TITTASI

VOL. 13 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2014/1

Il «Mysterium lunae» nella storia. Da Trento al Vaticano II: 500 anni, 3 Concili ecumenici, quale ecclesiologia?

3-8 Editorialis
 Manlio SODI - *Riccardo* FERRI
 9-10 *Messaggio del Santo Padre Francesco* in occasione della XVIII Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie

STUDIA

I - Percorso storico

- 11-38 Le choc ecclésiologique posttridentin et la genèse de la modernité européenne. Le pontificat romain face au legs théologico-politique du Concile de Trente: bilan et perspectives *Sylvio Hermann* DE FRANCESCHI
- 39-81 Il Concilio Vaticano I nel contesto ecclesiologico del secolo XIX Dario VITALI
- 83-106 Il rinnovamento dell'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II Pasquale BUA
- 107-122 Quale visione di Chiesa nelle costituzioni del Vaticano II? *★ Marcello* SEMERARO

II - Questioni

- 123-135 Primato e collegialità a servizio del popolo di Dio nel Vaticano I e II Philippe Chenaux
- 137-146 La signification théologique-ecclesiale de la synodalité: points fortes et questions ouvertes. Un point de vue orthodoxe *Ioan-Vasile* LEB
- 147-156 Il significato teologico-ecclesiale della sinodalità. Punti fermi e questioni aperte. La prospettiva protestante *Fulvio* FERRARIO
- 157-181 Il «significato» teologico-ecclesiale della sinodalità: punti fermi e questioni aperte. Prospettiva cattolica *Gianfranco* CALABRESE

RIVISTA PATH 1-2014.indd 1 16/07/14 12.39

- 183-189 Santità e missione: il cammino del popolo di Dio. Una riflessione sull'ecclesiologia implicita di Trento e del Vaticano II Paul O'CALLAGHAN
- 191-201 L'immagine della Chiesa da Trento al Vaticano II Timothy VERDON
- 203-227 *Mysterium lunae*. Alle origini di un modo di pensare e dire la Chiesa in età patristica *Rocco* RONZANI

III - Conclusione generale

229-236 Punti fermi e questioni aperte *José Ramón* VILLAR

RECENSIONES

- 237-241 *La Sacra Bibbia La via della pace.* Introduzioni e commenti-guida di Tarcisio Stramare, Editrice Shalom, Camerata Picena (AN) 2013, 3520 pp. (*Manlio* SODI).
- 241-247 EILERT HERMS LUBOMIR ŽAK (edd.), Sacramento e parola nel fondamento e contenuto della fede. Studi teologici sulla dottrina cattolicoromana ed evangelico-luterana, Lateran University Press Mohr Siebeck, Città del Vaticano Tübingen 2011, 367 p. (Roberto NARDIN).
- 247-249 FÉLIX MARÍA AROCENA, *Penitencia y Unción de los enfermos* (= Manuales de Teología 21), Eunsa Universidad de Navarra, Pamplona 2014, 446 pp. (*Manlio* SODI).
- 249-250 HÉLÈNE BRICOUT PATRICK PRÉTOT (edd.), Faire Pénitence, se laisser réconcilier. Le sacrament comme chemin de prière (= Lex Orandi), Cerf, Paris 2013, 296 pp. (Manlio SODI).
- 250-252 CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II indicitur: Humanae Salutis. *La Bolla di indizione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, a cura di SERGIO PAGANO (= Exemplaria Praetiosa V), 2 voll., Città del Vaticano 2012 (*Manlio* SODI).
- 253-256 Francesco Nasini, San Tommaso e l'angelo imperfetto. L'eredità tomista nella sacramentaria di Rahner, Schillebeeckx e Chauvet (= Gestis verbisque), Cittadella, Assisi 2013, 650 pp. (Paola Mancinelli).
- 256-256 SOFIA TAVELLA MANLIO SODI (edd.), *Anima e Psiche. Percorsi per un dialogo*, Presentazione di VITTORINO ANDREOLI (= Sýmpsykoi 3), IF-Press, Roma 2014, 240 pp. (*Damiano* PASSARIN).

RIVISTA PATH 1-2014.indd 2 16/07/14 12.39

EDITORIALIS

PATH 13 (2014) 3-8

La Pontificia Accademia di Teologia ha una lunga storia. Risulta essere stata fondata nel 1695 e approvata nel 1718 da Clemente XI (tra breve, nel 2018, ci attende una felice ricorrenza che coinciderà con il *IX Forum*; e possiamo anticipare la notizia che finalmente sarà pubblicata – appena possibile – la storia dell'Accademia, con documenti d'archivio interessanti)!

Rilanciata da Giovanni Paolo II nel 1999, l'Accademia ha ripreso vita e vitalità. Segni eloquenti di un lavoro diuturno a servizio della scienza teologica sono:

- a) la rivista «Path» che con i suoi due volumi annuali, a cominciare dal 2002, ha compiuto 12 anni nel 2013;
- b) la collana «Itineraria» che con la recente pubblicazione di mons. Antonio Staglianò su *L'Abate Calabrese Gioacchino da Fiore* ha raggiunto il 9º volume, a cominciare dal 2008, mentre il 10° è già in lavorazione;
- c) la serie di Simposi e Sedute Pubbliche i cui esiti sono confluiti nella rivista, sotto le rubriche *Studia*, *Collectanea* e *Vita Academiae*;
- d) il conferimento dell'emeritato agli Accademici che hanno raggiunto l'80° anno, e il colophon della rivista continua a ricordare i nomi degli Academici emeriti;
- e) la preparazione dei concorsi per il «Premio delle Pontificie Accademie» in sinergia con la Pontificia Accademia di San Tommaso (come sperimentato anche durante i lavori del *Forum* 2014);
- f) i *Forum* internazionali, i cui contenuti sono sempre rifluiti nella rivista dell'Accademia e talvolta anche in volumi della collana «Itineraria»;
- g) l'apertura del sito www.theologia.va che permette ora di avere un dialogo molto più ampio e aperto con chiunque e dovunque; lo sviluppo e l'incremento dipenderà anche dalla partecipazione degli Accademici

RIVISTA PATH 1-2014.indd 3 16/07/14 12.39

- nell'inviare notizie, e nell'abilità del Consiglio nel saper valorizzare al massimo questo che ormai è uno strumento essenziale di dialogo;
- e soprattutto l'attività degli Accademici i quali, sia con contributi scritti che con la loro partecipazione agli eventi, hanno dato finora segni eloquenti di coinvolgimento culturale ed ecclesiale.

Tutto questo è stato possibile per l'intraprendenza, la laboriosità e la disponibilità dei membri del Consiglio che puntualmente, ogni mese, si sono riuniti per affrontare le diverse questioni. È doveroso esprimere anche in questo contesto un dovuto ringraziamento al prof. P. François-Marie Lethel che per cinque anni ha seguito i lavori come Prelato Segretario, sostituito dal prof. D. Riccardo Ferri. E un augurio anche al prof. Giuseppe Marco Salvati, eletto nuovo membro del Consiglio.

Nel contesto ancora un doveroso e riconoscente *Requiem* ai colleghi che ci hanno lasciato e in particolare a mons. Marcello Bordoni alla cui memoria abbiamo dedicato buona parte di «Path» 12/2 (2013) sotto il titolo: *Dialogo tra teologi nel ricordo di Marcello Bordoni*.

1. I Forum: un'esperienza recente ma intensa

Quello dei *Forum* finora è stato un percorso molto interessante sia per i temi attivati e discussi, sia per le persone che sono state coinvolte e che hanno messo a disposizione di tutti il meglio della propria competenza. In questo contesto è opportuno ricordarne ancora i temi sia per cogliere alcune linee di continuità e insieme per vederne la discontinuità con quanto condiviso nel VII *Forum* e di cui rendono ragione le pagine che seguono:

- a) «Gesù Cristo, Via Verità e Vita. Per una rilettura della *Dominus Iesus*» (2002)
- b) «Il metodo teologico oggi, fra tradizione e innovazione» (2004)
- c) «Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo, tra memoria e dialogo» (i risultati dei due *Forum* diedero origine al primo volume della collana *Itineraria* apparso nel 2008) (2006)
- d) «Per un nuovo incontro tra fede e *logos*» (2008)
- e) «Lumen Christi. Tra mysterium, esperienza e prospettive nella via lucis Ecclesiae» (2010)
- f) «"... vividior cum Mysterio Christi contactus". La riflessione in "cristologia" da *Optatam totius* alla perenne dialettica tra *fides* e *ratio*» (2012).

RIVISTA PATH 1-2014.indd 4 16/07/14 12.39

Le sei grandi tematiche sono essenzialmente orientate a un discorso cristologico e a un impegno metodologico non facile. Ne sono stati un segno eloquente sia i contenuti delle relazioni, sia gli interventi dei partecipanti, che con modalità diverse hanno contribuito a sviluppi talora non immediatamente percepiti dagli stessi relatori. Questo, del resto, è uno dei valori cui l'Accademia cerca di essere fedele, in modo che la dialettica delle opinioni non solo costituisca un supporto allo sviluppo della scienza teologica, ma anche il punto di riferimento per i necessari intrecci con tutte le discipline teologiche.

In questo orizzonte è stato sempre presente, come imprescindibile punto di confronto, il dettato di *Optatam totius* 16, là dove il Vaticano II indica un modo di fare teologia che porti verso una sintesi che non può chiudersi in un'opera o in una rivista, ma in quella peculiare esperienza in cui teologia e vita giungono a dialogare attraverso i vari linguaggi della fede.

2. Il «mysterium lunae» nella storia e nell'oggi (VII Forum)

Qual è stata l'origine e l'obiettivo del VII *Forum* celebrato nei giorni 27-28 gennaio del 2014? Al di là della sollecitazione del titolo – dove il sintagma *mysterium lunae* rinvia a un'espressione patristica riemersa recentemente anche nella *Novo millennio ineunte* –, rimane oggi particolarmente aperta la questione ecclesiologica.

Così scriveva Giovanni Paolo II nel n. 54 del documento firmato sull'altare a conclusione del Grande Giubileo dell'anno Duemila, nel giorno della solennità dell'Epifania del 2001:

Un nuovo secolo, un nuovo millennio si aprono nella luce di Cristo. Non tutti però vedono questa luce. Noi abbiamo il compito stupendo ed esigente di esserne il «riflesso». È il *mysterium lunae* così caro alla contemplazione dei Padri, i quali indicavano con tale immagine la dipendenza della Chiesa da Cristo, Sole di cui essa riflette la luce (così, ad esempio, S. Agostino: *Luna intellegitur Ecclesia, quod suum lumen non habeat, sed ab Unigenito Dei Filio, qui multis locis in Sanctis Scripturis allegorice sol appellatus est: Enarr. in Ps.* 10, 3: CCL 38, 42). Era un modo per esprimere quanto Cristo stesso dice, presentandosi come «luce del mondo» (Gv 8,12) e chiedendo insieme ai suoi discepoli di essere «la luce del mondo» (Mt 5,14). È un compito, questo, che ci fa trepidare, se guardiamo alla debolezza che ci rende tanto spesso opachi e pieni di ombre. Ma è compito possibile, se

RIVISTA PATH 1-2014.indd 5 16/07/14 12.39

esponendoci alla luce di Cristo, sappiamo aprirci alla grazia che ci rende uomini nuovi.

L'immagine costituita dal richiamo di *luna* e *sol* è stata ancora una volta assunta come parametro di riferimento e come stimolo per alcune riflessioni, ben consapevoli che anche questi contributi offrono un'opportunità – modesta quanto si vuole, ma pur sempre effettiva – per continuare a cogliere aspetti peculiari che la ricerca teologica costantemente rilancia.

Sono numerosi gli ambiti che la teologia deve attraversare; e in questi tempi recenti se ne sono presentati di nuovi che costituiscono autentiche frontiere per la nostra riflessione, e che certamente potranno interpellare la progettualità dell'Accademia.

3. Cinque secoli, quale ecclesiologia?

Il tema attuale non era mai stato affrontato né nei Forum né in «Path»; si è delineato – comunque – già sotto il pontificato di Benedetto XVI, e l'attenzione e l'urgenza si sono accentuate sotto l'attuale pontificato di Papa Francesco.

Il sottotitolo: *Da Trento al Vaticano II* denota un arco di storia e di vita delle Chiese davvero unico – se consideriamo il percorso dei due millenni – per le problematiche emerse. Un tempo, però, segnato da ben tre Concili ecumenici nei quali il tema «chiesa» è stato declinato sotto molteplici prospettive (si pensi allo sviluppo della manualistica), secondo peculiari urgenze (si pensi a Trento e al Vaticano I), o in vista di un orizzonte più ampio (si pensi al Vaticano II).

L'interrogativo: *Quale ecclesiologia?* più che aprirsi per sollecitare chi sa quali grandi attese, è stato un invito a compiere un percorso per individuare prospettive che possano essere di aiuto nel presente e nell'immediato futuro delle Chiese. Si pensi alla tematica della sinodalità che attende approfondimenti e che potrebbe costituire – se assunta con coraggio – il segreto per un cammino di unità fra tutti i credenti in Cristo.

In questa linea si sono posti i vari contributi, che ora appaiono così strutturati in due parti e completati da un'opportuna conclusione; tutto questo perché il *mysterium lunae* possa riflettere sempre più in pienezza quel *Lumen Christi* che accompagna la Chiesa pellegrina nel tempo e nella storia!

- a) Il percorso storico parte dall'immediato postconcilio di Trento, per attraversare il Concilio Vaticano I e giungere alla visione di Chiesa nelle costituzioni del Vaticano II: quattro contributi decisivi per inquadrare le essenziali problematiche ecclesiologiche, e necessari per cogliere l'oggi e saperlo situare nell'alveo di quella *traditio* in cui deve poi collocarsi sempre la riflessione teologica.
- b) Sotto il titolo generico di «questioni» si raccolgono gli altri contributi che vanno dalla collegialità alla sinodalità; dal rapporto tra santità e missione alla pagina ecclesiologica offerta dall'arte; dall'immagine del mysterium lunae a quel contesto dell'età patristica in cui è nata e si è sviluppata questa terminologia.
- c) La conclusione di ogni simposio cerca di fare il punto su quanto condiviso, e soprattutto di rilanciare il discorso sulle questioni aperte o sulle prospettive che proprio a partire dai singoli lavori emergono come vero frutto dei lavori.

4. Pertinenza e urgenza della presente riflessione

Il magistero di Papa Francesco, con la sua forza comunicativa e la sua capacità di risvegliare le coscienze anche di quelle membra della Chiesa più lontane e distanti, al di sotto delle sue chiare indicazioni pastorali, chiama a una conversione dello stesso modo di pensare la Chiesa.

In continuità con gli insegnamenti del Concilio Vaticano II e con la grande tradizione della Chiesa, il Papa invita ad avere una comprensione della Chiesa non come una cittadella arroccata in posizione difensiva, tesa solo all'auto-preservazione (cf. *Evangelii gaudium*, n. 27), ma come il sale della terra e la luce del mondo, pronta a cogliere le sfide che vengono dalle culture e a essere il segno efficace della presenza misericordiosa di Dio che si fa prossimo alle ferite dell'umanità.

L'immagine di grande impatto della Chiesa come «ospedale da campo dopo una battaglia» (cf. l'intervista a Papa Francesco pubblicata su «La Civiltà Cattolica»), l'espressione «Chiesa "in uscita"», che dà l'avvio ad *Evangelli gaudium* (cf. nn. 20-24), l'invito a uscire dalle sagrestie, ad abbandonare un ripiegamento narcisistico su se stessi e sulla propria identità per scoprirla nell'apertura all'altro, non possono che spingerci a riflettere nuovamente sulla missione e sulla natura stessa della Chiesa.

È quello che la Pontificia Accademia di Teologia si propone di fare anche con la presente riflessione, cercando di essere fedele al proprio fine,

RIVISTA PATH 1-2014.indd 7 16/07/14 12.39

che è quello – secondo i nostri *Statuta* – di «fovere atque provehere theologica studia necnon dialogum inter theologicas et philosophicas disciplinas adeo ut velut "Centrum" quoddam sit uberioris institutionis et *utilium hac in re novitatum cognitionis* iis qui sacras disciplinas colunt» (art. 2).

«La Chiesa nella parola di Dio celebra i santi misteri per la vita del mondo»

Con questo titolo il Sinodo straordinario dei vescovi celebrato nel 1985 terminava i propri lavori, offrendo alla Chiesa intera una sintesi, semplice e immediata, circa lo stretto rapporto che deve intercorrere tra le quattro costituzioni conciliari.

È una linea strettamente ecclesiologica quella che parte dalla *Lumen* gentium per giungere alla *Gaudium et spes*. Le due costituzioni garantiscono il fondamento di un'identità qual è quella della Chiesa nella sua completezza, e insieme delle linee di azione che la Chiesa stessa è chiamata ad attivare mentre percorre le vie del mondo.

Parola e sacramenti, *Dei Verbum* e *Sacrosanctum concilium*, sono le due sorgenti che permettono alla Chiesa di essere tale, e di saper attingere luce e forza per attraversare i sentieri del cuore dell'uomo, della società, del mondo intero.

Se questo orizzonte lo si legge, infine, nell'ottica di *Optatam totius* 16 allora la sintesi che ne promana risulta immediata ed eloquente. Immediata, in quanto solo in questa ottica è possibile valorizzare tutte le energie che la realtà "Chiesa", di fatto, possiede in quanto depositaria e artefice della storia della salvezza nel tempo; eloquente, in quanto a queste linee devono necessariamente essere ricondotte tutte le attività proprie della Chiesa, a cominciare dalle sfide che interpellano la vita e la missione del teologo.

Manlio Sodi - Riccardo Ferri

RIVISTA PATH 1-2014.indd 8 16/07/14 12.39

MESSAGGIO DEL SANTO PADRE FRANCESCO IN OCCASIONE DELLA XVIII SEDUTA PUBBLICA DELLE PONTIFICIE ACCADEMIE

Al Venerato Fratello Cardinale GIANFRANCO RAVASI Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura e del Consiglio di Coordinamento tra Accademie Pontificie

In occasione della XVIII Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie sono lieto di farLe pervenire il mio cordiale saluto, che volentieri estendo ai Presidenti e agli Accademici, come pure ai Cardinali, ai Vescovi, agli Ambasciatori e a tutti i partecipanti.

La sessione di quest'anno, volutamente convocata nel giorno della memoria liturgica di san Tommaso d'Aquino, è stata organizzata dalla Pontificia Accademia a lui intitolata e dalla Pontificia Accademia di Teologia, e ha come tema: «Oculata fides. Leggere la realtà con gli occhi di Cristo». Tale tema rimanda proprio ad una espressione del Doctor Angelicus citata nella Lettera Enciclica Lumen fidei. Vi ringrazio per aver voluto proporre alla riflessione questa tematica, come anche il rapporto tra l'Enciclica e la recente Esortazione apostolica Evangelii gaudium.

In entrambi questi Documenti, infatti, ho voluto invitare a riflettere sulla dimensione "luminosa" della fede e sulla connessione tra fede e verità, da indagare non solo con gli occhi della mente ma anche con quelli del cuore, cioè nella prospettiva dell'amore. San Paolo afferma: «Con il cuore si crede» (Rm 10,10). «È in questo intreccio della fede con l'amore che si comprende la forma di conoscenza propria della fede, la sua forza di convinzione, la sua capacità di illuminare i nostri passi. La fede conosce in quanto è legata all'amore, in quanto l'amore stesso porta una luce. La comprensione della fede è quella che nasce quando riceviamo il grande amore di Dio che ci trasforma interiormente e ci dona occhi nuovi per vedere la realtà» (Lumen fidei 26). All'indomani della Risurrezione di Gesù, i suoi discepoli non contemplarono una verità puramente interiore o astratta, ma una verità che si dischiudeva loro proprio nell'incontro col Risorto, nella contemplazione della sua vita,

RIVISTA PATH 1-2014.indd 9 16/07/14 12.39

dei suoi misteri. Giustamente san Tommaso d'Aquino afferma che si tratta di una *oculata fides*, di una fede che vede! (cf. *ibid.*, 30).

Di qui derivano importanti conseguenze sia per l'agire dei credenti, sia per il metodo di lavoro dei teologi: «La verità oggi è ridotta spesso ad autenticità soggettiva del singolo, valida solo per la vita individuale. Una verità comune ci fa paura, perché la identifichiamo con l'imposizione intransigente dei totalitarismi. Se però la verità è la verità dell'amore, se è la verità che si schiude nell'incontro personale con l'Altro e con gli altri, allora resta liberata dalla chiusura nel singolo e può fare parte del bene comune [...] Lungi dall'irrigidirci, la sicurezza della fede ci mette in cammino, e rende possibile la testimonianza e il dialogo con tutti» (*ibid.*, 34).

Questa prospettiva – di una Chiesa tutta in cammino e tutta missionaria – è quella che si sviluppa nell'Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale. Il «sogno di una scelta missionaria capace di rinnovare ogni cosa» (*Evangelii gaudium* 27) riguarda tutta la Chiesa e ogni sua parte. Anche le Accademie Pontificie sono chiamate a questa trasformazione, per non far mancare al Corpo ecclesiale il contributo loro proprio. Non si tratta però di fare operazioni esteriori, "di facciata". Si tratta piuttosto, anche per voi, di concentrarsi ancora di più «sull'essenziale, su ciò che è più bello, più grande, più attraente e allo stesso tempo più necessario» (*ibid.*, 35). In tal modo «la proposta si semplifica, senza perdere per questo profondità e verità, e così diventa più convincente e radiosa» (*ibid.*). Per questo, cari e illustri Fratelli, domando la vostra qualificata collaborazione, al servizio della missione di tutta la Chiesa.

Proprio per incoraggiare quanti, tra i giovani studiosi di teologia, vogliono offrire il proprio contributo alla promozione e alla realizzazione di un nuovo umanesimo cristiano attraverso la loro ricerca, sono lieto di assegnare *ex aequo* il Premio delle Pontificie Accademie, dedicato quest'anno alla ricerca teologica e allo studio delle opere di san Tommaso d'Aquino, a due giovani studiosi: il Rev. Prof. Alessandro Clemenzia, per l'opera dal titolo *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, e la Prof.ssa Maria Silvia Vaccarezza per l'opera *Le ragioni del contingente. La saggezza pratica tra Aristotele e Tommaso d'Aquino*.

Augurando, infine, agli Accademici e a tutti i presenti un impegno fruttuoso nei rispettivi campi di ricerca, affido ciascuno alla materna protezione della Vergine Maria, *Sedes Sapientiae*, domando un ricordo nella preghiera per me e per il mio ministero e di cuore imparto una speciale Benedizione Apostolica.

Dal Vaticano, 28 gennaio 2014

RIVISTA PATH 1-2014.indd 10 16/07/14 12.39

LE CHOC ECCLÉSIOLOGIQUE POSTTRIDENTIN ET LA GENÈSE DE LA MODERNITÉ EUROPÉENNE

Le pontificat romain face au legs théologico-politique du Concile de Trente: bilan et perspectives

Sylvio Hermann de Franceschi

Directeur d'études - Section des sciences religieuses à l'Ecole pratique des hautes études, Paris Directeur du Laboratoire d'études sur les monothéismes (CNRS), Paris

PATH 13 (2014) 11-38

Les études théologiques et historiques qui, depuis un demi-siècle, sont consacrées à l'ecclésiologie catholique se développent en général à partir de réflexions et de travaux qui ont été élaborés dans l'entre-deux-guerres, et plus particulièrement dans les années 30, et qui, de fait, entendaient contribuer à la liquidation définitive des conceptions ecclésiologiques tridentines, ou plutôt posttridentines, dont le poids exorbitant persistait, encore au tournant des XIX^e et XX^e siècles, à se faire sentir dans les traités de théologiens aussi éminents que les cardinaux jésuites Camillo Mazzella (1833-1900) et Louis Billot (1846-1931). Le tournant ecclésiologique de l'histoire religieuse observé depuis les années 70 – procédant du besoin d'absorber le choc du Concile Vatican II, la publication de la synthèse classique que le dominicain Yves Congar (1904-1995) a consacrée à L'Église de saint Augustin à l'époque moderne peut être choisie comme repère chronologique significatif¹ – est sourdement irrigué, d'une part par l'étude classique de Gustave Thils

RIVISTA PATH 1-2014.indd 11 16/07/14 12.39

¹ Pour une présentation des interprétations et des engagements ecclésiologiques d'Y. Congar, voir la récente synthèse de G. FLYNN, *Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief*, Ashgate Publishing, Farnham 2004. Consulter aussi A. VAUCHEZ (éd.), *Cardinal Yves Congar* (1904-1995). *Actes du Colloque de Rome, 3-4 juin* 1996, Cerf, Paris 1999, et

(1909-2000) sur Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme (1937), d'autre part par les travaux très inspirants du jésuite Henri de Lubac (1896-1991), dont on peut rappeler que Catholicisme: les aspects sociaux du dogme paraît en 1938 et que Corpus mysticum: l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge est publié en 1944. L'un et l'autre ouvrage d'H. de Lubac sont une contribution majeure à la compréhension du phénomène et du problème de l'unité dans l'Église, réflexion dont les principaux éléments vont être plus tard ressaisis dans la puissante synthèse que constitue la Méditation sur l'Église (1953). Dans la genèse de l'ecclésiologie propre au catholicisme, chacun s'accordait, à juste titre, à faire du Concile de Trente une étape fondamentale,² mais on persistait à ne pas faire le lien entre le legs ecclésiologique tridentin et l'élaboration de la modernité théologico-politique européenne. Il n'allait pas de soi que la réforme tridentine pût être tenue pour moderne. De sa première session en 1545 à sa conclusion en 1563, le Concile de Trente avait été perçu par la plupart des contemporains comme la réaction naturelle d'une Église romaine assiégée par l'hérésie, œuvre essentielle d'une autoritaire Contre-Réforme pontificale. Il semblait que place n'y eût pas été laissée à l'expression d'une volonté de modernisation.

À dire vrai, l'idée s'est imposée un peu trop naturellement d'une répartition téléologique des rôles. Au protestantisme, la vertu d'avoir rompu le carcan accablant d'un conservatisme chrétien incarné par la papauté, tandis qu'au catholicisme était réservé l'amer reproche d'une crispation destinée à défendre, au nom de l'inaltérabilité du *depositum fidei*, les acquis passéistes d'une rente de situation dont la caducité était prétendument avérée. Le questionnement n'était pas si simple, il n'était pas non plus si vain qu'il le paraît. Lançant le débat en 1906, pour la première fois dans des termes explicites, lors d'une conférence sur *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, le sociologue et théologien protestant Ernst Træltsch (1865-1923) a défini la modernité européenne selon des critères

G. FLYNN (éd.), Yves Congar: Theologian of the Church, Peeters, Louvain 2005 (tr. fr. Yves Congar, théologien de l'Église, Cerf, Paris 2007).

² Sur la querelle historiographique entre partisans de l'expression *Contre-Réforme* et tenants de la notion de *réforme catholique*, outre l'ouvrage classique de H. JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Stocker, Lucerne 1946, voir J.W. O'MALLEY, *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Londres - Cambridge (MA) 2000.

sur lesquels l'historiographie n'a cessé depuis de revenir.³ Pour Trœltsch, le moderne, *moderne Kultur*, s'exprime à travers «une constante lutte contre la culture ecclésiale»,⁴ à laquelle on a voulu substituer des idéaux forgés de manière autonome. La nouvelle autonomie s'oppose à l'ancien régime d'autorité élaboré par le Moyen Âge, elle est l'indice du travail que mène sourdement une rationalité croissante:

Même lorsqu'on érige théoriquement de nouvelles autorités ou qu'on y obéit effectivement, leur validité est elle-même néanmoins justifiée par la conviction rationnelle et purement autonome.⁵

Conséquence: la genèse d'un individualisme sans précédent des convictions et des opinions. La science remplace la révélation comme instance de jugement. La nature de la culture moderne est «scientifico-rationaliste»,⁶ elle est contrainte par le postulat d'une «immanence de l'orientation du monde vécu»:⁷ une fois abandonné le principe d'une autorité absolue qui seul permettait d'opposer irrémédiablement le divin à l'humain, les puissances temporelles se trouvent valorisées. À la modernité occidentale, Træltsch affecte clairement une rupture d'ordre anthropologico-politique:

Ce qui, *en premier lieu*, se manifeste, c'est, au lieu d'une monarchie universelle à l'antique étouffant toute vie particulière, le système de grands et vastes États nationaux qui se maintiennent dans un équilibre et entendent y rester.⁸

Pour Trœltsch, le rapport à la modernité sépare, plus infranchissablement que les dogmes, les confessions réformées de l'Église romaine. Si l'on admet que le rôle joué par le protestantisme dans la naissance de l'individualisme religieux au XVI^e siècle a été déterminant, «il est d'emblée clair qu'il a pris une part considérable à l'émergence du monde moderne». Face à l'irrésistible *modernisierung* de la société, «seul le catholicisme strict s'en tient à l'idéal traditionnel d'autorité et pénètre alors, tel un monstrueux

³ E. Trieltsch, *Protestantisme et modernité*, Gallimard, Paris 1991: *Protestantisme et modernité*, 19-129.

⁴ *Ibid.*, 33.

⁵ Ivi.

⁶ Ibid., 34.

⁷ Ibid., 35.

⁸ Ibid., 39.

⁹ *Ibid.*, 43.

corps étranger, dans le monde moderne».¹⁰ La confession romaine est une rémanence désuète, tandis que la modernisation se spécifie contre elle, en développant une autonomie morale encore inconnue, une rationalité et un individualisme nouveaux, et en manifestant une dévastante réduction des valeurs au terrestre, soit une temporalisation.

De la modernité européenne, la définition proposée demeurait en définitive largement tributaire de la prégnance des thèses burckhardtiennes. Le grand livre de Jacob Burckhardt (1818-1897) sur Die Kultur der Renaissance in Italien, publié en 1860, a été le manuel historiographique de la génération de Trœltsch; les Allemands y ont trouvé le paradigme d'une approche historique délibérément kulturgeschichtlich que Burckhardt a indubitablement contribué à fonder.¹¹ Précédé par la parution d'un guide sur l'art italien, intitulé Der Cicerone, eine Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens (1855), l'ouvrage se présente comme une vaste étude des mentalités politiques, morales et artistiques de l'Italie renaissante, il est aussi la première exploration systématique des origines de la modernité européenne à travers le suivi de la genèse d'un individualisme auparavant inconnu.¹² Pour Burckhardt, la nature, Beschaffenheit, républicaine ou tyrannique des États italiens du XVe et du début du XVIe siècle a été «der mächtigste Grund der frühzeitigen Ausbildung des Italieners zum modernen Menschen». 13 Grâce à elle, apparaît l'homme moderne, individu spirituel et conscient de l'être: «Der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches». 14 Nulle part ailleurs, est-il expliqué, qu'en Italie le poème de Dante n'était concevable; annonciateur, il manifeste l'abandon progressif d'une conception collective de la société qui perdure à la même époque dans les autres pays d'Europe. L'individualisme moderne est le produit imprévu de la prédominance des régimes tyranniques; la tyrannie a engendré une forme nouvelle d'individualité, perceptible d'abord chez le souverain, le condottiere, puis chez ses créatures:

¹⁰ *Ibid.*, 33.

¹¹ J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Kroner Verlag, Stuttgart 1999 (1860¹) (tr. fr. *La civilisation de la Renaissance en Italie*, 3 voll., Librairie Générale Française, Paris 1986 [1958¹]).

¹² Ibid., Entwicklung des Individuums, 161-200.

¹³ *Ibid.*, p. 161.

¹⁴ Ivi.

Zunächst entwickelt die Gewaltherrschaft im höchsten Grade die Individualität des Tyrannen, des Condottiere selbst, sodann diejenige des von ihm protegierten aber auch rücksichtslos ausgenützten Talentes.¹⁵

Burckhardt décrivait l'émergence d'un modèle de personnalité moderne incarné dans le caractère italien, dont le défaut, mais aussi la grandeur, avait été de développer à la Renaissance l'*Individualismus*:

Der Grundmangel dieses Charakters erscheint zugleich als die Bedeutung seiner Grösse: der entwickelte Individualismus.¹⁶

L'individu se détache moralement de l'État, divorce qui est fondateur de la *modernisierung* en Europe. En insistant sur la notion d'individualisme, qu'il se gardait de caractériser, Burckhardt déterminait pour longtemps les analyses postérieures sur la naissance de la modernité.

Au moderne, les considérations trœltschiennes identifiaient un procès de sécularisation de la culture à travers la disjonction du politique et de l'ecclésial, la dissociation de la société et de la religion; après Burckhardt, elles y voyaient œuvrer un Individualismus récemment créé. Rien ne semblait plus étranger au Concile de Trente que la modernité caractérisée par E. Træltsch, et les perspectives ouvertes par Henry Outram Evennett (1901-1964) en 1951, pour être surprenantes, n'en étaient que plus novatrices.¹⁷ À lui revient le mérite de s'être confronté de manière décisive à la délicate question d'une modernité tridentine. Auteur remarqué d'une monographie consacrée à la figure conciliaire du cardinal de Lorraine, 18 Evennett est le contemporain de Hubert Jedin (1900-1980), dont la monumentale Geschichte des Konzils von Trient commence à paraître en 1949. Entre les deux historiens, les conditions de concurrence scientifique étaient déséquilibrées: Evennett travaillait en Angleterre dans un milieu peu favorable au catholicisme, tandis que Jedin avait directement accès aux principaux fonds de documentation. John O'Malley (1927-) estime pourtant que l'interprétation d'une réforme tridentine conçue comme l'apport fonda-

¹⁵ Ibid., 163.

¹⁶ Ibid., 489.

¹⁷ H.O. EVENNETT, *The Spirit of the Counter-Reformation: The Birkbeck Lectures in Ecclesiastical History given in the University of Cambridge in May 1951*, éd. J. Bossy, Cambridge University Press, Cambridge 1986 (1968¹).

¹⁸ H.O. EVENNETT, The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent: A Study in the Counter-Reformation, Cambridge University Press, Cambridge 1930.

mental de la religion romaine au moderne, argumentation dont Evennett peut légitimement revendiquer la paternité historiographique, ne doit pas être comprise comme une crypto-polémique avec Jedin.¹⁹ Le thème de la modernité de Trente, soit l'injonctive prescription d'un nouveau rapport de l'Église au monde, a été introduit par Evennett à l'occasion de *lectures* dispensées auprès de l'Université de Cambridge en 1951. Pour lui, la réforme catholique a été

the total process of adaptation to new world conditions which Catholicism underwent in the first two centuries of the post-medieval age, a modernization, in the sense of the establishment of a new *modus uiuendi* of the Church with the World.²⁰

L'idée était lancée, il appartenait à John Bossy (1933-), un élève de Henry Evennett, de la reprendre pour la formuler de manière encore plus directe. Partisan d'une histoire sociale des pratiques sacramentelles,²¹ J. Bossy a essayé, dans un article célèbre publié en 1970, d'étudier en Europe catholique les effets des décrets tridentins sur la société, en particulier à travers les cas du mariage et de la confession.²² Selon lui, Trente a été une étape décisive dans la dissolution de l'ancien ordre social européen, caractérisé par l'importance cruciale des réseaux de parenté; à l'instar du protestantisme, le Concile a isolé l'individu du groupe. En revenant sur la question de l'individualisme, J. Bossy intervenait dans la discussion sur la modernité telle que Trœltsch l'avait orientée en 1906. Contre les tenants de la théorie d'une *modernisierung* d'ascendance protestante, il posait et définissait le rôle de l'Église tridentine dans l'instauration de la modernité européenne. Le renversement de perspective était diamétral, l'historiographie religieuse du premier âge moderne en sortait profondément bouleversée.

La thèse s'est imposée difficilement, et il a fallu les efforts conjoints des historiens italiens et allemands pour qu'elle acquît droit de cité. En 1977, Wolfgang Reinhard (1937-) ose formuler le parallèle: Gegenreformation als

¹⁹ O'MALLEY, Trent and all that, 77.

²⁰ Evennett, *The Spirit of the Counter-Reformation*, 20.

²¹ Voir J. Bossy, *The social history of confession in the age of the Reformation*, dans «Transactions of the Royal Historical Society» V, 25 (1975) 21-38.

²² J. Bossy, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, dans «Past & Present» 47 (1970) 51-70, repris dans D.M. LUEBKE (éd.), *The Counter-Reformation. The Essential Readings*, Blackwell, Malden (MA) - Oxford 1999, 86-104.

Modernisierung. Son argumentation procède de la conviction que réformes protestantes et renouveau catholique sont au XVI^e siècle les éléments d'un unique mouvement de modernisation. On affirme fréquemment, à la suite de Trœltsch, que la rupture luthérienne a entraîné à terme l'émancipation de l'individu, mais le réformateur n'a jamais rien dit ou écrit qui vînt conforter l'assertion; on est en droit de supposer, selon Reinhard, qu'il y a pu y avoir, à l'intérieur de la Contre-Réforme, des actions menées dont les effets ont contrevenu aux intentions des agents, des conséquences modernisatrices qui ont répondu à des fins rétrogrades, des aboutissements modernes que des visées réactionnaires n'avaient pas prévus.²³ Que l'Église romaine ait joué un rôle essentiel dans la genèse de la modernité européenne ne semble plus discutable:

Avec la discipline et l'individualisation des fidèles, le catholicisme posttridentin va donc dans le même sens que les confessions protestantes.²⁴

Outil moderne, instrument performant aux mains de la papauté, la Compagnie de Jésus manifeste une conception que W. Reinhard n'hésite pas à qualifier de révolutionnaire. Le recrutement particulièrement élitiste ainsi que la longue formation imposée aux impétrants sont déjà innovations. Les *Exercices spirituels* rédigés par le fondateur, Ignace de Loyola (1491-1556), illustrent la volonté de faire intérioriser aux futurs disciples les normes et les valeurs propres à la nouvelle congrégation; l'individu y est central, il y gagne en «densité psychologique», gain indispensable pour autoriser les jésuites à agir dans le siècle: la clôture supprimée, une contrainte devait être maintenue; la discipline a été intériorisée, et les *socii* sont devenus les religieux les plus novateurs de leur temps. Dans leur ecclésiologie, dont Francisco Suárez (1548-1617) et le cardinal Roberto Bellarmino (1542-1621) ont été les plus éminents docteurs, les disciples d'Ignace de Loyola ont contesté l'ordre établi. Rappelant les conclusions auxquelles était parvenu Leopold von Ranke (1795-1886) dans un article intitulé *Die Idee der*

²³ Voir W. REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, dans «Archiv für Reformationsgeschichte» 68 (1977) 226-252 (tr. fr. La Contre-Réforme: une forme de modernisation?, dans ID., Papauté, confessions, modernité, éd. R. DESCIMON, Ehess, Paris 1998, 155-169).

²⁴ *Ibid.*, 161.

Volkssouveränität in den Schriften der Jesuiten (1835),²⁵ W. Reinhard soutient que «la pensée des jésuites dépassait en radicalité celle des monarchomaques calvinistes».²⁶ Modernes, Trente et la Compagnie de Jésus l'ont été au moins autant que le protestantisme. Publiés en 1996, les actes d'un colloque organisé par Paolo Prodi (1932-) et Reinhard sur Il concilio di Trento e il moderno ont définitivement assis la légitimité d'une réflexion entamée par l'historiographie anglaise. W. Reinhard y rappelait que le Concile avait été longtemps considéré par catholiques et protestants comme un événement conservateur;²⁷ lui avait été refusé «l'attributo della modernità»;²⁸ il convenait désormais de voir dans ses décisions, qui conjuguaient tradition et renouvellement, une forme d'aggiornamento. La comparaison avec le second Concile du Vatican était fugitivement évoquée, et la réforme tridentine revivifiée du dynamisme modernisateur qui avait été le sien.

À l'appui des thèses reinhardiennes sur une participation active du catholicisme à l'instauration de la modernité européenne, P. Prodi a voulu étudier, dans *Il sovrano pontefice*, la part de responsabilité que le Saint-Siège avait pu détenir dans l'élaboration de l'État moderne en Europe. L'angle d'attaque adopté par Prodi doit être rappelé précisément. Il ne s'agit pas d'une fresque générale d'histoire institutionnelle de la papauté, encore moins de l'exposition ordonnée des doctrines politiques et théologiques sur quoi les pontifes romains ont éventuellement fondé aux XVIe et XVIIe siècles leur action réformatrice. P. Prodi a souhaité aborder frontalement la question de la place occupée par l'État ecclésiastique dans les définitions nouvellement affectées à l'exercice concret du pouvoir pontifical. Convaincu

che il papato medievale abbia aperto il cammino verso il moderno concetto e anche il moderno esercizio della sovranità, verso la concentrazione del

²⁵ Voir L. VON RANKE, *Sämmtliche Werke*, t. XXIV, Duncker & Humblot, Leipzig 1877, 223-236.

²⁶ REINHARD, La Contre-Réforme, 166.

²⁷ Voir W. REINHARD, *Il Concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa. Introduzione*, dans P. Prodi - W. Reinhard (édd.), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, 27-53.

²⁸ *Ibid.*, 27.

potere e l'organizzazione burocratica, in sintesi abbia aperto la strada allo Stato moderno,²⁹

P. Prodi retrace l'évolution volontairement orchestrée par où la papauté a transformé son patrimoine temporel en principauté, par où le pontificat est devenu principat. La première à introduire dans le ressort de sa domination une hiérarchie de tribunaux fonctionnant selon des procédures uniformes pour veiller à l'application de lois positives écrites, la première à avoir su créer un système rationnel d'impositions, la première aussi à doter sa diplomatie d'une organisation efficace par l'institution précoce de représentations permanentes, la première enfin à instrumentaliser symboliquement l'image de sa capitale, ³⁰ l'Église romaine a été le parfait prototype de l'État moderne. Après Walter Ullmann (1910-1983), ³¹ pour qui la temporalisation du rôle de la papauté en Europe avait été un véritable sabordement et dont il nuance les conclusions quelque peu abruptes, P. Prodi retrouve les conditions historiques qui ont présidé à la genèse d'une papauté assumant la nature d'un pouvoir politique pur sans pour autant renoncer à la mission universelle qui lui a été confiée.

Il s'agissait de faire l'anamnèse d'une métamorphose du pontificat romain dont les contemporains ont été les témoins souvent critiques, parfois choqués, toujours vigilants. Dans sa *Storia d'Italia*, rédigée à partir de 1536, le florentin Francesco Guicciardini (1483-1540) a diagnostiqué sans appel une mutation pour lui monstrueuse au cours de quoi le Saint-Siège s'est partiellement dessaisi de sa primordiale compétence spirituelle au profit d'une condamnable excroissance de ses prétendues fonctions temporelles:

Esaltati alla potenza terrena, deposta a poco a poco la memoria della salute dell'anime e de' precetti divini, e voltati tutti i pensieri loro alla grandezza mondana, né usando piú l'autoritá spirituale se non per instrumento e mini-

²⁹ P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982, 16.

³⁰ Sur la transformation de Rome en capitale moderne, ville de pouvoir et du mythe théocratique, le livre de G. LABROT, *L'image de Rome. Une arme pour la Contre-Réforme,* 1534-1677, préf. L. MARIN, Champ Vallon, Seyssel 1987, est fondamental.

³¹ Voir W. Ullmann, Medieval papalism. The political theories of the medieval canonists, Methuen, Londres 1949, Id., The growth of papal government in the Middle Ages. A study of the ideological relations of clerical to lay power, Methuen, Londres 1962, Id., A short history of the papacy in the Middle Ages, Methuen, Londres 1972, et Id., The papacy and political ideas in the Middle Ages, Variorum Reprints, Londres 1976.

sterio della temporale, [les papes] cominciorono a parere piú tosto príncipi secolari che pontefici.³²

Transfiguration scandaleuse par où la papauté est née à la modernité: voilà l'objet du ressentiment exprimé par Guicciardini. Moderne, le pontificat romain l'est devenu par un insensible mais irrésistible processus de temporalisation, pour reprendre une catégorie trœltschienne, au terme duquel la chrétienté, l'espace d'exercice ecclésial de sa domination spirituelle universelle, a été défigurée. Paradoxalement, ainsi que le souligne P. Prodi, le Saint-Siège a contribué lui aussi, en tant que principat territorial, à soutenir le progressif «assorbimento della sfera religiosa nella società all'interno del potere del nuovo Stato». Autrement dit, et l'analyse prodienne rejoint ici les problématiques chères à l'historiographie allemande, le souverain pontificat a été non pas un agent conservateur mais un acteur volontaire et redoutablement efficace dans la gestation de l'étatisme moderne.

La transformation de la papauté en principauté a été perçue comme un reniement intéressé, et les pontificats agressifs d'Alexandre VI (1492-1503) et de Jules II (1503-1513) ont causé un cuisant traumatisme dont les mémoires sont restées hantées jusqu'au début du XVIIe siècle. L'évolution a profondément retenti sur les conceptions que les théoriciens politiques. confrontés à la présence de plus en plus affirmée de l'État pontifical, ont pu se faire de la puissance romaine, et en particulier de l'autorité du pape in rebus temporalibus. L'un des premiers, Jean Delumeau (1923-) a montré en 1961 qu'aux alentours de 1600, l'organisation étatique du Saint-Siège avait rejoint un degré de concentration du pouvoir politique et administratif comparable à celui des autres États européens.³⁴ Parce qu'elle s'incarnait désormais en un corps temporel déterminé qu'il fallait défendre contre les ingérences d'autrui, et dont la densité politique était au moins égale à celle de ses rivaux, la papauté a discrètement mis le sceau à sa revendication d'une monarchie universelle pour autoriser, à suivre le raisonnement de P. Prodi, l'expression de la doctrine de la potestas indirecta:

³² F. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, éd. E. SCARANO, 2 voll., UTET, Torino 1987 (1981¹), lib. IV, c. 12, 471.

³³ PRODI, *Il sovrano pontefice*, 23.

³⁴ Voir J. DELUMEAU, Les progrès de la centralisation dans l'État pontifical au XVI^e siècle, dans «Revue historique» CCXXVI, 2 (1961) 399-410.

L'impressione è che la presenza sempre più corposa dello Stato sia uno dei fattori che silenziosamente contribuiscono allo sviluppo della dottrina del potere indiretto e all'abbandono dei persistenti e consistenti residui della teoria sulla monarchia universale, sul potere vicario anche *in temporalibus* del papa nel mondo intero.³⁵

L'abandon de la théorie théocratique du pouvoir temporel direct au profit du moderne discours sur le pouvoir indirect, soit l'éminent privilège que le pontife romain a d'intervenir dans les États autres que ceux de l'Église afin de sauvegarder les intérêts spirituels de la communauté ecclésiale, doit être interprété comme la précieuse solution trouvée par le Saint-Siège et ses défenseurs pour permettre la conjonction réussie de deux prétentions dorénavant inamissibles: doter la principauté pontificale de l'ensemble des attributs propres au nouveau concept de souveraineté sans pour autant perdre un nécessaire droit de regard sur les pays catholiques.³⁶ Entre l'Église et l'État moderne s'est établie une relation complexe

in cui la Stato moderno, nella sua fase di costruzione, permea l'istituzione Chiesa e la trasforma anche nel suo nucleo ritenuto più impermeabile, il papato, e a sua volta ne è permeato in profondità, assumendo dalla Chiesa alcune caratteristiche che risulteranno essenziali per i suoi sviluppi successivi.³⁷

³⁵ PRODI, *Il sovrano pontefice*, 56.

³⁶ Sur la question de la potestas indirecta, on se permet de renvoyer à S. DE FRANCESCHI, L'autorité pontificale face au legs de l'antiromanisme catholique et régaliste des Lumières: réminiscences doctrinales de Bellarmin et de Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholiques de la mi-XVIII^e siècle à la mi-XIX^e siècle, dans «Archivum Historiæ Pontificiæ» 38 (2000) 119-163; ID., Raison d'État et raison d'Église. La France et l'Interdit vénitien (1606-1607): aspects diplomatiques et doctrinaux, H. Champion, Paris 2009; ID., La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607-1627), École française de Rome, Rome 2009. Sur l'obsession contemporaine et presque compensatoire pour la figure d'un pontife spirituel, voir B. SCHMITZ, Un office spirituel. Le pape et les devoirs de sa charge dans les projets de réforme autour du Concile de Latran V, dans «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée» CXXI, 1 (2009) 219-259, et ID., Le pouvoir ecclésiastique: question canonique ou théologique? Filippo Decio, Cajetan et le Concile de Pise-Milan, dans P. Arabeyre - B. Basdevant-Gaudemet (édd.), Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne, École Nationale Des Chartes, Paris 2013, 271-284.

³⁷ Prodi, Il sovrano pontefice, 298.

Pour P. Prodi, il convient de repenser les liens des deux entités au cours de la première modernité européenne, rapports qui ne sont pas uniquement de conflits juridictionnels et d'altérité politique.

Fécondées par des interrogations qui ont été d'abord soulevées par les historiographies anglaise et surtout allemande, les réflexions prodiennes, acharnées à consacrer la validité historiographique du «paradigme tridentin», pour reprendre le titre d'une synthèse – mise à jour – de ses interprétations que P. Prodi a publiée il y a peu, 38 se sont discrètement inspirées des perspectives esquissées à partir des années 1950 par l'historien français Alphonse Dupront (1905-1990),³⁹ dont le nom n'est cité qu'une fois, fugitivement, en note, dans Il sovrano pontefice. P. Prodi a toutefois reconnu la dette contactée envers Dupront, qu'il avait pu entendre à Rome en 1955 - alors que lui-même était un jeune étudiant élève de H. Jedin et de Delio Cantimori (1904-1966) -, à l'occasion du Xe Congrès international des sciences historiques. 40 Entre Prodi et Dupront, les similitudes d'intérêts sont frappantes. La modernité européenne est la problématique fondamentale qui a guidé le cheminement historiographique de Dupront; Philippe Boutry (1954-) et Dominique Julia (1940-), les éditeurs en 2001 d'un recueil de textes duproniens, l'ont clairement annoncé en intitulant l'ouvrage Genèses des temps modernes. À suivre A. Dupront, promoteurs primordiaux du moderne en Europe, la papauté et le Concile l'ont été sans nul doute, où l'on retrouve l'un des acquis du travail mené par W. Reinhard et P. Prodi. L'intime conviction s'en formulait déjà en 1951, l'année même des

³⁸ P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2010.

³⁹ Pour une présentation de l'œuvre d'A. Dupront, naguère sauvée, après la publication de sa thèse sur *Le mythe de croisade* (4 voll., Gallimard, Paris, 1997), de l'oubli auquel semblait l'avoir condamnée la légendaire discrétion de l'historien, voir F. Crouzet - F. Furet (édd.), *L'Europe dans son histoire. La vision d'Alphonse Dupront*, Presses universitaires de France, Paris 1998 et *Présence d'Alphonse Dupront*, dans «Le débat» 99 (1998) 33-92, notamment D. Julia, *L'historien et le pouvoir des clés*, dans *ibid.*, 34-52, et Ph. Boutry - D. Julia, *Introduction*, dans A. Dupront, *Genèses des Temps modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde*, Gallimard - Le Seuil, Paris 2001, 7-45. On se permet également de renvoyer à S. de Franceschi, *L'irruption de l'événement dans le temps de l'histoire. Rythmique événementielle et longue durée selon Alphonse Dupront* (1905-1990), dans «Revue historique» CCCXIII, 3 (2011) 611-636, et Id., *L'événement, la liberté et le concret. Alphonse Dupront dans le contexte intellectuel du second après-guerre*, dans «Storia della storiografia» LXI, 1 (2012) 11-39.

⁴⁰ P. Prodi, *Storia moderna o genesi della modernità?* Il Mulino, Bologna 2012, 215.

conférences données à Cambridge par Evennett, dans un article publié par la très respectable «Revue historique». 41 Constatant la sensation d'intransigeance que provoquait une première analyse du donné conciliaire délivré par Trente, Dupront soutenait qu'elle était la conséquence du sentiment que l'institution ecclésiale a eu, après l'éclosion de la Réforme, de n'avoir plus «à compter que sur elle-même». 42 À l'Église s'est imposé le devoir «de se définir comme puissance nouvelle, au service de l'unité». 43 L'autorité religieuse moderne naît par la réorganisation d'une Église indépendante des principautés civiles. Deux phénomènes essentiels: la centralisation du pouvoir, et «à Rome même l'établissement, souvent avec les formes de la société temporelle, de la première des monarchies absolues, la monarchie romaine». 44 Pour Dupront, il y avait une relation ambivalente, dans l'ancien monde, entre les deux sphères temporelle et spirituelle, ambivalence qui signifiait aveu d'unité. Lui a succédé une déchirante juxtaposition qui procède d'une égale et mutuelle revendication d'autonomie affirmée par les deux pouvoirs: «Le monde moderne organise leur coexistence: il ne saurait plus être question d'unité». La modernité a été aussi l'œuvre de Trente. Le véritable destin du Concile avait été de tirer, avec une étonnante clairvoyance, les leçons d'une évolution jugée irrémédiable, de rendre possible la dissociation des deux puissances, et d'établir «l'homme moderne, objet et victime des deux pouvoirs, dans une juxtaposition et une confusion des valeurs, au demeurant nécessaires». 46 Ségrégation originelle d'où naît le moderne et qu'il a eu charge de traiter à travers la quête éperdue d'une autre unité.

La convergence d'interprétations historiographiques, élaborées au cours des mêmes décennies mais indépendamment les unes des autres, est patente. En 1960, dans un article très dense consacré au Concile de Trente, A. Dupront éclaircit singulièrement, pour les radicaliser, des conclusions auparavant présentes seulement en germe; il y affirme à nouveau la nécessité de revenir au legs tridentin pour proposer une archéologie enfin

 $^{^{41}\,}$ A. Dupront, Du Concile de Trente: réflexions autour d'un IVe centenaire, dans «Revue historique» CCVI, 4 (1951) 262-280.

⁴² Ibid., 279.

⁴³ Ivi.

⁴⁴ Ibid., 280.

⁴⁵ Ivi.

⁴⁶ Ivi.

satisfaisante de la modernité. Avant W. Reinhard, avant P. Prodi, Dupront insiste sur le besoin crucial de délimiter «la place du Concile de Trente dans l'ensemble de la création historique moderne». Pour lui, l'historien «ne peut pas, dans une analyse de la conscience et des valeurs modernes, ne pas tenir compte de la création tridentine». Trente, donc, l'un des derniers épisodes, sinon le dernier, de la lutte pluriséculaire du sacerdoce et de l'empire: la conclusion paraît s'imposer à considérer l'anxiété avec laquelle Charles Quint (1500-1558), pour A. Dupront l'ultime empereur de Chretiente, suit les péripéties conciliaires au prisme de la rivalité qui l'oppose à François I^{er} (1494-1547), son adversaire de toujours. P'histoire du Concile «s'exprime ainsi en un procès essentiel à la vie historique de l'Occident, celui des rapports des deux pouvoirs, spirituel et temporel», au moment même où

manifestement les forces et les puissances du pouvoir temporel changent ou du moins arrivent à une maturité de conscience et d'efficace qui s'appellera désormais la politique.⁵¹

Du point de vue des relations entre les deux sphères, pour un instant encore sensiblement imbriquées, le Concile a été une conclusion lucide mais désabusée.

Processus d'accommodation soigneusement circonscrite à une altération tenue pour irrémédiable, Trente, bien plus qu'une fin, a été un commencement; sa modernité, l'Église moderne l'a reçue de lui, et aussi la nouvelle papauté:

Par la prise en charge de l'application, une fois de plus contre toutes forces contraires, des décrets tridentins de réforme, la papauté impose sa monarchie spirituelle dans la définition neuve de la *catholicité moderne*.⁵²

⁴⁷ A. DUPRONT, *Le Concile de Trente*, dans *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Cerf - Éditions de Chevetogne, Paris - Chevetogne 1960, 195-243, repris dans ID., *Genèses des Temps modernes*, 173-206: 173.

⁴⁸ Dupront, Genèses des Temps modernes, 174.

⁴⁹ Sur l'insertion des enjeux conciliaires dans l'histoire politique européenne, voir H. JE-DIN - P. PRODI (edd.), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Il Mulino, Bologna 1979, et l'ouvrage désormais classique d'A. TALLON, *La France et le Concile de Trente (1518-1563)*, École française de Rome, Rome 1997.

⁵⁰ DUPRONT, Genèses des Temps modernes, 175.

⁵¹ *Ivi*.

⁵² *Ibid.*, 180.

L'événement tridentin a sanctionné l'épuisement des réalités mythiques de l'empire et de la chrétienté comme formes symboliques de l'unité du corps chrétien. Pour Dupront, les temps modernes sont, au contraire, «les temps du choix pour la non dépendance au détriment de l'unité, temps des absolutismes, temps des nations qui cherchent leur manifestation historique». Loin d'être une crispation réactionnaire, Trente a répondu au formidable défi lancé par la modernité à l'Église; consciente des transformations en cours, la papauté a décidé de trancher dans le vif:

On peut même se demander, à regarder de près les mutations des formes dans l'histoire du XVI^e siècle, si elle n'a pas pris la tête du mouvement évolutif, sacrifiant ce qui devait être sacrifié, imposant ce qui devait être.⁵⁴

Dans le vocabulaire de l'époque tridentine, la soudaine prolifération du terme catholique signifie en soi clôture assourdie du temps, désormais révolu, de la christianitas. La catholicité romaine a été tenue sur les fonts baptismaux par les pères conciliaires. Le Concile de Trente a autorisé l'instauration d'une monarchie spirituelle par quoi le Saint-Siège va pouvoir organiser, grâce à l'exercice d'un absolutisme temporel, la présence de son autorité ecclésiale, pour Dupront l'un des apports positifs du Concile. Autre apport, en apparence négatif, mais effectivement positif: Trente s'est refusé à définir une doctrine de l'Église, il n'a pas non plus discouru de l'État. Lacune volontaire, pour Dupront, qui permet le libre développement de la papauté triomphante de l'âge posttridentin. Le silence est aveu; il condamne l'Église «à n'avoir plus avec le pouvoir temporel que des relations empiriques, en fait la séparation moderne des pouvoirs».⁵⁵ La catholicité moderne s'est forgée à l'exploration tâtonnante des frontières d'un non dit face au cœur de ce qui constitue la modernité, soit la disjonction des deux sphères, qu'elle a avalisée en la taisant.

Des concepts traditionnellement dévolus à l'analyse de la modernité, la notion d'individualisme n'a pas retenu l'attention d'A. Dupront dans son interprétation du legs tridentin. Proche des propositions postérieures de P. Prodi, Dupront accorde en revanche, dans un article de 1971 sur l'Église aux temps modernes, une grande importance à la catégorie de temporalisa-

⁵³ Ivi.

⁵⁴ *Ivi*.

⁵⁵ Ibid., 203.

tion, d'inspiration trœltschienne, même si Trœltsch n'est pas nommément cité. Avant P. Prodi, Dupront indiquait le caractère fondamental, mais historiographiquement encore énigmatique, du lien qu'il convenait d'établir entre le passage de la chrétienté à la catholicité moderne et la transformation du pontificat en principat: «Dans la définition de l'absolutisme pontifical moderne, les États de l'Église, augmentés encore à la fin du XVI^e siècle, ont été fondement nécessaire»⁵⁶. L'effondrement croissant de l'idée de *christianitas* a affaibli le rôle symbolique de l'empire, réduit au rang d'une puissance temporelle parmi d'autres. En se temporalisant, la papauté a elle aussi voulu déférer aux exigences que comportait le concept moderne de souveraineté:

Pour le vocabulaire de puissance de l'époque, une autorité uniquement spirituelle demeurait inconcevable: la temporalisation princière du chef de la catholicité moderne, double personnage dans une personne unique, apparaît comme le support naturel du transfert historique de la dyarchie d'un monde de chrétienté à la monarchie romaine moderne.⁵⁷

Temporalisation et modernisation vont de pair, elles manifestent une fois de plus la volonté des papes de se confronter au moderne, confrontation qui, loin d'être seulement conflictuelle, est aussi faite d'accommodements.

Aux temps posttridentins, un fait s'est affirmé dominant et a écrasé les consciences sous le poids de son irréfutabilité: l'idée romaine s'est mise à revendiquer une importance sans précédent parmi les critères de définition intégrale du corps des fidèles.⁵⁸ Les historiens ont pris l'habitude de distinguer entre tridentinité, soit les applications strictes des directives conciliaires, et tridentinisme, les interprétations romaines de l'esprit du Concile. Par ses travaux, Giuseppe Alberigo (1926-2007) a permis de nuancer la position tranchée qu'avait retenue Yves Congar (1904-1995), pour qui le soin

⁵⁶ A. DUPRONT, *De l'Église aux Temps modernes*, dans «Revue d'histoire ecclésiastique» LXVI, 1 (1971) 418-448, repris dans ID., *Genèses des Temps modernes*, 283-305: 303.

⁵⁷ DUPRONT, Genèses des Temps modernes, 303.

⁵⁸ Voir Y.-M. CONGAR, Romanité et catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Église, dans «Revue des sciences philosophiques et théologiques» LXXI, 1 (1987) 161-190. On se permet également de renvoyer à S. DE FRANCESCHI, Approches de la romanité ecclésiale du Concile de Trente au Syllabus. L'idée romaine dans la définition de l'Église: parcours d'une interrogation critique, dans H. MULTON - C. SORREL (édd.), L'idée de Rome: pouvoirs, représentations, conflits. Actes de la XII^e Université d'été d'histoire religieuse, Rome, 10-15 juillet 2003, Université de Savoie, Chambéry 2006, 47-65.

d'élaborer les conséquences ecclésiologiques tridentines avait finalement incombé aux Disputationes de controuersiis christianæ fidei de Bellarmino, publiées de 1586 à 1593. À en croire G. Alberigo, ⁵⁹ il y a eu, de fait, à Trente la discrète expression d'un contenu de Ecclesia. Ainsi, lors de la IIIe session solennelle du 4 février 1546, les pères tridentins ont-ils professé le symbole du Concile premier de Constantinople (381): «Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam». 60 Pour G. Alberigo, «in un certo senso si può dire che questa sia l'unica formulazione ecclesiologica generale del Tridentino»; 61 la formule est «l'unica proposizione certa e unanime che sta alla base di tutto il lavoro del Concilio per quel che riguarda la Chiesa».⁶² En reprenant fidèlement le *Credo* constantinopolitain, les pères conciliaires ont défini implicitement leur ecclésiologie sans, pour autant, avoir jamais eu l'intention de traiter de l'Église. La présence latente d'un discours ecclésiologique dans les canons tridentins semble indiscutable – dont la caractérisation essentielle de l'Église romaine, une, sainte, catholique et apostolique, selon les quatre notes traditionnelles, comme lieu naturel où se construit le rapport religieux des chrétiens -, mais il s'agit plutôt d'un postulat que d'un enseignement; l'assemblée n'a pas voulu fonder une ecclésiologie. À suivre les interprétations de G. Alberigo, il n'y a eu de définitions qu'implicites, et le basculement vers le tridentinisme s'est produit à la clôture du Concile, lorsque la charge de les expliciter a été revendiquée pour le seul bénéfice du souverain pontife. Soumise au pape, la nouvelle communauté ecclésiale qui s'est alors définie est clairement romaine.

Il faut souligner l'ampleur d'un renversement que rien ne pouvait laisser pressentir au lendemain de la crise conciliariste du XV^e siècle. Le «dernier des Conciles», selon l'expression d'A. Dupront, est surtout le dernier à s'être tenu hors de Rome, il est aussi le dernier pendant plus de trois siècles. En abandonnant sans restriction au pontife romain le soin de veiller à l'in-

⁵⁹ G. Alberigo, L'ecclesiologia del Concilio di Trento, dans G. Alberigo - P. Brezzi - E. Cattaneo, Il Concilio Tridentino. Prospettive storiografiche e problemi storici, Vita e Pensiero, Milano 1965, 61-85, repris dans Id., La Chiesa nella storia, Paideia, Brescia 1988, 178-196, et Id., Applicazione e ricezione del Concilio di Trento, dans ibid., 218-239.

⁶⁰ H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Herder Verlag, Fribourg-en-Brisgau 1976³⁶ (DS), n. 150 et n. 1500.

⁶¹ Alberigo, L'ecclesiologia del Concilio di Trento, 182.

⁶² Ibid., 182.

tègre application de ses décrets, Trente a permis un transfert imprévisible – du Concile à la papauté posttridentine – de la puissance d'œcuménicité nécessaire à l'Église catholique. Fulminée par le pape Pie IV (1499-1565) le 13 novembre 1564, la Bulle *Iniunctum nobis* définit la profession de foi tridentine en rappelant le symbole constantinopolitain et en imposant une soumission absolue à l'autorité romaine:

Sanctam catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successori ac Iesu Christi uicario, ueram obœdientiam spondeo ac iuro.⁶³

Ici, incontestablement, l'expression d'une tentative étouffée d'indiquer, au lendemain du Concile, la possibilité théologique d'une note de romanité qui complète le classique schéma quaternaire: l'Église véritable, est-il proclamé, est une, sainte, catholique et apostolique, mais aussi, dorénavant, romaine.

Renforcée au-delà même des espérances conçues par les papes, la nouvelle institution pontificale constitue le pilier visible sur lequel repose l'édifice ecclésial. En 1987, Y. Congar faisait remarquer que si la romanité n'avait jamais fait l'objet d'aucune décision dogmatique, elle n'en avait pas moins largement informé la structure ecclésiale du catholicisme moderne. En témoigne l'invasion croissante à partir du XVIIe siècle de la uia notarum par la uia primatus, qui a tendu à imposer la papauté romaine comme l'une des marques visibles de la vérité catholique, la caractéristique la plus essentielle, aussi, de l'ecclésiologie tridentine, ou plutôt posttridentine, tant il est vrai que le choc ecclésiologique de Trente ne s'est manifesté qu'après la dissolution du Concile, lorsqu'il est revenu aux théologiens romains, et en particulier au jésuite R. Bellarmino, d'élucider les aboutissants des décisions conciliaires en s'appuyant sur les exemples que leur présentait la pratique du pouvoir par les papes à partir de 1563. Après l'excommunication de la reine Élisabeth I^{re} d'Angleterre (1533-1603) en 1571, la fulmination le 9 septembre 1585 de la Bulle Ab immensa Æterni par le pape Sixte Quint (1521-1590), qui privait le roi Henri de Navarre (1553-1610) de son royaume et le déclarait inapte à succéder au royaume de France, a immédiatement suscité une intense polémique imprimée où, contre les arguments opposés

⁶³ DS 1868.

par les gallicans, se sont ébauchés les grands traits de l'ecclésiologie posttridentine telle que Bellarmino allait bientôt la codifier dans ses Disputationes de controuersiis christianæ fidei (1586-1593). Dès 1586 paraissait sous une fausse adresse un anonyme Aviso piacevole dato alla bella Italia da un nobile giovane francese sopra la mentita data dal re di Navarra a papa Sisto V longtemps attribué au huguenot italianisant François Perrot, 64 né vers 1530 et mort après 1612. Très violent, le texte a attiré l'attention de Bellarmino, qui a rédigé une réponse finalement publiée – en appendice à une réédition de sa controverse De summo Pontifice - en 1613, même si elle a été produite au temps de Clément VIII (1536-1605). Les charges antiromaines portées par l'Aviso piacevole obligeaient Bellarmino à se confronter à l'intimidante référence que constituait le Purgatorio de la Divina Commedia de Dante Alighieri (1265-1321), dont le pamphlet huguenot faisait mention. On sait qu'en son temps l'Alighieri se considérait comme un guelfe modéré, opposé aux excès, à ses yeux condamnables, des gibelins; l'ecclésiologie dantesque, du reste, est catholiquement irréprochable. Le magistère romain posttridentin n'en a pas moins regardé avec méfiance le texte de la Divina Commedia, dans la mesure où le traitement réservé par Dante à quelques papes était loin de convenir aux positions intransigeantes que les tenants du tridentinisme souhaitaient désormais imposer aux fidèles. Chez Dante, il convient de distinguer soigneusement les papes, individus incarnant historiquement une fonction qui, par définition, échappe au temps, et la papauté, institution divine. À l'égard de l'office, Dante observe constamment un respect qu'il n'a pas toujours pour les personnes. Pour lui, le pape est le vicaire du Christ: «... e nel vicario suo Cristo esser catto» (Purgatorio, XX, 87). Il est aussi le pasteur suprême: «Avete il novo e'l vecchio Testamento, / e'l pastor de la Chiesa che vi guida: / questo vi basti a vostro salvamento» (Paradiso, V, 76-78). Il est enfin le berger qui marche devant l'ensemble du troupeau. Principes qui expliquent qu'au souverain pontife, ut sic, aille révérence indiscutée. Dante en est si persuadé que, dans son *Purgatorio*, il s'agenouille lui-même devant Adrien V (1205-1276) dès qu'il a reconnu sa qualité; le défunt souverain pontife doit alors lui ordonner de se rele-

⁶⁴ Sur la question de l'Atribution de l'Aviso piacevole, voir J. BALSAMO, *Dante, l*'Aviso piacevole *et Henri de Navarre*, dans «Italiques» 1 (1998) 79-94.

ver, puisque après la mort, les hommes sont égaux devant Dieu. 65 Mis en présence du pape Nicolas II (990/995-1061) dans son *Inferno*, le poète se croit tenu à déférence jusque dans ses reproches, puisque l'exige, selon lui, «la reverenza delle somme chiavi» (Paradiso, XIX, 101). Le pontife romain, ut homo, peut cependant s'attirer parfois condamnation pour indignité ou simonie. Ainsi, chez Dante, du pape Boniface VIII (1235-1303). D'évidence, le texte de la *Divina Commedia* se prêtait à des interprétations contrastées, et il n'était pas certain qu'il pût venir justifier les nouveaux postulats de l'ecclésiologie posttridentine.

La réfutation bellarminienne, pétrie des principes ecclésiologiques nouvellement mis en œuvre, a choisi de faire porter son effort sur cinq points: la dénonciation faite par Dante des vices du pontife romain et du clergé; l'application douteuse à la papauté – au 19e chant de l'Inferno (v. 106-111) – des prophéties apocalyptiques sur la captivité de Babylone; au 33e chant du Purgatorio, ensuite, la prétendue critique de la messe (v. 34-36) et la prédiction de la venue de Martin Luther (1483-1546) (v. 37-45); et. enfin. la dénonciation de la pratique catholique des indulgences au 29e chant du Paradiso (v. 118-120).66 L'affrontement, à travers le texte de Dante, entre Bellarmino et l'auteur de l'Aviso piacevole mettait en jeu l'entière ecclésiologie posttridentine et concernait au premier chef la nouvelle romanité ecclésiale instaurée au lendemain de la clôture du récent Concile. Touchant la question, rebattue, des vices des papes, Bellarmino se contente de souligner le fait que, de l'aveu même de l'Aviso piacevole, sur le très grand nombre de pontifes à avoir occupé le trône de saint Pierre, Dante n'en a explicitement condamné que cinq, Anastase II (496-498), Nicolas III (1212-1280), Boniface VIII, Clément V

⁶⁵ DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, XIX, 127-135: «Io m'era inginocchiato e volea dire; / ma com'io cominciai ed el s'accorse, / solo ascoltando, del mio riverire, / "Qual cagion", disse, "in giú cosí ti torse? " / E io a lui: "Per vostra dignitate / mia coscienza dritto mi rimorse". / "Drizza le gambe, lèvati sú, frate!", / rispuose; "non errar: conservo sono/ teco e con li altri ad una podestate"».

⁶⁶ R. BELLARMINUS, Disputationes de controuersiis christianæ fidei aduersus huius temporis hæreticos, I, Ex typographia haeredum Dominici Bellagattae, Mediolani 1721, Appendix ad libros de Summo Pontifice quæ continet responsionem ad librum quændam anonymum cuius titulus est Aviso piacevole dato alla bella Italia, col. 1026: «Primum enim in opere illo Dantis certorum Pontificum et Cleri etiam totius uitia deteguntur. Deinde locus Apocalypsis de Babylone ad summos Pontifices applicatur. Tertio sacrificium missæ iuxta Lutheranorum errorem improbari uidetur. Quarto Lutheri aduentus et prædicatio prophetico spiritu, si aduersariis credimus, præsignificatur. Quinto Indulgentiæ Pontificiæ reprehendi uidentur».

(1264-1314) et Jean XXII (1249-1334), auxquels on pouvait peut-être ajouter Célestin V (1215-1296).⁶⁷ Le dernier cas, du reste, était traditionnellement litigieux. Au chant III de l'Inferno (v. 58-60), on pouvait effectivement lire: «Poscia ch'io v'ebbi alcun riconosciuto, / vidi e conobbi l'ombra di colui / che fece per viltade il gran rifiuto». Sur quoi Bellarmin n'hésitait pas à reprendre la tradition des commentateurs de la Divina Commedia, qui estimaient généralement que Dante évoquait ici la figure du pape Célestin V. Or, quand même fût-il effectivement question de Célestin V, on ne pouvait qu'en conclure que le poète était mauvais juge, puisque les miracles accomplis par le seul pape à avoir renoncé à sa charge n'étaient pas contestables, avant comme après son pontificat.⁶⁸ Au surplus, relevait Bellarmino, Dante ne formulait à chaque fois de critiques que de moribus sans jamais entrer en matières doctrinales.⁶⁹ Le cas du pape Nicolas III, présenté comme simoniaque – à l'occasion de la visite du huitième cercle - au chant XIX de l'Inferno, était naturellement un passage obligé du débat. Les vers de Dante se référaient alors à l'Apocalvpse de saint Jean:

Di voi pastor s'accorse il Vangelista, / quando colei che siede sopra l'acque / puttaneggiar coi regi a lui fu vista; / quella che con le sette teste nacque, / e da le diece corna ebbe argomento, / fin che virtute al suo marito piacque (*Inferno*, XIX, v. 106-111).

Inévitablement, l'Aviso piacevole croyait lire ici la virulente dénonciation d'une papauté corrompue, mais Bellarmino avait beau jeu de souligner

⁶⁷ *Ibid.*, col. 1026: «Quinque Pontifices a Dante reprehensos aduersarius annotauit, Anastasium II, Nicolaum III, Bonifacium VIII, Clementem V, et Ioannem XXII. Addere poterat ad alios etiam Celestinum V».

⁶⁸ *Ibid.*, col. 1026: «Jam uero in Celestino V nihil aliud Dantes reprehendit, nisi quod Pontificatu sponte se abdicarit, sic enim habet Canto 3 dell'Inferno [...]. Sed hunc locum neque aduersarius annotauit, quod nihil ad rem eius pertineret, neque Dantes uere iudicavit. Fuit enim Celestinus uir sanctissimus, et tam ante pontificatum quam etiam post, miraculis plurimis illustris, ut ex eius uita intelligi potest, quam et docte et fideliter scripsit Cardinalis Cameracensis Petrus ab Alliaco».

⁶⁹ *Ibid.*, col. 1027: «Ceteros quatuor Pontifices Nicolaum, Bonifacium, Clementem, et Ioannem, et generatim Clericos omnes, Dantes quidem non parum uituperat, sed ob uitam et mores, non ob fidem et doctrinam, neque hæreticos aut Antichristum usquam uocat. Quid autem mirum esset, si in tam numeroso Summorum Pontificum ordine, pauci quidam inuenirentur uitæ parum integræ et probatæ, an ideo quia pauci quidam minus sancte uixerunt, Sedes ipsa Apostolica Antichristiana dicenda est, cum et antea et postea plurimi uiri sanctissimi eandem Apostolicam Sedem tenuerint?».

que Dante n'en reconnaissait pas moins que Nicolas III avait été pape de plein droit,⁷⁰ puisque le poète venait à peine d'écrire:

E se non fosse ch'ancor lo mi vieta / la reverenza de le somme chiavi / che tu tenesti ne la vita lieta, / io userei parole ancor piú gravi; / ché la vostra avarizia il mondo attrista, / calcando i buoni e sollevando i pravi (*Inferno*, XIX, v. 100-105).

De quoi Bellarmino concluait que Dante ne s'était en définitive jamais départi du respect inconditionnellement dû par les catholiques au pontife romain, «ob summarum clauium reuerentiam».⁷¹ On était là au cœur des acquis ecclésiologiques posttridentins: le premier à avoir défini la notion, combien cruciale, de la *potestas indirecta* du souverain pontife *in rebus temporalibus*, Bellarmino n'en avait pas pour autant renoncé, tant s'en fallait, à défendre non moins fermement la puissance rigoureusement spirituelle des papes.

La symbolique des clefs venait précieusement à la rescousse des théologiens jésuites dès lors qu'il fallait préserver l'ensemble des charismes pontificaux. Fait remarquable, d'ailleurs, que l'incontestable prédominance doctrinale de la Compagnie de Jésus dans le domaine ecclésiologique, et encore au XX° siècle, jusqu'à la douloureuse défaite essuyée le 2 décembre 1963, lorsque quatre siècles exactement après la clôture du Concile de Trente, la sensibilité incarnée par Sebastiaan Tromp (1889-1975), jésuite, est finalement écartée au profit d'une ligne progressiste représentée par le théologien belge Gérard Philips (1899-1972), alors élu secrétaire adjoint de la Commission doctrinale du Concile Vatican II. Pendant quatre cents ans, il était revenu aux disciples d'Ignace de Loyola de se faire les chantres d'une romanité ecclésiale fondée sur la puissance conférée au souverain pontife par le dessaisissement volontaire de l'assemblée tridentine. Caractéristique, ainsi, l'ouvrage que le jésuite français Théophile Raynaud (1587-1663) fait paraître en 1647 et qui s'intitule significativement *Corona*

RIVISTA PATH 1-2014.indd 32 16/07/14 12.39

⁷⁰ Ibid., col. 1028: «Hic uero triumphat aduersarius, sed plane ante uictoriam, nam in eodem cantico Dantes agnoscit uerum Ecclesiæ Catholicæ pastorem fuisse Nicolaum illum tertium, de quo loquebatur, cum summos Pontifices per mulierem illam meretricem significatos esse diceret».

⁷¹ Ibid., col. 1028: «Cum igitur ob summarum clauium reuerentiam, quas Nicolaum Pontificem habuisse in terris confitetur, ne in Inferno quidem Dantes audeat contumeliose illum alloqui, certe non Antichristum, sed uerum Christi uicarium fuisse illum censebat, etiamsi ob auaritiam cum meretrice illa de Apocalypsi eundem conferri posse iudicauerit».

aurea super mithram Romani Pontificis; y était passé en revue l'ensemble des titres qui appartenaient en propre au pontife romain. La Corona aurea a été publiée l'année même où, en réponse à la thèse d'une gémellité apostolique de Pierre et de Paul avancée par Martin de Barcos (1600-1678) dans sa préface au traité De la fréquente communion (1643) d'Antoine Arnauld (1612-1694), puis dans un livre De l'autorité de saint Pierre et de saint Paul, qui réside dans le pape, successeur de ces deux apôtres (1645) et dans La grandeur de l'Église romaine, establie sur l'autorité de saint Pierre et de saint Paul (1646), le Saint-Office romain a déclaré hérétiques quatre propositions équivalentes qui tendaient à soutenir une «omnimodam æqualitatem inter S. Petrum et S. Paulum sine subordinatione et subiectione S. Pauli ad S. Petrum in potestate suprema et regimine uniuersalis Ecclesiæ»;⁷² le décret était rendu le 24 janvier 1647. Le suprême pontificat préférait s'en tenir à une pétrinité intègre qui l'assurât de garder inobscurci le dépôt de la foi. Que la publication de la Corona aurea prît place dans le contexte de la «querelle des deux chefs de l'Église», le fait était clairement indiqué par un appendice conclusif consacré à réfuter la nouvelle erreur «de Ecclesia bicipiti». À lire l'ouvrage du T. Raynaud, on retrouve, très largement explicité, le rééquilibrage centripète opéré par Trente au profit d'une romanité qui tend à s'assimiler à la pétrinité de l'Église. Le jésuite l'affirme: le pontife romain, comme vicaire du Christ, est successeur de Pierre à la tête de sa préfecture vicariale, et

72 DS 1999. Les quatre propositions condamnées sont les suivantes: saint Pierre et saint Paul «sunt duo Ecclesiæ principes, qui unicum efficiunt» (1), «sunt duo Ecclesiæ Catholicæ coryphæi ac supremi duces summa inter se unitate coniuncti» (2), «sunt geminus uniuersalis Ecclesiæ uertex, qui in unum diuinissime coaluerunt» (3), et «sunt duo Ecclesiæ summi pastores ac præsides, qui unicum caput constituunt» (4). Sur la préparation du décret inquisitorial, voir A. GARUTI, S. Pietro unico titolare del primato. A proposito del decreto del S. Uffizio del 24 gennario 1647, Edizioni Francescane, Bologne 1993. Sur la «querelle des deux chefs de l'Église», consulter les pages classiques d'A. DE MEYER, Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649), J. van Linthout, Louvain 1917, 399-412 et 437-444, puis G. COSTA RESENDE, L'influsso di De Dominis nella dottrina di Martin de Barcos, Pontificia Universitas Gregoriana, São Paulo 1937 et P. JÖRG, De Barcos e la controversia del duplice primato. Saggio storico e dogmatico per un contributo alla dottrina del primato assoluto di S. Pietro, E. Cavalleri, Como 1941, et plus récemment B. NEVEU, Saint Paul et Rome: à propos d'une controverse sur la primauté pontificale, dans Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau, Fayard, Paris 1997, 446-452, et S. DE FRANCESCHI, Saint Pierre et saint Paul: deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un. Primauté romaine et pétrinité aux temps posttridentins, dans PH. LEVILLAIN (éd.), «Rome, l'unique objet de mon ressentiment». Regards critiques sur la papauté. Actes du colloque organisé à Paris les 3-4 octobre 2008 par l'Institut Universitaire de France, École française de Rome, Rome 2011, 231-259.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 33 16/07/14 12.39

les protestants ne peuvent le nier qu'en passant pour des fous. Il reste que les papes n'héritent pas nécessairement de chaque titre conféré à Pierre, puisque les uns lui ont été attribués comme au pasteur universel, et les autres à Simon comme personne particulière.⁷³ Dans la première catégorie, on trouvait évidemment les glorieuses titulatures de «portier des cieux», «pasteur suprême» et «maître de l'Église», qui revenaient aux souverains pontifes comme à saint Pierre⁷⁴; il n'était en revanche certes pas pensable de conférer à un pape l'honneur d'être le «premier du chœur des apôtres», «primus chori apostolorum», ou encore «la voix des apôtres» et «le prince des apôtres et la cime de leur troupe», «os apostolorum et princeps apostolici cœtus eiusque uertex», titres qui avaient été propres à saint Pierre et se limitaient strictement au temps de son propre pontificat.⁷⁵ Sans surprise, et conformément à une habitude désormais solidement ancrée parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus, T. Raynaud rapportait la suréminence du primat pontifical à son originelle pétrinité, en quoi il convenait avec l'ecclésiologie catholique telle qu'elle s'était redéfinie au lendemain du Concile de Trente. Quant à l'argument d'un partage du prestige romain entre saint Pierre et saint Paul, le jésuite l'estimait nul et non avenu. ⁷⁶ Les papes succédaient à saint Pierre dans sa chaire, et non pas à saint Paul: l'Église n'avait jamais eu deux chefs, même si l'un et l'autre avaient contribué à sa fonda-

RIVISTA PATH 1-2014.indd 34 16/07/14 12.39

⁷³ TH. RAYNAUD, Corona aurea super mithram Romani Pontificis. Selectorum titulorum quibus Concilia et Patres, Romani Pontificis et Sedis Apostolicæ maiestatem coronarunt illustrate collection. Accessit confutatio noui erroris de Ecclesia bicipiti, Typis Haeredum Corbelletii, Romae 1647, 1-2: «Nam aliqui tituli sancto Petro tributi afficiunt eam ratione dignitatis uicarii Christi et pastoris uniuersalis; alii uero in eam cadunt, non prout Petrum, sed prout Simonem, id est [...] qua priuatum hominem et personam singularem».

⁷⁴ *Ibid.*, 2: «Priores tituli, u. g. titulus *ianitoris Cælorum*, uel *magistri Ecclesiæ* ac *pastoris supremi* sunt aliis Pontificibus Romanis communes cum sancto Petro, sicut dignitas pontificia eadem est in utrisque. Non enim aliam uel pleniorem aut maiorem potestatem pontificiam accepit a Christo S. Petrus quam quilibet posteriorum Romanorum Pontificum, quia cum potestas Pontificia sit collata sancto Petro in bonum Ecclesiæ, quæ ad finem usque seculi duratura erat, necesse fuit tantundem potestatis tribui cuilibet Pontifici, Ecclesiam suo tempore moderanti quantum tributum est sancto Petro pro eo tempore quo Ecclesiæ præfuit».

⁷⁵ *Ibid.*, 4: «Tantum adhibenda est limitatio pro paucis quibusdam titulis qui ita cadunt in Sanctum Petrum, prout Pontificem, ut tamen ob circunstantias restringantur ad tempus Pontificatus solius Sancti Petri, uel non multum ulterius diffundantur. Hoc, ut aperiam, præmittendum est quid iuris esset Sancto Petro prout Pontifici, in alios Apostolos quandiu fuere superstites, et quibus titulis ea ex causa sit honestatus».

⁷⁶ *Ibid.*, 47: «Egi semper de cathedra S. Petri, nec eam nominaui cathedram SS. Petri et Pauli, quod aliqui insinuant uel etiam exprimunt».

tion romaine.⁷⁷ Dès lors, les souverains pontifes héritaient sans conteste possible d'une primauté pétrine qu'illustraient les métaphores des clefs de l'Église, *claues Ecclesiæ*, et du glaive de saint Pierre, *gladium beati Petri.*⁷⁸ L'âge posttridentin a ainsi donné lieu à un investissement ecclésiologique catholique sans précédent de la figure de saint Pierre,⁷⁹ à quoi les gallicans eux-mêmes ont apporté leur caution et que les protestants n'ont eu de cesse qu'ils n'en aient limité la portée.

Davantage, les théologiens qui ont eu à formuler la nouvelle ecclésiologie issue de la réforme opérée par le Concile de Trente ont fini par procéder à une discrète mais inévitable identification de l'institution ecclésiale à la papauté. Ainsi T. Raynaud s'attache-t-il à dénombrer les titres que l'Église et le suprême pontificat ont en commun, parmi lesquels, évidemment, se trouvent l'ensemble des intitulations qui se rapportent au discernement de la saine et de la mauvaise doctrine.⁸⁰ Non moins significativement Église et papauté partagent-elles le privilège d'infaillibilité dans l'interprétation des vérités révélées, on sait que le Christ a prié pour Pierre afin que sa foi ne défaillît pas; le prince des apôtres est le fondement indéfectible sur quoi repose l'édifice ecclésial.⁸¹ Aussitôt, T. Raynaud de rappeler qu'il ne

- ⁷⁷ *Ibid.*, 49-50: «Recte semper in superioribus facta est mentio cathedræ solius S. Petri, et ei soli, non autem coniunctim S. Paulo, succedere Pontificem, merito suppositum est. Neque enim Ecclesia duos illos habuit simul supremos moderatores, etiamsi ambo in eadem Vrbe Romana, plantatæ inibi communi opera Ecclesiæ, seu cœtui fidelium, totam cum sanguine doctrinam profuderint».
- ⁷⁸ *Ibid.*, 56: «Et apud Patres et in communi usu Catholicorum, mentio sæpe est clauium Ecclesiæ et gladii B. Petri, quibus metaphoris exprimitur suprema B. Petri in Dei Ecclesia potestas. Atque adeo tituli inde petiti sunt proprii Romani Pontificis, meritoque ei tribuuntur».
- ⁷⁹ On se permet de renvoyer à S. DE FRANCESCHI, Bossuet ultramontain. Le centre et l'unité de l'Église: saint Pierre dans l'œuvre bossuétienne, dans G. FERREYROLLES (éd.), Bossuet en politique. Actes de la journée d'étude de Paris, 11 octobre 2008, dans «Bulletin des Amis de Bossuet» 36 (2009) 14-35.
- ⁸⁰ RAYNAUD, Corona aurea, 14: «Sunt tamen alii Ecclesiæ simpliciter dictæ tituli qui possunt ac debent communicati cum Pontifice, quia uel Ecclesiae non conueniunt nisi ratione Pontificis, uel non nisi adiuncto Pontifice. Huiusmodi sunt tituli omnes quibus Ecclesia dicitur arbitra infallibilis rerum fidei et magistra fidelium, discernens bonam et malam doctrinam».
- 81 Ibid., 14: «Et idem est de titulis omnibus fundatis in ultimo et irretractabili iudicio de ueritatibus reuelatis. Nihil quippe horum conuenit Ecclesiæ seiuncto Pontifice. Nullum enim est infallibile et irretractabile iudicium uel magistrium doctrinæ fidei si Pontifex secludatur. Ei siquidem et non alteri seorsim ab eo dictum est: Rogaui pro te, Petre, ut non deficiat fides tua. Item ratione Petræ super quam a Christo ædificata est Ecclesia, ueritatem habet, quod Christus dixit non præualituras aduersus Ecclesiam portas inferi, id est doctrinas hæreticorum».

pouvait v avoir nulle certitude de doctrine dans l'Église sans la sanction du pontife romain; en son temps, du reste, le dominicain Melchior Cano (1509-1560), dans son fameux traité De locis theologicis, publié à titre posthume en 1563, l'année même de la clôture du Concile de Trente, avait fait du magistère romain l'un de ses dix lieux théologiques où puiser l'orthodoxe enseignement de l'Église. 82 Au sein de la communauté ecclésiale, il n'y avait de puissance législative universelle que celle du souverain pontife, et les titres qui l'exprimaient appartenaient dès lors nécessairement au pape comme à l'Église. 83 Le cœtus fidelium comportait assurément autant de législateurs qu'il y avait d'évêques, mais chacun n'avait juridiction que dans les limites de son diocèse; au pontife romain seul n'avait été affecté aucun territoire précis, et son autorité s'étendait partout où il y avait des fidèles de l'Église du Christ sur terre.84 Des thèses conciliaristes, enfin, T. Raynaud faisait définitivement litière; le Concile général pouvait bien promulguer des lois générales dans l'Église, elles n'avaient aucune valeur obligatoire avant d'être confirmées par le pape.85 La conclusion s'imposait finalement selon quoi Église et papauté avaient également en partage les titres qui signifiaient puissance législatrice universelle sur la communauté des fidèles. 86 À partir des intitulés pontificaux, T. Raynaud retrouvait l'ensemble d'une ecclésiologie catholique posttridentine qui faisait de la romanité ecclésiale son centre de gravité.

- ⁸² *Ibid.*, 14-15: «Quare nunquam possumus esse plane certi quod doctrina quæ in Ecclesia proponitur sit infallibiliter pura et sana, nisi accesserit Romani Pontificis calculus. Itaque iure dixi omnes Ecclesiæ titulos in legitimo sanæ doctrinæ magisterio et irretractabili de ea iudicio fundatos spectare Pontificem, quod bene notauit Canus».
- ⁸³ *Ibid.*, 15: «Omnes item Ecclesiæ tituli qui inuoluunt facultatem legislatiuam uniuersalem, soli Deo innocentiam debentem, Ecclesiæ competunt per Pontificem duntaxat, atque adeo sunt quoque Pontifici communes».
- ⁸⁴ *Ibid.*, 15: «Sunt enim in Ecclesia legislatores multi, omnes nimirum episcopi, sed nemo eorum potest leges præscribere extra fines sui territorii, et extra illud imperantibus impune non paretur; solus pontifex, sicut nullum habet determinatum territorium, sed eius potestas æque late fusa est quoad fideles ac regnum Christi in terra; ita leges uniuersaliter obligantes ferre potest».
- ⁸⁵ *Ibid.*, 15: «Fateor concilium quoque generale posse leges penitus uniuersales sancire, sed sicut uis concilii, donec accedat confirmatio pontificia infirma est, ita et leges eius donec a Pontifice roborentur».
- ⁸⁶ *Ibid.*, 15: «Quare quotquot in Patribus uel probatis Doctoribus occurrunt tituli Ecclesiæ fundati in potestate legislatoria uniuersali, omnes debent esse Pontifici communes, cum radicentur in potestate solius Pontificis, et inde firmitatem ac quodcunque habent robur accipiant».

Il est revenu aux théologiens jésuites d'être les plus sûrs analystes des conséquences ecclésiologiques de la mutation induite par le Concile de Trente dans le corps ecclésial. Dans sa vaste synthèse de 1970, Y. Congar a fortement mis en valeur le sens profond de la nouvelle physionomie arborée par l'Église au temps de la Contre-Réforme. À suivre les conclusions du dominicain, les décisions du Concile de Trente, ou du moins - la nuance est essentielle – l'application qui en a été faite sous la direction des papes, ont fini par produire «un système catholique et romain, dynamique et conquérant au-dehors, mais clos sur lui-même».87 La conception de l'Église qui s'impose progressivement est celle «d'une société organisée comme un État, ayant, au sommet de la pyramide, le pape assisté par les congrégations romaines, faites de cardinaux et de bureaux». 88 Aussitôt, Y. Congar de noter que les théologiens favorables à la papauté sont unanimes, aux temps posttridentins, à faire de la monarchie le régime le plus adapté aux exigences de la nouvelle centralité romaine. La mutation du système ecclésial catholique s'est faite au prix d'un affaiblissement de la densité mystérique de l'Église, désormais «vue et définie, non comme un organisme animé par le Saint-Esprit, mais comme une société ou plutôt même une organisation où le Christ intervient à l'origine comme fondateur et le Saint-Esprit comme garantie de l'autorité», mais où, aussi, «il semble que, ayant donné une fois pour toutes à l'institution sa qualité supraterrestre, ils n'aient plus à y intervenir».⁸⁹ Exemplaire d'une ecclésiologie romaine dont la Compagnie de Jésus s'est constamment ingéniée par la suite à défendre les principes, le cardinal Bellarmino, chez qui, ainsi que le souligne Y. Congar, la fonction institutionnelle et le caractère visible de l'Église l'emportent très largement sur sa dimension spirituelle et invisible. Riche d'inépuisables potentialités que les théologiens catholiques ont exploitées avec ferveur pendant plusieurs siècles, le modèle ecclésiologique tridentin ne s'est en définitive soudainement désagrégé qu'au XX^e siècle, à partir de l'entre-deux-guerres, avec la réactualisation imprévisible de la conception paulinienne de l'Église comme corps du Christ; réhabilitation dont les jésuites ont été paradoxalement les grands artisans, retrouvant une sensibilité ecclésiologique dont leur lointain confrère F. Suárez avait été, au temps même de Bellarmino,

⁸⁷ Y. CONGAR, L'Église de saint Augustin à l'époque moderne, Cerf, Paris 1996 (19701), 381.

⁸⁸ Ibid., 382.

⁸⁹ Ibid., 382-383.

l'un des derniers tenants. Parmi les disciples d'Ignace de Lovola à avoir œuvré en faveur du retour à une conception généreusement spirituelle de l'Église, Émile Mersch (1890-1940), qui a fait paraître en 1936 les deux volumes d'une copieuse étude sur Le corps mystique du Christ, et S. Tromp, qui a publié en 1937 un ouvrage intitulé Corpus Christi quod est Ecclesia, sans oublier H. de Lubac et ses grandes études intitulées Catholicisme (1938) et Corpus mysticum (1944), qui poursuivaient une entreprise résolue de liquidation de l'ecclésiologie bellarminienne entamée avec la publication d'un fameux article intitulé L'autorité de l'Église en matière temporelle (1932) et où la théorie de la potestas indirecta du pape in rebus temporalibus était définitivement disqualifiée. Il n'en demeure pas moins que de se déprendre totalement du legs tridentin n'a pas été possible. Encore en 1953, dans sa Méditation sur l'Église, H. de Lubac affirme que «le catholique [...] se réjouit de voir qu'en dernier ressort l'Église se concentre, pour ainsi dire, toute en Pierre»⁹⁰; aussitôt, le jésuite de s'interroger très significativement: «Est-ce nier le cercle, que de montrer qu'il doit avoir un centre? Est-ce détruire le corps, que d'affirmer sa tête?». 91 Si la convocation du Concile Vatican II, qui a entériné le passage ecclésiologique du corps mystique au peuple de Dieu, a répondu sans doute au besoin que créait l'irrésistible clôture du moment tridentin de l'Église, à près de quatre siècles de son inauguration, le legs de l'ecclésiologie posttridentine se ressent encore, et singulièrement vivant, dans le dynamisme que l'idée romaine continue d'imprimer à la destinée contemporaine du catholicisme.

Abstract

Il n'y a d'ecclésiologie tridentine que posttridentine. Le legs ecclésiologique du Concile de Trente a été explicité par les théologiens qui ont eu à en interpréter les décisions à la fin du XVI^e siècle et qui ont, à la suite de Bellarmino, le premier d'entre eux, tenté d'indiquer la possibilité théologique d'une note de romanité destinée à compléter le classique schéma quaternaire: l'Église véritable, est-il proclamé, est une, sainte, catholique et apostolique, mais aussi, dorénavant, romaine. Renforcée au-delà même des espérances conçues par les papes, la nouvelle institution pontificale constitue le pilier visible sur lequel repose désormais l'édifice ecclésial. La romanité a ainsi largement informé la structure ecclésiale du catholicisme moderne.

⁹⁰ H. DE LUBAC, Méditation sur l'Église, Cerf, Paris 2003 (19531), 233.

⁹¹ *Ivi*

IL CONCILIO VATICANO I NEL CONTESTO ECCLESIOLOGICO DEL SECOLO XIX

DARIO VITALI

Ordinario di Ecclesiologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, Roma

PATH 13 (2014) 39-81

Nel faticoso e tormentato processo di recezione del Concilio Vaticano II sembra venuto il tempo di studiare più attentamente il suo rapporto con il Concilio Vaticano I. La *lectio communis* durante questi cinquant'anni si è attestata sulla discontinuità; non pochi hanno sostenuto che il Vaticano II sarebbe il contraltare del Vaticano I, soprattutto per la dottrina della collegialità. Si tratta di una semplificazione al limite dell'ideologia, che non tiene conto delle affermazioni dei documenti conciliari, dov'è espressamente ribadita la volontà di continuare nella scia tracciata dal Concilio di Trento e dal Concilio Vaticano I. Basta ricordare, a conferma di tale volontà, i due passaggi che si richiamano direttamente alla questione: il proemio di *Dei Verbum*, che dichiara l'intenzione di «proporre la genuina dottrina sulla divina rivelazione e la sua trasmissione» «seguendo le orme dei Concili Tridentino e Vaticano I»¹ e, per la questione più specifica della costituzione gerarchica della Chiesa, il proemio del terzo capitolo di *Lumen gentium*, che riprende il proemio di *Pastor Aeternus:*

Sulle orme del Concilio Vaticano I e in accordo con esso, questo sacrosanto sinodo insegna e dichiara che Gesù Cristo, pastore eterno, ha edificato la santa Chiesa, inviando gli apostoli così come egli stesso era stato inviato

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965) (DV), n. 1, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 1, EDB, Bologna 1993¹⁴, 872.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 39 16/07/14 12.39

dal Padre (cf. Gv 20,21); e ha voluto che i vescovi loro successori siano i pastori della Chiesa fino alla fine dei tempi. Affinché poi l'episcopato resti uno e indiviso, ha preposto agli altri apostoli il beato Pietro, e in lui ha istituito il principio e il fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione. Il sacro sinodo ripropone a tutti i fedeli come dottrina da credersi fermamente l'istituzione, la perpetuità, il valore e il carattere del sacro primato del romano pontefice e del suo magistero infallibile; e, proseguendo nello stesso intento, ha deciso di professare pubblicamente e di esplicitare la dottrina sui vescovi successori degli apostoli, i quali, insieme con il successore di Pietro, vicario di Cristo e capo visibile di tutta la Chiesa, dirigono la casa del Dio vivente.²

Il Concilio stesso, in un certo senso, indica l'arco di tempo in cui situare la verifica di questa continuità, che non è sicuramente linguistica né concettuale: troppo diversi sono i due contesti – e quindi i due universi mentali – in cui si sviluppano i discorsi dei due Concili del Vaticano. Ma esiste il livello più profondo della tradizione, che non si riduce a una corrispondenza puramente letterale e concettuale da ciò che precede, e anzi, a volte porta la Chiesa, illuminata dallo Spirito santo, a prescinderne, se vuole veramente custodire quel dinamismo che la sostiene nel corso dei secoli «finché in essa giungano a compimento le parole di Dio» (DV 8). La Chiesa cammina nella storia, tra la memoria del Cristo morto e risorto e l'attesa del regno che viene. In questo cammino, Tridentino, Vaticano I e Vaticano II – come tutti i Concili prima e come quelli che verranno – vanno visti come tre tappe di quel dinamismo ininterrotto della tradizione. Si situa in questo orizzonte la lettura dell'evento conciliare proposta da Benedetto XVI, il quale ha opposto a «un'ermeneutica della discontinuità e della rottura» «l'ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre l'unico soggetto del popolo di Dio in cammino».³ Va da sé che la «continuità dell'unico soggetto-Chiesa» nel tempo non equivale a una cristallizzazione della vita ecclesiale: non c'è

² CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 18, in EV 1, 329. Cf. CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Pastor aeternus* (18 luglio 1870) (PÆ), *Prologus*, in H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, *Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona - Freiburg im B. - Roma 1976³⁶ (DS), 3050s.

³ BENEDETTO XVI, Discorso Expergiscere, homo (22 dicembre 2005), in EV 23, 1530.

tradizione senza sviluppo,⁴ e ogni vero sviluppo avviene come dinamismo della tradizione viva. D'altronde, riforma, rinnovamento, crescita sono termini che dicono e implicano movimento, scelte, processi, che la Chiesa è sempre chiamata e sempre tenuta a fare, oggi, come a Trento, al Vaticano I o al Vaticano II. Dipende dalla natura della Chiesa, che è un soggetto storico, in cammino nel tempo verso la pienezza della comunione con Dio; un soggetto che risponde al principio dell'incarnazione, per cui non vive in condizioni date una volta per tutte, ma discerne sempre di nuovo, a seconda dei tempi e dei luoghi, la voce dello Spirito che la guida.

La presente relazione vuole essere il tentativo di lettura di questo segmento di storia della Chiesa che va da Trento al Vaticano II, a partire dal punto in cui siamo arrivati. Non compete a me trattare del Vaticano II; il mio compito si limita a inquadrare il Concilio Vaticano I nel contesto ecclesiologico del XIX secolo. Ma è dal Vaticano II e dal suo attuale processo di recezione che parto, non con una trattazione *ex professo*, ma come orizzonte e punto di arrivo di un cammino di Chiesa nella storia, come *terminus ad quem* che non è stato stabilito dagli uomini ma donato dallo Spirito. Perciò non è lo sguardo dello storico che prevale, ma dell'ecclesiologo, il quale legge in unità gli eventi, studiando un processo che ha portato all'oggi della Chiesa e alla coscienza che essa ha di sé come esito di cause ed effetti. È dunque il metodo della *Wirkungsgeschichte*⁵ che qui si assume, focalizzando l'attenzione sul prima, durante e dopo il Concilio Vaticano I.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 41 16/07/14 12.39

⁴ Era questa la posizione sostenuta all'indomani del Concilio da Luigi Maria Carli, vescovo di Segni, uno dei rappresentanti più noti e agguerriti della minoranza al Concilio, membro del *Coetus internationalis Patrum*, in L.M. CARLI, *Nova et Vetera. Tradizione e progresso nella Chiesa dopo il Vaticano II*, Istituto Editoriale del Mediterraneo, Roma 1969, 34: «L'armonia tra tradizione e progresso assicura, da una parte, l'intangibilità del deposito rivelato, senza immobilismi dannosi per le anime; dall'altra assicura il servizio delle anime senza avventure sovvertitrici del dogma [...] Alterare l'equilibrio armonico dei due elementi o, peggio, separarli, sarebbe un delitto paragonabile in qualche modo a quello di cui l'apostolo s. Giovanni scriveva: "Ogni spirito che dissolve Gesù non è da Dio" (1Gv 4,3)». Il conservatore Carli, nella quaresima del 1966, programmò una serie di incontri nella cattedrale di Segni in cui fece esporre dal suo clero ed espose lui stesso i documenti del Concilio ai fedeli della diocesi: cf. D. VITALI, *Nova et vetera. Mons. Luigi Maria Carli al Concilio Vaticano II*, in «Gregorianum» 91 (1/2010) 91-123.

⁵ «Che l'interesse storico non si rivolga soltanto al fenomeno storico come tale o all'opera trasmessaci dalla storia isolatamente intesa, ma anche, in una tematizzazione secondaria, alla loro "fortuna" e ai loro effetti nella storia [...] è cosa che si ammette generalmente in termini di semplice completamento dell'impostazione di un problema storico [...] Ma dire che tale

1. L'ecclesiologia del Vaticano I: contesto remoto

1.1. Il punto di partenza: la riforma gregoriana

Per capire il Vaticano I e la sua proposta ecclesiologica è necessario inquadrare il contesto storico nel quale viene a situarsi. Ma non basta descrivere il contesto prossimo, tanto storico che ecclesiale: le questioni affrontate al Vaticano I si dipanano a partire da un *terminus a quo* assai remoto, che è la riforma gregoriana, processo durato quasi due secoli, durante i quali ha preso forma la concezione universalistica della Chiesa, sotto la guida del successore di Pietro. In nome della *libertas Ecclesiae*, gli uomini della riforma gregoriana – provenienti quasi esclusivamente dal mondo monastico – perseguirono un rinnovamento della vita ecclesiale combattendo la simonia, il nicolaitismo, le investiture laiche. Se i primi riformatori – Pier Damiani su tutti⁶ – insistettero su un cambiamento interno del clero, domandando all'imperatore di perseguire i crimini di simoniaci e concubini, sarà Ildebrando di Soana, salito al soglio pontificio nel 1073 con il nome di Gregorio VII, a intuire lucidamente come il problema stesse piuttosto nelle investiture laiche del clero.

Si trattava di un diritto tipico della *Reichskirche*, la Chiesa dell'impero, che attribuiva al sovrano il diritto di nomina dei vescovi. L'uso rimandava a

storia degli effetti è sempre indispensabile quando si voglia mettere in piena luce il significato autentico di un'opera o di un dato storico sottraendolo a uno stato in cui oscilla tra storia e tradizione, questo è in verità qualcosa di nuovo, l'enunciazione di una esigenza - fatta valere non tanto nei confronti della ricerca, quanto della stessa coscienza metodologica – che deriva come risultato necessario dalla riflessione sulla coscienza storica. È chiaro che non si tratta di un precetto ermeneutico nel senso tradizionale di ermeneutica. Non si vuol dire, infatti, che la ricerca debba sviluppare una tale storia degli effetti accanto allo studio dell'opera come tale. Il precetto ha invece un significato teoretico. La coscienza storica deve prendere coscienza del fatto che nella pretesa immediatezza con la quale si mette davanti all'opera o al dato storico, agisce anche sempre, sebbene inconsapevole e quindi non controllata, questa struttura della storia degli effetti. Quando noi, dalla distanza storica che caratterizza e determina nel suo insieme la nostra situazione ermeneutica, ci sforziamo di capire una determinata situazione storica, siamo già sempre sottoposti agli effetti della Wirkungsgeschichte. Questa decide anticipatamente di ciò che si presenta a noi come problematico e come oggetto di ricerca, e noi dimentichiamo la metà di ciò che è, anzi dimentichiamo l'intera verità del fenomeno storico se assumiamo tale fenomeno, nella sua immediatezza, come l'intera verità»: H.G. GADAMER, Verità e metodo, Bompiani, Milano 1983, 350-351.

⁶ D. VITALI, La Chiesa da riformare: l'ecclesiologia damianea, in M. TAGLIAFERRI (ed.), Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-1070), EDB, Bologna 2009, 197-232.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 42 16/07/14 12.39

quel cesaropapismo, introdotto con la svolta costantiniana e codificato nel *Codex* di Giustiniano come architrave dell'impero bizantino. In Occidente, sarà con Carlomagno che l'investitura laica diventerà un elemento portante della macchina statale. Forse più di ogni altro, l'imperatore franco ha impersonato i tratti del sovrano assoluto, non solo perché ha costruito l'unità – territoriale, ma soprattutto politica e religiosa – del sacro romano impero, ma perché si è concepito come il garante di tale unità, in forza di un potere ricevuto dall'alto, come un novello Davide. Questo ideale di governo, che implica anche il potere spirituale, non va considerato un abuso, possibile unicamente per la concomitante debolezza del papato: l'imperatore – ogni imperatore – sa di essere il capo di una *respublica christiana*, e quindi l'intermediario tra Dio e gli uomini, dotato dell'*imperium* e del *sacerdotium*, *i*n forza del principio di personalità corporativa che lo costituisce signore e padre dei suoi sudditi.⁷

A fronte di questa altissima concezione della dignità imperiale sta la debolezza strutturale del sacro romano impero. Questo gigante con i piedi d'argilla era fondato sull'accordo dei principi, i quali avevano trasferito parte della loro autorità all'imperatore, diventando signori dell'impero – duchi o conti – senza tuttavia perdere la sovranità sul loro territorio. Con Carlomagno, questa soluzione si era rivelata un punto di forza: i principi erano suoi ufficiali, che agivano in suo nome e per suo conto; ma con un potere centrale più debole, l'unità dell'impero diventa solo formale, polverizzata com'era in tanti feudi che si regolavano secondo un'autonomia di fatto. In questa logica, l'imperatore risultava una figura simbolicamente forte ma politicamente debole: principio di unità di un regno nominalmente uno, ma diviso al suo interno; autorità somma, ma soggetta al consenso di quegli stessi principi, i quali, in qualsiasi dieta imperiale, cioè l'assemblea dei grandi elettori, possono negargli il proprio consenso e accordarsi per trasferire il titolo ad altro principe.

Contro questo diritto,⁸ trasformato in strumento di potere, agirà Gregorio VII. Per mantenere il suo potere, infatti, l'imperatore doveva

⁷ La sua opera di riforma della Chiesa, affidata ad Alcuino e non al papa, ne è la dimostrazione più patente.

⁸ Sia gli Ottoni e gli Hohenstaufen interverranno nell'elezione del papa, imponendo papi "tedeschi". L'intervento è un abuso non tanto per l'elezione in sé, ma per il fatto che avveniva fuori dei confini dell'impero, dove cessava il diritto dell'imperatore di eleggere i vescovi.

garantirsi il consenso dei principi, molti dei quali erano vescovi. Se nel rapporto con i principi laici egli doveva rinegoziare continuamente l'appoggio, in quello con i principi vescovi poteva giocare una partita più vantaggiosa, proprio giovandosi del suo diritto di investitura. Quando una sede tornava vacante, l'imperatore poteva scegliere il candidato che più gli fosse fedele, assicurandosi una solida base di consenso, che lo poneva in una situazione di forza nella trattativa con gli altri principi. La contestazione di questo diritto in nome della *libertas Ecclesiae* non solo minò alla radice l'autorità universale dell'imperatore, contestato nella sua pretesa di esercitare un potere spirituale, ma pose il papato nella condizione di sostituirsi nell'esercizio di un'autorità universale, evidentemente di carattere spirituale, ma che aveva un risvolto temporale di portata pressoché assoluta in un contesto di cristianità.

Se i *Dictatus papae* di Gregorio sono l'espressione di un disegno politico che aveva i caratteri del sogno, tanto la realtà sembrava contraddirli, con Innocenzo III sarà concluso il processo di rovesciamento del rapporto di forza con l'impero: il sovrano assoluto non è più l'imperatore, ma il papa, che d'ora in poi sarà *vicarius Christi*, il cui potere è simbolicamente espresso dalla tiara. Perde ogni importanza il titolo di vescovo di Roma, perché egli è il vescovo della Chiesa universale, nella quale i vescovi sono funzionari che lo rappresentano nei territori soggetti alla sua autorità, che è sì spirituale, ma che decide su ogni aspetto di una società cristiana. Sta qui il fondamento di quella concezione piramidale di Chiesa che si strutturerà intorno all'idea della *plenitudo potestatis* del papa, con l'affermazione di una totale dipendenza dell'intero corpo dal capo, il cui esito ultimo può essere visto nella definizione dell'infallibilità del papa al Concilio Vaticano I.

Tuttavia, la vittoria sull'impero portava in sé il suo rovescio: di fronte al potere crescente del papa e della sua curia si strutturò un ampio movimento di opposizione alla gerarchia ecclesiastica, ormai costituita in una casta privilegiata, secondo il principio della separazione degli ordini sancito dal diritto: «Duo sunt genera christianorum: clerici et laici». Sul piano più

⁹ Si tratta della famosa sentenza di Graziano, il grande maestro di diritto del XII sec., autore della *Concordia discordantium canunum*, meglio conosciuto come *Decretum Gratiani*: «Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, ac deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessari convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi, kléros enim graece, latine sors. Inde huiusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim Deus in suos elegit. Aliud vero est

strettamente sociale la storia dell'Europa può essere letta come un processo di estraniazione dalla Chiesa: prima gli stati, poi le élites, poi le masse si emanciparono dall'influenza della Chiesa in nome dell'autonomia della ragione e della libertà dell'uomo. Sul piano ecclesiale, la cartina al tornasole di una situazione drammatica è la discussione sulla povertà di Cristo, brandita dai movimenti spirituali come arma contro una gerarchia più centrata sul potere e sulla ricchezza propria che sul bene della Chiesa. Il momento della più lucida e impegnativa affermazione del primato universale del papa – la bolla *Unam sanctam* (18 novembre 1302) di Bonifacio VIII – è il segno e la cifra di una crisi senza precedenti del papato, che passerà per la cattività avignonese, lo scisma d'Occidente con lo scandalo della Chiesa lacerata in due e poi in tre obbedienze, la stagione del conciliarismo, per sfociare nella tragedia della riforma protestante. Si tratta di tappe di un periodo di incubazione, nel quale è montato nella Chiesa un sentimento di ribellione, coagulato negli ideali dell'Ecclesia spiritualis, che domandava un ritorno all'evangelica vivendi forma, spesso appoggiandosi all'idea di una terza età dello Spirito sognata da Gioacchino da Fiore. Da una parte, la Chiesa istituzionale armerà una linea di difesa con i primi trattati di ecclesiologia, che sono, in ultima analisi, libelli in difesa del papa e delle sue prerogative; dall'altra, l'opposizione interna alla Chiesa istituzionale si radicalizzerà fino a sfociare in aperta contestazione, il cui esito ultimo sarà, appunto, la riforma protestante.

1.2. Il Concilio di Trento

Il Concilio di Trento costituisce la risposta, faticosa e non sempre lineare, all'esigenza di una radicale riforma nella Chiesa, *in capite* e *in membris*. I suoi molti decreti non si limitano a ribadire la verità cattolica contro gli errori degli eretici, ma disegnano un cammino di Chiesa attuato da un'opera di riforma, capillare e profonda, condotta da vescovi finalmente presenti nelle diocesi e impegnati a promuovere il bene dei fedeli loro affidati. Tutto

genus christianorum ut sunt laici. Laos enim est populus. Hic licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nihil enim miserius est quam postea nummum Deum contemnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virium et virium judicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere et ita salvari poterunt, si vitia benefaciendo evitaverint»: Decretum Gratiani, II p., ca. XII, q. I, c. VII, in Corpus Iuris Canonici, vol. I: Decretum magistri Gratiani, Tauchnitz, Lipsiae 1879, 678.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 45 16/07/14 12.39

questo avvenne senza modificare il modello ecclesiologico dominante, cioè la Chiesa istituzionale tanto contestata dai Riformatori; il Concilio, anzi, volle ribadirlo e rinforzarlo, accompagnandolo però con la volontà di rinnovare la fede e la vita del popolo cristiano.

Tale modello, tuttavia, non emerge con chiarezza nei decreti di Trento: il Concilio, soprattutto per timore delle tesi conciliariste che a Costanza avevano piegato un papato riluttante, si guardò bene dall'entrare nel campo dell'ecclesiologia, e si limitò a sciogliere i nodi dottrinali e disciplinari più intricati, non di rado con una soluzione di compromesso. Non che sia impossibile desumere dai tanti decreti un'ecclesiologia implicita, ma dipende da quale sia il criterio di lettura si adotta: paradossalmente, se si assumesse come testo di riferimento il decreto sulla giustificazione, che è il più importante tra tutti i decreti conciliari, sarebbe possibile sviluppare un modello misterico di Chiesa, fondato sull'unità di quanti sono stati inseriti in Cristo mediante il battesimo, agli antipodi con il modello scelto dalla controversistica post-tridentina, tutto centrato sulla visibilità della Chiesa istituzionale; né si dovrebbe concludere all'ecclesiologia di stampo apologetico che verrà ribadita per quattro secoli, fino alle soglie del Vaticano II, quando si partisse dal decreto sui sacramenti: la loro legittimazione è legittimazione anche della Chiesa che li celebra.

Ma anche qui il processo di sviluppo non è stato semplice né lineare. Basta vedere il profilo di Chiesa disegnato dal *Catechismo Romano*¹⁰ per rendersi conto di come l'ecclesiologia cattolica poteva svilupparsi, senza arenarsi nelle secche dell'apologetica. Il testo, promulgato nel 1566, a Concilio appena concluso, illustra la dottrina sulla Chiesa nella spiegazione dell'art. 9 del *Simbolo*: «Credo la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi» (§§ 103-120). Si tratta di una presentazione piana, che non insiste sul registro apologetico,¹¹ ma descrive positivamente la realtà della Chiesa, ricollegandola allo Spirito santo, «sorgente della santità della Chiesa» (§ 103).

¹⁰ Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii V Pont. Max. iussu editus, Paulum Manutium, Romae 1566, conosciuto anche come Catechismo Romano.

¹¹ La *vis polemica* sta tutta nella *Premessa*, dove si afferma: «Effettivamente nella storia del cristianesimo non sono mancati i settari che, a imitazione della scimmia che finge di essere uomo, hanno affermato di essere essi soli, in modo esclusivo, i veri cattolici, e che la loro setta costituiva la vera Chiesa» (§ 103). Sono questi gli eretici (che saranno menzionati esplicitamente come «eretici protestanti» nel § 115 sull'apostolicità della Chiesa), tali non perché hanno errato o errano nella fede, ma perché hanno difeso le loro «empie opinioni»,

Il Catechismo apre l'argomento con un rimando semantico circostanziato: 12 Chiesa «è parola che racchiude grandi misteri» (§ 105), perché è la convocazione di quanti sono stati chiamati da Dio (con la grazia interiore dello Spirito e il ministero dei pastori e predicatori del Vangelo) alla «conoscenza e al possesso delle verità divine», «al possesso di realtà celesti ed eterne» (ivi). In altre parole, tra le tante "assemblee" che rivendicano questo nome, quella vera è unicamente la «società cristiana», «l'insieme cioè di coloro che per mezzo della fede sono chiamati alla luce della verità e alla conoscenza del vero Dio» (§ 104). E questa società cristiana non può che essere la Chiesa cattolica, alla quale si applica tutta la ricchezza dei nomi e delle immagini contenute nel Nuovo Testamento. Se poi si vuole «comprendere nel migliore dei modi la natura, le proprietà, i doni e le grazie della Chiesa medesima», è necessario «distinguere tra le varie parti di cui consta la Chiesa», cioè la Chiesa trionfante e la Chiesa militante (§ 107). Se la prima «comprende la corte nobilissima degli spiriti beati e di guanti hanno trionfato del mondo, della carne e del demonio», la seconda è formata di quanti devono «tuttora combattere contro quei nemici terribili che sono il mondo, la carne, il demonio (ivi).

Nella Chiesa militante esistono buoni e cattivi, che hanno una comune appartenenza alla Chiesa, in forza della professione della medesima fede e della partecipazione agli stessi sacramenti (§ 108). La Chiesa, per sua natura visibile nel suo aspetto esteriore, comprende buoni e cattivi, senza che sia dato sapere con certezza chi appartenga alla schiera degli uni e degli altri. Tuttavia, «nonostante la comune appartenenza alla Chiesa, non è detto che sia identica la posizione dei buoni e dei cattivi», questi ultimi paragonati alla pula frammista al buon grano che deve essere bruciata, o alle membra purulente ancora congiunte al corpo vivo (cf. § 108). Questo, in ogni caso, non basta a escludere formalmente dalla Chiesa, come accade invece agli infedeli, agli eretici e scismatici, agli scomunicati: i primi perché non sono mai entrati nella Chiesa, i secondi perché non vi appartengono più, i terzi perché ne sono stati esclusi (§ 109).

disprezzando l'autorità della Chiesa. Per cui la chiarezza sulla dottrina della Chiesa è condizione per evitare l'eresia, in quanto premunisce «contro le arti degli avversari» e permette di «perseverare nella verità».

¹² La questione terminologica occupa ben quattro paragrafi: §§ 104-106. 110.

Chiarito il tema dell'appartenenza alla Chiesa, il *Catechismo* espone, nella sezione successiva (cf. §§ 111-117), le proprietà della Chiesa, in rapporto alle questioni dibattute con la Riforma: la legittimità della gerarchia ecclesiastica,¹³ la natura della Chiesa come «popolo sacerdotale»,¹⁴ la necessità della Chiesa per la salvezza,¹⁵ la fondazione della Chiesa.¹⁶ Su

- ¹³ Nella spiegazione della nota dell'unità (§ 112), il *Catechismo* afferma: «Se qualcuno volesse obiettare che la Chiesa non deve cercare altro capo e altro sposo all'infuori di Cristo, si risponde: Gesù Cristo non è solo l'autore, ma anche l'interiore ministro dei singoli sacramenti (è lui infatti che battezza e che assolve), e tuttavia ha costituito i sacerdoti come ministri esteriori di essi; allo stesso modo ha pure voluto dare un capo alla Chiesa che egli regge con la sua interiore grazia; un uomo che fosse ministro e vicario di tutti i suoi poteri. Una Chiesa visibile ha bisogno di un capo visibile. Perciò il nostro salvatore, dando a Pietro con solenne investitura il mandato di pascere il suo gregge, lo ha costituito capo e pastore della grande famiglia dei fedeli, di modo che ogni suo successore avesse poi la medesima potestà di reggere e di governare tutta la Chiesa» (§ 112).
- 14 Nella spiegazione della santità della Chiesa (§ 113), il *Catechismo* afferma che la Chiesa, «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa» (1Pt 2,9), «viene detta santa perché è consacrata e dedicata a Dio», e i suoi membri sono detti santi in forza della fede e del battesimo che li consacra a Cristo, nonostante il peccato in cui pure possono incorrere. Questa proprietà deriva alla Chiesa dal fatto di essere congiunta come corpo al suo capo, «Cristo Signore, fonte di ogni santità, dal quale provengono i doni dello Spirito santo e i tesori delle grazie divine»; dal fatto di «possedere il culto legittimo del sacrificio e l'uso salutare dei sacramenti, attraverso i quali, come per mezzo di misteriose arterie della divina grazia, Dio produce la vera santità, così che i veramente santi non possono essere fuori della Chiesa».
- 15 Nella spiegazione della nota della cattolicità (§ 114), il *Catechismo* spiega la nota nella linea dell'universalità, in quanto «non è ristretta nei confini di un regno o nell'ambito di una razza, ma abbraccia di fatto, nella sua materna carità, tutti gli uomini», non solo quelli di oggi, ma tutti, «da Adamo fino a oggi e da oggi alla fine del mondo»: «tutti coloro che devono conseguire la salvezza eterna devono aderire ad essa».
- Nella spiegazione della nota dell'apostolicità (§ 115), il *Catechismo* fissa l'origine della Chiesa, sorprendentemente, non da Cristo, ma «dagli apostoli»: «Altra norma sicura per distinguere la vera Chiesa da tutte le contraffazioni è di studiarne e verificarne l'origine. La vera Chiesa trae infatti origine, per divina istituzione, dagli apostoli. La verità della sua dottrina non è di data recente, non ha visto da poco la luce; essa è stata trasmessa dagli apostoli e poi diffusa per tutto il mondo. Ne segue che le teorie degli eretici protestanti, contrarie alla dottrina della Chiesa ricevuta fin dal tempo degli apostoli e praticata fino ad oggi, non sono che autentiche aberrazioni e deviazioni dalla vera fede. Proprio perché tutti comprendessero qual è la vera Chiesa, i Padri hanno aggiunto nel *Credo* la qualifica di "apostolica". Lo Spirito Santo, che presiede alla Chiesa, non la governa in altro modo che per mezzo dei ministri successori degli apostoli. Questo divino Spirito fu dapprima inviato ai Dodici; da allora in poi egli è sempre rimasto, per infinita bontà di Dio, nella sua Chiesa. E siccome soltanto questa Chiesa, appunto perché governata dallo Spirito santo, non può errare nell'insegnamento della fede e dei costumi, così tutte le altre sette che si arrogano il nome di chiese, essendo guidate dallo spirito del demonio, sono necessariamente nell'errore sia in fatto di fede che di costumi».

questi presupposti, si conclude la sezione con l'affermazione che «la Chiesa è un dogma della nostra fede», non nel senso che l'esistenza della Chiesa non sia verificabile agli occhi degli uomini, ma nel senso che unicamente per mezzo della fede è possibile «rendersi conto dei santi misteri che sono contenuti nella Chiesa di Dio», in particolare «la fondazione, i poteri, la missione e la dignità». Per cui «è di assoluta necessità credere che la Chiesa è una, santa, cattolica e apostolica» (§ 117).

L'ultima sezione dell'articolo verte sulla «comunione dei santi» (§§ 118-120), specificando in cosa consista tale comunione e chi ne faccia parte. La spiegazione della *communio* è dedotta dalle proprietà della Chiesa: ciò che la Chiesa possiede, in forza della sua santità, è comunicato a quanti vi appartengono in forza della sua unità. La comunione dei santi è intesa in senso sacramentale, come «comune unione operata dai sacramenti tra i fedeli e tra questi e Cristo» (§ 118). Questa comunione ai beni della Chiesa fonda anche la comunione dei beni tra i membri della Chiesa, siano essi beni spirituali, ma anche materiali, secondo il precetto della carità. La Chiesa è intesa qui come il corpo di Cristo, nel quale

vi sono membra diverse, di diversa nazionalità e condizione, liberi e servi, poveri e ricchi. Il battesimo, però, unisce queste membra in un solo corpo, che ha per capo Cristo. Nella Chiesa è assegnato a ciascun membro il suo compito: chi è dottore, chi apostolo, chi preposto alla pubblica utilità; ad alcuni tocca governare, ad altri insegnare, ad altri ancora ubbidire ed essere sottomessi (§ 119).

Ciò che più conta è essere membra vive di questo corpo: perché le membra morte – appunto perché morte –, pur appartenendo alla Chiesa, non possono fruire del frutto spirituale di cui godono quanti sono in grazia.

1.3. La controversistica post-tridentina

La Chiesa disegnata dal *Catechismo Romano* ha un'impronta teologicopastorale di assoluta rilevanza, capace di salvaguardarne la natura misterica, senza dimenticare, anzi evidenziando la sua dimensione visibile. Perché allora non ha trovato accoglienza nella teologia cattolica? Il motivo sta forse nel fatto che si tratta di un «catechismo», scritto ad uso dei parroci che dovevano istruire il popolo cristiano. Altre erano le preoccupazioni della teologia, impegnata a controbattere le tesi dei Riformatori, sviluppando quel metodo apologetico che sarà continuamente riproposto fino alle soglie del Vaticano II.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 49 16/07/14 12.39

Non a caso, la teologia post-tridentina sarà qualificata come «controversistica», fondata com'era sulla controversia con i nemici della dottrina cattolica. Il cambio di scenario rispetto alla scolastica è radicale: in quella il *magister* proponeva una *quaestio*, di cui prendeva in esame gli argomenti a favore o contro, per concludere con la sua personale soluzione; nella controversistica, invece, il teologo enunciava una tesi secondo la verità cattolica, enumerava gli avversari di quella dottrina, in modo da accumulare tutte le prove a dimostrazione della verità cattolica contro la posizione degli avversari. Se la *quaestio* era, a ben vedere, una libera discussione, giustificata dall'unità della fede della *christianitas* medioevale, questa possibilità è cancellata quando è rotta l'unità della fede e le posizioni si fronteggiano come rivendicazioni esclusive della verità. Si capisce in questa logica perché la questione di fondo sia quella della *vera* o *veritabilis Ecclesia*.

Allo scopo era stato affinato un nuovo metodo teologico, proposto da Melchor Cano.¹⁷ Questo domenicano spagnolo, teologo al Concilio di Trento, aveva opposto al principio della sola Scriptura dei Riformatori dieci loci theologici nei quali il teologo poteva cercare argomenti per dimostrare la verità cattolica. I *loci* corrispondono a voci autoritevoli, che hanno valore a seconda della loro diretta relazione con il deposito della fede. Non a caso sono distinti in due gruppi: sette *loci proprii*, di natura propriamente teologica; tre *loci alieni*, cioè non pertinenti alla teologia. Esiste un diverso grado di importanza tra le auctoritates, espresso dal loro ordine discendente: l'elenco enumera prima i due loci theologici constitutivi (Sacra Scrittura e tradizione), in quanto contengono il deposito della fede; di seguito i cinque loci interpretativi (Chiesa cattolica, Concili, Chiesa romana, Padri della Chiesa, teologi scolastici), quelli cioè che hanno l'autorità di interpretare la rivelazione; infine, i tre loci theologici alieni (ragione umana, filosofia e storia), i quali possono fornire ulteriori argomenti di rincalzo alle autorità propriamente teologiche.

L'opera, fondamentale dal punto di vista della metodologia teologica, è interessante anche sul piano dell'ecclesiologia, soprattutto nella parte che illustra i *loci theologici interpretativi*. Qui, infatti, sono elencati in successione, tre *loci* che non appartengono al passato, come i Padri della Chiesa o i grandi teologi e canonisti della scolastica: *Ecclesia catholica*, *Concilia*,

¹⁷ M. CANO, *De locis theologicis libri duodecim*, Gastius, Salamanca 1563 (ed. latino-spagnolo: Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006).

Ecclesia romana sono tre auctoritates viventi, che esercitano attualmente la loro funzione interpretativa. Anche senza pretendere che siano elencate in un ordine decrescente d'importanza, i tre *loci* mostrano l'esistenza nella Chiesa di tre soggetti attivi, ciascuno con autorità propria, irriducibile a quella altrui: la totalità dei battezzati, che non può sbagliarsi nel credere, la totalità dei vescovi riuniti in Concilio, il papa come pastore supremo della Chiesa.

Il primo dei loci theologici interpretativi è, dunque, il sensus omnium fidelium. Per quanto Cano si affretti a relativizzarne l'autorità, dal momento che il teologo, alla ricerca di prove, non può trovare nel popolo cristiano argomenti che non siano già stati più ampiamente e rigorosamente documentati dai «pastores ac doctores» della Chiesa, l'aspetto più sorprendente dell'esposizione è il rimando a un soggetto come il sacerdozio universale dei fedeli, cavallo di battaglia dei Riformatori nella polemica contro la Chiesa istituzionale. Evidentemente, il teologo di Salamanca si sentiva obbligato da una tradizione così vincolante, da non poterla eludere. In effetti, era convinzione radicata nel Medioevo che la Chiesa in quanto universitas fidelium fosse infallibile nel credere, in quanto non poteva cadere in errore per l'assistenza dello Spirito che ne custodisce la fede. ¹⁸ In questa logica si chiarisce il ruolo del Concilio ecumenico come assemblea dei pastori della Chiesa universale chiamati a difendere la fede della Chiesa dagli errori. Al papa spetta la ratifica degli atti conciliari, come pure l'editio Symboli, cioè la promulgazione ufficiale della fede che la Chiesa è tenuta a professare.¹⁹ In altre parole, per i maestri medioevali non era l'infallibilità del papa a garantire la fede della Chiesa, ma era questa – la sua inerranza – a garantire

^{18 «}Se vi è un'affermazione costante nei testimoni della tradizione è proprio che "judicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent impossibile est". *Universalis* esprime la totalità, sia quella della cattolicità attuale, sia quella del susseguirsi delle generazioni dei credenti, e dunque della tradizione. Il fondamento di tale sicurezza della Chiesa è la promessa del Signore: Mt 16,18; 28,20; Lc 22,32; Gv 14,16 e 26; 16,13. Lo Spirito così promesso produce nei fedeli quel senso della fede di cui i Padri e san Tommaso parlano spesso e di cui il Vaticano II ha ripreso il tema nel capitolo della *Lumen gentium* sul popolo di Dio»: Y.-M. CONGAR, *Infallibilità e indefettibilità. Sul concetto di «infallibilità»*, in K. RAHNER (ed.), *Infallibile? Rahner, Congar, Sartori, Ratzinger, Schnackenburg e altri specialisti contro Hans Küng*, Paoline, Roma 1971, 90-91.

¹⁹ È la posizione di Tommaso d'Aquino, cf. *STh* II/II, 1,10, ad 3.

la funzione del papa, come dimostra il caso, sempre riproposto, del papa eretico ²⁰

Che la teologia cattolica potesse muoversi su questi binari, lo dimostra la sintesi di Francisco Suarez,²¹ il quale assume i primi cinque *loci theologici* di Melchor Cano come *regulae fidei* della Chiesa: alle *regulae constitutivae* (Scrittura e tradizione) che sono *norma normans non normata*, in quanto fonti che contengono le verità da credere, seguono le *regulae interpretativae*: *Ecclesia catholica*, *Concilia*, *Ecclesia romana*. Anche queste hanno carattere di *norma*, che però non è assoluta: sono *norma normata non normans*, perché non stanno al fondamento della fede né possono in alcun modo determinarla, ma unicamente custodirla e interpretarla. La loro importanza è data tuttavia dal fatto che le fonti della rivelazione sono inerti: la Sacra Scrittura e la tradizione costituiscono un *depositum*, il cui contenuto non può essere raggiunto senza chi lo riceva e trasmetta. È questa, propriamente, la funzione delle *regulae fidei interpretativae*, dotate per questo di infallibilità, per il loro carattere evidentemente ecclesiale,²² dove, ancora una volta, la voce del *sensus omnium fidelium* precede quella dei Concili e quella del papa.

Tali prospettive non troveranno sbocchi, a causa di un clima di scontro con la Riforma, che ha condizionato ogni sviluppo in questo campo che significasse anche solo indirettamente un attacco alla gerarchia ecclesiastica. La proposta che meglio illustra questo modello ecclesiologico è quella del *Magister controversiarum*, Roberto Bellarmino, il quale controbatte l'idea dell'*Ecclesia Verbi*, l'invisibile della Riforma, con l'affermazione della Chiesa visibile e gerarchica: la Chiesa è

²⁰ Nel 1330 Hermann von Schildesche sosteneva: «La decisione del papa ha il suo fondamento nella Chiesa cattolica, che non può errare o decadere dall'infallibile verità, così come il giudizio del capo si fonda sul corpo [...] In tali cose il papa non darà mai un giudizio errato sbaglierà, se è bene inserito (*coaptetur*) nel corpo della Chiesa»: H. VON SCHILDESCHE, *Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae*, a cura di A. ZUMKELLER, Augustinus-Verlag, Würzburg 1970, pars II, cap. IX, 77s. Sull'infallibilità pontificia e i suoi sviluppi in questo periodo, cf. B. Tierney, *Origins of papal infallibility 1150-1350. A study of the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages*, E.J. Brill, Leiden 1972.

²¹ F. Suarez, *De incarnatione. Tractatus primus de fide theological. Disputatio V: De regulis quibus fidei obiectum infallibiliter proponitur*, t. XII (Opera omnia), apud Ludovicum Vives, Paris 1857, 139-164.

²² Perciò i Padri della Chiesa e i maestri scolastici non sono inclusi tra le *reguale fidei* dotate di infallibilità: per quanto manifestino la fede della Chiesa, la loro autorità è unicamente personale.

un ceto di uomini legato insieme dalla professione della medesima fede cristiana, dalla comunione degli stessi sacramenti, sotto la guida dei legittimi pastori, e particolarmente del Romano Pontefice, vicario di Cristo. [...] La Chiesa, infatti, è il ceto degli uomini, così visibile e palpabile, come lo è il ceto del popolo romano, o il regno di Gallia, o la repubblica di Venezia.²³

2. L'ecclesiologia del Vaticano I: contesto prossimo

2.1. Il secolo dei lumi

La sintesi di Bellarmino fu determinante per i secoli successivi: lo schema adottato, che si muoveva dall'esterno all'interno, dagli elementi visibili

²³ «Da questa definizione si può facilmente dedurre chi siano coloro che appartengono alla Chiesa e coloro che non vi appartengono. Tre sono, infatti, le parti di questa definizione, la professione della vera fede, la comunione dei sacramenti e l'obbedienza al legittimo pastore, il Romano Pontefice. In ragione della prima parte si escludono tutti gli infedeli, tanto quelli che non furono mai nella Chiesa, come gli ebrei, i turchi, i pagani, quanto quelli che vi furono una volta, ma poi se ne sono allontanati, come gli eretici e gli apostati. In ragione della seconda, si escludono i catecumeni e gli scomunicati, perché quelli non sono stati ancora ammessi alla comunione dei sacramenti, questi sono stati ammessi e poi esclusi. In ragione della terza si escludono gli scismatici che hanno la fede e i sacramenti, ma non sono sottoposti al legittimo pastore, e perciò professano la fede e ricevono i sacramenti fuori [della Chiesa]. Sono inclusi però tutti gli altri, anche se reprobi, cattivi ed empi. La differenza tra la nostra e le altre sentenze è che le altre richiedono virtù interne per l'ammissione di qualcuno nella Chiesa, e per questo rendono invisibile la Chiesa vera; noi, invece, mentre crediamo che nella Chiesa si trovano tutte le virtù, la fede, la speranza, la carità e le altre, perché qualcuno si possa ritenere parte della Chiesa di cui parlano le Scritture, non riteniamo che si richieda alcuna virtù interna, ma soltanto la professione esterna della fede e la comunione dei sacramenti, che si percepisce con i sensi. La Chiesa, infatti, è il ceto degli uomini, così visibile e palpabile, come lo è il ceto del popolo romano, o il regno di Gallia, o la repubblica di Venezia»: R. BEL-LARMINO, De Controversiis, l. III, 3. Questa visione della Chiesa, che insiste così fortemente sul carattere visibile e istituzionale, si accompagnava, naturalmente, a un modello piramidale della stessa, come dimostra l'ordine delle sette controversie generali in cui è diviso il primo tomo: 1) De verbo Dei scripto et non scripto (libri 4); 2) De Christo capite totius Ecclesiae (libri 5); 3) De summo Pontifice capite Ecclesiae militantis (libri 5); 4) De Ecclesia tum in Conciliis congregata, tum sparsa toto orbe terrarum (libri 4); 5) De membris Ecclesiae militantis, clericis, monachi set laicis (libri 3); 6) De Ecclesia, quae est in purgatorio (libri 2); 7) De Ecclesia, quae triumphat in coelo (libri 3). Com'è facile constatare, R. Bellarmino rovescia coerentemente l'ordine delle autorità interpretative della rivelazione: papa, Concili, vescovi sparsi per il mondo. Di fatto, scompare dall'elenco delle regulae fidei la universitas fidelium, sostituita dai pastori sparsi per il mondo, in comunione con il papa. Egli, tuttavia, non rinuncia a trattare dell'indefettibilità della Chiesa, come «moltitudo congregata, in qua sint praelati et subditi»: ID., De controversiis, II, III, 13.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 53 16/07/14 12.39

a quelli invisibili della Chiesa, in difesa del suo carattere istituzionale, si rivelava assai utile anche contro le contestazioni che sorgevano dal radicale rifiuto della religione in nome della ragione. Non è questo il luogo per una dettagliata spiegazione dell'illuminismo, ma è subito evidente che si è trattato di un passaggio epocale che ha portato alle estreme conseguenze il processo di estraniazione della società dalla Chiesa, iniziato alla fine del Medioevo.²⁴

Illuminismo, rivoluzione francese e restaurazione cattolica. Gli storici riassumono in questi tre concetti la trama di correnti ideologiche e di eventi storici del nuovo periodo, che inizia con gli ultimi decenni del secolo XVIII. Profonde trasformazioni culturali e politico-religiose posero problemi nuovi non solo alla Chiesa nella sua configurazione concreta e nei vari aspetti della sua vita, ma anche alla riflessione teologica sulla Chiesa. Questi movimenti culturali determinarono una concezione nuova di Dio, del mondo e dell'uomo, trasformando radicalmente l'ambiente spiritituale dell'Occidente. All'epoca delle lotte pro o contro l'una o l'altra confessione cristiana fa seguito l'epoca dell'offensiva contro il cristianesimo e contro la fede in generale. L'era aperta alla rivelazione cede il posto a un'era nuova, ostile alla rivelazione.²⁵

Con l'illuminismo, la storia conosce un'accelerazione improvvisa, che porta al sovvertimento dell'ordine costituito. Fino a quel momento, pur con tutte le controversie, l'Occidente era ancora un mondo fondamentalmente cristiano. Le divisioni confessionali non avevano intaccato una coscienza che aveva messo radici profonde nei secoli. È vero che, dall'umanesimo in poi, è stato un susseguirsi di movimenti di pensiero che hanno minato le fondamenta di quel mondo; ma, pur in polemica con la Chiesa, non avevano ancora la forza di spezzare un legame avvertito soprattutto dalla popolazione, ancora radicata nella tradizione cristiana costantemente alimentata da un clero ben formato e dedito alla cura d'anime. Non è un caso che la cesura con la visione cristiana del mondo avvenga con l'avvio della rivoluzione industriale, quando masse di affamati si riverseranno nelle città in cerca di pane e lavoro, lasciandosi alle spalle un mondo di valori che appariva ormai superato rispetto alle nuove situazioni sociali.

²⁴ In realtà, bisognerebbe dire che la fine del Medioevo e l'avvio della modernità è stato determinato dall'avvio di questo movimento di autonomia dalla tutela ecclesiastica.

²⁵ A. Anton, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. II, Editorial Católica, Madrid 1987, 127. Le sottolineature sono nel testo.

I due ambiti su cui il nuovo tornante della storia verrà a incidere più profondamente sono la dottrina della rivelazione e l'ecclesiologia. La rivelazione, anzitutto, rigettata dagli illuministi in nome del primato della ragione. Nelle diatribe con i Riformatori si era consumata una frattura profonda tra teologia e ragione;²⁶ questa, svincolata e deprezzata dalla teologia, andrà a costituirsi quale principio assoluto e autonomo di un nuovo ordine della realtà, riducendo la teologia a via minore di conoscenza, buona per uomini privi di libertà. In nome della ragione, simbolo e cifra dell'autonomia dell'uomo, è negata qualsiasi forza probante alla rivelazione, perché basata sul principio di autorità. Si capisce in questo orizzonte lo sviluppo enorme della teodicea, impegnata a ribattere colpo su colpo le argomentazioni del razionalismo con le sue stesse armi, in un tentativo che troverà ampia risonanza al Vaticano I, con le affermazioni della *Dei Filius* sull'uomo capace, con il lume naturale della ragione, di conoscere Dio, Creatore e Signore, attraverso le cose create.²⁷

Delegittimata la rivelazione, risultava inutile pure il soggetto che in essa trovava la sua stessa fonte di conoscenza e di autorità. La superiorità della ragione sulla rivelazione implicava come corollario non solo l'autonomia dello Stato dalla Chiesa, ma la superiorità di quello su questa, alimentando una crescente pretesa di ingerenza, tesa a limitare e subordinare l'azione della Chiesa ai poteri dello Stato. È in questo quadro che riprendono forza le idee gallicane, ormai diffuse anche fuori della Francia, le varianti del febronianesimo nel Nord Europa e del giuseppinismo nell'impero asburgico: tutti i diritti vantati dalla Chiesa in passato, appoggiandosi alla donatio Constantini, venivano ora negati, con una legislazione che limitava drasticamente l'azione della Santa Sede nei rispettivi stati. I principi che ispiravano tale legislazione e la sua applicazione erano i famosi articoli gallicani del 1682, che, pur riconoscendo la piena autorità del papa sul campo spirituale, negavano ogni suo diritto a intervenire anche indirettamente in ambito

²⁶ Mentre i grandi maestri della Scolastica avevano fatto della ragione lo strumento privilegiato per le loro conclusioni teologiche, assurte al grado di *sententiae*, la controversistica post-tridentina riconosce quei maestri come *auctoritates*, ma non segue più il loro metodo. Nello scontro con i Riformatori, all'argomentazione teologica si preferisce l'accumulo delle prove, al fine di riportare una schiacciante vittoria contro l'avversario; il quale a sua volta opporrà le prove a suo favore, cancellando di fatto ogni margine di possibile dialogo.

²⁷ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM I, *Constitutio prima «Dei Filius» de Fide catholica* (24 aprile 1870) (DF), in ASS 5 (1869/1870) 462-475.

temporale, e subordinavano ogni sua decisione al consenso della Chiesa, affermando peraltro la superiorità del Concilio sul papa.

La rivoluzione francese è l'evento che sembra portare a effetto le idee dell'illuminismo, al grido di «liberté, fraternité, egalité», che contestava un ordine sociale fondato sulle differenze di stato, per dare origine a un mondo regolato dai pari diritti di ogni cittadino. Di fronte a un vento che incendiò tutta l'Europa, portando idee che, insieme con un mondo, sembravano travolgere anche la Chiesa, questa reagì con un movimento di reazione – la restaurazione, ²⁸ – che ebbe come cifra il ristabilimento dell'autorità del papa, in parallelo con la società civile, che riportò sui troni d'Europa le casate spodestate dalla tempesta napoleonica. Questo cambio di registro si avverte anche in ambito teologico, dove prende corpo il modello ecclesiologico della societas perfecta: più e meglio dello Stato, che asseriva il suo diritto di procurare il benessere e la felicità dei suoi sudditi, la Chiesa rivendica la capacità di garantire il bene vero dei suoi sudditi (!), perché la sua legge non è soggetta a errori in quanto rivelata; perché i beni che offre comunicano la salvezza eterna e non il benessere della terra; perché il suo governo è superiore a quello degli Stati, in quanto il suo monarca è il pontefice, vicario di Cristo in terra.

Dal punto di vista del metodo, la teologia perfezionò lo schema della triplice demonstratio: religiosa, christiana, catholica. Contro ogni tesi che sostiene la superiorità della ragione, si afferma la superiorità della religione rivelata – del cristianesimo – su ogni religione naturale (demonstratio religiosa); contro la contestazione della rivelazione cristiana, si difende la figura di Cristo come vero rivelatore (demonstratio christiana); contro ogni volontà di delegittimare la Chiesa, si precisa la sua funzione di custodire e trasmettere infallibilmente il deposito della fede, in modo che, aderendo alle verità rivelate, l'uomo raggiunga la salvezza (demonstratio catholica). Si capisce in questa logica la forte insistenza sulla Chiesa cattolica come la via notarum. La prima intende dimostrare la continuità della Chiesa catto-

²⁸ Sarà l'ultramontanismo – corrente molto presente tra i padri presenti al Concilio Vaticano I – a interpretare questa reazione, incentrando la discussione sulla difesa dell'autorità del papa. L'opera più famosa di questa corrente ecclesiologica è senz'altro quella di J. DE MAISTRE, *Du Pape* (2 voll., Chez Rusand, Lyon 1819), che pone l'autorità del papa come fondamento della restaurazione non soltanto religiosa, ma anche sociale e politica dell'Europa.

lica con le origini, dimostrabile oggettivamente e visibilmente attraverso il principio della tradizione, in particolare della successione apostolica;²⁹ la seconda intende dimostrare la superiorità della Chiesa cattolica sulle altre Chiese e confessioni cristiane attraverso l'attribuzione alla sola Chiesa cattolica delle note della Chiesa: unità, santità, cattolicità, apostolicità.

2.2. ll rinnovamento dell'ecclesiologia: Johann Adam Möhler

Il tentativo delle potenze europee di tornare allo *status quo* esistente prima della rivoluzione francese non poteva che rivelarsi un'operazione perdente: la storia non torna indietro. Il nuovo contesto socio-culturale e politico, se da una parte induceva gli attori della restaurazione – sopra tutti la Chiesa – a ribadire schemi di pensiero ormai superati, dall'altro offriva un terreno fecondo per nuovi sviluppi, al passo con i nuovi orientamenti della società e della cultura. Il rinnovamento toccò anche la teologia, quando, sottraendosi alla logica dello scontro con gli Stati, declinata giocoforza sulla difesa dei diritti del papa,³⁰ tornò a interrogarsi sulla natura della Chiesa.

Un nuovo orientamento ecclesiologico, che prende consapevolmente le distanze dalle tesi ma anche dal metodo dell'apologetica, appare con Johann Adam Möhler (1796-1838), massimo rappresentante della scuola di Tubinga. Non è qui il luogo di verificare gli influssi sul pensiero di questo originale teologo (primo fra tutti, Friedrich Schleiermacher); ciò che risulta più evidente è il fatto che egli costruisca la sua riflessione sullo studio dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli. Sul loro pensiero vertono le sue prime due opere: *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des*

²⁹ Secondo l'impostazione dell'ecclesiologia bellarminiana, si sottolineano i caratteri visibili della Chiesa, attraverso la successione Cristo - apostoli - vescovi. Tale dimostrazione tenderà in seguito a concentrarsi sulla Chiesa romana, costruendo la continuità storica tra Cristo e la Chiesa cattolica quasi unicamente sulla successione Cristo - Pietro - papa (diventando, così, la *via primatus* come specificazione della *via historica*).

³⁰ La corrente francese dell'ultramontanismo si arricchirà di autori come Louis de Bonald (1754-1840), Hugues-Félicité Robert de Lamennais (1782-1854), Jean-Baptiste Henri Lacordaire (1802-1861), Prosper Louis Guéranger (1805-1875), fino ai portabandiera di queste idee nel Vaticano I: Victor Auguste Deschamps (1810-1883) e Henri-Louis Maret (1805-1884). Se, da una parte, le loro posizioni furono viste come un argine contro le idee gallicane, dall'altro furono guardate con riserva anche a Roma, perché radicalizzavano a tal punto lo scontro, da spingere l'autorità del papa sul terreno del diritto civile, sul registro dell'assolutismo monarchico.

Katholizismus, pubblicata nel 1825, e Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, testo monografico del 1827.

Una ragione che forse lo determinò a una ricomprensione dell'idea di Chiesa è che Möhler, nel primo periodo della sua docenza (1823-1825), insegnò diritto canonico, ripetendo la lezione ormai consolidata dell'apologetica, a partire dalla realtà esterna – giuridica e istituzionale – della Chiesa come una società che si distingue dalle altre per il suo carattere e il suo fine religioso.³¹ In certo qual modo si avverte in questa proposta un tentativo di coniugare le tesi della controversistica post-tridentina (l'idea di società) con gli sviluppi dell'illuminismo (il fatto che tale società sia religiosa). Già compare qui, però, l'idea dell'unità organica che unisce tutti i membri della Chiesa, in vista del raggiungimento comune del suo fine.³²

Già durante questo periodo, infatti, Möhler sembra manifestare dubbi sull'idea di societas, ormai inadeguata e inefficace per rispondere alle nuove sfide del tempo.33 Sarà con Die Einheit che il giovane professore rovescerà l'approccio alla Chiesa, non partendo più dall'esterno, cioè dalla dimensione sociale, visibile e istituzionale, ma dall'interno, dalla sua natura di organismo vivente, tale per la presenza e l'azione dello Spirito santo che ne è il principio vitale. Fanno breccia qui le idee del vitalismo romantico, declinate attraverso l'immagine della Chiesa come corpo di Cristo, riletta in chiave biologica e insieme spirituale, che permette di coniugare aspetti sociali e spirituali, visibili e invisibili, umani e divini della Chiesa, in analogia con il mistero del Verbo incarnato. Dal primato dello Spirito come anima della Chiesa, Möhler deduce l'unità organica di tutti i credenti, dotati di un sentimento infallibile – il sensus fidei – che scaturisce dalla esperienza vitale della carità piuttosto che dalla dottrina. Di qui l'importanza della tradizione soggettiva, legata al tema romantico dello spirito dei popoli (Volksgeistes), che fa della Chiesa l'organismo di trasmissione della verità, in cui ogni credente è vitalmente incorporato.

³¹ Cf. J.R. GEISELMANN, *Il mutamento della coscienza della Chiesa e dell'ecclesialità nella teologia di J.A. Möhler*, in H. RAHNER - J. DANIÉLOU - H. VORGRIMLER (edd.), *Sentire Ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà*, vol. II, Paoline, Roma 1964, 221-249.

³² Cf. ibid., 242-243.

³³ Geiselmann segnala un articolo del 1823, apparso sul n. 5 della «Theologische Quartalschrift Tübingen», in cui Möhler esalta la Chiesa dei primi tre secoli, e afferma come, nelle nuove situazioni, la Chiesa possa tornare all'autenticità delle origini.

Di fronte alle obiezioni di un'ecclesiologia che troppo concedeva al vitalismo immanentista di Schleiermacher, Möhler sfumò l'accentuazione pneumatologica, assumendo una chiave di lettura marcatamente cristologica nella sua opera maggiore, quella *Simbolica*³⁴ che esercitò un influsso decisivo sugli sviluppi posteriori dell'ecclesiologia. Il giovane professore della «scuola cattolica» di Tübingen lo aveva elaborato in un contesto fortemente dominato dal pensiero protestante, ³⁵ esponendo in forma di antitesi le rispettive posizioni a partire dai testi dottrinali dei cattolici e dei protestanti. Si trattava perciò di fissare il punto in cui è avvenuta la divisione, che Möhler individua nella dottrina della giustificazione. Questo spiega perché il tema della Chiesa non venga affrontato per primo, ma compaia solo al quinto dei sei capitoli in cui è articolata la prima parte dell'opera.

Möhler stesso spiega questa scelta metodologica inusuale.³⁶ Il punto di partenza della sua opera è la dottrina della giustificazione (cap. III) quale radice del dissidio tra cattolici e protestanti, a cui sono premessi i capitoli sullo stato originario dell'uomo (cap. I) e sul peccato originale (cap. II); unicamente come sviluppi conseguenti a quel contrasto iniziale si possono comprendere tutte le antitesi sui sacramenti (cap. IV), sulla Chiesa (cap. V) e sulla dottrina dell'aldilà (cap. VI). La sequenza dei capitoli, in altre parole, disegna un ordine interno degli asserti³⁷ che non solo impone un

³⁴ Il titolo completo è il seguente: J.A. MÖHLER, Simbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffenlichen Bekenntnisschriften, F. Kupferberg, Mainz 1832 (tr. it. Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici, Jaca Book, Milano 1984, condotta sull'ed. di Geiselmann).

³⁵ La «scuola cattolica» era inserita come un dipartimento nell'Università protestante di Tübingen.

³⁶ «Molti hanno indubbiamente notato con sorpresa e anche lettori benevoli ci hanno rimproverato di non aver trattato la dottrina della Chiesa prima di quello che abbiamo esposto fin qui. Sembra infatti cosa ovvia che alle dottrine di una confessione si debba premettere la spiegazione dell'autorità che essa segue, e delle fonti da cui attinge. In effetti, ciò *sembra* ovvio, se si guarda la cosa dall'esterno, e molti hanno seguito tale *apparenza*. Noi però ci siamo proposti di cogliere ovunque il nesso intimo, che unisce i punti particolari dell'oggetto della nostra esposizione, e di unificare in un tutto coerente e vivo. Di conseguenza ci siamo visti costretti a far seguire ciò che riceve luce a ciò che sprigiona luce e il condizionato a ciò che condiziona intrinsecamente e, precisamente in base a questa legge, a esporre solo qui l'articolo della Chiesa e delle finti delle confessioni»: Möhler, *Simbolica*, 277.

³⁷ Nell'introduzione all'ed. it. della *Simbolica*, Zoltan Alszeghy riassume con precisione tale processo: «Möhler spiega l'unità organica come una concatenazione logica di asserti implicati nell'esperienza religiosa fondamentale di una comunità di credenti [...] Non dobbia-

posto preciso all'antitesi sulla Chiesa, ma conferma la scelta di esporre la dottrina sulla Chiesa in chiave dogmatica, assumendo l'immagine di corpo di Cristo.

Data l'enfasi cristologica del capitolo sulla Chiesa, si può concludere che Möhler non procede più dall'esterno all'interno, secondo l'idea di societas perfecta, tipica dell'apologetica cattolica, da lui insegnata nelle lezioni di diritto canonico; né si muove dall'interno all'esterno, come in Einheit, sottolineando l'azione dello Spirito come principio vitale della Chiesa, che tante critiche gli aveva procurato. Lo schema che segue in Simbolik è dall'alto in basso, dal Cristo alla Chiesa suo corpo, senza per questo rinunciare all'affermazione della visibilità della Chiesa, fondamentale nella difesa della sua struttura istituzionale. Contro la Chiesa invisibile dei Riformatori, il teologo di Tübingen ribadisce l'idea della Chiesa come «associazione visibile e percepibile con gli occhi di uomini».³⁸

«Il motivo ultimo della visibilità della Chiesa sta nell'incarnazione del Verbo divino».³⁹ Sta qui il cuore e il vertice dell'ecclesiologia di Möhler, il quale arriva ad applicare espressamente alla Chiesa la dottrina cristologica di Calcedonia,⁴⁰ distinguendo un elemento umano – la comunità visibile

mo però semplificare troppo il "ragionamento" di Möhler, come se esso fosse una deduzione simile a quella con cui in geometria, in base a un assioma si dimostrano certe formule. Nella sua mente non si tratta di discendere da un'affermazione universale ad altre più particolari, ma piuttosto di ascendere da un'intuizione particolare ad affermazioni di sempre maggior portata, per cui la posizione iniziale viene assolutizzata. La tesi sullo stato di origine e sulla caduta paradisiaca non sono dunque premesse per ulteriori conclusioni, bensì le prime manifestazioni di un pensiero che in tutta la teologia della Riforma sarà sempre più pienamente e con sempre maggiore esclusività sviluppato»: Z. Alszeghy, *Introduzione*, in Möhler, *Simbolica*, 30.

- ³⁸ MÖHLER, *Simbolica*, 279. Möhler spiega che la Chiesa è «la comunità visibile di tutti i credenti, fondata da Cristo, nella quale, sotto la direzione del suo Spirito e per mezzo di un apostolato da lui stabilito e ininterrottamente prolungatosi, vengono continuate fino alla fine del mondo le attività da lui esplicate durante la vita terrena per liberare l'umanità dal peccato e santificarla e tutti i popoli vengano ricondotti a Dio nel corso del tempo».
- ³⁹ Spiega Möhler: «Se questi [il Verbo divino] fosse disceso nel cuore degli uomini, senza assumere la figura di servo e senza apparire quindi in forma corporea, avrebbe anche fondato una Chiesa solo invisibile e interiore. Invece il Verbo è divenuto carne, si è espresso in una maniera umana esteriormente percepibile, ha parlato da uomo a uomo, ha sofferto e agito alla maniera degli uomini per riconquistarli al regno di Dio, sì che il mezzo scelto per raggiungere questo scopo corrispose pienamente al metodo universale di insegnamento e di educazione condizionato dalla natura e dai bisogni umani»: Möhler, *Simbolica*, § 36, 279-280.
- ⁴⁰ Il Concilio Vaticano II riprenderà l'uso del principio cristologico di Calcedonia in chiave ecclesiologica (cf. LG 8), anche se ne sfumerà di molto l'applicazione, preferendo

degli uomini – e uno divino – Cristo vivente in essa – che, inseparabilmente uniti ma inconfusi, si scambiano i predicati, secondo il principio della comunicazione degli idiomi. La conclusione è l'idea della Chiesa come prolungamento del Verbo:

Sotto questo profilo la Chiesa visibile è pertanto il Figlio di Dio che continuamente appare fra gli uomini in forma umana, che sempre si rinnova ed eternamente si ringiovanisce, la sua incarnazione continua, così come a loro volta i credenti vengono detti nella Sacra Scrittura «il corpo di Cristo».⁴¹

La conseguenza è ovvia: «Se il divino, il Cristo vivente in essa e il suo Spirito, è l'elemento infallibile, l'eternamente veritiero, anche l'umano è infallibile e veritiero»: è, in altre parole, «organo e manifestazione del divino». ⁴² Si fonda qui tutta l'idea della tradizione viva come quel «senso cristiano specifico presente nella Chiesa e propagantesi attraverso l'educazione ecclesiale», come «la Parola ininterrottamente vivente nel cuore dei credenti», ⁴³ che troverà la sua eco più forte al Concilio Vaticano II, nel secondo capitolo della *Dei Verbum*.

2.3. La scuola romana

Le prospettive ecclesiologiche di Möhler furono riprese dagli autori del Collegio Romano che vanno sotto il nome di «scuola romana». ⁴⁴ Dopo la restaurazione della Compagnia di Gesù (1813), la ripresa del Collegio Romano si accompagnò con la progressiva e sempre più solida affermazione di un gruppo di teologi che vanno a configurare una vera e propria scuola di pensiero, che assunse e sviluppò le idee di Möhler in un contesto romano non solo dominato dalla visione apologetica della *societas perfecta*, ma da un controllo della gerarchia ecclesiastica, arroccata in posizione di difesa e subito pronta a stroncare ogni tentativo di indicare una pur minima

parlare di analogia tra il mistero della Chiesa e quello del Verbo, e non di prolungamento dell'incarnazione. Peraltro, l'analogia è tra l'unione ipostatica in Cristo e l'unione mistica nella Chiesa tra lo Spirito (elemento divino) e la *compago socialis Ecclesiae* (elemento umano).

⁴¹ MÖHLER, *Simbolica*, § 36, 280. Similmente, al § 38, si dice: «La Chiesa è il corpo del Signore, nel suo insieme la sua figura visibile, la sua umanità permanente e sempre ringiovanentesi, la sua rivelazione eterna»: *ibid.*, 295.

⁴² Ibid., 280.

⁴³ Simbolica, § 38, 295.

⁴⁴ Cf. W. KASPER, Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule: Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Klemens Schrader, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1962.

via di rinnovamento.⁴⁵ L'apologetica risultava perciò organica a una Chiesa costruita sulla differenza tra l'*Ecclesia docens*, da una parte – anzi, sopra – e l'*Ecclesia discens*, l'una depositaria di ogni diritto e di ogni autorità, l'altra in una condizione di subalternità e di obbedienza passiva.

Da questo schema si sottrasse la scuola romana, declinando le istanze dell'apologetica in una prospettiva più teologica, nella quale l'influsso del pensiero di Möhler è del tutto evidente. Il passaggio è visibile seguendo gli sviluppi della teologia di Giovanni Perrone (1794-1876), capofila della scuola romana, professore al Collegio Romano dal 1824, iniziatore e promotore della scuola, di cui fu prefetto agli studi fin quasi alle soglie del Vaticano I. Egli va ricordato non solo per le *Praelectiones theologicae*, ⁴⁶ per la *positio* sulla definibilità dell'Immacolata Concezione, 47 e per essere il redattore del primo schema de Ecclesia al Vaticano I. Una sua conferenza del 183748 fissa in modo certo il terminus a quo della recezione di Möhler e della sua visione ecclesiologica nella scuola romana. Egli assunse l'idea di Chiesa come incarnazione di Cristo, anche se fu assai più cauto nell'applicare alla Chiesa il principio di Calcedonia: la separazione tra elemento umano e divino nella Chiesa è più netta, presumibilmente per prendere le distanze da un certo monofisismo ecclesiologico di Möhler, ma sufficiente per garantire, sulla base di una struttura divino-umana, la perennità e l'indefettibilità della Chiesa nella fede come presupposti della sua infallibilità, che fa risiedere nella totalità dei fedeli, da cui distacca la funzione infallibile del papa, non vincolata al consenso della Chiesa. Tale quadro emerge con chiarezza nel secondo tomo delle sue Praelectiones, 49 diviso in due parti: nella prima, de Ecclesia Christi, si trattano

⁴⁵ Si capiscono le grandi difficoltà e resistenze che hanno accompagnato l'opera di A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Chiesa* (1848) o le proposte di John Henry Newman sulla consultazione dei laici, o sulla tradizione profetica. Non tratto di questi autori, perché le loro idee non troveranno particolare eco nel Vaticano I.

⁴⁶ J. Perrone, *Praelectiones theologicae dogmaticae*, 9 voll., Georgii Josephi Manz, Ratisbonae 1838-1842, con 30 edizioni fino al 1888; pubblicò un *Compendium* in due volumi, stampato sempre a Ratisbona nel 1845.

⁴⁷ J. PERRONE, De Immaculato B.V. Mariae conceptu an dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica, Marini et Morini, Romae 1847.

⁴⁸ J. Perrone, Analisi della Simbolica del sig. Prof. Moehler sulla medesima intorno alla sua relazione coll'insegnamento cattolico recitata il di' 17 agosto 1837 nell'Accademia di religione cattolica, in «Annali di Scienze Religiose» 5 (1837) 383-410.

⁴⁹ Si può individuare nell'impostazione teologica di Perrone un ulteriore motivo della sua cautela verso le idee di Möhler. Mentre il teologo di Tübingen trattava la Chiesa dopo la giustificazione e i sacramenti, in chiave espressamente dogmatica, il teologo della scuola

l'indefettibilità e l'infallibilità come proprietà della Chiesa (intesa come totalità dei fedeli); nella seconda, *de Romano Pontifice*, si sostiene il carattere di infallibilità del magistero del papa, quando definisce *ex cathedra* dottrine di fede e morale, anche prima e a prescindere dal consenso della Chiesa.⁵⁰

Ma l'autore sicuramente più geniale della scuola romana fu Carlo Passaglia (1812-1887),⁵¹ il quale offrì il contributo più decisivo all'ecclesiologia. Le sue posizioni teologiche conoscono uno sviluppo legato strettamente alle sue vicende personali. Passaglia insegnò al Collegio Romano in due periodi: dal 1845 al 1848 e dal 1850 al 1857: discepolo di Perrone, egli salì subito alla ribalta come difensore delle prerogative spirituali e temporali del papato, che gli costarono l'espulsione da Roma durante il periodo della Repubblica romana (1848-1849). Rientrato a Roma, dopo aver insegnato a Lovanio, scrisse il trattato sulla Chiesa,⁵² in cui ripensò radicalmente la proposta dell'apologetica assumendo ampiamente le idee di Möhler, ma anche un'opera in tre volumi sull'Immacolata Concezione.⁵³ Lasciata la cattedra al Collegio Romano nel 1858 e la Compagnia nel 1859 per motivi mai del tutto chiariti, espresse posizioni contrarie al potere temporale del papa,⁵⁴ che furono probabilmente la causa della sospensione a *divinis* e

romana colloca la questione ecclesiologica nei *loci theologici*, ai quali dedica i primi tre tomi delle sue *Praelectiones theologicae*. L'impostazione del discorso, perciò, è di carattere apologetico, attraverso una ripresa di Melchor Cano, ma riarticolandone l'elenco secondo le nuove questioni emerse in teologia. Il primo tomo contiene il trattato – *De vera religione* – dedicato alla *demontratio religiosa* e *christiana*. La *demontratio catholica* occupa i tomi II e III, dove risulta evidente l'inversione dell'ordine rispetto a Melchor Cano: nel secondo sono trattati i *loci theologici interpretativi*: la Chiesa come *universitas fidelium*, indefettibile nella fede, e il papa, infallibile nelle definizioni *ex cathedra* (senza una sezione propria per i Concili); nel terzo sono contenuti i temi della Sacra Scrittura e della tradizione (cioè i *loci theologici constitutivi*) a cui sono aggiunti la questione dell'analogia ragione-fede e la proposta della metodologia teologica.

- ⁵⁰ Da notare che la tesi dell'infallibilità pontificia è già sostenuta nella prima edizione, e non soltanto in quella successiva al Vaticano I: nell'edizione del 1845, p. 195, è detto esplicitamente: «Pontifex ex cathedra definiens in rebus et fidei infallibilis est, etiam antequam accedat Ecclesiae consensus».
 - ⁵¹ Così Kasper, Die Lehre von der Tradition.
- ⁵² C. PASSAGLIA, De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque, Manz, Ratisbonae 1853-1856. Egli però pubblicò soltanto i primi tre libri.
- ⁵³ C. PASSAGLIA, *De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptu*, Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1854.
- ⁵⁴ Egli pubblicò un libello anonimo; C. PASSAGLIA, *Pro causa italica ad episcopos catholicos auctore presbytero catholico*, Felicis Le Monnier, Florentiae 1861, nel quale invitava il papa a rinunciare al potere temporale.

della dimessione dallo stato ecclesiastico nel 1864, quando fu anche eletto deputato del Regno d'Italia.

La novità della sua ecclesiologia si coglie nel De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque, di cui egli pubblicò i primi tre. Basta scorrere l'indice del primo volume, che contiene i primi due libri, per rendersi conto del radicale cambio di prospettiva non solo rispetto all'apologetica del tempo, ma anche rispetto alle prospettive del suo maestro, G. Perrone, tanto nei contenuti che nel metodo e nel linguaggio. Il primo libro,⁵⁵ che Passaglia qualifica come introduttorio (eisag ghikos), ma meglio sarebbe dire fondativo, tratta della natura (hypostasis) della Chiesa. In una dimostrazione che si snoda attraverso dieci capitoli, egli presenta il significato della voce Ecclesia (I), raffrontato con synagoga (II) per poi sviscerare in senso ecclesiologico le metafore (III), le parabole (IV), le allegorie e similitudini (V), per poi passare alle testimonianze della tradizione cristiana (VI), in particolare quelle contenute nelle opere dei Padri (VII), al fine di dedurre una visione di sintesi (VIII) giustificata in base alle tante fonti prese in esame (IX). Il secondo libro, ⁵⁶ di carattere pratico (*pragmatikos*), sviluppa il tema dell'esistenza della Chiesa, chiarendo le questioni della fondazione (I) e della diffusione (II), per poi approfondire soprattutto l'aspetto della perennità della Chiesa (III-VII), che include quello della visibilità (V) e della infallibilità (VI).

Più che per il Möhler della *Simbolica*, Passaglia sembra propendere per le tesi di *Einheit*, sulla presenza e azione dello Spirito nella Chiesa, insistendo quantomeno sulla continuazione dell'opera di Cristo attraverso l'azione dello Spirito, in piena sintonia con un metodo del ritorno alle fonti – la

⁵⁵ Liber I: Eisagoghikos: Ecclesiae hypostasis. I. Ecclesiae notio ex onomatologhía petitur; II. Ecclesiae descriptio tēs synagoghēs collatione magis expollitur; III. Ecclesiae notio ex phraseologia comparatur et perficit; IV. Parabolae de Ecclesia in evangeliis contentae; V. Allegoriae et similitudines de Ecclesia bibliis veterumque monumentis contentae; VI. Ecclesiae typi in christianis monumentis celebres; VII. Ecclesiae praeconia in Patrum monumentis frequentata; VIII. Praecedentium élegkos et anakēphalaiosis; IX. Concluditur germanam ex recensitis fontibus derivatam esse ecclesiae descriptionem.

⁵⁶ Liber II: Pragmatikos: Ecclesiae existentia: I. Ecclesiae existentia. Christi Ecclesiae institutio; II. Ecclesiae propagatio. Ecclesiae existentia ad nostros usque dies perducta; III: Ecclesiae perennitas. Ecclesiae existentia perennis; IV. Doctrina Scripturarum de Ecclesiae perennitate; V. De iis quae cum superioribus connexa sunt; VI. De habitu quo Ecclesiae perennitas eiusque infallibilitas se mutuo excipiunt; VII. De nonnullis Scripturarum quae adversus Ecclesiae perennitatem parere difficultatem videntur.

Scrittura e i Padri – davvero originale e in anticipo di un secolo sui tempi. Interessante la sua sottolineatura delle metafore della Chiesa – regno, città, casa, tempio, corpo – che sembrano preludere al primo capitolo della Lumen gentium, visto anche l'impianto trinitario della sua ecclesiologia. Lo Spirito unisce i fedeli in Cristo e, tramite lui, con il Padre: la Chiesa è il corpo mistico di Cristo, «nel quale Cristo manifesta ed espande la sua vita, mediante il quale si fa visibile tra gli uomini e per mezzo del quale continua a offrire il frutto della sua economia salvifica».⁵⁷ Anch'egli applica alla Chiesa l'idea della communicatio idiomatum, con una stretta analogia tra il mistero di Cristo e quello della Chiesa, per cui questa è descritta come una persona mistica, con una struttura teandrica, che è conseguenza diretta dell'incarnazione del Verbo. Su queste basi si fondano i caratteri della perennità e dell'infallibilità della Chiesa.

L'ultimo rappresentante della scuola romana in ambito ecclesiologico è Clemens Schrader (1820-1875), alunno e poi professore al Collegio Romano, negli anni 1852-1857, quando collaborò con Passaglia nella stesura della parte esegetica del trattato sulla Chiesa, e da lui assunse l'idea di corpo mistico, senza tuttavia assumerne l'intero impianto ecclesiologico. Al contrario, le sue tesi ecclesiologiche si fondano a tal punto sul primato come principio di unità della Chiesa – *ubi Petrus ibi Ecclesia* –, da trasformarlo in un assertore convinto di quell'ultramontanismo che egli stesso contribuirà a imporre al Vaticano I, dove fu il redattore dello *schema II: de Ecclesia*.

3. L'ecclesiologia del Vaticano I

3.1. La dottrina della rivelazione come orizzonte dell'ecclesiologia

Il Concilio Vaticano I è evento complesso, peraltro non dovutamente studiato dal punto di vista dell'ecclesiologia. Si tratta di un aspetto molto sorprendente, data l'incidenza di quell'evento sulla comprensione della Chiesa, sempre più irrigidita sul modello piramidale. Un motivo va senz'altro cercato nell'impossibilità per i teologi di accedere agli atti del Concilio, pubblicati solo alla fine degli anni Venti del XX secolo, a mezzo secolo

⁵⁷ PASSAGLIA, De Ecclesia Christi, II, 38.

di distanza dall'evento;⁵⁸ ma, se anche le fonti fossero state accessibili, era improbabile che qualcuno osasse offrire una lettura minimamente critica del Concilio in una situazione totalmente dominata dalla questione romana, diventata incandescente dopo la presa di Roma, all'indomani della sospensione *sine die* dei lavori conciliari. Un papa chiuso nei palazzi vaticani, privato di quel potere temporale che da sempre era considerato condizione essenziale per l'esercizio del potere spirituale, non poteva che costituire un'ipoteca pesantissima sull'ecclesiologia, il cui compito primario era di garantire la religione cristiana attraverso la difesa del suo capo.⁵⁹

Uno studio dell'ecclesiologia conciliare non può limitarsi alla *Pastor Aeternus*, e perché quel documento non esaurisce i temi ecclesiologici affrontati dal Concilio, ma chiarisce il solo aspetto della funzione petrina nella Chiesa; e perché l'ermeneutica del testo si può precisare unicamente alla luce del contesto, compreso a partire da molteplici fattori: la situazione storica che ha dettato gli orientamenti e le scelte del Concilio, la discussione in aula con gli interventi dei padri e le risposte della Deputazione della Fede, ma anche il processo di recezione, soprattutto quando è segnato da interventi autorevoli e vincolanti del magistero della Chiesa.

Dal punto di vista storico, è difficile motivare la convocazione del Vaticano I sulla base di eresie o scismi da controbattere: il razionalismo e il fideismo propugnavano tesi senz'altro pericolose, ma non tali da mettere a rischio la «sana dottrina cattolica». Il motivo della convocazione va cercato piuttosto nella situazione politica del tempo, per il radicamento delle idee liberali, prima fra tutte la separazione tra Chiesa e Stato. Come a dire che l'adagio «libera Chiesa in libero Stato», in un clima generale segnato dal

⁵⁸ Gli atti del Concilio sono stati pubblicati nella collana del Mansi: cf. J.D. Mansi, *Sanctorum Conciliorum et Decretorum collectio nova*, voll. 49-53, [expensis H. Welter], Firenze-Venezia-Parigi 1923-1927 (*Mansi*).

⁵⁹ Nell'allocuzione di apertura, Pio IX sottolineò il pericolo del liberalismo, i rischi per la libertà della Chiesa connessi alla perdita del potere temporale, la necessità della stretta unione con il papa: Pio IX, *Allocutio* (8 dicembre 1868), in Pii IX Pontificis Maximi, *Acta*, vol. V, Ex Typographia Vaticana, Romae 1871, 109-115. D'altra parte, la definizione dell'infallibilità pontificia polarizzerà a tal punto la questione, da diventare il tema portante dell'ecclesiologia, assai vicina, nella manualistica post-conciliare, a un trattato *de Romano Pontifice*, cf., per rendersene conto, il manuale di Domenico Palmieri, professore al Collegio Romano durante gli anni del Concilio, dal 1867 al 1873: D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Ex Typographica Polyglotta, Romae 1877.

«divorzio tra fede e ragione, tra autorità e libertà, tra Dio e l'uomo»,⁶⁰ era avvertito come una grave minaccia alla Chiesa, richiesta di occuparsi unicamente della sfera spirituale, caratterizzata in senso soggettivo e regolata secondo libertà di coscienza. Sono queste preoccupazioni a spiegare gli schieramenti in aula conciliare, composta da 1050 convocati con diritto di voto,⁶¹ dove si misureranno in un dibattito serrato ultramontanisti e tradizionalisti, da una parte, gallicani e liberisti, dall'altra.⁶²

Il Concilio affrontò dapprima il tema della rivelazione, con una lunga discussione sullo *schema Constitutionis de Fide catholica*, che portò alla promulgazione della *Constitutio prima «Dei Filius» de Fide catholica.* Già in questo primo documento conciliare sono presenti alcuni nuclei ecclesiologici di grande importanza. Anzitutto il proemio:

In questo momento, insieme con i vescovi che siedono con noi, riuniti nello Spirito santo per la nostra autorità in questo Concilio ecumenico, Noi, basandoci sulla parola di Dio scritta e trasmessa dalla tradizione così come Noi l'abbiamo ricevuta, santamente custodita e sinceramente esposta dalla Chiesa cattolica, abbiamo deciso di professare e dichiarare da questa cattedra di Pietro, al cospetto di tutti, la salutare dottrina di Gesù Cristo, proscrivendo e condannando gli errori contrari, in nome dell'autorità che ci è stata data da Dio.⁶⁴

La Costituzione già rivela i segni del radicale cambiamento di prospettiva, determinato dalla discussione sull'infallibilità pontificia: è il papa, in quanto maestro e pastore di tutti i cristiani, il soggetto che ha l'autorità di convocare il Concilio e di emanare i suoi documenti. Si è ben oltre la dicotomia tra *Ecclesia docens* e *discens*, che tendeva a sfumare l'autorità della Chiesa cattolica e a derubricare l'infallibilità *in credendo* a infallibilità passiva. Anche l'autorità del Concilio è talmente subordinata al papa, che

⁶⁰ Mons. Caixal Y Estradé, in *Mansi* 51, 252B. Nell'allocuzione di apertura, Pio IX sottolineò il pericolo del liberalismo, i rischi per la libertà della Chiesa connessi alla perdita del potere temporale, la necessità della stretta unione con il papa: Pio IX, *Allocutio*, in Pii IX PONTIFICIS MAXIMI, *Acta*, vol. V, 109-115.

⁶¹ Composizione dell'aula: 1050 convocati, di cui 245 extra-europei; 774 presenti all'apertura, 700 come media di partecipanti: cf. P. Christophe, *Le Concile Vatican I*, Cerf, Paris 2000, 39; N. Tanner, *I Concili della Chiesa*, Jaka Book, Milano 2007, 107.

⁶² Ma il fronte era variegato: esistevano vescovi tradizionalisti che erano di tendenze gallicane e vescovi liberisti che erano ultramontanisti.

⁶³ Cf. sopra alla nota 27.

⁶⁴ DF, Proemio, in DS 3000.

è difficile avvertire e configurare la sua autorità. Si capisce in questa logica come la teologia manualistica sancirà la scomparsa di tre soggetti distinti – la totalità dei fedeli, il corpo dei vescovi riunito in Concilio, il papa – che la controversistica indicava come *regulae fidei interpretativae*, ciascuna dotata di infallibilità, per sostituirli con un unico soggetto, il «magistero» infallibile della Chiesa, con tre forme distinte di infallibilità: quella del papa quando parla *ex cathedra*, quella del Concilio ecumenico e quella dei vescovi sparsi per il mondo in comunione con il papa. Ma non è difficile intendere queste tre forme di infallibilità come tre varianti dell'ufficio di insegnare del papa: quando parla da solo, quando parla con tutti i vescovi riuniti in Concilio, quando parla a nome di tutti i vescovi.

Nel corpo del testo, in chiusura del secondo capitolo sulla rivelazione è precisato che «in materia di fede e di costumi, che fanno parte dell'edificio della dottrina cristiana, deve considerarsi come vero senso della sacra Scrittura quello creduto e che crede la santa madre Chiesa, alla quale appartiene di giudicare del senso e dell'interpretazione delle sacre Scritture». 65 Correlativamente, nel terzo capitolo sulla fede si afferma che «si deve credere, per fede divina e cattolica, tutto ciò che è contenuto nella parola di Dio scritta o tramandata, e che la Chiesa propone di credere come divinamente rivelato sia con giudizio solenne, sia nel suo magistero ordinario e universale».66 Nel quarto capitolo su fede e ragione, si ribadisce che la Chiesa, «con l'ufficio apostolico di insegnare, ha ricevuto il mandato di custodire il deposito della fede». ⁶⁷ La Costituzione, in altre parole, mette in evidenza la funzione interpretativa nella Chiesa, che appartiene alla gerarchia, accompagnata però da una rilevanza della Chiesa intera come segno credibile e perciò vessillo levato sui popoli. In tale orizzonte la Dei Filius giustifica anche l'istituzione della Chiesa:

Perché potessimo soddisfare al dovere di abbracciare la vera fede e di perseverare costantemente in essa, Dio, per mezzo del Figlio suo unigenito ha istituito la Chiesa, e l'ha provvista delle note manifeste della sua istituzione, affinché potesse essere riconosciuta da tutti come la custode e la maestra della Parola rivelata. Nella sola Chiesa cattolica, infatti, si riscontrano tutti quei segni così numerosi e mirabili disposti da Dio per far chiaramente

⁶⁵ DF, cap. II, in DS 3007.

⁶⁶ DF, cap. III, in DS 3011.

⁶⁷ DF, cap. IV, in DS 3018.

apparire la credibilità della fede cristiana. La Chiesa, anzi, a causa della sua ammirabile propagazione, della sua eminente santità, della sua inesausta fecondità in ogni bene, a causa della sua cattolica unità e della sua incrollabile stabilità, è per se stessa un grande e perenne motivo di credibilità e un'irrefragabile testimonianza della sua missione divina. Sicché essa, come vessillo levato tra le nazioni, invita a sé quelli che ancora non hanno creduto e aumenta nei suoi figli la certezza che la fede da loro professata poggia su un solidissimo fondamento.⁶⁸

3.2. Il primato petrino come principio fondante di una visione ecclesiologica

La Dei Filius, assegnando alla Chiesa il compito di essere «custode e maestra della Parola rivelata», fissa anche il motivo della sua fondazione e della sua esistenza: senza qualcuno che trasmetta infallibilmente il depositum fidei, non è possibile all'uomo abbracciare la vera fede e quindi pervenire alla salvezza. Risulta evidente, in questo modo, come sia l'idea di rivelazione a determinare il profilo della Chiesa e la sua struttura interna: posta una concezione proposizionale della rivelazione come insieme delle verità da credere che vanno a costituire il depositum fidei, la sua trasmissione inalterata – come condizione irrinunciabile perché gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo possano accedere alla verità che salva – non può che risiedere in una funzione in grado di garantire la perfetta conservazione e l'esatta interpretazione. Di qui il necessario carattere di infallibilità di questa funzione interpretativa, che la manualistica post-tridentina attribuiva in modo distinto alla totalità dei fedeli, al corpo episcopale riunito in Concilio e al papa, e che invece il Vaticano I concentrerà piuttosto nella figura del papa.

È interessante notare come non sia a partire dalla natura della Chiesa che la *Dei Filius* capisce anche le sue funzioni, ma viceversa: è infatti a partire dalla rivelazione come insieme di verità da credere che costruisce il modello di Chiesa, perfettamente funzionale al compito di trasmettere infallibilmente il *depositum fidei*. A ben vedere, la «propagazione ammirabile», la «santità esimia», la «fecondità inesausta dei suoi beni», l'«unità cattolica» e la sua «stabilità invincibile» sono segni che eleggono la Chiesa

⁶⁸ DF, cap. III, in DS 3012-3014.

a motivo di credibilità,⁶⁹ «vessillo levato tra le nazioni», ma anche effetti che chiaramente derivano dalla sua missione divina. Missione che però, secondo la logica della *Dei Filius*, non appartiene a tutti, ma al magistero della Chiesa, il quale, garantendo la trasmissione della Parola rivelata, pone le condizioni per la maturazione della fede e dei suoi frutti. Per quanto sia vero che il magistero è *norma normata*, e unicamente la rivelazione è *norma normans* della fede, tuttavia, senza la funzione del magistero, la rivelazione contenuta nella Scrittura e nella tradizione rimarrebbe lettera morta e la fede inattingibile.

Questo significa che è già implicata nella logica stessa che presiede all'impianto della Dei Filius la schisi della Chiesa in due corpi fortemente distinti: l'Ecclesia docens e l'Ecclesia discens, come base e presupposto per la costruzione definitiva del modello piramidale, desumibile dalla dottrina del primato petrino. Poggiando sul nesso strettissimo tra verità e autorità, il Vaticano I non poteva che enfatizzare la funzione di conservare e trasmettere la verità (il depositum fidei come somma di verità da credere) senza pericolo di alterazioni, per scongiurare il rischio di non accedere alla verità stessa, e quindi alla salvezza; funzione che non poteva essere di tutta la Chiesa (l'universitas fidelium) che su quella verità deve essere istruita, ma di un gruppo specificamente dedicato a tale compito, come la gerarchia della Chiesa, infallibile perché garantita in docendo dall'assistenza dello Spirito santo. Ma questo fa capire anche il motivo per cui, già durante i lavori sulla Dei Filius, sia emerso in aula il tema dell'infallibilità del papa e la richiesta di anticiparne la discussione: più ancora e meglio dell'intero corpo dei vescovi, poteva essere il «visibile principio e fondamento dell'unità» sia dei vescovi che di tutti i fedeli.⁷⁰

Su questa base si capisce la doppia insistenza della *Constitutio prima* de *Ecclesia*:⁷¹ sul primato di Pietro e dei suoi successori e sull'infallibilità

⁶⁹ Accanto alla *via historica* e alla *via notarum,* il Vaticano I enfatizzerà la *via empirica*, che consiste nell'indicare la Chiesa stessa come motivo di credibilità, in forza di alcuni segni esterni che ne dimostrano la natura trascendente: «Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile» (DF, cap. III, in DS 3013).

⁷⁰ PÆ, Prologus, in DS 3051.

⁷¹ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM I, Constitutio dogmatica «Pastor Aeternus» de Ecclesia Christi (18 luglio 1870), in ASS 6 (1870/1871) 40-47.

del papa quando esercita il suo ministero di maestro universale a favore di tutta la Chiesa. Per quanto la redazione della *Pastor Aeternus* risulti per certi versi forzata, con l'estrapolazione dell'undicesimo capitolo sul primato di Pietro dallo *schema de Ecclesia* e l'aggiunta di un capitolo sull'infallibilità del papa, la sua logica interna è del tutto plausibile: una Chiesa in difficoltà nel suo rapporto con la modernità, rispondeva rafforzando la funzione petrina come espressione esemplare del principio d'autorità ed eleggeva il papa a baluardo di libertà contro l'ingerenza degli Stati, che tendevano a confinare la religione nella sfera del privato. D'altra parte, sorprende il consenso intorno alla dottrina dell'infallibilità: più della metà dell'aula aveva sottoscritto una qualche petizione per anticipare la trattazione del tema, e la stessa minoranza, contraria alla trattazione, non obiettava sui contenuti, ma sull'opportunità della definizione.⁷²

Per quanto attiene il primato, la Costituzione chiarisce anzitutto l'istituzione del primato di Pietro sugli apostoli come volontà espressa di Cristo.⁷³ Si tratta di un primato di giurisdizione, che riguarda cioè il corpo ecclesiale e la sua cura: Pietro, in altre parole, è stato posto da Cristo come «capo visibile di tutta la Chiesa militante».⁷⁴ Tale «forma di governo istituita da Cristo nella sua Chiesa» implica la necessità di una permanenza del primato petrino anche dopo la morte di Pietro; necessità fondata sul fatto che debba durare sempre nella Chiesa «ciò che il Signore Gesù Cristo ha istituito nella persona del beato apostolo Pietro per la salvezza eterna e il bene della Chiesa»:

Fino al presente e per sempre è lui che, nella persona dei suoi successori, ossia i vescovi della santa sede di Roma, da lui fondata e consacrata dal suo sangue, vive, presiede ed esercita il potere di giudicare. Per cui chiunque succede a Pietro su questa cattedra, per istituzione dello stesso Cristo, riceve il primato di Pietro su tutta la Chiesa.⁷⁵

Le conseguenze di questa dottrina si riflettono sul modello di Chiesa, che risulta chiaramente costruito sul principio di autorità; si tratta di quel modello piramidale, dove vale non l'uguaglianza ma la differenza tra i membri del corpo ecclesiale: la societas inaequalium, al vertice della quale

⁷² Cf. le petizioni dei 136 Padri anti-infallibilisti in *Mansi* 51, 677-687.

⁷³ PÆ, cap. 1, in DS 3056-3058.

⁷⁴ PÆ, cap. 1, canone, in DS 3055.

⁷⁵ PÆ, cap. 2, in DS 3056.

sta il «Romano Pontefice, successore del beato Pietro e vero vicario di Cristo, capo di tutta la Chiesa, capo e dottore di tutti i cristiani [...], giudice supremo di tutti i fedeli»,⁷⁶ il quale, in forza della successione petrina, ha «il pieno potere di pascere, reggere e governare la Chiesa universale».⁷⁷ Poggia qui l'affermazione esplicita del potere ordinario della Chiesa romana su tutte le altre Chiese e del potere di giurisdizione veramente episcopale, e perciò ordinaria e immediata, del papa su tutti i pastori e su tutti i fedeli, «sia singolarmente che tutti insieme». La conclusione è stringente: conservando tutti i membri della Chiesa «l'unità della comunione e della professione della stessa fede» sotto l'autorità del papa, la Chiesa risponde al comando di Cristo di essere «un solo gregge, un solo pastore» (Gv 10,16).⁷⁸

Dal punto di vista ecclesiologico, la definizione dell'infallibilità non aggiunge molto a quanto già si poteva dedurre dalla dottrina del primato: tra le varie prerogative del papa rientra anche il «supremo potere di magistero», non per manifestare «per sua [dello Spirito santo] rivelazione una nuova dottrina, ma perché con la sua assistenza custodissero santamente ed esponessero fedelmente la rivelazione trasmessa agli apostoli, cioè il deposito della fede».⁷⁹

3.3. Un'ecclesiologia incompiuta

Dunque, l'ecclesiologia della *Pastor Aeternus* ha nel primato petrino il suo principio euristico: tutto sembra poggiare e tutto sembra chiarirsi a partire dalla funzione del successore di Pietro, al punto che Cristo compare soltanto all'origine della Chiesa come fondatore, e lo Spirito svolge un compito di assistenza al magistero infallibile del papa. Se l'ecclesiologia di Möhler poneva troppa enfasi sulla Chiesa come prolungamento dell'in-

⁷⁶ PÆ, cap. 3, in DS 3059. 3063.

⁷⁷ PÆ, cap. 3, in DS 3059.

⁷⁸ PÆ, cap. 3, in DS 3060.

⁷⁹ PÆ, cap. 4, in DS 3065. 3070. La definizione dell'infallibilità suona nei termini seguenti: «Il vescovo di Roma, quando parla *ex cathedra*, cioè quando, adempiendo il suo ufficio di dottore e pastore di tutti i cristiani, definisce, in virtù della sua suprema autorità apostolica, che una dottrina in materia di fede e di morale deve essere tenuta da tutta la Chiesa, gode, per quell'assistenza divina che gli è stata promessa nella persona del beato Pietro, di quell'infallibilità di cui il divin Redentore ha voluto che fosse dotata la sua Chiesa, quando definisce la dottrina riguardante la fede e la morale. Di conseguenza, queste definizioni del vescovo di Roma sono irreformabili *ex sese, non ex autem ex consensu Ecclesiae*»: PÆ, cap. 4, in DS 3074.

carnazione, il Vaticano I sembra porsi sul versante opposto, calcando a tal punto l'aspetto istituzionale e visibile della Chiesa, da smarrire del tutto la sua dimensione misterica, e perciò la presenza in essa di Cristo e del suo Spirito.

Una conferma di questa lettura viene dal *Prologo* della Costituzione, 80 che traccia una cornice più ampia, mettendo a tema, per quanto brevemente, «l'istituzione e il fondamento della Chiesa», dentro cui inserire il tema del primato. L'argomentazione è costruita in quattro passaggi a scalare che, se dovutamente ampliati, costituirebbero un quadro ecclesiologico compiuto. Il primo è che Cristo ha decretato di edificare la Chiesa «per perpetuare l'opera salutare della redenzione», e per riunire in essa tutti i fedeli nel vincolo di una sola fede e di una sola carità. Ma questa finalità - è il secondo passaggio - non sarebbe garantita senza l'opera di «pastores et doctores» che con il loro ministero conservano i credenti nell'unità della fede. A seguire entra la questione del primato come principio perpetuo e fondamento visibile di una duplice unità: quella dell'episcopato e quella dei fedeli.⁸¹ Il quarto passaggio giustifica la scelta di esporre la dottrina circa «l'istituzione, la perpetuità e la natura del sacro primato apostolico, su cui poggia la forza e la vitalità di tutta la Chiesa»: «per la custodia, la salvaguardia e l'aumento del gregge cattolico».82

A ben vedere, la sequenza funziona anche rovesciando l'ordine dei passaggi: con il primato del papa, successore di Pietro, è garantita l'unità dei vescovi e dei fedeli e quindi realizzata la finalità per cui Cristo ha fondato la Chiesa. È stata questa l'ecclesiologia ribadita dalla manualistica tra i due Concili del Vaticano, che hanno costruito il trattato sulla Chiesa sul primato. Se la conclusione, per quanto severa, è del tutto pertinente per quanto concerne i contenuti, bisogna giudicare un fatto provvidenziale la sospensione *sine die* dei lavori. Probabilmente il motivo è da vedere anche nella soddisfazione di Pio IX per il risultato conseguito. Ma la *Pastor Aeternus*,

⁸⁰ PÆ, Prologus, in DS 3050.

⁸¹ «Perché l'episcopato stesso fosse uno e indiviso, e perché la moltitudine di tutti i credenti fosse conservata nell'unità della fede e della comunione grazie alla stretta e reciproca unione dei sacerdoti, prepose il beato Pietro agli altri apostoli e stabilì nella sua persona il principio perpetuo e il fondamento visibile di questa duplice unità. Sulla sua solidità si sarebbe costruito il tempio eterno e sulla fermezza di questa fede si sarebbe elevata la Chiesa, la cui altezza deve toccare il cielo»: PÆ, *Prologus*, in DS 3051.

⁸² PÆ, Prologus, in DS 3052.

74 Dario Vitali

che è la *Constitutio prima de Ecclesia*, avrebbe fortemente condizionato l'elaborazione della *Constitutio secunda*, vale a dire i capitoli restanti dello *schema* da cui venne estrapolato il capitolo sul primato. Un giudizio ponderato sull'ecclesiologia del Vaticano I non è possibile senza riprendere il quadro ecclesiologico disegnato da quel testo, rimasto lettera morta.

Peraltro, la redazione tormentata dello schema de Ecclesia è la cartina al tornasole di una fatica a pensare la Chiesa al di fuori delle logiche dell'apologetica. Ai Padri conciliari fu consegnato uno schema, redatto da Perrone con la collaborazione soprattutto di Schrader, conosciuto con il titolo Supremi Pastoris, articolato in quindici capitoli che affrontavano tutte le questioni ecclesiologiche sul tappeto in quel periodo.⁸³ In apertura, lo schema dichiara di voler spiegare la natura, le proprietà e il potere della Chiesa, condannando gli errori contrari.84 La reazione più netta dei padri fu al titolo del primo capitolo: Ecclesiam esse corpus Christi mysticum. Perrone e Schrader, infatti, in linea con le tesi della scuola romana, partivano dall'idea della Chiesa come corpo mistico di Cristo, per dedurne la natura in linea con la concezione apologetica della societas perfecta, la sua funzione in ordine alla salvezza, la sua indefettibilità e la correlativa infallibilità del papa, il primato del Romano Pontefice e la relazione tra Chiesa e Stato. Il punto di partenza dello schema, dunque, era teologico: poiché il Figlio di Dio si è fatto uomo, quanti sono stati salvati in Cristo formano il corpo mistico, di cui egli è il capo. 85 La Deputazione della Fede difese tale scelta, offrendo una serie di motivazioni a sostegno: a) perché questo

⁸³ Gli altri due redattori, Filippo Cossa e Filippo Cardoni, redassero le questioni rispettivamente del rapporto della Chiesa con la società civile e dell'infallibilità del papa. La commissione teologica si riunì la prima volta il 27 settembre 1867. Il primo testo dello schema, articolato in nove capitoli, fu approvato il 7 maggio 1868; la redazione definitiva dello schema consegnato ai padri il 21 gennaio 1870 è del 26 ottobre 1869. Questi i titoli dei capitoli: I) Ecclesiam esse corpus Christi mysticum; II) Christianam religionem nonnisi in Ecclesia et per Ecclesiam a Christo fundatam excoli posse; III) Ecclesiam esse societatem veram, perfectam, spiritualem et supernaturalem; IV) Ecclesiam esse societatem visibilem; V) De visibili Ecclesiae unitate; VI) Ecclesiam esse societatem ad salutem consequendam omnino necessariam; VII) Extra Ecclesiam salvari neminem posse; VIII) De Ecclesiae indefectibilitate; IX) De Ecclesiae infallibilitate; XI) De Romani Pontificis primatu; XII) De temporali Sanctae Sedis dominio; XIII) De concordia inter Ecclesiam ac societatem civilem; XIV) De iure et usu potestatis civilis secundum Ecclesiae Catholicae doctrinam; XV) De specialibus quibusdam Ecclesiae iuribus in relatione ad societatem civilem.

⁸⁴ Mansi 51, 539B.

⁸⁵ Cf. Mansi 51, 539BC.

è il concetto che più ricorre nella Sacra Scrittura per descrivere la Chiesa; *b*) perché in esso si manifesta chiaramente l'intima natura della Chiesa; *c*) perché permette di scongiurare l'idea che i cattolici intendano la Chiesa unicamente come una realtà solo esterna e visibile; *d*) perché esprime della Chiesa l'aspetto interiore, che fonda anche quello esteriore; *e*) perché troppo si è dimenticato che la Chiesa è il corpo di Cristo.⁸⁶

Oggi, dopo il recupero di una concezione biblica e patristica della Chiesa, possono sorprendere le obiezioni dei padri. Tuttavia, lo schema mostrava una debolezza strutturale, quando tentava con questa immagine di fondare l'aspetto istituzionale della Chiesa, che l'apologetica vincolava invece alla volontà stessa di Cristo, che aveva fondato la Chiesa su Pietro, secondo l'attestazione di Mt 16,17-19. Si deve capire in questa direzione il rilievo che lo schema non parlerebbe della divina istituzione della Chiesa:87 per i padri l'immagine del corpo, per quanto valida dal punto di vista biblico, risultava piuttosto una metafora,88 troppo vaga per giustificare l'istituzione della Chiesa e comunque non adatta – al contrario di societas perfecta – a combattere gli errori del tempo, in particolare il gallicanesimo. D'altra parte, il fatto che una metafora governasse l'impianto dello schema, agli occhi dei padri appariva un rischioso indebolimento degli elementi costitutivi della Chiesa, 89 come la sua visibilità e indefettibilità, ma anche la sua struttura gerarchica, fondata sul mandato esplicito di Cristo agli apostoli. Meglio era rispettare l'impianto tradizionale, partendo *ab externis*, vale a dire le dimensioni visibili della Chiesa, per arrivare a quelle interiori e spirituali.90

Se a tutto questo si aggiungono le aspre critiche allo schema per la mancanza di riferimenti all'episcopato, ma anche per una trattazione del primato che non includeva il tema dell'infallibilità del papa,⁹¹ richiesta

⁸⁶ Cf. Mansi 51, 553B-554D.

⁸⁷ Molti furono gli interventi in tal senso: cf. soprattutto gli interventi di mons. Felice Dupanloup (*Mansi* 51, 743C. 744C) e di mons. Filippo M. Guidi (*Mansi* 51, 746A). La richiesta fu di cambiare il titolo del primo capitolo in *De origine ac natura Ecclesiae*: *Mansi* 51, 753D-754A.

⁸⁸ D'altra parte, Passaglia stesso, nel suo trattato sulla Chiesa, parla *de metaphora corpo*ris: PASSAGLIA, *De Ecclesia* I, 32-38.

⁸⁹ Mons. Jules-Félix Desprez, vescovo di Tolosa, chiese di collocare la metafora al terzo capitolo, dove si parlava dell'*Ecclesia spiritualis*: *Mansi* 51, 751 BC.

⁹⁰ Così mons. Dupanloup: Mansi 51, 760BC.

⁹¹ La Commissione, pur avendo preparato il testo, non lo aveva inserito nello schema.

76 Dario Vitali

ormai da oltre metà dell'aula, si capiscono scelte successive del Concilio. Il primo passo fu di aggiungere all'undicesimo capitolo sul primato la questione dell'infallibilità. Davanti, poi, alle richieste sempre più insistenti di anticipare la discussione sull'infallibilità prima dello schema de Ecclesia, la Deputazione della Fede arrivò alla decisione di scomporre il testo in due: lo schema de Constitutionis dogmaticae primae de Ecclesia Christi «Pastor Aeternus», composto del solo undicesimo capitolo con l'aggiunta del capitolo sull'infallibilità, della cui stesura s'incaricò Schrader, e lo schema de Constitutionis dogmaticae secundae de Ecclesia Christi «Tametsi Deus», redatto da Joseph Kleugten secondo le osservazioni avanzate dai Padri. 92

Nella redazione di Kleugten l'idea della Chiesa come *corpus mysticum* non solo scompare dal titolo del primo capitolo,⁹³ ma viene molto ridimensionata nel corpo del testo, richiamata unicamente in rapporto agli aspetti interiori della Chiesa: il modello ecclesiologico che s'impone è di nuovo quello bellarminiano del «coetus fidelium», senza una reale recezione dell'ecclesiologia di Möhler e della scuola romana.

4. Conclusioni

Non è facile tirare delle conclusioni sull'ecclesiologia del Vaticano I. Non solo o non tanto perché il contesto in cui si è svolto il Concilio era attraversato da un clima di scontro con la società civile, che ha condizionato fortemente gli orientamenti e le decisioni del Concilio; non solo perché la contrapposizione in aula tra la maggioranza attestata su posizioni ultramontane e la minoranza non di rado accusata di difendere le tesi gallicane, quando più semplicemente affermava i diritti dei vescovi, non è stata risolta. La questione riguarda piuttosto i documenti stessi del Vaticano I: *Pastor Aeternus* è una Costituzione esplicitamente dedicata alla Chiesa, ma i suoi contenuti toccano solo marginalmente la questione ecclesiologica, per

⁹² Cf. Mansi 53, 308A-317A. J. Kleugten (1811-1883) era un altro gesuita, prima prefetto agli studi del Collegio Germanico, poi professore al Collegio Romano, poi segretario generale della Compagnia.

⁹³ Questi i titoli dello schema: I) De divina Ecclesiae institutione; II) Ecclesiam a Christo institutam esse coetum fidelium; III) Esse in Ecclesia potestatem divinitus ordinatam; IV) De ecclesiastica hierarchia; V) De membris Ecclesiae; VI) Unam esse veram Ecclesiam, neque extra eam salutem sperandam; VII) De ecclesiastico magisterio; VIII) De ecclesiastica jurisdictione; IX) Ecclesiam esse verum regnum divinum, immutabile et sempiternum; X) Veram Christi Ecclesiam non esse aliam nisi Romanam: Mansi, 53, 308A-332C.

concentrarsi sulla questione del primato petrino; in *Dei Filius* è possibile individuare nuclei ecclesiologici desumibili dal modello di trasmissione della rivelazione, che in certo modo integrano le affermazioni di *Pastor Aeternus*, senza costruire però una visione organica dell'ecclesiologia; lo schema *Supremi Pastoris* disegna una proposta ecclesiologica completa, alla luce dell'immagine della Chiesa come corpo di Cristo, ma non è stato approvato dall'aula, ed è stato riscritto secondo gli emendamenti dei padri nello schema *Tametsi Deus*, molto più in linea con gli orientamenti della teologia di scuola, ancorata alla visione bellarminiana di Chiesa.

Per comprendere l'ecclesiologia del Vaticano I non basta, quindi, leggere la Pastor Aeternus: pur essendo una Costituzione sulla Chiesa, è dedicata a una singola questione, peraltro estrapolata dal quadro più ampio del discorso sulla Chiesa; questione che dovrebbe essere risolta sulla base di un quadro ecclesiologico completo, esposto solo per accenni nel prologo della costituzione. D'altra parte, quando è il primato a funzionare da criterio euristico di un'ecclesiologia, il rischio è quello di determinare il modello di Chiesa a partire dalla funzione petrina e non viceversa. La funzione del papa è certamente fondamentale e imprescindibile per l'ecclesiologia, ma non può assorbire l'intero tema ecclesiologico. L'assenza di riferimenti ai diritti dei vescovi, fortemente richiamati in aula dalla minoranza, non è solo un fatto contestuale, determinato dalla sospensione del Concilio: la logica interna di Pastor Aeternus spinge per una marginalizzazione o comunque per una forte subordinazione della funzione episcopale, in linea con il modello piramidale di Chiesa. La tesi che la dottrina della collegialità potesse compromettere le prerogative del papa affermate al Vaticano I, agitata dalla minoranza al Vaticano II, è la cartina al tornasole di un disegno di Chiesa che ha la sua struttura portante nella funzione del papa. In fondo, già il Vaticano I aveva introdotto il tema del collegium o corpus episcoporum, senza che potesse trovare posto nello schema de Ecclesia: se un discorso sui diritti individuali dei vescovi risulta praticabile, come dimostra Pastor Aeternus, che chiarisce come il potere del papa quale pastore supremo e universale non sostituisca ma, anzi, affermi, rafforzi e rivendichi «il potere di giurisdizione episcopale, ordinaria e immediata, in virtù della quale i vescovi, stabiliti dallo Spirito santo come successori degli apostoli, in qualità di veri pastori pascono e reggono ciascuno il gregge a lui affidato»,⁹⁴

⁹⁴ PÆ, cap 3, in DS 3061.

78 Dario Vitali

non sembra possibile tematizzare i diritti del collegio, che apparirebbero concorrenti a quelli del papa.

D'altra parte, la definizione dell'infallibilità, configurando la funzione del papa quale «pastore e maestro di tutti i cristiani», stabilito per custodire e trasmettere il depositum fidei, stabilisce un nesso fondamentale tra Pastor Aeternus e Dei Filius, con cui la Costituzione sulla Chiesa forma una stretta unità. Questo significa che non soltanto la funzione di magistero del papa, ma anche il modello di Chiesa che su di essa poggia, è perfettamente funzionale all'idea della rivelazione espresso in Dei Verbum, e viceversa: a una rivelazione come insieme di verità da credere non può che corrispondere una funzione infallibile del magistero pensata per garantire la custodia e la trasmissione del deposito rivelato. Se la controversistica post-tridentina ammetteva ancora tre soggetti ecclesiali – la totalità dei fedeli, il corpo dei vescovi riuniti in Concilio, il papa – dotati di infallibilità, a partire dalla definizione dell'infallibilità pontificia, l'apologetica dopo il Vaticano I premerà per una reductio ad unum: infallibile è il magistero della Chiesa, unico soggetto che esprime tre forme di infallibilità, sempre legate al papa. Né poteva essere altrimenti, se

questo carisma di verità e di fede, giammai defettibile, è stato accordato da Dio a Pietro e ai suoi successori su questa cattedra, perché esercitassero questo loro altissimo ufficio per la salvezza di tutti, perché l'universale gregge di Cristo, allontanato per opera loro dall'esca avvelenata dell'errore, fosse nutrito con il cibo della dottrina celeste e, eliminata ogni occasione di scisma, tutta la Chiesa fosse conservata nell'unità e, stabilita sul suo fondamento, si ergesse incrollabile contro le porte dell'inferno.⁹⁵

A ben vedere, il medesimo nesso tra rivelazione e Chiesa funzionerà anche nel Vaticano II, dove, a una concezione dinamica della rivelazione, non più identificata con un deposito di verità, ma vista come il dialogo di Dio che «nel suo immenso amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi per invitarli e ammetterli alla comunione con sé» (DV 2), corrisponde un nuovo protagonismo del popolo di Dio, con un recupero del sensus fidei che il Vaticano I aveva ridotto a indefettibilità passiva, e

⁹⁵ PÆ, cap 4, in DS 3071.

a un recupero della *singularis antistitum et fidelium conspiratio*, tipico del modello comunionale di Chiesa del primo millennio.⁹⁶

Ma un giudizio sull'ecclesiologia del Vaticano I non può trascurare la discussione in aula sullo schema de Ecclesia. Qui la proposta ecclesiologica è più ricca di quella disegnata nei documenti ufficialmente promulgati. Un elemento prezioso di valutazione è il rigetto dell'immagine di corpo di Cristo proposto dallo schema Supremi Pastoris, che ripeteva le prospettive ecclesiologiche della scuola romana. Si può asserire che, nonostante il prestigio dei periti che la sostenevano, tale immagine e il corrispettivo modello di Chiesa non rispondevano alla visione dell'aula, che ha scelto di insistere sull'immagine della Chiesa come societas perfecta. Il Concilio, in altre parole, sancisce l'ecclesiologia universale della Chiesa cattolica romana, che risultava la più adatta per rafforzare le prerogative del papa. D'altronde, se il papa è principium (centrum) unitatis, la forza e la solidità della Chiesa procede dal primato, che è primato di giurisdizione, diretta e immediata: come a dire che non c'era spazio per un'ecclesiologia che privilegiasse gli aspetti interiori della Chiesa; o meglio, che la questione del primato era il punto di arrivo e la cifra stessa di una visione di Chiesa fondata sulla visibilità dell'istituzione.

Un ultimo criterio ermeneutico per determinare l'ecclesiologia del Vaticano I è il processo di recezione del Concilio. È risaputo come molti vescovi della minoranza ritardarono la pubblicazione dei decreti conciliari nelle loro diocesi; come si moltiplicarono le contestazioni alla definizione dell'infallibilità in molte università; come un movimento di contestazione contro la neue Doktrin portò allo scisma dei Veterocattolici. Tutto questo non sembrò intaccare una lettura massimalista del Vaticano I, espressa nel Tractatus de Ecclesia dell'apologetica tra i due Concili del Vaticano, che ribadiva il modello piramidale di Chiesa, con una sottolineatura insistente delle prerogative del papa. Quei trattati non rammentavano mai le vicende accadute in Germania all'indomani del Concilio, quando il cancelliere Otto von Bismarck emanò una circolare dopo la definizione dell'infallibilità, in cui equiparava i vescovi a sudditi di un sovrano straniero. La dichiarazione

⁹⁶ Cf. DV 10, che riprende la formula della Costituzione apostolica di Pio IX *Ineffabilis Deus* (8 dicembre 1854) e della Costituzione apostolica di Pio XII *Munificentissimus Deus* (1 novembre 1950).

80 Dario Vitali

dei vescovi tedeschi in risposta a Bismarck⁹⁷ è un vincolo per un'ermeneutica corretta del Vaticano I, in quanto recepita ufficialmente da Pio IX.⁹⁸ Così affermano i vescovi tedeschi in merito alla potestà di giurisdizione suprema, ordinaria e immediata dal papa estesa «direttamente su tutta la Chiesa e perciò su tutte e singole le diocesi e su tutti e singoli i fedeli»:

Questa non è una dottrina nuova [...] il papa è vescovo di Roma, non vescovo di alcun'altra diocesi o città [...] Ma in quanto vescovo di Roma egli è anche papa, cioè pastore e capo della Chiesa universale, capo di tutti i vescovi e di tutti i fedeli; e la sua autorità papale non ha vigore soltanto in alcuni determinati casi eccezionali, ma sussiste e obbliga sempre, in ogni tempo e in ogni luogo. In virtù di tale suo ufficio il papa ha il dovere di vegliare affinché ogni vescovo in tutta l'estensione del suo incarico, adempia i suoi doveri; e dove un vescovo ne fosse impedito o la necessità altrimenti lo richiedesse, il papa ha il diritto e il dovere, non come vescovo di questa o di quest'altra diocesi, ma come papa, di ordinare tutto ciò che riguarda l'amministrazione della medesima. [...] Come il papato è di istituzione divina, così lo è pure l'episcopato. Anch'esso ha i suoi diritti in virtù di questa istituzione, che il papa non ha il diritto né il potere di cambiare.⁹⁹

Alla luce di queste precisazioni è possibile rileggere l'ecclesiologia del Vaticano I senza inutili polarizzazioni. La *Pastor Aeternus* costituisce il punto di arrivo di un lungo cammino di Chiesa e del modello ecclesiologico che l'ha sostenuto e interpretato: in quell'orizzonte di pensiero è maturato, rispondendo a questioni che man mano si precisavano, e di quella sintesi costituisce il frutto più maturo e l'espressione più evidente. Lo dimostra il rigetto in aula dell'immagine della Chiesa come corpo di Cristo: il cambio di paradigma ecclesiologico toglieva consistenza e forza argomentativa a un tema che si era precisato in risposta alle tante polemiche che avevano accompagnato le vicende storiche e ideologiche del papato. L'ecclesiologia del Vaticano I è quella bellarminiana del *coetus fidelium*, adattata allo scontro con la società moderna nella forma della *societas perfecta*.

Ma quell'ecclesiologia era incompleta e parziale, declinata unicamente sugli aspetti visibili dell'istituzione: se la manualistica tra i due Concili del Vaticano ha tentato di costringere la vita della Chiesa dentro quei rigidi schemi, il movimento di ritorno alle fonti rimetteva in contatto con il mi-

⁹⁷ Dichiarazione collettiva dei vescovi tedeschi (gennaio 1875), in DS 3112-3116.

⁹⁸ PIO IX, Lettera apostolica Mirabilis illa constantia (4 marzo 1875), in DS 3117.

⁹⁹ DS 3113. 3115.

stero della Chiesa contenuto nei testi del Nuovo Testamento e dei Padri. Al Vaticano II sarà quella visione ecclesiologica ad arrivare finalmente a maturazione, componendo un quadro ecclesiologico in cui gli elementi rigettati dal Vaticano I sono diventati i pilastri di un modello più teologico di Chiesa. Per contro, le affermazioni fondamentali della Pastor Aeternus sul primato, dopo essere state assunte nella sintesi teologica della manualistica come principio fondante della demonstratio catholica, hanno conosciuto un processo di ri-ricezione nel Vaticano II, dentro un quadro ecclesiologico diverso, in cui la presa di distanza dal modello piramidale di Chiesa era esplicito. In questo nuovo quadro ora sono ricollocati, come elemento portante della costituzione gerarchica della Chiesa, a sua volta inserita nel quadro più ampio del popolo di Dio. Si tratta di un indizio di evidente continuità, laddove si comprenda la tradizione come difesa ostinata del passato, ma sulla base di un principio di fecondità che mostra come le affermazioni del Vaticano I hanno valore anche al di fuori di quel modello piramidale di Chiesa di cui era il nucleo. A partire dal quadro ecclesiologico disegnato dal Concilio Vaticano II è possibile ripartire, per scorgere le vie per «trovare una forma di esercizio del primato che, senza rinunciare in alcun modo all'essenziale, della mia missione, si apra a una situazione nuova». 100

Abstract

Il presente contributo propone un percorso in quattro passaggi. Si cerca, in primo luogo, di comprendere le ragioni di un Concilio: anche il Vaticano I, come tutti i Concili, va inquadrato in una determinata situazione storica, che è quella del contesto socio-culturale ed ecclesiale post-tridentino e, in particolare, del XIX secolo. In seconda battuta, si vuole capire l'ecclesiologia del Vaticano I, in particolare il dogma dell'infallibilità, a partire dall'intenzione del Concilio, attraverso un esame del processo che ha portato alla dottrina conciliare. In terzo luogo, è necessario chiarire – in una specie di percorso a ritroso – perché il Vaticano I non abbia recepito gli sviluppi ecclesiologici del XIX secolo, soprattutto quelli di Möhler. Infine, si dà uno sguardo prospettico agli esiti del Concilio, indicando il processo di recezione dell'ecclesiologia conciliare.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 81 16/07/14 12.39

¹⁰⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint* (25 maggio 1995), in EV 14, 2867.



RIVISTA PATH 1-2014.indd 82 16/07/14 12.39

IL RINNOVAMENTO DELL'ECCLESIOLOGIA DAL VATICANO I AL VATICANO II

PASOUALE BUA

Istituto Teologico Leoniano, Anagni

PATH 13 (2014) 83-106

I quasi cent'anni trascorsi tra il Vaticano I e il Vaticano II sono stati fecondissimi per lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa sia nella teologia cattolica che in quella protestante. In questo periodo la Chiesa per motivi diversissimi è passata a occupare il centro della problematica teologica. L'imporsi del problema ecclesiologico è coinciso con il risveglio quasi imprevisto della coscienza ecclesiale nella comunità credente.¹

Così Angel Antón, uno dei più autorevoli storici dell'ecclesiologia, descrive il periodo compreso tra i due Concili del Vaticano. Un periodo di circa novant'anni, estremamente variegato e complesso, non si presta agevolmente alle semplificazioni. Il presente contributo, allora, dovrà accontentarsi di tracciare alcune linee generali, senza pretendere di dire tutto ciò che sarebbe utile e forse necessario.

Sempre Antón distingue, in questo lasso temporale, quattro periodi di durata ineguale, corrispondenti grossomodo a quattro diverse fasi di sviluppo della riflessione ecclesiologica:

1) 1870-1920: è la fase dell'assimilazione della dottrina ecclesiologica proposta dalla costituzione dogmatica *Pastor aeternus* (18 luglio 1870), anche se sullo sfondo si percepiscono già alcune istanze di rinnovamento;

¹ A. Antón, Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II, in Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (ed.), L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II, La Scuola, Brescia 1973, 27-86, 35.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 83 16/07/14 12.39

- 2) 1920-1940: è la fase caratterizzata da un risveglio euforico dell'interesse per la Chiesa, connotato dal tentativo di delineare un'ecclesiologia propriamente teologica;
- 3) 1940-1950: di fronte ad alcune proposte di rinnovamento unilaterali e inaccettabili, è la fase segnata dalla pubblicazione dell'enciclica *Mystici corporis* (29 giugno 1943) da parte di Pio XII, fondamentale anello di congiunzione tra l'ecclesiologia del Vaticano I e quella del Vaticano II;
- 4) 1950-1960: è il periodo che precede l'ultimo Concilio, in cui si approfondiscono gli aspetti di novità, mitigando le soluzioni estreme e inaugurando ulteriori piste. È soprattutto adesso che si gettano le basi di quella che diverrà l'ecclesiologia del Vaticano II.²

Pur attenendoci sostanzialmente a tale suddivisione, preferiamo – per ragioni di comodità e brevità – accorpare le due ultime fasi, proponendo una trattazione tripartita. Le date scelte come spartiacque hanno, com'è ovvio, un valore meramente indicativo: *a)* 1870: conclusione del Vaticano I; *b)* 1922: pubblicazione del saggio *Vom Sinn der Kirche* da parte di Romano Guardini; *c)* 1943: pubblicazione dell'enciclica *Mystici corporis* da parte di Pio XII; *d)* 1962: apertura del Vaticano II.

Primo periodo (1870-1922) «L'ecclesiologia sotto il segno dell'affermazione dell'autorità» (Congar)

In questo periodo si consolida l'impostazione ecclesiologica ereditata dalla Controriforma, chiamata ora a integrare gli elementi acquisiti dal Vaticano I. Contro la Riforma protestante, contro il Giansenismo, contro il Gallicanesimo e le varie forme di episcopalismo, contro il laicismo e l'assolutismo delle monarchie nazionali, infine contro il Modernismo: quella che dal XVI secolo giunge sino all'inizio del XX secolo è un'"ecclesiologia-contro", elaborata in chiave prevalentemente apologetica, centrata a tal punto sul potere gerarchico e sull'autorità papale che Yves Congar ha

² Cf. *ibid.*, 37-86; più diffusamente A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II, BAC, Madrid 1987, 406-831, che resta ancor oggi la sintesi più autorevole e dettagliata sull'ecclesiologia del periodo in esame.

potuto definirla una «gerarchilogia».³ È un'«ecclesiologia sotto il segno dell'affermazione dell'autorità»: per essa «credere nella Chiesa significava accettarne l'autorità».⁴

Il vero problema, tuttavia, non è affatto il Vaticano I, bensì la sua recezione:

L'ecclesiologia del Vaticano I non può essere accusata di ultramontanismo, poiché l'infallibilità papale è fondata su quella della Chiesa e sulla comunione del pontefice con l'episcopato universale, considerato come istituzione di diritto divino. Semmai si tratta di esaminare la recezione conciliare, condizionata dall'impostazione «monarchica» e da questa sorta di «incompiutezza» dell'evento che ha polarizzato la riflessione attorno al solo elemento autoritativo del pontefice.⁵

Il Vaticano I delinea «non un'ecclesiologia papalista, ma un'ecclesiologia papale». Ne offre una testimonianza indubitabile, negli anni immediatamente successivi all'assise, la polemica tra i vescovi tedeschi e il cancelliere del *Reich* Otto von Bismarck. Nel 1872 questi invia una circolare agli altri governanti europei, invitandoli a diffidare dei vescovi, giacché – egli afferma – in virtù delle definizioni del Vaticano I «la giurisdizione episcopale è stata assorbita dalla giurisdizione papale» e «i vescovi non sono ormai che gli strumenti del papa», una specie di *longa manus* di un monarca straniero, il quale è «il sovrano che, in virtù della sua infallibilità, è assolutissimo, più di qualunque altro monarca assoluto del mondo». Presto i vescovi tedeschi

- ³ Cf. Y.-M. CONGAR, L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité, in M. NÉDONCELLE ET AL., L'ecclésiologie au XIX^e siècle, du Cerf, Paris 1960, 77-114, 113s; ID., Bulletin d'ecclésiologie (1939-1946), in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 31 (1947) 77-96; 272-296.
- ⁴ CONGAR, *L'ecclésiologie de la Révolution française*, 100. Non sorprende per tali ragioni che, nel 1927, un acuto osservatore ortodosso, il teologo russo Sergej Bulgakov, giungerà a dichiarare: «Il cattolicesimo è prima di tutto e al di sopra di tutto un'organizzazione, la *plena postestas* papale, nella quale sono confermati la dottrina della fede e il culto, la Chiesa come autorità e regno *civitas divina in terrenis*»: S.N. BULGAKOV, *Le ciel sur la terre*, in N. AR-SEN'EV A. VON MARTIN (eds.), *Die Ostkirche. Sonderheft der Vierteljahrsschrift «Una Sancta»*, Frommanns, Stuttgart 1927, 42-63, 43.
- ⁵ G. ZIVIANI V. MARALDI, *Ecclesiologia*, in G. CANOBBIO P. CODA (eds.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, II, Città Nuova, Roma 2003, 287-410, 289.
- ⁶ E. KLINGER, *Kirche. VIII: Dogmatisch. Katholisch*, in H.D. BETZ D.S. BROWNING B. JANOWSKI E. JÜNGEL (eds.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, J.C.B. Mohr, Tübingen 2001⁴, 1021-1024, 1023.
- ⁷ Il testo integrale della circolare si trova in J.-M. TILLARD, *Il vescovo di Roma*, Queriniana, Brescia 1985, 152s (or. *L'evêque de Rome*, du Cerf, Paris 1982).

RIVISTA PATH 1-2014.indd 85 16/07/14 12.39

si oppongono frontalmente all'interpretazione di Bismarck, tracciando una diversa ermeneutica della *Pastor aeternus*: riproponendo la dottrina tradizionale, essi asseriscono che

il papa è vescovo di Roma, ma non vescovo di un'altra città o diocesi; non è vescovo né di Colonia né di Breslavia, ecc. Ma, in quanto vescovo di Roma, è allo stesso tempo papa, cioè pastore e capo di tutta la Chiesa, capo di tutti i vescovi e di tutti i fedeli, e il suo potere papale non vige solo in alcuni casi eccezionali, ma vale e obbliga in qualunque tempo e luogo [...]. Le decisioni del Concilio Vaticano non offrono neppure l'ombra di un fondamento per affermare che il papa è diventato con esse un sovrano assoluto.⁸

Poco dopo, sarà lo stesso Pio IX ad avallare espressamente l'interpretazione dell'episcopato tedesco: «La vostra dichiarazione presenta la genuina dottrina cattolica, e pertanto quella del sacro Concilio e di questa santa sede» (DH 3117). E più tardi, nel 1875, il papa affermerà non solo di accettare le parole dei vescovi di Germania, ma di confermarle con la pienezza della sua autorità apostolica.⁹

Ciononostante, dopo il Concilio la teologia finirà spesso per promuovere una recezione massimalista della *Pastor aeternus*, che di per sé si era ben guardata dalle derive ultramontaniste. I tratti salienti dell'ecclesiologia postconciliare si possono riassumere in quattro punti.

– In primo luogo, la *centralità dell'autorità papale*. Il fatto che il Vaticano I, interrotto anzitempo, avesse potuto occuparsi solo del primato pontificio, isolandolo da un più ampio contesto ecclesiologico, consegna al postconcilio un'ecclesiologia frammentaria, in cui la teologia dell'episcopato viene quasi del tutto dimenticata, vuoi per il pericolo dell'episcopalismo vuoi per una mancata maturazione del tema. Peraltro, la necessità di difendere la sovranità e l'indipendenza del papa, privato *manu militari* del potere temporale e autoproclamatosi prigioniero tra le mura vaticane, induce ad accentuare la riaffermazione dei diritti del pontefice come pastore supremo della Chiesa. Ne scaturisce un'immagine piramidale della Chiesa, che dal vertice, il papa, si costruisce verso la base:

⁸ H. DENZINGER, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. bilingue a cura di P. HÜNERMANN, EDB, Bologna 2000³ (DH), 3112-3116.

⁹ Cf. Pio IX, *Allocutio* ad S.R.E. Cardinales in aedibus Vaticanis (15 marzo 1875), in «Acta Sanctae Sedis» 8 (1874-1875) 301-305.

In quasi tutti i manuali il tema del primato è l'asse del trattato de Ecclesia. Senza dargli sempre la stessa ampiezza, tutti praticamente gli riconoscono il posto più centrale nella strutturazione del trattato.¹⁰

- In secondo luogo, si predilige un *indirizzo per così dire "orizzontalista*", caratterizzato dall'accentuazione unilaterale della dimensione storica e visibile della Chiesa, concepita quale *societas perfecta*: come aveva sostenuto in Concilio il vescovo di Orléans, Félix Dupanloup, occorre definire la Chiesa partendo *ab externis*, cioè della sua dimensione societaria, giuridica e gerarchica.¹¹
- In terza istanza, si insiste sul *carattere gerarchico e clericale*, a scapito della dimensione comunitaria e laicale. Ne deriva un'ecclesiologia "dicotomica", in cui la Chiesa è rigidamente suddivisa tra *Ecclesia docens* ed *Ecclesia discens*, tra i pastori che monopolizzano il potere e i fedeli in posizione di assoluta passività: la *societas perfecta* non è che una *societas inequalis hierarchica*.¹² Anche per Pio X la Chiesa è

per sua natura una società «ineguale», cioè una società formata da due categorie di persone: i pastori e il gregge, coloro che occupano un grado fra quelli della gerarchia e la folla dei fedeli. E queste categorie sono così nettamente distinte fra loro, che solo nel corpo pastorale risiedono il diritto e l'autorità necessari per promuovere e indirizzare tutti i membri verso le finalità sociali: e la moltitudine non ha altro dovere che lasciarsi guidare e seguire docilmente le direttive dei pastori (DH 2919).

In tale contesto, «la teologia della comunità ecclesiale, considerata nella sua totalità, è "terra ignota"».¹³

– Infine, predomina incontrastato *il metodo apologetico*: il trattato sulla Chiesa non appartiene alla dogmatica, ma la precede, con lo scopo di legittimare preliminarmente il magistero ecclesiale come criterio autentico e infallibile del *depositum fidei*, al fine di rispondere a tutte le possibili obiezioni al riguardo. La Chiesa non è ritenuta *obiectum formale* della rivelazione, della fede e della teologia, ma loro *condicio*, in quanto occorre

¹⁰ ANTÓN, Lo sviluppo della dottrina, 53.

¹¹ Cf. I.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, LI, a cura di D.D.L. Petit - I.B. Martin, Welter, Arnhem-Leipzig 1926, 760.

¹² Così ancora ANTÓN, Lo sviluppo della dottrina, 58s.

¹³ Ibid., 59.

dimostrare che, attraverso la Chiesa, la rivelazione divina giunge a noi con la necessaria garanzia di attendibilità. Il limite di un simile approccio è la sua parzialità: l'ecclesiologia fondamentale è legittima e anzi necessaria, ma essa abbisogna di un completamento nell'ecclesiologia dogmatica.¹⁴

Un esempio assai illuminante del "clima" ecclesiologico vigente è offerto dal manuale di Domenico Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice. Cum prolegomeno de Ecclesia*, edito nel 1877. Come dimostra già il titolo, l'ecclesiologia si limita a fare la sua comparsa come cappello introduttivo alla teologia del primato. Al termine di una lunga riflessione sulle "note" della vera Chiesa, l'autore giunge ad affermare che «tutte queste proprietà sono presenti nella Chiesa in forza del solo primato romano»: ¹⁵ come a dire che la *romanitas* è di fatto diventata l'unica grande e riepilogativa *nota Ecclesiae*. Sulla stessa linea si collocano anche i trattati coevi di Camillo Mazzella, Wilhelm Wilmers, Christian Pesch, Ignaz Ottiger e Anton Straub. ¹⁶

Proprio negli stessi anni, tuttavia, si diffondono lentamente idee nuove, sotto l'influsso di fattori diversi, tra cui è necessario annoverare almeno il romanticismo tedesco e lo sviluppo degli studi storici. Charles Journet ha parlato con ragione delle due «antenne sensibili» di una «nuova» ecclesiologia: Johann A. Möhler, principale esponente della Scuola di Tubinga, e John H. Newman, anglicano convertito al cattolicesimo che sarà addirittura creato cardinale da Leone XIII, entrambi destinati a diventare *post mortem* i promotori di un profondo ripensamento ecclesiologico. ¹⁷ Già quarant'anni prima del Concilio, all'estrinsecismo e all'orizzontalismo della manualistica Möhler aveva opposto un'ecclesiologia costruita «von innen nach aussen» ¹⁸ e «von oben nach

¹⁴ Cf., sull'ecclesiologia manualistica, B. VAN LEEUWEN, *De Kenbaarheid der Katholieke Kerk als de ware Kerk volgens der weg der Kentekenen*, in «Bijdragen» 20 (1965) 182-187.

¹⁵ D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice. Cum prolegomeno De Ecclesia*, De Propaganda Fide, Romae 1877, 690.

¹⁶ Cf. nell'ordine C. MAZZELLA, De religione et Ecclesia. Praelectiones scolastico-dogmaticae, De Propaganda Fide, Romae 1880; W. WILMERS, De Christi Ecclesia libri sex, Pustet, Ratisbonae 1897; CHR. PESCH, Institutiones propaedeuticae ad sacram teologiam. De Ecclesia Christi, Herder, Friburgi/Br. 1909⁴; I. OTTIGER, Theologia fundamentalis, II: De Ecclesia Christi ut infallibilis revelationis divinae magistra, Herder, Friburgi/Br. 1911; A. STRAUB, De Ecclesia Christi, 2 vol., Rauch, Oeniponte 1912.

¹⁷ Cf. Ch. Journet, L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative, I: La hiérarchie apostolique, Desclée De Brouwer, Paris 1955², XVIIs.

¹⁸ Cf. J.A. MÖHLER, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Laupp, Tübingen 1825.

unten»,¹⁹ arrivando a concepire la Chiesa come «incarnazione continuata». Dal canto suo Newman, nello stesso periodo, aveva fortemente rivalutato la dimensione comunitaria della Chiesa e il ministero peculiare dei laici.²⁰

Né si possono dimenticare i rappresentanti più eminenti della Scuola romana, tutti ispirati da Möhler: Carlo Passaglia, Clemens Schrader e Johann Baptist Franzelin. Costoro innestano sull'ecclesiologia manualistica la nozione di Chiesa «corpo mistico di Cristo», che attingono dalle fonti bibliche e patristiche, per sottolineare la continuità tra Cristo e la Chiesa.²¹ Nonostante la maggioranza dei padri del Vaticano I avesse respinto il primitivo schema de Ecclesia, preparato da Schrader e centrato attorno alla nozione di corpo mistico, l'ultimo Franzelin continuò ad approfondire il tema, sforzandosi di conciliarlo con gli indirizzi conciliari. Più della metà del suo trattato postumo è dedicato alla prova apologetica dell'istituzione della Chiesa da parte di Cristo e del suo carattere monarchico fondato sull'autorità di Pietro e dei suoi successori. Eppure Franzelin, che non dimentica l'autorità degli altri apostoli e dei vescovi, da esercitarsi sempre sub Petro, dedica attenzione anche a concetti di derivazione biblica e patristica, come communio sanctorum, Ecclesia ab Adam, Ecclesia sponsa et corpus Christi mysticum, Verbum incarnatum exemplar Ecclesiae, Ecclesia coelestis e così via.²² Influenzato da Möhler e dalla Scuola romana è poi Matthias J. Scheeben, il quale, pur non avendo elaborato un'ecclesiologia compiuta, offre nondimeno interessanti spunti di novità: malgrado anch'egli debba pagare il proprio debito all'ecclesiologia dell'epoca, è evidente che l'impostazione apologetica risulta nettamente temperata dall'ancoraggio a Cristo e allo Spirito Santo, da una teologia dell'episcopato, da una rivalutazione del laicato e dei carismi.²³

RIVISTA PATH 1-2014.indd 89 16/07/14 12.39

¹⁹ Cf. J.A. MÖHLER, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihrer öffentlichen Bekenntnisschriften, Florian Kupferberg, Mainz 1832.

²⁰ Cf. soprattutto J.H. NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, Rivington, London 1833 (nella terza edizione del saggio, del 1871, comparirà in appendice anche l'importante articolo: *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, apparso originariamente sul numero di «Rambler» del luglio 1859); ID., *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Toovey, London 1845; ID., *The Via Media of the Anglican Church*, Longmans, London 1877.

²¹ Su questi autori, cf. K.H. NEUFELD, *La Scuola romana*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia*, III: *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, ED-EDB, *Roma*-Bologna 1996, 267-283; senza dimenticare un "classico" di W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule. Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader*, Herder, Freiburg/Br. 1962.

²² Cf. J.B. Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum*, Typographia Polyglotta, Romae 1887.

²³ Cf. M.J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive darge-

Dalla Scuola romana ricevono ispirazione innovatrice anche alcuni documenti di Leone XIII (*Satis cognitum*, *Post diem*, *Arcanum divinae Sapientiae*, *Provida Mater*, *Divinum illud munus*) e Pio X (*Ad diem illum laetissimum*, *Il fermo proposito*, *Vehementer nos*). Dei due è soprattutto il primo a offrire significative aperture, accogliendo la teologia del corpo mistico e delineando una profonda ecclesiologia pneumatica, mentre il suo successore sarà spesso costretto dalla crisi modernista a guardare con sospetto e a bloccare sul nascere ogni tentativo di rinnovamento.²⁴

Ulteriori novità giungono, infine, dai saggi di ecclesiologia che non rientrano nel genere del manuale. Fra tutti spicca l'opera di Adrien Gréa, «una sorta di *hapax* nella teologia dell'epoca»:²⁵ pur non trascurando gli apporti provenienti dal Vaticano I, egli opta per una prospettiva teologica, chiedendosi quale sia il posto della Chiesa nel piano salvifico. La fondazione della Chiesa si iscrive nella volontà pretemporale di Dio, il suo avvento è preparato nella vicenda dei progenitori, finché essa si è storicamente costituita attraverso l'opera di Cristo. In tal quadro, il ministero dei pastori si colloca alla foce di una gerarchia invisibile, secondo lo schema: Padre principio del Figlio - Cristo capo della Chiesa universale - vescovo capo

stellt, Herder, Freiburg/Br. 1865; Id., Handbuch der katholischen Dogmatik, 4 vol., Herder, Freiburg/Br. 1873-1903.

²⁴ Si legga Y.-M. CONGAR, L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne, du Cerf, Paris 1970, 450s: «Leone XIII (1878-1903) ha formulato un vasto insegnamento ecclesiologico che rappresenta una sintesi delle dottrine della Scuola romana, del Concilio del Vaticano (compresi i documenti non promulgati) e di una sociologia di ispirazione tomista. Questo insegnamento si è concentrato su tre capitoli principali: la Chiesa in se stessa, Chiesa e stato, unionismo. Ma le esposizioni sulla Chiesa stessa sono legati all'attività unionista del papa. L'insegnamento di Leone XIII sulla Chiesa si è soffermato principalmente su due punti: l'unità (enciclica Satis cognitum, 29.VI.1896), il ruolo dello Spirito Santo (encicliche Provida Mater, 5.V.1895, e Divinum illud munus, 9.V.1897). In Satis cognitum, dopo aver richiamato la natura teandrica della Chiesa, corpo di Cristo, che comporta degli elementi invisibili e degli elementi visibili, Leone XIII stabilisce l'unicità della Chiesa, che è il corpo mistico di Cristo, e ben altra cosa da una federazione di comunità similari, e di lì passa ad affrontare la sua unità: colui che l'ha fondata unica, gli ha donato in pari tempo l'unità, qui unicam condidit, is idem conditit unam. Egli sottolinea la necessità di un principio esterno di autorità per preservare l'unità e sviluppa una dottrina della costituzione della Chiesa in cui, affermando molto fortemente il primato romano, egli situa la missione e l'autorità dei vescovi. Mai né papi né Concili avevano sviluppato come ha fatto Leone XIII il ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa. In realtà, il pontefice non ha fatto altro che sintetizzare gli enunciati classici della teologia latina, senza aprire un capitolo nuovo in seno a una pneumatologia ecclesiologica. Egli non omette comunque l'aspetto dinamico dell'azione dello Spirito, al quale connette l'espansione missionaria».

²⁵ *Ibid.*, 458.

della Chiesa particolare. Quest'ultimo elemento è a dir poco sorprendente: l'originalità e il merito di Gréa è quello di aver precorso di decenni la riscoperta della teologia della Chiesa locale, vincolandola strettamente alla teologia dell'episcopato. La Chiesa particolare, intesa come assemblea dei fedeli radunati attorno al vescovo, è centrale nella sua ecclesiologia: è a partire dalla Chiesa particolare che si comprende la Chiesa universale, così come è a partire dall'episcopato che si comprende il primato.²⁶

2. Secondo periodo (1922-1943) «Il risveglio della Chiesa nelle anime» (Guardini)

Con gli anni Venti, superata la crisi modernista, si assiste a un imprevisto «risveglio della Chiesa nelle anime», come lo definisce profeticamente Romano Guardini già nel 1922.²⁷ Un risveglio, cioè, di forze innovatrici che, prima ancora di investire il campo propriamente teologico, interessano la "vita" della Chiesa, in particolare l'esperienza liturgico-sacramentale e l'attività pastorale. Ciò che Guardini constata è un «sussulto assetato di interiorità»,²⁸ quale contrappunto a un'ecclesiologia costruita *ab externis*. Presto si potrà salutare il Novecento come il «secolo della Chiesa», secondo la celebre formula coniata da Otto Dibelius nel 1926.²⁹ Senza trascurare gli apporti fondamentali provenienti dal protestantesimo e dall'ortodossia, è stata in particolare la teologia cattolica a sperimentare

RIVISTA PATH 1-2014.indd 91 16/07/14 12.40

²⁶ Cf. A. GRÉA, De l'Église et de sa divine constitution, Palmé, Paris 1885. Si consultino B. MORI, Il contributo di dom Adriano Gréa allo sviluppo della dottrina teologica sull'episcopato collegiale e la Chiesa particolare, Roma 1971 [tesi di laurea discussa nella P. U. Urbaniana]; M. SERENTHÀ, Gli inizi della teologia della Chiesa locale. De l'Église et de sa divine constitution (1885) di dom A. Gréa, un «hapax dans la théologie de l'époque» (Y. Congar), Milano 1973 [Estr. dalla tesi di laurea discussa nella Facoltà teologica interregionale].

²⁷ Vale la pena rileggere l'intera pagina di R. Guardini, *Il senso della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1960, 17s (or. *Vom Sinn der Kirche*, Grünewald, Mainz 1922): «Si è iniziato un processo di incalcolabile portata: il risveglio della Chiesa nelle anime. Naturalmente questo va inteso nel suo giusto significato. Presente, la Chiesa lo è sempre stata e ha avuto sempre e in tutti i tempi valore decisivo per il credente che ne accettava la dottrina e ne seguiva i precetti. Con la sua solida, sostanziale realtà essa è stata per lui sostegno e sicurezza. Ma quando, verso la fine del Medioevo, l'evoluzione individualistica ebbe raggiunto un certo grado, la Chiesa non venne più sentita come contenuto della vita religiosa vera e propria. Il fedele viveva bensì *nella* Chiesa e da lei si lasciava guidare, ma viveva sempre meno *la* Chiesa».

²⁸ Così scrivono Ziviani - Maraldi, Ecclesiologia, 292.

²⁹ Cf. O. Dibelius, Der Jahrhundert der Kirche, Furche, Berlin 1926.

in questa parte di secolo una sempre maggior *concentrazione di temi eccle-siologici*, che ha raggiunto l'apice nel Vaticano II e ci ha lasciato un'eredità teologica imperniata sulla teologia del mistero della Chiesa come continuazione del mistero di Cristo nella storia della salvezza.³⁰

I principali fattori del rinnovamento, che si radicano in quei germogli di novità affiorati nel periodo precedente, coincidono con quelli che vengono denominati «movimenti», a indicare con ciò delle vaste correnti di pensiero e di azione che coinvolgono un numero elevato di attori. Essi, «come affluenti, si sono convogliati nel fiume del Vaticano II, determinandovi un profondo rinnovamento ecclesiologico».³¹

Decisivo è anzitutto il movimento liturgico, avviato già nel XIX secolo in alcune abbazie europee, come Solemnes in Francia con l'abate Prosper Guéranger e Beuron in Germania con i fratelli Wolter, e destinato a incontrare consensi crescenti nella gerarchia, fino al riconoscimento ufficiale da parte di Pio XII, che non temerà di parlarne come di «un passaggio dello Spirito Santo sulla sua Chiesa». Nelle intenzioni dei suoi principali rappresentanti, come Odo Casel e Romani Guardini in Germania, Pius Parsch e Josef A. Jungmann in Austria, esso intende presentare

non un nuovo volto della Chiesa, ma un volto restato per troppo tempo in ombra; cercava infatti di avvicinare il più possibile [gli uomini] a quello che la Chiesa era nella sua natura più profonda, e cioè al suo essere sacramentale e alle sue celebrazioni liturgiche, mentre insegnava loro che la Chiesa è il *corpus Christi mysticum*, ossia il mistero del Cristo che continua la sua esistenza umana.³³

³⁰ ANTÓN, Lo sviluppo della dottrina, 63.

³¹ E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008, 319.

³² Sono le parole pronunciate incontrando i partecipanti al Congresso liturgico-pastorale di Assisi nel 1956: «Il movimento liturgico è apparso come un segno delle provvidenziali disposizioni divine sul tempo presente, come un passaggio dello Spirito Santo sulla sua Chiesa, per ravvicinare maggiormente gli uomini ai misteri della fede e alle ricchezze della grazia, che provengono dalla partecipazione attiva dei fedeli alla vita liturgica»: P10 XII, *Allocuzione* ai partecipanti al primo Congresso internazionale di pastorale liturgica di Assisi (22 settembre 1956), in «Acta Apostolicae Sedis» (AAS) 48 (1956) 711-725, 712.

³³ Così A.L. MAYER, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1971, 433. Si legga pure CONGAR, *L'Église*, 461s: «La liturgia è veramente la "didascalia" della Chiesa (Pio XI), il luogo nel quale il mistero della Chiesa è realizzato nel modo più totale e vissuto nel modo più autentico. Essa realizza la sintesi tra esteriore e interiore, gerarchia e comunità, primato dell'azione di

Importante è poi il movimento biblico. Dopo una battuta d'arresto durante il pontificato di san Pio X, esso conosce nuovo slancio grazie ai papi Benedetto XV, Pio XI e Pio XII. Ciò che accomuna i "nuovi" esegeti è certamente l'interesse per il *Sitz im Leben* del racconto biblico, attinto grazie al metodo storico-critico; ma, al tempo stesso, anche la volontà di non ridurre l'esegesi a uno studio archeologico, valorizzando la portata spirituale e teologica della Sacra Scrittura per ritrovare il carattere storico e cristocentrico della rivelazione. È in questo contesto che si approfondisce la relazione tra Israele e Chiesa, tra il ministero gesuano e quello ecclesiastico, tra Chiesa nella storia e compimento escatologico, mentre l'attenzione alle molteplici e ricche immagini bibliche della Chiesa denuncia l'asfittismo dell'approccio societario.

Strettamente collegato al movimento biblico è il movimento patristico. Fin dagli inizi del XX secolo gli studi sui Padri della Chiesa conoscono un rinnovato fervore, stimolato dalla pubblicazione di edizioni critiche e di autorevoli traduzioni (come la collana *Sources chrétiennes*, avviata nel 1942). L'opera di *ressourcement*, cioè di «ritorno alle fonti», consente di riscoprire l'ecclesiologia spirituale e misterica dei Padri, senza dimenticare i Dottori medievali, che tornano a essere accostati *sine glossa*, a partire da san Tommaso d'Aquino. Si fa così strada un nuovo e più completo concetto di tradizione, che implica la fedeltà all'ininterrotto sviluppo dogmatico avvenuto nel corso di duemila anni, e non solo al suo ultimo segmento, circoscritto all'epoca del Tridentino e del Vaticano I. Quanto alla dottrina della Chiesa, resta ancor oggi insuperato il monumentale saggio di Hugo Rahner sull'ecclesiologia simbolica dei Padri, che raccoglie contributi editi sin dal 1935.³⁴

Decisivo è ancora il movimento laicale, che ha la sua "anima" nell'Azione cattolica, guardata con crescente simpatia dai papi fino al riconoscimento ufficiale da parte di Pio XI. Essa, cui si affianca in Belgio e in Francia la *Jeunesse Ouvrière Catholique* (JOC), promuove la corresponsabilizzazione del laicato, chiamato anch'esso, insieme alla gerarchia, a una vera missione

Cristo e partecipazione dell'uomo, realtà presente e visione escatologica, terra e cielo.... È ad essa, alla sua illustrazione ad opera dei grandi liturgisti, che si deve in gran parte la riscoperta della Chiesa come *mistero di Cristo*, nella linea della grande tradizione».

RIVISTA PATH 1-2014.indd 93 16/07/14 12.40

³⁴ Cf. H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Müller, Salzburg 1964.

ecclesiale. Proprio papa Ratti non temerà di definire l'Azione cattolica «una partecipazione all'apostolato gerarchico della Chiesa».³⁵

Si segnala poi il movimento ecumenico, che in verità si avvia fuori dall'orbita cattolica, ma non senza ripercussioni al suo interno: se il confronto con il protestantesimo – intenso soprattutto in Germania – consente di riscoprire l'importanza della parola di Dio, la dimensione escatologica della Chiesa, la necessità permanente di riforma, una relazione più armonica tra ministero e carisma; il dialogo con l'ortodossia – incentivato dalla diaspora russa in Francia a seguito della rivoluzione bolscevica – favorisce il recupero della dimensione pneumatologica della Chiesa, la centralità dell'Eucaristia, la teologia dell'episcopato e della Chiesa locale, la concezione dell'unità che si realizza nella pluralità delle tradizioni e dei riti.

Infine, un apporto significativo giunge dal movimento missionario. Proprio in questi anni nasce la missiologia, soprattutto grazie all'opera dei centri teologici di Münster e Lovanio: se in Germania (Joseph Schmidlin, Thomas Ohm) si sottolineano i temi della testimonianza, dell'evangelizzazione e della conversione personale, in Belgio (Pierre Charles, seguito presto da André Seumois e anche Henri de Lubac) si individua il compito primario dell'opera missionaria nella *plantatio Ecclesiae*, cioè nella fondazione di Chiese autoctone governate da una gerarchia indigena. La Chiesa, per questi autori, è chiamata a «incarnarsi» sul terreno multiforme delle tradizioni e delle culture dei popoli, superando la tendenza allora dominante a importare nelle terre di missione la struttura tipicamente occidentale della Chiesa.³⁶

In questo contesto si avverte sempre più lucidamente l'insufficienza del metodo apologetico e la necessità di ristrutturare il trattato sulla Chiesa in chiave dogmatica: la Chiesa, da condizione preliminare della riflessione teologica, diventa oggetto vero e proprio della teologia, come suggerisce del resto la scansione del Simbolo della fede, che agli articoli trinitari fa seguire

³⁵ Cf. Pio XI, Litterae encyclicae *Ubi arcano Dei* (23 dicembre 1920), in AAS 14 (1922) 673-700.

³⁶ Per una sintesi complessiva sui movimenti del rinnovamento teologico, rinviamo a R. Aubert, La théologie catholique au milieu du XX^e siècle, Casterman, Tournai 1954; S. Jaki, Les tendences nouvelles de l'ecclésiologie, Herder, Rome 1957; O. Rousseau, La costituzione nel quadro dei movimenti rinnovatori degli ultimi decenni, in G. Baraúna (ed.), La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla costituzione dommatica Lumen gentium, Vallecchi, Firenze 1965, 111-130; più brevemente A. Dulles, A Half Century of Ecclesiology, in «Theological Studies» 50 (1989) 419-442, 419s.

il *credo Ecclesiam*. Soprattutto, in questa non facile transizione, la Chiesasocietà cede gradualmente il posto alla Chiesa-corpo mistico di Cristo, formula che «ha costituito senza dubbio, nei primi cinquant'anni di questo secolo [il XX], l'espressione sintetica delle concezioni e delle aspirazioni ecclesiologiche dominanti».³⁷ Contro la visione di Chiesa imposta dalla manualistica, agli inizi degli anni Trenta Congar non esiterà a tuonare:

La Chiesa non è questo. Essa non è una cinta di mura, ma il corpo mistico di Cristo [...] o se è una città circondata da mura, è quella che descrive san Giovanni nella sua meravigliosa Apocalisse, la «città la cui luce è l'Agnello» (Ap 21,23).³⁸

Il tratto fondamentale dell'ecclesiologia del corpo mistico è il cristocentrismo, che induce a concepire la Chiesa alla luce del Verbo incarnato, facendo di essa il prolungamento stesso dell'incarnazione: siamo alla foce della corrente di pensiero avviata da Möhler, proseguita dalla Scuola romana e da Scheeben, passando attraverso il magistero dei papi postconciliari. Le opere più significative sono quelle di Joseph Anger e di Thomas Käppeli, che, prefiggendosi l'obiettivo comune di riscoprire l'ecclesiologia di Tommaso d'Aquino, depurandola dagli influssi talora devianti dei suoi commentatori, seguono un procedimento affine (Cristo capo dell'umanità redenta, l'influsso di Cristo sul suo corpo, le membra del corpo mistico, i sacramenti strumenti della nostra incorporazione a Cristo),³⁹ senza dimenticare il contributo di Émile Mersch, che studia la dottrina del corpo mistico nella Scrittura, nei Padri greci e nella tradizione occidentale,⁴⁰ e quello di poco successivo di Ernest Mura, che conferma i risultati raggiunti da Mersch.⁴¹ Recuperando la dottrina agostiniana del *Christus totus*, come pure quella tomasiana della

É. MÉNARD, L'ecclésiologie hier et aujourd'hui, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966, 57.
 Y.-M. CONGAR, Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques, du Cerf, Paris 1964, 450.

³⁹ Cf. J. Anger, La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de S. Thomas d'Aquin, Beauchesne, Paris 1929; Th.M. Käppeli, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum. Mit einem kurzen Überblick über die wichtigsten Vertreter dieser Lehre von Thomas von Aquin, Studia Friburgensia, Bonifacius, Freiburg/Br. - Paderborn 1931.

⁴⁰ Cf. É. MERSCH, Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique, 2 voll., Museum Lessianum, Louvain 1933.

⁴¹ Cf. E. Mura, Le corps mystique du Christ. Sa nature e sa vie divine d'après Saint Paul et la théologie. Synthèse de théologie dognatique, ascétique et mystique, 2 voll., André Blot, Paris 1934.

congregatio fidelium, costoro concepiscono la Chiesa come «dominio della grazia», di cui fanno parte tutti i giusti a partire da Abele.

Il cristocentrismo programmatico non pregiudica, bensì reclama la riscoperta della dimensione pneumatica dell'ecclesiologia: è in ragione dell'effusione dello Spirito Santo che la Chiesa può proseguire nella storia il ministero di Cristo. Nella metafora del corpo mistico, ciò si traduce nell'affermazione secondo cui, se Cristo è il capo del corpo, lo Spirito ne è invece l'anima, cioè il principio vivificante. Tra gli autori che più concorrono a sviluppare la dimensione pneumatica dell'ecclesiologia si segnala Anscar Vonier, cui si aggiungerà alla vigilia del Concilio Heribert Mühlen.⁴²

L'ecclesiologia del corpo mistico porta con sé anche un'accentuazione della dimensione comunitaria della Chiesa: alla comunione verticale delle membra del corpo con il capo, corrisponde la comunione orizzontale delle membra tra loro. Idee che si trovano sviluppate soprattutto in Karl Adam e Arnold Rademacher.⁴³

Negli anni Trenta assistiamo a un proliferare straordinario di saggi sulla teologia del corpo mistico: l'apice, probabilmente, viene toccato nel 1937, con la pubblicazione del primo volume di *Corpus Christi quod est Ecclesia* da parte del gesuita Sebastian Tromp:⁴⁴ per il teologo della Gregoriana proprio l'idea di corpo mistico rappresenterebbe il "cuore" dell'ecclesiologia dei Padri, un'ecclesiologia in cui l'elemento societario e gerarchico, in opposizione alle eresie spiritualizzanti, non è emarginato ma coerentemente integrato, ricevendo per così dire un'"anima". Più tardi fa la sua comparsa *L'Église du Verbe* incarné di Charles Journet, che sulla scia di Möhler addita nell'amore il principio di appartenenza alla Chiesa, ma d'altra parte continua a identificare strettamente la Chiesa romana con il regno di Dio.⁴⁵

⁴² Cf. A. VONIER, *The Spirit and the Bride*, Burns and Oates, London 1935; H. MÜHLEN, *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, Schöningh, Paderborn 1967².

⁴³ Cf. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Patmos, Düsseldorf 1924; A. Rademacher, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche*, Haas und Grabherr, Augsburg 1931.

⁴⁴ Cf. S. TROMP, Corpus Christi quod est Ecclesia, I: Introductio generalis, Universitas Gregoriana, Romae 1937; II: De Christo capite mystici corporis (1960); III: De Spiritu Christi anima (1960); a questi volumi ne aggiungerà un altro dopo il Vaticano II: IV: De Virgine Deipara Maria corde mystici corporis (1972).

⁴⁵ Cf. Ch. Journet, L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative, 2 voll., Desclée de Brouwer, Paris 1955-1962². Così riassume Dulles, A Half Century, 420s: «In contra-

Purtroppo non sempre le opere dedicate al corpo mistico danno dimostrazione del necessario equilibrio dottrinale: nei lavori di Karl Pelz e Ludwig Deimel si scivola ormai verso un misticismo che, reagendo agli orientamenti della manualistica, svaluta a tal punto la dimensione visibile della Chiesa da avvicinarsi all'ecclesiologia protestante. ⁴⁶ Costoro tendono a concepire l'unione dei cristiani con Cristo in senso organologico e vitale, cioè come *unio secundum naturam*, come *una physica persona*, in cui i vincoli di carattere esteriore non rivestono più alcuna rilevanza.

Il rischio del «misticismo organologico», contro cui nel 1940 aveva già richiamato l'attenzione Erich Przywara, suscita infine la reazione del magistero pontificio: nel 1943 Pio XII pubblica la *Mystici corporis*, con l'intento programmatico di ristabilire l'equilibrio tra le dimensioni istituzionale e spirituale della Chiesa. Il documento, redatto con il contributo di Tromp, si sforza di recepire le istanze migliori del rinnovamento ecclesiologico degli ultimi decenni, raccogliendo in particolare l'eredità della Scuola romana. La Chiesa, presentata in prospettiva fortemente cristocentrica, è indicata come il luogo in cui continua a compiersi il mistero della redenzione. Essa infatti è il corpo di Cristo, in cui si realizza un'unione strettissima tra Cristo e i cristiani: questi, tuttavia, non formano con Cristo una persona fisica, ma una persona mistica, nel senso che l'unità non va ricercata al livello della natura, ma della grazia. Cristo è il fondatore, il capo e il conservatore del corpo. Egli sostiene la Chiesa attraverso il dono dello Spirito Santo, «anima» del corpo mistico, colui in ragione del quale la grazia del capo ri-

sto con i manuali, che nei toni erano neoscolastici e giuridici, l'ecclesiologia di Journet era più direttamente radicata nella più antica tradizione scolastica, includendo sia lo stesso Aquinate sia i suoi grandi commentatori d'epoca barocca. Questa ecclesiologia assumeva di conseguenza un aspetto più ontologico. Come i manualisti, Journet identificava la Chiesa con il regno di Dio, sottomettendo inoltre il magistero al potere di giurisdizione. Interessato alla Chiesa così come attualmente costituita, posponeva l'escatologia all'ultimo volume. L'ecclesiologia di Journet era costruita dall'alto. Era un'ecclesiologia discendente, piuttosto che ascendente, nel senso che era basata più sul dogma che su informazioni contingenti; era deduttiva piuttosto che induttiva. Diversamente dai manualisti, Journet enfatizzava l'aspetto organico più che quello giuridico. La Chiesa è per lui un organismo d'amore, possedendo la carità come la propria "anima creata". Essa è totalmente priva di peccato; infatti, per Journet, in forza del peccato il peccatore si separa dalla Chiesa».

RIVISTA PATH 1-2014.indd 97 16/07/14 12.40

⁴⁶ Cf. K. Pelz, *Der Christ als Christus*, Selbstverlag, Berlin 1939; L. Deimel, *Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung der innerkirchlichen Lebens*, Herder, Freiburg/Br. 1940.

⁴⁷ Cf. E. Przywara, *Corpus Christi mysticum*. *Ein Bilanz*, in «Zeitschrift für Aszese und Mystik» 15 (1940) 197-215.

fluisce sulle membra; ma anche e inseparabilmente attraverso la gerarchia e soprattutto il ministero del successore di Pietro. Due aspetti in particolare attirano l'attenzione: *a)* il concetto paolino di corpo di Cristo viene inteso in senso sociologico, venendo a coincidere *tout court* con la Chiesa cattolica romana; *b)* come conseguenza di ciò, soltanto i membri della Chiesa cattolica sono effettivamente (*reapse*) membri del corpo mistico. Dei non cattolici, che possiedono la fede e la carità, si può al massimo ritenere che siano ordinati (*ordinentur*) al corpo mistico. Per reagire al misticismo, insomma, Pio XII difende con forza la coincidenza dell'aspetto invisibile e di quello visibile, inclinando però a un certo esclusivismo cattolico.⁴⁸

3. Terzo periodo (1943-1962) «La Chiesa è un mistero» (Lubac)

Proprio la "consacrazione" ufficiale dell'ecclesiologia del corpo mistico da parte del magistero segna paradossalmente l'inizio del suo declino. Si avverte soprattutto l'inadeguatezza di una visione che, identificando sic et simpliciter corpo di Cristo e Chiesa romana, sembra dimenticare la dimensione storica e la tensione escatologica, indulgendo a un "trionfalismo ecclesiologico". Il superamento delle secche in cui l'ecclesiologia del corpo mistico rischia di incagliarsi passerà per il duplice movimento di ascolto del passato (le fonti) e di ascolto del presente (l'oggi): come il dinamismo cardiaco di diastole e di sistole, essi si interpellano reciprocamente, perché nella Chiesa il nuovo non va inventato ex nibilo, ma attinto dalla sorgente.

È di questi anni l'amara presa di coscienza dell'inarrestabile processo di secolarizzazione che travolge l'Occidente: l'inaspettato successo del saggio *La France, pays de mission?*, dal titolo volutamente provocatorio, ne è la testimonianza lampante.⁴⁹ Occorre ricucire lo strappo prodottosi tra una Chiesa arroccata in difesa del passato e la società contemporanea abbagliata dal mito del progresso. Occorre in altre parole «abbattere i bastioni», come proclama nel 1952 Hans Urs von Balthasar.⁵⁰

⁴⁸ Cf. Pio XII, Litterae encyclicae *Mystici corporis* (29 giugno 1943), in AAS 35 (1943) 193-248. Per un commento circostanziato all'enciclica si veda ANTÓN, *El misterio*, 612-653.

⁴⁹ Cf. H. GODIN - Y. DANIEL, *La France, pays de mission?*, Editions de L'Abeille, Lyon 1943.

⁵⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit, Johannes, Einsiedeln 1952.

A promuovere questo duplice ascolto è quella che viene denominata, inizialmente con accenti sprezzanti, *Nouvelle théologie*, una vasta corrente di pensiero che ha i suoi principali centri propulsori nella scuola gesuitica di Lyon-Fourvière (Henri de Lubac, Jean Daniélou, Henri Bouillard) e in quella domenicana di Le Saulchoir (Marie Dominique Chenu e Yves Marie Congar). Nonostante la battuta d'arresto degli anni 1946-1950, segnata dall'allontanamento dalla cattedra di vari presunti *novatores* e culminata nelle chiarificazioni dottrinali dell'enciclica *Humani generis* (12 agosto 1950), la *Nouvelle théologie* guadagna consensi crescenti, soprattutto per quanto riguarda la teologia della Chiesa, investita solo indirettamente dalla *querelle*.⁵¹

«La Chiesa è un mistero», esclama H. de Lubac nel 1952 all'inizio della sua *Meditation sur l'Église*, portando a maturazione un seme piantato nel terreno dell'ecclesiologia fin dal secolo precedente.⁵² La frequentazione dei Padri induce a fare del «mistero della Chiesa» un vero e proprio *leitmotiv*. Certamente si tratta di un'intuizione che «attraversa e unisce tutta l'ecclesiologia che va dal Concilio Vaticano I al Vaticano II»:⁵³ addirittura già per Scheeben era chiaro che «anche la Chiesa è un mistero grande e meraviglioso: nella sua natura, nella sua struttura, nella sua virtù e attività», giacché essa «è la società più intima e più reale degli uomini con l'Uomo-Dio, che riceve la sua più reale e completa espressione nell'Eucaristia».⁵⁴ Eppure, sono forse Lubac e Congar coloro che, dopo la seconda guerra mondiale, contribuiscono più di tutti al successo di questa categoria. Se, in base all'accezione biblica e patristica, il mistero è il piano salvifico di Dio Trinità che si dispiega nella storia, trovando nell'evento Cristo il suo compimento e nell'*eschaton* il suo traguardo, radicare la Chiesa nel mistero

⁵¹ Cf., per un'introduzione a queste scuole di teologia, A. Doni, *La riscoperta delle fonti*, in Fisichella (ed.), *Storia della teologia*, III, 443-474. Utile pure il recente saggio di J. Mettepenningen, *Nouvelle Théologie - New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, T&T Clark, London - New York 2010. Un riferimento imprescindibile, per comprendere questa stagione intellettuale, resta M.D. Chenu, *Le Saulchoir. Une école de théologie*, Le Saulchoir. Kain-lez-Tournai 1937.

⁵² Cf. H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1978, 5-25 (or. *Méditation sur l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1952).

⁵³ G. TANGORRA, *Rinnovamento dell'ecclesiologia*, in O.F. PIAZZA - PH. GOYRET - G. CALABRESE (eds.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1208-1212, 1209.

⁵⁴ M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1953, 397ss (or. *Die Mysterien des Christentums*. Herder, Freiburg/Br. 1941).

significa agganciarla simultaneamente in alto, alla Trinità, e in basso, alla storia. La Chiesa sgorga dall'eterna volontà trinitaria (*Ecclesia de Trinitate*) e si realizza storicamente nella comunità degli uomini (*Ecclesia ex hominibus*) in forza della mediazione salvifica di Cristo (*Ecclesia in Christo*).⁵⁵ Inoltre, se lo studio della Scrittura, dei Padri e dei Dottori induce Lubac ad approfondire gli aspetti sociali del cattolicesimo,⁵⁶ Congar si confronta con audacia con le questioni non meno delicate della tradizione e della riforma nella Chiesa.⁵⁷

Nell'orizzonte di una concezione misterica, prendono piede in questi anni due nuove correnti ecclesiologiche, talora in atteggiamento di dialogo, talaltra di critica nei riguardi della teologia del corpo mistico: l'ecclesiologia del popolo di Dio e l'ecclesiologia della Chiesa sacramento. La nozione di popolo di Dio fa la sua comparsa già nel 1937, in un'opera di Vonier: di fronte alle derive spiritualistiche dell'ecclesiologia del corpo mistico, l'autore intende riaffermare la dimensione storica e sociale della Chiesa, battendo una pista alternativa alla manualistica. Per Vonier la Chiesa è un popolo in cammino nella storia, chiamato ad accogliere tutti e a farsi carico di tutti. Per questo essa è pure portatrice di una responsabilità nei riguardi della società civile.⁵⁸ Dal canto suo, Mannes Dominikus Koster licenzia nel 1940 il saggio Ekklesiologie im Werden: dopo aver liquidato come «metafora preteologica» la nozione di corpo mistico, egli le contrappone l'immagine di popolo di Dio, fondata sulla Scrittura e adatta a sottolineare la dimensione storica e comunitaria della Chiesa.⁵⁹ Negli anni della guerra l'ecclesiologia del popolo di Dio può giovarsi di vari contributi esegetici, come quelli

⁵⁵ Cf., in modo particolare, DE LUBAC, Méditation sur l'Église; Y.-M. CONGAR, Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique, du Cerf, Paris 1937; ID., Esquisses du mystère de l'Église, du Cerf, Paris 1941 (1953²); ID., Le mystère du temple ou l'economie de la présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse, du Cerf, Paris 1958. Un passaggio tratto da ID., Chrétiens désunis, 73, si rivela particolarmente illuminante: «Affinché un'Ecclesia de Trinitate si possa incontrare con un'Ecclesia ex hominibus è stato necessario che il Deum de Deo, lumen de lumine divenisse l'homo factus ex Maria Virgine. L'ex hominibus e il de Trinitate non si riuniscono che in Christo, perché "non c'è che un solo mediatore fra Dio e gli uomini, il Cristo Gesù fatto uomo" (1Tm 2,5)».

⁵⁶ H. DE LUBAC, Catholicisme. Aspects sociaux du dogme, du Cerf, Paris 1938.

⁵⁷ Cf. H. DE LUBAC, Vrai et fausse réforme dans l'Église, du Cerf, Paris 1950; ID., La tradition et les traditions, I: Essai historique, Fayard, Paris 1960; II: Essai théologique (1963); sintetizzati in ID., La tradition et la vie de l'Église, du Cerf, Paris 1963.

⁵⁸ Cf. A. Vonier, *The People of God*, Burns & Oates, London 1937.

⁵⁹ Cf. M.D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Bonifacius, Paderborn 1940.

di Nils Alstrup Dahl e Lucien Cerfaux.⁶⁰ Apporti significativi vengono pure dalla patristica, come mostra fra tanti lo studio del giovane Joseph Ratzinger su sant'Agostino.⁶¹ Rispetto all'ecclesiologia del corpo mistico, quella del popolo di Dio consente di evidenziare aspetti finora trascurati:

- *a)* se la Chiesa è il popolo di Dio incamminato verso l'*eschaton*, essa non si identifica *tout court* con il regno di Dio, ma intrattiene con esso una relazione che implica al contempo un legame inscindibile e un'effettiva distanza;
- b) se la Chiesa è il popolo di Dio che avanza nella storia, essa non sta di fronte al mondo ma dentro il mondo, come lievito della società;
- c) se la Chiesa è il popolo di Dio in divenire, al suo interno sussistono la provvisorietà e l'incompiutezza, ed è per questo chiamata a un'opera di autodiscernimento e di riforma.⁶²

Altrettanto feconda si rivela la riflessione sulla sacramentalità della Chiesa: se il sacramento rappresenta la struttura fondamentale dell'incontro tra l'uomo e Dio, tra il visibile e l'invisibile, la Chiesa è un sacramento precisamente in quanto prolunga la sacramentalità primordiale di Cristo, colui nel quale l'umano e il divino si sono congiunti in un'unica persona. Analogamente al Verbo incarnato, anche nella Chiesa tutto ciò che è visibile, storico, umano, non è allora che un segno e uno strumento dell'invisibile, dell'eterno, del divino. Questa sacramentalità «generale» o «radicale» della Chiesa si esprime in tutto ciò che essa è e in tutto ciò che essa fa, realizzandosi tuttavia in modo precipuo nel settenario sacramentale. Si delinea

⁶⁰ Cf. N.A. DAHL, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein der Urchristentums, J. Dybwad, Oslo 1941; L. CERFAUX, La théologie de l'Église suivant Saint Paul, du Cerf, Paris 1942.

⁶¹ Cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lebre von der Kirche*, K. Zink, München 1954; utile pure ID., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969, che raccoglie saggi scritti a partire dal 1954.

⁶² Cf. J. Frisque, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, in R. Vander Gucht - H. Vorgrimler (edd.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, III: *La teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, 211-262, 231 (or. *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Herder, Freiburg/Br. 1970; anche in fr.: *Bilan de la théologie du XX siècle*, Casterman, Tournai-Paris 1970). Per Congar, *L'Église*, 468s, la nozione di popolo di Dio «si presta a esprimere la continuità tra la Chiesa e il popolo d'Israele; essa immette nell'idea del corpo mistico una nota di storicità, di itineranza e di dinamismo, e dunque in pari grado un riferimento all'escatologia».

pertanto uno schema tripartito: Cristo sacramento - Chiesa sacramento - sacramenti della Chiesa.

In realtà, le origini dell'indirizzo sacramentale vanno rintracciate già nel secolo precedente, soprattutto in Heinrich Klee, Johannes E. Kuhn, Johannes H. Oswald e Scheeben, per il quale

unitamente all'incarnazione e all'Eucaristia, [la Chiesa] diviene un grande sacramento, un mistero sacramentale; perché, mentre è esternamente visibile – e da questo lato si presenta come una unione di semplici uomini – nel suo interno nasconde il mistero di una unione mirabile con Cristo che si è fatto uomo e abita nel suo seno, e con lo Spirito Santo che la feconda e la dirige.⁶³

E tuttavia sarà solo nel Novecento che l'idea finirà per imporsi: dopo gli abbozzi di Karl Adam e Karl Feckes,⁶⁴ il primo a elaborare una proposta sistematica è Otto Semmelroth nel 1953,⁶⁵ seguito a ruota da Edward Schillebeeckx e da Karl Rahner. Mentre per il teologo olandese la Chiesa «è la ripresentazione visibile, storica, della redenzione definitiva. [...] Per conseguenza la Chiesa, come istituzione di salvezza, è essenzialmente sacramento» e «i sacramenti non sono che la concretizzazione e l'attuazione di quello che la Chiesa è essenzialmente in se stessa»,⁶⁶ per il tedesco

la Chiesa è ora il proseguimento, il perdurare attuale di questa presenza reale ed escatologica della vittoriosa e definitiva volontà divina di grazia, costituita da Dio nel mondo nella persona di Cristo. La Chiesa è il rimanere presente di quella prima parola sacramentale, annunciante una grazia

⁶³ SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, 413. Cf., su questi autori, M. BERNARDS, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament*. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 20 (1969) 29-54.

⁶⁴ Oltre al già citato ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, cf. K. FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche*, Schöningh, Paderborn 1934.

⁶⁵ Cf. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Josef Knecht, Frankfurt/M. 1953; sintetizzato in ID., *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in J. FEINER - M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis*, IV/1: *Die Heilsgeschehen in der Gemeinde*, Benziger, Einseideln - Zürich - Köln 1972, 309-356.

⁶⁶ E. SCHILLEBEECKX, I sacramenti punti di incontro con Dio, Queriniana, Brescia 1966, 38s; 47 (or. Sakramente als Organ des Gottbegegnung, Benziger, Einsiedeln 1957, 1960³). Queste idee si trovano già in ID., Cristo, sacramento dell'incontro con Dio, Queriniana, Roma 1968 (or. De Christus ontmoeting als Sacrament van de Godsontmoening, Nelissen, Bilthoven 1957, 1960⁴).

definitiva; parola che è Cristo nel mondo e che opera ciò che essa esprime, mentre lo esprime attraverso un segno. Come tale permanere di Cristo nel mondo, la Chiesa è effettivamente il sacramento primo, il punto di origine dei sacramenti nel senso proprio della parola.⁶⁷

In questi anni, inoltre, dietro la spinta dei movimenti laicali, nasce finalmente una teologia del laicato. A segnare un punto di non ritorno è, in tal senso, l'opera monumentale di Congar del 1953: *Jalons pour une théologie du laicat*,⁶⁸ cui si potrebbero affiancare gli studi del teologo di Lovanio Gérard Philips, destinato a giocare un ruolo chiave al Vaticano II.⁶⁹ Oltrepassando la visione cristallizzata nel *Decretum Gratiani* del XII secolo e resistita per tutto il secondo millennio, che distingue chierici e laici come *duo genera christianorum* fra loro del tutto eterogenei,⁷⁰ Congar proclama:

I laici in quanto membri del popolo di Dio sono ordinati, come i chierici e i monaci, per stato e in maniera diretta, alle realtà celesti. Gli uni e gli altri sono stati resi capaci di prendere parte all'eredità dei santi nella luce (Col 1,12). Tuttavia non vi sono ordinati allo stesso modo. [...] I laici sono chiamati allo stesso fine dei chierici e dei monaci – cioè il godimento della nostra eredità di figli di Dio –, ma la loro condizione consiste nel perseguire e nel raggiungere tale fine senza astenersi dall'impegno nel movimento del mondo terreno, nelle realtà della prima creazione, nelle tappe e nei mezzi della storia.⁷¹

La teologia del laicato è in profondità una teologia battesimale e sacerdotale: del resto, già Pio XI e Pio XII avevano tentato di porre rimedio all'oblio della dottrina della comune dignità sacerdotale dei battezzati, che aveva caratterizzato in crescendo il secondo millennio, anche in reazione alle rivendicazioni dei Riformatori.⁷² Alla riscoperta della vocazione peculiare dei laici contribuisce da par suo anche la teologia delle realtà terrestri

⁶⁷ Cf. K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965, 20 (or. *Kirche und Sakramente*, Herder, Basel 1960, 1963²).

⁶⁸ Cf. Y.-M. CONGAR, Jalons pour une théologie du laïcat, du Cerf, Paris 1953.

⁶⁹ Cf. almeno G. PHILIPS, Le rôle du laïcat dans l'Église, Casterman, Tournai 1954.

⁷⁰ Cf. Decretum Gratiani, secunda pars, causa XII, quaestio I, c. VIII, in A.L. RICHTER - E. FRIEDBERG (edd.), Corpus Iuri Canonici. I: Decretum Magistri Gratiani, Tauchnitz, Lipsiae 1879, 678.

⁷¹ CONGAR, Jalons pour une théologie, 38.

⁷² Cf. E. CASTELLUCCI, *Sacerdozio*, in PIAZZA - GOYRET - CALABRESE (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, 1229-1242, 1236ss. Fra gli studi dell'epoca, menzioniamo soltanto quello assai accurato di P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Bloud & Gay, Paris

e del lavoro, proposta in particolare da Marie-Dominique Chenu e Gustave Thils, che intendono ormai il «temporale» non in alternativa all'«eterno», ma in stretta correlazione con esso: il cristiano è chiamato a plasmare evangelicamente il «secolo» in cui vive, preparando e quasi anticipando con la sua testimonianza cristiana il compimento escatologico.⁷³

Altrettanto decisiva è la riflessione sull'unità della Chiesa. Nel 1937, raccogliendo il testimone dei pionieri del cammino ecumenico, come Lambert Beauduin e Paul Couturier, Congar pubblica *Chrétiens désunis*, in cui – superando le strettoie del *non possumus* di Pio XI circa la partecipazione dei cattolici alle iniziative ecumeniche⁷⁴ – egli delinea i principi di un «ecumenismo cattolico».⁷⁵ Scopo del cammino ecumenico non è convertire al cattolicesimo i cristiani separati – il cosiddetto «ecumenismo del ritorno» che sopravvive di fatto fino al Concilio –, giacché costoro sono già invisibilmente membri dell'unica e indivisa Chiesa di Cristo, ma far coincidere l'unità visibile, storicamente interrotta, con l'unità invisibile, imperdibile e dunque già data. Per ristabilire l'unità visibile occorre superare i pregiudizi, ritornare al Vangelo e alla purezza della vita cristiana, integrare nella Chiesa cattolica i valori evangelici delle altre confessioni, intraprendere la strada della riforma e del dialogo.

Segnaliamo per ultimo il tema della Chiesa comunione: il primo contributo è quello di Ludwig von Hertling nel 1943, cui seguono i saggi di Marie Joseph le Guillou nel 1960 e di Jérôme Hamer nel 1962, ormai alla vigilia del Vaticano II.⁷⁶ Interrogando anch'essi la Scrittura, i Padri e i Dottori medievali, costoro rintracciano nella *communio* il tratto unificante

⁻ Gembloux 1941; fra i documenti magisteriali ci limitiamo invece a PIUS XII, Allocutio *Magnificate Dominum* (2 novembre 1954), in AAS 46 (1954) 666-677.

⁷³ Cf. M.D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, du Seuil, Paris 1955; ID., *Thèologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*, du Cerf, Paris 1967; G. THILS, *Théologie et réalité sociale*, Casterman, Tournai 1952; ID., *Théologie des réalités terrestres*, 2 voll., Desclée de Brouwer, Louvain 1946-1949; ID., *Transcendance ou incarnation? Essai sur la conception du christianisme*, Publications de l'Université de Louvain, Louvain 1950; ID., *Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique*, Lannoo, Tielt 1958.

 $^{^{74}\,}$ Cf. Pio XI, Litterae encyclicae Mortalium animos (6 gennaio 1928), in AAS 20 (1928) 5-16.

⁷⁵ Cf. CONGAR, Chrétiens désunis.

⁷⁶ Cf. L. VON HERTLING, Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in «Miscellanea historiae pontificiae» 7 (1943) 1-48; M.J. LE GUILLOU, Mission et unité. Les exigences de la communion, 2 voll., du Cerf, Paris 1960; J.J. HAMER, L'Église est une communion, du Cerf, Paris 1962.

di un'ecclesiologia multidimensionale, che riesce a coordinare le dimensioni invisibile e visibile, verticale e orizzontale, gerarchica e comunitaria della Chiesa in modo coerente e armonico. Siamo solo all'abbrivio di un discorso che si svilupperà soprattutto dopo il Concilio e che si coagulerà attorno alla celebre formula «ecclesiologia di comunione».

4. Verso il Vaticano II «Un Concilio della Chiesa sulla Chiesa» (Rahner)

Queste istanze innovatrici, che con sfumature diverse concorrono a delineare il nuovo volto dell'ecclesiologia, portano con sé anche la riscoperta delle dimensioni eucaristica, collegiale, carismatica, escatologica e mariana della Chiesa, temi che incideranno non poco sul Concilio, ma che per brevità non possiamo toccare.

Ciò che in conclusione vale la pena sottolineare è la traiettoria circolare delineata dall'ecclesiologia nel novantennio compreso tra i due Concili del Vaticano. Il punto di partenza, come abbiamo visto, è un modello di Chiesa elaborato ab externis, in cui l'aspetto societario e giuridico tende a schiacciare la dimensione soprannaturale. In reazione all'orizzontalismo della manualistica, la teologia del corpo mistico rivaluta l'aspetto trascendente della Chiesa, delineando un'ecclesiologia teandrica radicalmente cristocentrica, ma senza riuscire a schivare il pericolo del misticismo, che disconosce l'elemento visibile rieditando di fatto la dottrina luterana sull'Ecclesia invisibilis. Proprio per questo, la teologia del popolo di Dio e quella della Chiesa sacramento si impegnano, infine, a ristabilire l'equilibrio tra visibile e invisibile, umano e divino, storico ed eterno, consegnando al Vaticano II – «un Concilio della Chiesa sulla Chiesa» per dirla con K. Rahner⁷⁷ – un'ecclesiologia ormai matura, che si imporrà con prepotenza nei documenti conciliari, da Sacrosanctum Concilium a Gaudium et spes, passando ovviamente per Lumen gentium, magna charta della nuova ecclesiologia.⁷⁸

RIVISTA PATH 1-2014.indd 105 16/07/14 12.40

⁷⁷ Così K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche*, in Id., *Schriften zur Theologie*, VIII, Benziger, Einsiedeln - Zürich - Köln 1967, 329-354, 329.

⁷⁸ Una considerazione analoga alla nostra è svolta da FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, 230: «Il rinnovamento ecclesiologico del periodo fra le due guerre si è elaborato in un clima di restaurazione religiosa. La Chiesa è stata riscoperta nel suo mistero d'interiorità come una comunione di persone, innestate nel Cristo e animate dal suo Spirito. Era difficile prendere un punto di vista più opposto alla prospettiva ecclesiologica corrente, che vedeva

Abstract

L'articolo intende sunteggiare le principali fasi del rinnovamento dell'ecclesiologia nel novantennio compreso tra i due Concili del Vaticano. Per comodità, si distinguono approssimativamente tre periodi. Nel primo, compreso tra la fine del Vaticano I e la pubblicazione del saggio Vom Sinn der Kirche da parte di R. Guardini, l'elemento dominante è l'accentuazione "papalista" dell'ecclesiologia, a cui fanno da contrappunto la diffusione del pensiero di J.A. Möhler e di J.H. Newman, l'ecclesiologia del «corpo mistico» della Scuola romana, il magistero ecclesiologico di Leone XIII e Pio X, la teologia della Chiesa locale di A. Gréa. Nel secondo periodo, che giunge fino alla pubblicazione dell'enciclica Mystici corporis di Pio XII, l'ecclesiologia balza al centro dell'interesse dei teologi, anche grazie all'apporto dei movimenti di riforma (liturgico, biblico, patristico, laicale, ecumenico, missionario). Il successo della dottrina del corpo mistico, che induce a rivalutare le dimensioni cristocentrica, pneumatica e comunitaria della Chiesa, finisce tuttavia per indulgere a un certo «misticismo organologico», giustificando le prese di posizione di papa Pacelli. Infine, nel terzo periodo, che precede e prepara il Vaticano II, l'ecclesiologia del corpo mistico perde progressivamente terreno e, anche grazie al contributo della Nouvelle théologie, prendono il sopravvento, in seno a una ritrovata intelligenza misterica della Chiesa, le dottrine della «Chiesa popolo di Dio» e della «Chiesa sacramento», le teologie del laicato e dell'ecumenismo, mentre comincia a profilarsi all'orizzonte l'indirizzo della «Chiesa comunione». Tutte queste istanze di rinnovamento, che tentano con sfumature diverse di ristabilire l'equilibrio tra le dimensioni societaria e soprannaturale della Chiesa, sono destinate a riflettersi nel magistero ecclesiologico dell'ultimo Concilio.

soprattutto nella Chiesa una società gerarchicamente organizzata. Ma questo punto di vista doveva restaurare quanto di più autenticamente spirituale (e anche antropologico-spirituale) esiste nella grande tradizione vivente. Ecco pertanto ciò che è avvenuto: armati di una simile considerazione spirituale, i cristiani sono ritornati alla realtà visibile della Chiesa, scoprendo in essa tutt'altra cosa che una semplice istituzione o una società: nella sua realtà più concreta, la Chiesa è ancora una comunione di persone, composta innanzi tutto di uomini e di donne, impegnati unitamente agli altri uomini e alle altre donne in un'identica avventura storica e incaricati di adempiere in mezzo ad essi una missione».

RIVISTA PATH 1-2014 indd 106 16/07/14 12.40

QUALE VISIONE DI CHIESA NELLE COSTITUZIONI DEL VATICANO II?

► MARCELLO SEMERARO Vescovo di Albano, Roma

PATH 13 (2014) 107-122

1. Il Vaticano II: un concilio ecclesiologico

Il 12 dicembre 1965, pochi giorni dopo la chiusura ufficiale del Concilio, Karl Rahner tenne nella Herkules-Saal di Monaco di Baviera una conferenza la quale, più che uno sguardo retrospettivo è uno sguardo in avanti: *Das Konzil - ein neuer Beginn.*¹ Qui Rahner comunicava la sua convinzione, che avrà poi occasione di ripetere, che il Concilio non sia stato un coacervo di singoli episodi e decisioni, ma che possieda, piuttosto, una sua fondamentale e intima coesione. Ciò non significa affatto che il lavoro conciliare sia stato in antecedenza progettato per quello che dopo è accaduto effettivamente.

La storia del Vaticano II ci racconta delle difficoltà che subito si fecero sentire nel primo periodo conciliare. «Entusiasmo, disorientamento, impegno di ricerca, noia si alternano e si sovrappongono durante le settimane tra l'11 ottobre e l'8 dicembre», scrive Giuseppe Alberigo, che prosegue: «L'immagine idilliaca del Concilio si dissolve, mentre si va delineando, attraverso un processo complesso, l'identità dell'assemblea». Non è una lettura pessimistica. Lo stesso Vincenzo Carbone, che sarà l'archivista del Concilio, scriverà: «I primi due mesi del Concilio, per varie ragioni, furono duri e difficili. Ci furono momenti di incertezza e di tensione».

RIVISTA PATH 1-2014.indd 107 16/07/14 12.40

¹ K. Rahner, *Das Konzil - ein neuer Beginn*, Herder, Freiburg i. B. 1966; rist. 2012 con *Introduzione* di K. Lehmann e *Postfazione* di R. Batlogg e A. Raffelt.

² G. Alberigo, Breve storia del concilio Vaticano II, il Mulino, Bologna 2005, 64.

³ V. Carbone, Il Concilio Vaticano II. Preparazione della Chiesa al terzo Millennio, LEV, Città del Vaticano 1998, 62.

È, tuttavia, comunemente da tutti riconosciuto che ben presto l'orizzonte ecclesiologico mise i padri conciliari in grado di uscire dalle iniziali difficoltà. Un recente contributo di Franco Giulio Brambilla⁴ offre, alla luce di documenti già noti, una rilettura di quanto avvenne in quel cruciale 1962 e, in particolare, del contributo dell'arcivescovo di Milano, Giovanni Battista Montini nell'intervento del 5 dicembre: «Quid est Ecclesia? Quid agit Ecclesia? Hi sunt veluti duo cardines circa quos disponi debent quaestiones huius Concilii». Henri de Lubac prenderà nota accurata di questo intervento e ne registrerà anche gli applausi che giunsero dall'aula.⁵

Sta di fatto che, a uno sguardo retrospettivo, la realtà della Chiesa appare davvero essere l'oggetto fondamentale degli enunciati del Vaticano II. Se avessimo bisogno di un avallo autorevolissimo avremmo quello di Joseph Ratzinger il quale, presentando l'edizione italiana di un volume sull'ecclesiologia postconciliare di Leo Scheffczyk, scriveva:

Il Concilio Vaticano II è stato indubbiamente un concilio «ecclesiologico», nel senso che la direzione principale verso la quale si è concentrata l'attenzione dei padri è quella dell'approfondimento del mistero della Chiesa e del suo rinnovamento.⁶

È, dunque, questo l'assunto fondamentale del mio intervento, al quale è domandato sostanzialmente di illustrare quale sia la visione di Chiesa emergente dalle Costituzioni del Concilio Vaticano II.

- ⁴ Cf. F.G. Brambilla, La ricerca faticosa di una via per il Concilio: Giovanni XXIII e Montini-Paolo VI, in «Teologia» 37 (2012) 335-360.
- ⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, t. I, Jaca Book, Milano 2009, 407-408. Nel suo discorso G.B. Montini disse di volere sostenere quanto il giorno prima era stato affermato dal card. L.J. Suenens; al riguardo cf. la *Testimonianza* di L.J. Suenens in *Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo. Colloquio Internazionale di Studio. Milano 23-25 settembre 1983*, Istituto Paolo VI Studium, Brescia Roma 1985, 178-187.
- ⁶ J. Ratzinger, *Presentazione* dell'ed. it. di L. Scheffczyk, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998, 9. Ratzinger proseguiva: «Anche la riflessione e la produzione teologica del periodo del dopo Concilio sono state in larga parte segnate dall'interesse per le tematiche ecclesiologiche, sebbene non sempre purtroppo il risultato sia stato un autentico progresso nel rinnovamento interiore, auspicato dal Concilio. Anzi l'interpretazione spesso unilaterale e parziale dei documenti principali del Vaticano II ha condotto a certi frutti dell'epoca postconciliare che hanno prodotto una crisi profonda della coscienza ecclesiologica in molti settori del mondo cattolico».

Le «Costituzioni», lo sappiamo, sono le quattro titolate con tale denominazione: *Sacrosanctum Concilium* (SC) che fu la prima a essere approvata e promulgata (4 dicembre 1963); *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG) e *Dei Verbum* (18 novembre 1965), cui apposta la qualifica di «dogmatica»; e *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS) indicata come «Costituzione pastorale». Nell'*Udienza* del 10 ottobre 2012, papa Benedetto XVI le presentò così:

Quasi i quattro punti cardinali della bussola capace di orientarci. La Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* ci indica come nella Chiesa all'inizio c'è l'adorazione, c'è Dio, c'è la centralità del mistero della presenza di Cristo. E la Chiesa, corpo di Cristo e popolo pellegrinante nel tempo, ha come compito fondamentale quello di glorificare Dio, come esprime la Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. Il terzo documento che vorrei citare è la Costituzione sulla divina rivelazione *Dei Verbum*: la Parola vivente di Dio convoca la Chiesa e la vivifica lungo tutto il suo cammino nella storia. E il modo in cui la Chiesa porta al mondo intero la luce che ha ricevuto da Dio perché sia glorificato, è il tema di fondo della Costituzione pastorale *Gaudium et spes*.⁷

Dirò qualcosa riguardo all'ecclesiologia emergente in ciascuna. Prima, tuttavia, desidero mostrare come il Vaticano II si sia effettivamente interessato della Chiesa in tutti e sedici i documenti. Lo faccio (come dicevo in principio) rifacendomi anzitutto a K. Rahner il quale afferma che con *Lumen gentium* e *Ad gentes* (AG), il Decreto sull'attività missionaria, del 7 dicembre 1965, la Chiesa ha affrontato il tema della sua fondamentale autocomprensione. In tutti gli altri testi il Concilio avrebbe considerato i suoi due dinamismi:

- ad intra, soffermandosi sul suo munus sanctificandi, regendi et docendi e sugli stati di vita presenti in essa;
- *ad extra* negli altri documenti, spiegando i suoi rapporti con i non cattolici, con i non cristiani, con l'odierna situazione «profana» e la pluralistica concezione del mondo moderno.⁸

⁷ BENEDETTO XVI, *Udienza generale* (10 ottobre 2012), in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121010_it.html (1.5.2014).

⁸ Cf. Rahner, *Das Konzil*, 11-13 (rist. 2012, 33-35); Id., *Il nuovo volto della Chiesa*, ora anche in Id., *Il Concilio dimenticato. Bilancio e rilancio di un evento*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2013, 13-14.

Trovo personalmente suggestiva anche l'articolazione presentata da Luigi Sartori, il quale scriveva che, ponendo *Lumen gentium* al centro dei testi conciliari, si potrebbe raffigurare un diagramma che visualizza due *affluenti*, da cui essa attinge, e quattro *defluenti*, che essa alimenta. Si tratta, quanto ai primi, delle *fonti* di cui vive la Chiesa, ossia la parola di Dio (*Dei Verbum*) e la sacra liturgia (*Sacrosanctum Concilium*); quanto ai secondi, della sua missionarietà (*Ad gentes*), del dialogo ecumenico (*Unitatis redintegratio*) e interreligioso (*Nostra aetate*) e del dialogo col mondo contemporaneo (*Gaudium et spes*). Quanto agli altri documenti del Vaticano II è facile vedere come gran parte di essi siano di fatto testi applicativi di capitoli interni alla Costituzione dogmatica sulla Chiesa.⁹

2. Una rilettura in chiave di teocentrismo e antropocentrismo cristiani

Sul fatto di potere parlare, per l'insieme del *corpus* conciliare, almeno *in toto*, di una risoluzione ecclesiologica oggi si discute. Lo fa, ad esempio, Christoph Theobald il quale, analizzando il discorso montiniano a chiusura dei lavori conciliari, mostra (in forma per me sufficientemente chiara) come in questo suo notissimo intervento davvero il papa, timoniere del Concilio e decisivo attore prima a vantaggio dell'articolazione dei lavori sul famoso binomio *ecclesia ad intra et ad extra* e poi, col discorso di apertura del secondo periodo conciliare (29 settembre 1963) dell'*ecclesiocentrismo* conciliare, abbia operato un vero e proprio riequilibrio dei grandi «insiemi» del *corpus* del Vaticano II verso una loro interpretazione in chiave di teocentrismo e antropocentrismo cristiani.¹⁰

Quanto al teocentrismo, dunque, nel suo discorso del 7 dicembre 1965, Paolo VI aveva esposto alcune importanti sue riflessioni sul *significato religioso* del Concilio considerandolo in rapporto al mondo contemporaneo. Interprete di se stesso, tornerà a parlare del valore religioso del Concilio nell'*Udienza* del 26 gennaio 1966, declinando questa volta la sua riflessione in termini trinitari e pneumatologici. Spiegherà pure il *valore religioso* del Concilio a partire dalla Costituzione sulla sacra liturgia, mostrando come

16/07/14 12 40

⁹ Cf. L. SARTORI, La «Lumen gentium». Traccia di studio, EMP, Padova 1994, 17-18.

¹⁰ CH. THEOBALD, La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente, EDB, Bologna 2011, 316-322.

esso abbia sostanzialmente compiuto «un atto di fede e di pietà».¹¹ Questo atto di fede il Concilio l'aveva compiuto proprio

in *un tempo*, che ognuno riconosce come rivolto alla conquista del regno della terra piuttosto che al regno dei cieli; *un tempo*, in cui la dimenticanza di Dio si fa abituale e sembra, a torto, suggerita dal progresso scientifico; *un tempo*, in cui l'atto fondamentale della personalità umana, resa più cosciente di sé e della sua libertà, tende a pronunciarsi per la propria autonomia assoluta, affrancandosi da ogni legge trascendente; *un tempo*, in cui il laicismo sembra la conseguenza legittima del pensiero moderno e la saggezza ultima dell'ordinamento temporale della società; *un tempo*, inoltre, nel quale le espressioni dello spirito raggiungono vertici d'irrazionalità e di desolazione; *un tempo*, infine, che registra anche nelle grandi religioni etniche del mondo turbamenti e decadenze non prima sperimentate. *In questo tempo* si è celebrato il nostro Concilio a onore di Dio.

Proprio per questo, concludeva il papa, il Concilio tutto si è concluso nella proclamazione di un atto di fede:

Dio \dot{E} . Sì, \dot{E} reale, \dot{E} vivo, \dot{E} personale, \dot{E} provvido, \dot{E} infinitamente buono; anzi, non solo buono in sé, ma buono immensamente altresì per noi, nostro creatore, nostra verità, nostra felicità, a tal punto che quello sforzo di fissare in lui lo sguardo e il cuore, che diciamo contemplazione, diventa l'atto più alto e più pieno dello spirito, l'atto che ancor oggi può e deve gerarchizzare l'immensa piramide dell'attività umana. 12

A questa conclusione potrà sovrapporsi l'interpretazione di Benedetto XVI, che ho ricordato in principio: all'inizio della Chiesa c'è l'adorazione, c'è Dio.

Nel medesimo discorso del 7 dicembre 1965, Paolo VI rileggerà l'evento conciliare pure nella prospettiva della *carità*: «Vogliamo piuttosto notare come la religione del nostro Concilio sia stata principalmente la carità».¹³ Dopo un mirabile passaggio, che è tutto da leggere e che con rapide e pre-

¹¹ PAOLO VI, *Udienza* (26 gennaio 1966), in *Insegnamenti* IV (1966) 709-711.

¹² PAOLO VI, *Allocuzione* nell'ultima sessione pubblica del Concilio (7 dicembre 1965), in *Insegnamenti* III (1965) 727. Cf. M. SEMERARO, *Paolo VI: un primo sguardo sul Concilio*, in «Notes et Documents» 22/23 (2012) 39-46.

¹³ PAOLO VI, *Allocuzione*, in *Insegnamenti* III (1965) 728. Il concetto di «religione» prima spiegato riguardo al Concilio in termini di teocentrismo, ora è spiegato col ricorso a testi di Gc 1,27 e 1Gv 4,20. Il manoscritto montiniano di questa allocuzione si può vedere ora in PAOLO VI, *L'anno della fede*, Vivere In, Roma [2012], 212-226.

cise pennellate descrive ciò che H. de Lubac avrebbe chiamato «il dramma dell'umanesimo ateo», Paolo VI concluderà il suo dire affermando che l'«antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio». Si domanderà:

Qual è il valore religioso del nostro Concilio? Religioso diciamo per il rapporto diretto col Dio vivente, quel rapporto ch'è ragion d'essere della Chiesa e di quanto ella crede, spera e ama, di quanto ella è e fa. Possiamo noi dire d'aver dato gloria a Dio, d'aver cercato la sua conoscenza e il suo amore, d'aver progredito nello sforzo della sua contemplazione, nell'ansia della sua celebrazione, e nell'arte della sua proclamazione agli uomini che guardano a noi come a pastori e maestri delle vie di Dio? Noi crediamo candidamente che sì. Anche perché da questa iniziale e fondamentale intenzione scaturì il proposito informatore del celebrando Concilio [...] Ma non possiamo trascurare un'osservazione capitale nell'esame del significato religioso di questo Concilio: esso è stato vivamente interessato dallo studio del mondo moderno. Non mai forse come in questa occasione la Chiesa ha sentito il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire, di evangelizzare la società circostante, e di coglierla, quasi di rincorrerla nel suo rapido e continuo mutamento [...] La religione del Dio che si è fatto uomo s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? Uno scontro, una lotta, un anatema? Poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo.¹⁴

3. Temi ecclesiologici nelle Costituzioni conciliari

Sull'importanza dell'avvio conciliare con la costituzione Sacrosanctum Concilium ha molto insistito Massimo Faggioli in una sua recente opera dedicata al rapporto fra liturgia ed ecclesiologia nel Vaticano II. Nel suo complesso, questo lavoro mira all'approfondimento di problematiche che non riguardano direttamente l'elaborazione dei testi conciliari, ma sono, al contrario, molto legate alle vicende ecclesiastiche di questi ultimi anni. Esso, tuttavia, argomenta in maniera abbastanza convincente sull'importanza della Costituzione liturgica sulla comprensione dell'evento conciliare e proprio riguardo all'ecclesiologia Faggioli scrive che nella sua affermazio-

RIVISTA PATH 1-2014.indd 112 16/07/14 12.40

¹⁴ PAOLO VI, *Allocuzione*, in *Insegnamenti* III (1965) 728-729. Cf. M. SEMERARO, *Il Concilio tra memoria e futuro*, in «Rivista di Scienze Religiose» XXVI (2/2012) 409-433.

ne sul soggetto della liturgia cattolica e sull'attività liturgica della Chiesa Sacrosanctum Concilium postula quell'ecclesiologia del popolo di Dio, che segnerà profondamente la costituzione Lumen gentium. La Costituzione liturgica, anzi, avrebbe anticipato l'evoluzione ecclesiologica di Lumen gentium riuscendo a evitare, nella sua prospettiva, alcune alternative che si presenteranno in seguito e mostrandosi pure capace di superare «molte delle controversie sulla presunta contraddizione tra la "collegialità" dei vescovi a livello universale e la "Chiesa sinodale" a livello locale». 15

L'ecclesiologia di *Sacrosanctum Concilium* è, in ogni caso, un'ecclesiologia teandrica, poiché la Chiesa ha «la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili» (SC 2); è un'ecclesiologia dalla dimensione storica e, tuttavia, escatologica, in quanto la Chiesa è

fervente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; tutto questo in modo tale, però, che ciò che in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura, verso la quale siamo incamminati (SC 2);

è, da ultimo un'ecclesiologia sacramentale, perché centrata sul mistero pasquale: «Dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (SC 5). La «sacramentalità» della Chiesa è, d'altra, parte, il tema col quale esordisce la Costituzione dommatica sulla Chiesa:

Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem (LG 1).¹⁶

Il tema della torna in molti passaggi chiave del Vaticano II.¹⁷ Guida anche la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* dove, al n. 42, leggiamo che la Chiesa, nella sua relazione con il mondo,

¹⁵ M. FAGGIOLI, *Vera riforma. Liturgia ed ecclesiologia nel Vaticano II*, EDB, Bologna 2013, 84-89. Più sistematicamente, cf. P.D. SCARDILLI, *I nuclei ecclesiologici nella Costituzione liturgica del Vaticano II*, Editrice PUG, Roma 2007.

¹⁶ Sulla sacramentalità della Chiesa, ampia nota bibliografica si troverà in G. ROUTHIER, La recezione dell'ecclesiologia conciliare: problemi aperti, in M. VERGOTTINI (ed.), La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare, Glossa, Milano 2005, 4-6 (nota 2).

¹⁷ Cf., ad es., LG 9 e 48; SC 26 (cit. di san Cipriano); AG 5.

riconosce tutto ciò che di buono si trova nel dinamismo sociale odierno, soprattutto il movimento verso l'unità, il progresso di una sana socializzazione e della solidarietà civile ed economica. Promuovere l'unità corrisponde infatti all'intima missione della Chiesa, la quale è appunto «in Cristo quasi un sacramento, ossia segno e strumento di intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Così essa mostra al mondo che una vera unione sociale esteriore discende dall'unione delle menti e dei cuori, ossia da quella fede e da quella carità, con cui la sua unità è stata indissolubilmente fondata nello Spirito Santo (GS 42).

Con buone ragioni, dunque, Avery Dulles ha scritto che, in quanto sacramento, la Chiesa

è in prima istanza un segno. Deve significare in forma storicamente tangibile la grazia redentrice di Cristo. Deve significare che la grazia è data attualmente agli uomini di ogni età, razza, genere e condizione. La Chiesa quindi deve incarnare se stessa in ogni cultura umana.¹⁸

Se passiamo all'ecclesiologia di *Lumen gentium*, già dal suo *incipit* ci rendiamo conto che la sua è un'ecclesiologia cristologica e che proprio da qui è possibile parlare di un'*ecclesiologia lunare*,¹⁹ come evoca il tema generale di questo *Forum*. Da qui, pure la Chiesa può essere compresa in chiave di mediazione, ossia come *sacramento di Cristo*. Meglio, forse, come «sacramento» in ragione di Cristo, il quale, mediante il dono del suo Spirito, fa di una moltitudine di fratelli, presi da ogni parte della terra, il suo mistico corpo. Dire questo, però, impegna a esplicitare senza indugio la logica seguita dal Concilio per parlare della Chiesa, riconoscibile nell'opzione d'iniziare subito col tema del *mysterium Ecclesiae*.²⁰

¹⁸ A. Dulles, Modelli di Chiesa, EMP, Padova 2005, 84. Sul tema della sacramentalità della Chiesa mi permetto richiamare pure M. Semeraro, Spiritui Christi inservit. Storia ed esito di un'analogia (Lumen gentium 8), in «Lateranum» 52 (1986) 343-398; Id., La Chiesa, sacramento di Cristo e dello Spirito, in «Lateranum» 57 (1991) 55-70; cf. pure M. Semeraro - V. Mignozzi, Sacramentalità, categoria fondamentale nel cristianesimo. Una prospettiva di analisi tematica in prospettiva ecclesiologica, in «Rivista di Scienze Religiose» XVII (2003) 21-35; V. Mignozzi, Come un sacramento. Uno stile per essere Chiesa oggi, Tau Ed., Todi 2011.

¹⁹ Cf. un'ampia trattazione del *mysterium lunae* in H. RAHNER, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1995, 145-287.

²⁰ Cf. H. DE LUBAC, *Quid significet Ecclesiam esse mysterium*, in A. SCHÖNMETZER (ed.), *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II. Romae diebus 26 septembris - 1 octobris 1966 celebrati*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1968, 25-63.

Si tratta del mistero secondo l'accezione paolina, nella quale il capitolo primo di *Lumen gentium* si immerge col suo trittico iniziale, che è una preziosa ecclesiologia *de Trinitate* conclusa da un'ormai nota citazione di san Cipriano: l'*Ecclesia sicuti «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata».*²¹ Nel testo ciprianeo non si tratta unicamente di una derivazione della Chiesa dalla Trinità, quanto, piuttosto, di un'assunzione del mistero trinitario come modello della vita ecclesiale. Cosa che sarà ulteriormente esplicitata nel Decreto *Unitatis redintegratio* che, al n. 2, indica l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito quale supremo *principio e modello* del mistero della Chiesa. Tutto sarà portato a conclusione con il Decreto *Ad gentes* dove il dinamismo stesso missionario della Chiesa è mostrato come radicato nella missione del Figlio e dello Spirito Santo (cf. AG 2).

Cosa c'insegna il Concilio con questa sua scelta? Nella precedente impostazione dei manuali la Chiesa era descritta con riferimento all'idea della società perfetta, che è una categoria sociologica. Per autocomprendersi nella sua più intima natura, invece, la Chiesa non deve guardare primariamente alle società umane. Ha bisogno, prima di ogni cosa, di riferirsi alla sua origine dall'alto e al suo supremo modello trinitario; alla comunione trinitaria dalla quale ha origine e da cui desume il proprio modello di vita. In tal modo la Chiesa si comprende pure come una realtà umana gravida di divino (sacramento). La Chiesa – si vuol dire – non è divina. È una creatura, è una realtà terrena che, però, è segnata dal divino. Come l'uomo creato in principio da Dio, porta in sé il soffio di Dio e questo è, per la Chiesa, fonte di permanente tensione.

Se il «mistero della Chiesa» è la prima tavola di un dittico, il capitolo secondo della Costituzione sulla Chiesa dedicato al popolo di Dio è come la seconda tavola. Alcune espressioni della commissione dottrinale (giugno 1964) esprimono lapidariamente il perché della scelta della categoria del popolo di Dio:

RIVISTA PATH 1-2014.indd 115 16/07/14 12.40

²¹ S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica* 23, in PL 4, 553 (cf. LG 4). Sull'indole trinitaria della Chiesa cf. M. Philipon, *La Santissima Trinità e la Chiesa*, in G. Baraúna (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica «Lumen gentium»*, Vallecchi Editore, Firenze 1965, 329-350; G. CALABRESE, *Per un'ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, EDB, Bologna 1999; G. MÜLLER, *La comprensión trinitaria de la Iglesia en la Constitución Lumen gentium*, in P. RODRIGUEZ (ed.), *Eclesiología* 30 años después de «Lumen gentium», RIALP, Madrid 1994, 17-38.

Populus Dei hic non intelligitur de grege fidelium, prout ab Hierarchia contradistinguitur, sed de toto complexu omnium, sive Pastorum sive fidelium, qui ad Ecclesiam pertinent [...] Expositio de populo Dei revera ad ipsum mysterium Ecclesiae, in se consideratum respicit. Materia haec [...] a fundamentali declaratione de intima Ecclesiae natura et fine separari equità [...] Ipse populus eiusque salus est in consilio Dei de ordine finis, dum hierarchia ut medium ad hunc finem ordinatur. Populus in primis in sua totalitate considerari debet.

Dalla scelta di collocarsi prioritariamente sul piano del «mistero» consegue, per l'ecclesiologia, l'affermazione dell'eguale dignità di tutti i fedeli. È questa un'idea forte, che scaturisce dall'intera prima parte (nn. 8-12) del capitolo secondo di *Lumen gentium*. In tal modo è superato ogni dualismo intraecclesiale ed è affermata la radicale uguaglianza nel *popolo messianico*.²²

Tra i «modelli» della Chiesa A. Dulles annovera pure quello della «Chiesa come banditore», cioè di una Chiesa che percepisce quale sua missione primaria quella di proclamare ciò che ha udito e creduto. Siamo alla Costituzione dogmatica *Dei Verbum*. Sotto il profilo storico una simile ecclesiologia alla formula *Ecclesia creatura Verbi divini*, che è nel cuore del concetto di Chiesa maturato da Martin Lutero e chiaramente affermato già nella disputa di Lipsia nel 1519: proprio quando la Parola è proclamata e accolta nella Chiesa nascono nuovi figli a una vita nuova.²³ La Parola è, dunque, la fonte da cui nasce la Chiesa, ne è il contenuto e la forza sulla

²² Per una lettura dell'ecclesiologia di *Lumen gentium* mi permetto rinviare a M. SEMERARO, *La Costituzione* Lumen Gentium *sulla Chiesa*, in «Notes et Documents» 28/29 (2013) 44-53. Sulla nozione di popolo di Dio cf. M. SEMERARO, *Popolo di Dio. Una nozione ecclesiologica al Concilio e vent'anni dopo*, in «Rivista di Scienze Religiose» 2 (1988) 29-67; D. VITALI, *Popolo di Dio*, Cittadella, Assisi 2013. La formula «popolo messianico» è nel testo di LG 9 per intervento di Y. Congar; cf. Y. CONGAR, *Un popolo messianico. La Chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Queriniana, Brescia 1976; Cf. M. SEMERARO, *Y. Congar e il rinnovamento dell'ecclesiologia*, in «Communio» 142 (1995) 34.

²³ Cf. M. LUTERO, Resolutiones Luterianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis, 1519, in Weimarer Ausgabe (WA) 2, 430. Del giovane Lutero è pure quest'altra formula molto forte: «Tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei» (ID., Ad librum eximii magistri nostri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis Acerrimi responsio, 1521, in WA 7, 721). È doveroso precisare che a motivo della complessità dell'idea luterana di «parola di Dio» l'enunciato intende affermare che la vita della Chiesa è tutta e simultaneamente riferita alla rivelazione, alla Scrittura e alla predicazione. Quest'ultima accezione sembra in ogni caso prevalente: l'essenza della Parola sta nell'essere ascoltata, «natura Verbi est audiri» (WA 4, 9,18).

quale è fondata ed è giustificata ogni sua azione. Lutero fu sempre molto esplicito nel richiamare la *dipendenza* della Chiesa dalla parola di Dio in ogni fase della sua esistenza, giacché la Chiesa è sempre «alimentata dalla parola di Dio o dalla Scrittura».²⁴

Tale concezione è ancora oggi presente nella tradizione riformata e si trova spesso nei documenti di dialogo ecumenico. Essa, tuttavia, è suscettibile di un'interpretazione cattolica. Lo stesso Vaticano II ne ha fatto tesoro, non accontentandosi, però, di una comprensione semplicemente profetica della Parola. In *Sacrosanctum Concilium*, ad esempio, leggiamo che nella Chiesa Cristo «è presente nella sua Parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura»; si aggiunge però che egli è sempre presente nella sua Chiesa in modo speciale nelle azioni liturgiche, nella celebrazione dei sacramenti e specialmente nel sacrificio della Messa (cf. SC 7). In un'*Udienza* ai vescovi austriaci in visita *ad limina* del 20 novembre 1998 Giovanni Paolo II disse:

Nei documenti conciliari la Chiesa viene descritta come *creatura Verbi*, in quanto «nella parola di Dio è insita tanta efficacia e potenza da essere sostegno e vigore della Chiesa e per i fedeli della Chiesa saldezza della fede, cibo dell'anima, sorgente pura e perenne della vita spirituale» (DV 21; cf. LG 2). Questa consapevolezza ha risvegliato nel popolo di Dio un vivo interesse per la sacra Scrittura con indubbi vantaggi per il cammino di fede di ciascuno.²⁵

Ai nostri giorni questi temi sono tornati a essere molto attuali alla luce della recente Esortazione apostolica di papa Francesco Evangelii gaudium, la quale riprende non pochi temi presenti nell'Esortazione apostolica Evangelii nuntiandi di Paolo VI. Al Concilio Vaticano II la Chiesa si presentò come Dei Verbum religiose audiens (DV 1). Commentando questo incipit della Costituzione conciliare per il prestigioso Lexikon für Teologie und Kirche, J. Ratzinger scriveva che non si sarebbe potuto meglio esprimere la superiorità della parola di Dio, il suo essere al di sopra di ogni discorso e di ogni azione degli uomini di Chiesa; continuava osservando che nella

²⁴ WA 3, 139

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* ai vescovi dell'Austria in visita *ad limina* (20 novembre 1998), n. 11, in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/november/documents/hf_jp-ii_spe_19981120_ad-limina-austria_it.html (1.5.2014).

formulazione iniziale della *Dei Verbum* l'intera esistenza della Chiesa è riassunta nel gesto dell'ascolto, l'unico da cui può derivare il suo annuncio.²⁶

L'essere, sub Verbo Dei (che nella Costituzione è ribadito anche riguardo al magistero, che non supra Verbum Dei est, sed eidem ministrat) indica per la Chiesa una posizione, vorrei dire, di coniugalità, un po' come l'apostolo Paolo descrive la condizione della Chiesa (*Ecclesia sponsa*) rispetto a Cristo: «Come la Chiesa è sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano ai mariti in tutto» (Ef 5,24). Ed è in questo senso che *Dei Verbum* afferma:

Dio, il quale ha parlato in passato non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cf. Col 3,16) (DV 8).

Che l'ecclesiologia della *Dei Verbum* sia riconducibile a un'ecclesiologia sponsale lo suggerisce un altro passaggio, che riguarda gli spazi, diremmo, nei quali Cristo Sposo dialoga con la Chiesa sposa sicché «nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio» (DV 8). La Chiesa, in definitiva, ha ricevuto dallo Sposo una parola che non dimentica.²⁷ Nell'attesa della sua venuta nella gloria, ella vive di questa Parola.

- Il Concilio indica come tre *fili*, su cui corre la *tensione* della Chiesa verso lo Sposo:
- la riflessione (*ex contemplatione*), lo studio e la meditazione (*conferunt in corde suo*, cf. Lc 2,19 e 51);
- l'intelligenza data da una più profonda e viva esperienza delle cose spirituali;
- la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità.

²⁶ Cf. J. RATZINGER, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, in Lexikon für Teologie und Kirche. Das Zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Komentare, Bd. 2, Herder, Freiburg u.a. 1967, 504.

²⁷ Si potrà notare questo tema della *memoria* della Chiesa nell'enciclica di papa Francesco *Lumen fidei* (29 giugno 2013); cf. M. Semeraro, *La memoria: per una rilettura della Lumen fidei*, in «Rivista di Scienze Religiose» XXVII (2/2013) 493-503.

Il testo conciliare meriterebbe un reale approfondimento perché alquanto complesso e non interamente di facile comprensione (ad esempio, la frase ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia). Importante, però, è annotare che il modello di Ecclesia Dei Verbum religiose audiens e di Ecclesia sub Verbo Dei è Maria. Alla santa madre di Dio, difatti, rimanda la citazione di Lc 2,19 e 51 fatta dal n. 8 della Dei Verbum: «Maria conservava tutte queste cose, interpretandole nel suo cuore». Maria è il modello della Chiesa, il luogo dove il volto della Chiesa si vede meglio. Maria accoglie, conserva e fa crescere. Così ella è pure il modello fondamentale della lectio divina: Maria ascolta la Parola, permette alla Parola di trovare spazio all'interno del suo grembo, in modo che quando questa Parola è arrivata a maturazione propria, spinga per poter essere partorita al mondo. Anche la Chiesa ha, come Maria, un'anima contemplativa, ma come lei ha pure un corpo materno.

È importante, al riguardo, aggiungere quanto *Dei Verbum* scrive nel suo capitolo finale, dedicato alla Scrittura nella vita della Chiesa. Si tratta di un testo che si aggancia idealmente a quanto è stato già riferito riguardo alla tradizione come dialogo dello sposo Cristo con la Chiesa sposa:

La sposa del Verbo incarnato, la Chiesa, ammaestrata dallo Spirito Santo, si preoccupa di raggiungere un'intelligenza sempre più profonda delle sacre Scritture, per poter nutrire di continuo i suoi figli con le divine parole (DV 23).

La Chiesa, nata dalla Parola e sposa che ne ricorda tutte le parole, è anche l'*Ecclesia mater*, che con esse nutre i suoi figli.²⁸

4. Riletture postconciliari

Com'è stato possibile vedere da quanto sin qui detto, appare evidente che i testi conciliari ci presentano, per ricorrere a una formula impiegata da A. Dulles, diversi modelli ecclesiologici. Vale tuttavia il suo avvertimento:

²⁸ Cf. M. Semeraro, *Temi ecclesiologici nel capitolo secondo della Dei Verbum*, in «Lateranum» LXI (2-3/1995) 389-411. Sul tema dell'*Ecclesia mater*, oltre al classico studio di K. Delahaye, *Per un rinnovamento della pastorale. La comunità, madre dei credenti negli scritti dei Padri della Chiesa primitiva*, Ecumenica Editrice, Cassano M. (BA) 1974 (arricchita da una *Prefazione* di Y. Congar), cf. G. Ziviani, *La Chiesa madre nel Concilio Vaticano II*, Editrice PUG, Roma 2001; E. Cattaneo, *Ecclesia Mater. Per una rilettura di un'immagine patristica*, in A. Barruffo (ed.), *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2003, 149-168.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 119 16/07/14 12.40

Per rendere giustizia ai vari aspetti della Chiesa come realtà complessa, dobbiamo lavorare simultaneamente con modelli differenti. Con una sorta di gioco di destrezza mentale, dobbiamo tenere in movimento parecchi modelli allo stesso tempo.²⁹

Ogni modello, difatti, ha, insieme con i suoi vantaggi, anche degli inevitabili limiti. Occorre, dunque, ricorrere a una criteriologia. Il problema, però, è proprio qui. Non è il luogo per trattarne, ma va da sé che, pure in ecclesiologia, per chi è impegnato in un determinato modello è relativamente facile individuare tutte le ragioni per affermare che proprio quel modello sia da preferire. È necessario, allora, individuarne alcuni attorno ai quali sia possibile ottenere un consenso. A. Dulles ne indica sette, sulla base dei quali si potrà anche parlare di un'«ecclesiologia del Vaticano II». Senza accorgimenti di quel tipo sarà sempre problematico ricorrere a questa espressione.

Oggi, ad esempio, è comune ripetere che l'ecclesiologia del Vaticano II è l'ecclesiologia di comunione. In testi ufficiali cattolici, quest'affermazione si comincia a trovare a partire dalla prima Assemblea straordinaria del Sinodo dei vescovi (1969), la cui relazione dottrinale riconosceva che, sulla via aperta dal Concilio, «si è cercato di approfondire maggiormente e di promuovere in modo più conveniente ciò che si chiama l'ecclesiologia della comunione». Nella relazione finale della seconda Assemblea straordinaria del Sinodo dei vescovi del 1985, poi, l'affermazione diventa perentoria: «L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio». 22

Personalmente non avrei difficoltà a ripetere che sì, l'ecclesiologia di comunione è quella del Vaticano II. Preciserei, tuttavia, che ad essa si giunge passando attraverso la nozione di *Chiesa mistero*, nella quale riconoscerei

²⁹ Dulles, Modelli di Chiesa, 14.

³⁰ Per una visione complessiva cf. G. TANGORRA, *La Chiesa secondo il Concilio*, EDB, Bologna 2007; cf. pure VERGOTTINI (ed.), *La Chiesa e il Vaticano II*.

³¹ SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI, Relazione dottrinale *La collegialità dei vescovi nella Chiesa* (13 ottobre 1969), I, 1, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 3, EDB, Bologna 1980¹¹, 1655.

³² SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI, Messaggio *Il Concilio Vaticano II dono di Dio per la Chiesa e per il mondo* (7 dicembre 1985), C, 1, in EV 9, 1800. Cf. R.D. BATTAGLIA, *La Chiesa evento di comunione*. *La riflessione teologica contemporanea sull'ecclesiologia di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del 1985*, Cantagalli, Siena 2013.

il vero punto di partenza per il volto di Chiesa offertoci dal Vaticano II. La Chiesa mistero è una realtà di grazia, realtà di vita divina che si concretizza nella storia e assume forme visibili. Il *mistero* esprime la dimensione più profonda della Chiesa, quella dove essa attinge al mistero della comunione trinitaria e al mistero di Cristo. È da qui che, unitamente a un'ecclesiologia eucaristica, può prendere l'avvio un'ecclesiologia di comunione, che in quanto tale si presenta come una delle fioriture più promettenti dell'ecclesiologia conciliare.³³

«Fioritura», tuttavia, non è ancora «fruttificazione». Il Concilio Vaticano II ha segnato indubbiamente una nuova «soglia» per l'ecclesiologia. All'inizio del secolo passato Romano Guardini, com'è noto, presentì con gioia un «risveglio della Chiesa nelle anime». Il Concilio fu come uno squillo di tromba per quel risveglio. La sua opera, tuttavia, è ancora un cantiere aperto, per riprendere un'immagine di Hermann J. Pottmeyer. Egli faceva un'analogia con la costruzione della nuova Basilica di San Pietro nel secolo sedicesimo. Il nuovo edificio s'innalzò avendo come fondamenta la basilica precedente. Dapprima furono innalzati i quattro pilastri, che rimasero incompleti fino a quando non si riuscì a trovare i fondi per portare a termine i lavori. Pottmeyer sviluppa così l'immagine guardano alla Chiesa di oggi:

Accanto all'antico edificio del centralismo romano dei secoli XIX e XX, si stagliano i quattro possenti pilastri di una Chiesa e di un'ecclesiologia rinnovate [...]; i quattro pilastri di una nuova Chiesa e di una nuova ecclesiologia attendono di essere incoronati dalla cupola di una Chiesa avente la forma di comunione.³⁵

Il Vaticano II sarebbe, dunque, secondo questa immagine, un cantiere ancora aperto.

Non è un'immagine negativa. Papa Francesco, ad esempio, al n. 32 dell'*Evangelii gaudium* ha ricordato che «il papato e le strutture centrali

³³ Cf. W. Kasper, Chiesa come comunione. Riflessioni sull'idea ecclesiologica di fondo del Concilio Vaticano II, ora in Id., La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia, Queriniana, Brescia 2011, 360-378; M. Semeraro, La Chiesa comunione, in «Rivista di Scienze Religiose» IV (2/1990) 347-387.

³⁴ Cf. R. GUARDINI, La realtà della Chiesa, Morcelliana, Brescia 1979, 21.

³⁵ H.J. POTTMEYER, Il ruolo del papato nel terzo millennio, Queriniana, Brescia 2002, 133-134.

della Chiesa universale hanno bisogno di ascoltare l'appello a una conversione pastorale» riconoscendo che «un'eccessiva centralizzazione, anziché aiutare, complica la vita della Chiesa e la sua dinamica missionaria».

Forse, però, invece che l'immagine del «cantiere» è preferibile fare ricorso a quanto disse Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, che cioè il Concilio è stato «la grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel secolo XX» nel quale «ci è offerta una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre» (n. 57). Anche per il cammino dell'ecclesiologia.

Abstract

L'intervento rilegge in chiave ecclesiologica l'evento conciliare, richiamando pure una possibile sistemazione «ecclesiologica» dei documenti conciliari. Si ricorda, tuttavia, che è anche possibile rileggere i testi conciliari in chiave di teocentrismo e di antropocentrismo cristiano. L'attenzione è particolarmente rivolta alle quattro «costituzioni» delle quali sono richiamate alcune risonanze ecclesiologiche. Emergono in particolare i temi della sacramentalità della Chiesa, dell'Ecclesia de Trinitate, del popolo di Dio, dell'Ecclesia creatura Verbi. Nel dopo Concilio ha trovato ampio spazio la categoria della communio come «ecclesiologia del Vaticano II». È tuttavia preferibile riconoscere nel magistero conciliare il terreno fertile per il nascere e lo sviluppo di diverse «sistemazioni» ecclesiologiche.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 122 16/07/14 12.40

PRIMATO E COLLEGIALITÀ A SERVIZIO DEL POPOLO DI DIO NEL VATICANO I E II

PHILIPPE CHENAUX

Docente ordinario Storia della Chiesa Direttore del «Centro studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II» Pontificia Università Lateranense, Roma

PATH 13 (2014) 123-135

La questione del primato e della collegialità nei Concilii Vaticano I e II è una questione vasta sulla quale esiste un'abbondante bibliografia. Non ho la pretesa di esaurire l'argomento nell'ambito di una breve relazione. Tanto più che non sono un teologo di professione ma uno storico. Il mio approccio al tema sarà dunque prettamente storico. Ogni questione ecclesiologica è, in un certo senso, una questione storica. Quella dei rapporti tra papa e vescovi nel governo della Chiesa lo è in modo particolare.

Senza cedere alla tentazione della *reductio in historiam*, bisogna riconoscere che il modo di concepire il ruolo primaziale del papa nella Chiesa ha subito una profonda evoluzione lungo i secoli. Come dimostrato efficacemente dallo storico tedesco Klaus Schatz, anche il primato ha «la sua storia».¹ Vista in questa prospettiva, la definizione della dottrina del primato e dell'infallibilità al Concilio Vaticano I (1869-1870) appare come il punto di arrivo di una lunga storia contrassegnata da una centralizzazione sempre più marcata nella vita della Chiesa postridentina. L'opposizione al

RIVISTA PATH 1-2014.indd 123 16/07/14 12.40

¹ K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1996.

centralismo romano nutrirà, a sua volta, lo sviluppo e la diffusione di teorie anticuriali in Francia e nei paesi germanici durante i secoli XVII e XVIII.

Se il primato ha la sua storia, non si può dire altrettanto della collegialità. Il tema della collegialità episcopale (un termine nuovo, mai usato prima) è stato uno dei più discussi e controversi del dibattito conciliare. Si è potuto scrivere che la collegialità episcopale aveva costituito il «centro di gravità del Vaticano II» (Antoine Wenger) o, per usare l'espressione di Umberto Betti, «la spina dorsale del Concilio».² Come pensare questo rapporto tra primato e collegialità alla luce degli insegnamenti dei due ultimi Concili? In termini di "integrazione" oppure di "giustapposizione"? Mi propongo di dare elementi di risposta a questa domanda impegnativa attraverso la ricostruzione del processo che ha portato all'adozione delle due Costituzioni dogmatiche *Pastor aeternus*³ e *Lumen gentium*.⁴

1. Il Concilio Vaticano I : la dottrina del primato e dell'infallibilità

La definizione della dottrina del primato e dell'infallibilità pontificia al Concilio Vaticano I non sarebbe stata possibile senza il movimento di ritorno al papato che lo ha preceduto. Lungi, infatti, dal portare all'eliminazione del "sistema papale", la rivoluzione francese ha paradossalmente contribuito al suo rafforzamento sia sul piano dottrinale che pratico. La rilettura teologica che ne proponeva il monaco camaldolese Mauro Cappellari (il futuro papa Gregorio XVI [1765-1846]) nel suo trattato Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti de' novatori combattuti e respinti colle stesse loro armi⁵ era, da questo punto di vista, "profetica". In completa rottura con l'ecclesiologia antiromana dominante della fine del Settecento, l'autore dimostrava che la struttura monarchica della Chiesa romano-papale rimaneva immutata nonostante tutte le umiliazioni subite,

² U. Betti, La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della Costituzione dommatica Lumen gentium: sussidio per la lettura del testo, Città Nuova, Roma 1968.

³ CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Pastor aeternus* sulla Chiesa di Cristo (18 luglio 1870), in H. DENZINGER - P. HUNERMANN (edd.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1996² (DH), 3050-3075.

⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa (21 novembre 1964) (LG), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 1993¹⁴ (EV), 284-456.

⁵ M. CAPPELLARI, *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa: contro gli assalti de' novatori combattuti e respinti colle stesse loro armi*, Stamperia Pagliarini, Roma 1799.

e che l'autorità del papa era infallibile quando egli parlava *ex cattedra*: «È più facile spegnere il sole che distruggere la Chiesa» scriveva il Cappellari.⁶

Vent'anni più tardi, un altro saggio avrebbe fatto epoca, quello del filosofo francese Joseph de Maistre, allora ambasciatore alla corte dello zar a San Pietroburgo, intitolato *Du Pape.*⁷ Per de Maistre l'istituzione pontificia era vista come un principio d'ordine e di stabilità, come il fondamento necessario della società da restaurare:

Non c'è morale pubblica né carattere nazionale senza religione, non c'è religione europea senza il cristianesimo, non c'è cristianesimo senza cattolicesimo, non c'è cattolicesimo senza il papa, non c'è papa senza la sovranità che gli spetta.⁸

La diffusione di queste idee in Francia e in Germania sotto la restaurazione contribuì a dare vita a un movimento che viene chiamato nella storiografia l'«ultramontanismo» (dal latino: ultra montes). Partito dalla base del popolo cristiano, esso troverà il sostegno deciso della Santa Sede a partire dalla metà del secolo XIX. La svolta avverrà sotto il lungo pontificato di Pio IX (1846-1878) dopo il ritorno del papa dal suo esilio da Gaeta nel 1850. Da movimento nato nella periferia, l'ultramontanismo diventerà allora movimento guidato dal centro. L'esaltazione del magistero universale e infallibile del papato andò di pari passo col rafforzamento della centralizzazione romana nel governo della Chiesa. Per quanto riguarda il primo punto, la Compagnia di Gesù, ristabilita nel 1814, giocherà un ruolo decisivo. Nel 1850 verrà fondata la rivista «La Civiltà Cattolica» da un gruppo di gesuiti romani (Carlo Maria Curci, Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore). L'idea di forza del collegio dei redattori, che dipendeva direttamente dal padre generale della Compagnia, era quella dell'universalità del magistero pontificio.

La più importante concretizzazione del magistero pontificio sarà la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione, in presenza dell'episcopato riunitosi nella basilica di San Pietro l'8 dicembre 1854. L'intervento crescente della Santa Sede nella vita delle Chiese locali si tradurrà nelle nomine episcopali e nella generalizzazione della liturgia romana. L'eccezionale

⁶ Cf. G. Pelletier, *Rome et la révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la révolution française (1789-1799)*, École française de Rome, Rome 2004.

⁷ J. DE MAISTRE, *Du Pape*, t. I-II, Chez Rusand, Paris - Lyon 1819.

⁸ Citato in SCHATZ, *Il primato del papa*, 203.

popolarità di Pio IX darà un grosso aiuto al rafforzamento dell'influenza romana. Questa "devozione al papa", vera «incarnazione del Figlio di Dio» come dirà l'allora vescovo ausiliare di Ginevra, mons. Gaspard Mermillod, era un fenomeno relativamente nuovo nella storia della Chiesa. In un certo senso, l'ultramontanismo sarà più la vittoria di una persona (Pio IX) che di una dottrina. La straordinaria mobilitazione di tutti i cattolici d'Europa in difesa del potere temporale del papa all'indomani dell'occupazione di Roma, nell'ottobre del 1870, lo dimostrerà ampiamente.9

L'affermarsi di un potente movimento ultramontano nella Chiesa all'indomani della rivoluzione francese non significava necessariamente la definizione di dogmi relativi al papa nel Concilio Vaticano I.¹⁰ L'opinione cattolica, soprattutto in Francia e in Germania, era divisa al riguardo. L'intenzione del papa non era così chiara. L'obiettivo perseguito da Pio IX con la convocazione di un Concilio - di cui l'annuncio ufficiale fu fatto in occasione della grande assemblea dell'episcopato del 1867 nell'ambito della commemorazione del XVIII Centenario del martirio dei santi apostoli Pietro e Paolo – era d'incoraggiare l'opera di restaurazione dottrinale iniziata col suo pontificato e proseguita con l'enciclica Quanta cura e col Syllabus. 11 L'impressione dominante, alla vigilia dell'apertura dei suoi lavori, era tuttavia diversa. Non aveva «La Civiltà Cattolica» (6 febbraio 1869) lasciato intendere che si sarebbe potuto arrivare a una definizione dell'infallibilità per acclamatio senza dibattiti? L'articolo, che suscitò il malcontento degli oppositori, era stato scritto con il consenso previo della Segreteria di Stato. L'assemblea conciliare si divide rapidamente tra "infallibilisti" e "antiinfallibilisti". Le motivazioni dei primi, provenienti di paesi latini (Italia, Spagna, America latina) o di forte tradizione cattolica (Irlanda) senza dimenticare alcuni prelati in contatto con il mondo protestante (G. Mermillod, V. Deschamps, H.E. Manning), mescolavano ragioni teologiche (chiudere le controversie dottrinali sulle prerogative del papa) e preoccupazioni extrateologiche (riaffermare "il principio di autorità" minato dallo

⁹ Cf. E. LAMBERTS (ed.), *The Black International. L'Internationale noire 1870-1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe. Le Saint-Siège et le catholicisme militant en Europe*, Leuven University Press, Leuven 2002.

¹⁰ R. Aubert, Vatican I, Éditions de l'Orante, Paris 1964; K. Schatz, Vaticanum I 1869-1870, F. Schöningh, Paderborrn - München - Wien - Zurich 1994.

¹¹ Cf. Pio IX, Lettera enciclica *Quanta cura* e *Syllabus* (8 dicembre 1864), in DH 2890-2896 e DH 2901-2980.

spirito rivoluzionario). La resistenza dei secondi, provenienti per la maggior parte dai paesi tedeschi (Germania, Austria) e dalla Francia, si spiegava dalla loro preoccupazione di preservare il secondo elemento della gerarchia (l'episcopato) e di non peggiorare le relazioni (già difficili) con gli Stati moderni. Essi non contestavano il concetto dell'infallibilità della Chiesa (e del papa) ma s'interrogavano sull'opportunità di una definizione dogmatica. Le obiezioni decisive provenivano dall'arsenale della storia: si alludeva al caso del papa Onorio (625-638) condannato per eresia dal Concilio di Costantinopoli.

Nel gennaio 1870 furono presentate, in ordine di tempo, due petizioni. Con la prima, messa in circolazione da un gruppo di pressione indipendente dalla Curia romana e firmata da 450 padri conciliari, si chiedeva al papa di mettere la questione dell'infallibilità all'ordine del giorno del Concilio. Con la seconda, invece, si chiedeva esattamente l'opposto: la petizione raccolse le firme di 136 padri (uno su cinque). Il gruppo favorevole alla definizione era in maggioranza. Il papa decise dunque di andare incontro alle richieste dei più, e di inserire un capitolo nella Costituzione sulla Chiesa che definiva l'infallibilità del papa.

Nel marzo 1870 furono presentate nuove petizioni che chiedevano al papa di anticipare l'esame del capitolo della Costituzione della Chiesa a proposito del problema dell'infallibilità. Nonostante l'opposizione decisa di una minoranza di padri, Pio IX decise di andare in questa direzione e di trasformare il capitolo sull'infallibilità in una Costituzione autonoma che sarebbe stata consegnata ai padri il 9 maggio 1870 col titolo di De Summo Pontefice. La discussione tra sostenitori e oppositori dell'infallibilità, iniziata il 12 maggio 1870, fu piuttosto animata. Un considerevole numero di padri moderati auspicò un compromesso al fine di evitare la frattura con la minoranza. I loro sforzi non riuscirono a convincere i padri della minoranza (circa il 20%) ad aderire al testo. Secondo il card. Joseph Othmar von Rauscher di Vienna, il loro timore era di dover approvare una nuova dottrina che identificava il papa con la Chiesa (lettera del 12 giugno 1870). Il papa non poteva ignorare la fede della Chiesa quando definiva una verità dogmatica. L'11 luglio 1870 mons. Vinzenz Gasser, a nome della commissione teologica, cercò di rispondere alle loro preoccupazioni spiegando la portata esatta delle modifiche introdotte nel documento: il diritto dei vescovi rimaneva inalterato; il papa era unito alla Chiesa mediante un mutuo

RIVISTA PATH 1-2014.indd 127 16/07/14 12.40

vincolo; l'infallibilità del papa avrebbe coinciso esattamente con l'infallibilità della Chiesa. Queste spiegazioni non bastarono a rassicurare i vescovi della minoranza che, in seguito all'ultimo passo rimasto infruttuoso presso Pio IX, decisero di lasciare Roma prima della votazione finale.

La Costituzione *Pastor aeternus*, comprende quattro capitoli: sull'istituzione del primato da Pietro da parte di Cristo; sulla sua continuità; sul suo carattere di supremo potere giurisdizionale; infine sull'infallibilità del magistero papale.¹² La definizione dell'infallibilità nel capitolo IV era assai restrittiva:

Il Romano Pontefice, quando parla *ex cathedra*, cioè quando esercita il suo supremo ufficio di pastore e di dottore di tutti cristiani, e in forza del suo supremo potere apostolico definisce una dottrina circa la fede e i costumi, vincola tutta la Chiesa, per la divina assistenza a lui promessa nella persona del beato Pietro, gode di quell'infallibilità con cui il divino Redentore volle fosse corredata la sua Chiesa nel definire la dottrina intorno alla fede e ai costumi: pertanto tali definizioni del Romano Pontefice sono immutabili per se stesse, e non per il consenso della Chiesa (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*).¹³

La formula «non autem ex consensu Ecclesiae» fu aggiunta all'ultimo momento per liquidare definitivamente ogni traccia di gallicanesimo. La maggior parte dei commentatori tende, tuttavia, a dare all'espressione un senso «giuridico», e «non propriamente teologico». L'interruzione sine die del Concilio a seguito dell'ingresso delle truppe italiane a Roma contribuì a valorizzare fortemente il potere del papa rispetto a quello dell'episcopato: la *Pastor aeternus* era stata votata, mentre gli schemi sui compiti e sui doveri dei vescovi non avevano potuto essere discussi. «Sembra quasi che il Vaticano I avesse detto l'ultima parola sull'essenziale». La riconvocazione

¹² U. Betti, *La costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I*, Antonianum, Roma 1961 (2000²); G. Thils, *Primauté et infaillibilitè du pontife romain à Vatican I*, Peeters, Leuven 1989.

¹³ CONCILIO VATICANO I, Pastor aeternus, c. IV, in DH 3074.

¹⁴ Si veda il contributo di J.-F. CHIRON, *Infaillibilité pontificale et* consensus Ecclesiae: enjeux théologiques du XVII^e siècle au XXI^e siècle, in S. DE FRANCESCHI (ed.), Le pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps posttridentins (XV-XX^e siècles). Actes de la journée d'études de Lyon (7 mai 2009), Larhra - Resea, Lyon 2010, 17.

¹⁵ H.J. POTTMEYER, Lo sviluppo della teologia dell'ufficio papale nel contesto ecclesiologico, sociale ed ecumenico nel XX secolo, in G. Alberigo - A. Riccardi (edd.), Chiesa e papato nel mondo contemporaneo, Laterza, Roma - Bari 1990, 29.

di un Concilio per completare l'ecclesiologia del Vaticano I, limitata alle prerogative del primato e del magistero infallibile del Romano Pontefice, sembrava divenuta "inutile". Alcuni teologi, tra cui il teologo tedesco Ignaz von
Döllinger, uno degli oppositori più accaniti al dogma dell'infallibilità pontificia, avevano potuto allora profetizzare la fine dell'era dei Concili. Con il
nuovo secolo, l'idea conciliare doveva però ritrovare una certa attualità sia
nelle Chiese orientali che in quella cattolica. Dopo due tentativi infruttuosi
di riaprire il Concilio del Vaticano sotto i pontificati di Pio XI (1857-1939)
e di Pio XII (1876-1958), Giovanni XXIII (1881-1963) annunciò la sua decisione di convocare un Concilio meno di tre mesi dopo la sua elezione. 16

2. Il Concilio Vaticano II: la dottrina della collegialità

La grande questione, rimasta in sospeso dall'interruzione del Concilio nel 1870, era questa: «Qual è il posto dei vescovi accanto al papa?».¹⁷ Il magistero di Pio XII non aveva dato delle risposte precise a questa domanda. Benché innovatrice su vari punti, l'enciclica *Mystici corporis*, pur ribadendo «l'eminente dignità»¹⁸ della funzione episcopale, si limitava a riaffermare l'essenziale dipendenza dei vescovi nei confronti del papa: nel governo della loro diocesi

non sono del tutto indipendenti, perché sono sottoposti alla debita autorità del Romano Pontefice, pur fruendo dell'ordinaria potestà di giurisdizione comunicata loro direttamente dalla stesso Sommo Pontefice.¹⁹

L'evoluzione dell'ecclesiologia cattolica verso un'interpretazione sempre più "estensiva" del magistero papale trovò conferma nell'enciclica *Humani generis*. ²⁰ Gli ultimi anni del pontificato pacelliano, contrassegnati da un certo isolamento e da un certo ripiegamento su se stesso, non avevano fatto

- ¹⁶ A. MELLONI, L'annuncio del Vaticano II, in ID., Papa Giovanni. Un cristiano e il suo Concilio, Einaudi, Torino 2009, 201-204.
- ¹⁷ G. Alberigo, L'expérience de la responsabilité épiscopale faite par les évêques à Vatican II, in H. Legrand Ch. Theobald (édd.), Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot, Cerf, Paris 2001, 23.
 - ¹⁸ Pio XII, Lettera enciclica Mystici corporis (29 giugno 1943), in DH 3804.
- ¹⁹ PH. CHENAUX, *Il dibattito sulla collegialità episcopale nel Concilio Vaticano II*, in A. MONTAN (ed.), *Vescovi servitori del Vangelo per la speranza del mondo. Studi e commenti sull'esortazione postsinodale «Pastores gregis» di Giovanni Paolo II*, Lateran University Press, Roma 2005, 209-222, 210 (per la cit.).
 - ²⁰ PIO XII, Lettera enciclica *Humani generis* (12 agosto 1950), in DH 38753899.

che rafforzare una tendenza all'esercizio solitario del potere. I vescovi non erano più abituati a giocare un ruolo attivo nel governo delle Chiesa, e dunque accolsero con un sentimento di sorpresa mista a stupore, l'invito della Commissione antepreparatoria a esprimere «con tutta libertà e sincerità» i loro consigli e suggerimenti in vista del futuro Concilio. Molti di loro chiedevano una migliore definizione del ruolo del vescovo, ma pochi affrontavano il tema della collegialità episcopale. La prima sessione del Concilio doveva avere da quel punto di vista un impatto decisivo.

Dall'inizio della fase preparatoria, nel giugno 1960, la Commissione teologica aveva approntato uno schema in tredici parti dedicato alle questioni ecclesiologiche. Lo schema era stato preparato dal segretario della Commissione teologica, il gesuita olandese Sebastian Tromp, ispiratore della Mystici corporis di Pio XII. Uno dei punti dello schema riguardava la questione delle relazioni dei vescovi con il Santo Padre (Relatio Episcoporum ad S. Pontificem). Sulla base di quest'ultimo, una sottocommissione battezzata «De Ecclesia» fu incaricata di elaborare un progetto di schema sulla Chiesa in undici capitoli, che fu discusso in seno alla Commissione centrale nel maggio-giugno 1962, poi mandato ai padri nel mese di novembre e, infine, discusso nella prima sessione del Concilio. Due capitoli riguardavano la questione dell'episcopato, il terzo trattava dell'episcopato come grado supremo del sacramento dell'Ordine, e il quarto era dedicato ai vescovi residenziali. Dovuto alla penna di Heribert Schauf, un consultore tedesco della Commissione teologica, il capitolo quarto affrontava la questione della collegialità o piuttosto, visto che il concetto era ancora sconosciuto, del «corpus episcopale». La prospettiva della commissione restava molto tradizionale: se il corpus episcopale deteneva la potestà piena e intera su tutta la Chiesa, questa potestà veniva esercitata soltanto in modo straordinario e mai senza il consenso del papa. Questa posizione, che mirava a difendere e ribadire le prerogative del papa, fu criticata durante la discussione dello schema. L'assemblea conciliare era divenuta molto sensibile alla materia in quanto aveva preso piena coscienza di se stessa. La decisione dell'assemblea conciliare, in seguito agli interventi del card. Achille Liénart e del card. Joseph Frings, il 13 ottobre 1962, di rimandare di qualche giorno l'elezione delle commissioni conciliari, ebbe un impatto decisivo. Costringendo i vari episcopati nazionali a riunirsi nell'urgenza per mettersi d'accordo sulle liste dei nomi da eleggere, essa aprì la via allo spirito di collegialità.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 130 16/07/14 12.40

Fu alla luce di questo senso nuovo della loro responsabilità collegiale che molti affrontarono l'esame dello schema De Ecclesia durante le congregazioni generali dal 2 al 7 dicembre 1962. Il testo fu giudicato severamente dalla maggiore parte degli oratori, in modo particolare dai vescovi francofoni (il vescovo di Bruges mons. Émiel De Smedt, il card. A. Liénart) e dai tedeschi (i cardinali J. Frings e Julius A. Döpfner), che criticarono il suo approccio «troppo giuridico». Siffatta critica, sostanzialmente di troppo "giuridismo", era ampiamente condivisa da teologi di spicco della maggioranza come Yves Congar, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, e da altri che già durante la prima sessione, appena ricevuto il testo, avevano iniziato a elaborare schemi alternativi, poi messi in circolazione. Una di queste bozze, che avrebbe dovuto essere la base per la rielaborazione dello schema principale, era quella del teologo di Lovanio, Gérard Philips, che ebbe un ruolo centrale nell'elaborazione della Lumen gentium.²¹ La forza del suo controprogetto, portato a conoscenza degli altri membri dell'assemblea nel novembre 1962, dipendeva da due fattori: esso teneva ampiamente conto di quanto era stato precedentemente preparato, e inoltre era basato su una larga consultazione internazionale. Incentrato sulla questione dell'episcopato, il testo sottolineava con forza il principio della collegialità episcopale. Esso fu adottato come base per la rielaborazione dello schema De Ecclesia nel febbraio 1963.

Il tema della collegialità era trattato nel secondo capitolo del nuovo schema intitolato: La costituzione gerarchica della Chiesa e specialmente l'episcopato. La discussione del capitolo durante la seconda sessione del Concilio fu l'occasione di un dibattito molto serrato tra chi, da una parte, sosteneva il testo e chi, invece, non concordava con esso, cioè tra coloro che erano convinti del carattere tradizionale della dottrina della collegialità e coloro (in particolar modo alcuni cardinali italiani, come il card. Giuseppe Siri) che, al contrario, vedevano nell'affermazione del potere dei vescovi un pericolo per il primato papale. I quattro moderatori, spinti dal card. Giacomo Lercaro e dal suo consigliere teologico Giuseppe Dossetti – e con il sostegno di altri cardinali, vescovi e teologi – proposero di interrogare l'assemblea, ovvero di procedere a un voto di orientamento sul testo soprattutto sulla parte riguardante la collegialità episcopale. I risultati della

²¹ J. GROOTAERS, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la «Nota Explicativa Praevia»* (Lumen gentium, Chap. III), University Press, Leuven 1986.

votazione (30 ottobre 1963) furono ampiamente favorevoli al principio della collegialità: più dell'80 per cento dei padri aveva votato *placet*.

La preoccupazione di mantenere le prerogative del sovrano pontefice delimitando strettamente i poteri del collegio dei vescovi nel governo della Chiesa universale rimaneva, tuttavia, condivisa da numerosi cardinali e teologi. La «nuova teoria» della collegialità episcopale non sembrava forse contraddire gli insegnamenti del Concilio Vaticano I «sulla pienezza della suprema potestà» pontificia su tutta la Chiesa? Questo è quanto scriveva, ad esempio, il vice-presidente della Commissione teologica, il card. Michael Browne, in una nota indirizzata a papa Paolo VI (1897-1978) nel marzo 1964:

La nuova teoria cade sotto i termini della condanna sopra citata del Vaticano I, in quanto implica una posizione in cui parte della suprema potestà di governare la Chiesa universale non è più del papa.²²

La campagna contro il capitolo terzo della Costituzione sulla Chiesa assunse una dimensione nuova nella primavera del 1964 con la pubblicazione di diversi articoli sulla rivista «Divinitas» (Dino Staffa, Ugo Latanzi) e su «l'Osservatore Romano» (pubblicato sotto uno pseudonimo nel giugno 1964).²³ Essa raggiunse il culmine con la vigilia della terza sessione del Concilio, il 13 settembre 1964, quando il papa ricevette una *Nota personalmente riservata* sullo schema *Constitutionis De Ecclesia*, firmata da 25 cardinali tra cui 16 della Curia romana, un patriarca e 13 superiori di congregazioni religiose. Il testo metteva in guardia il papa contro la «novità» e la «pericolosità» di questa dottrina della collegialità, fondata sulla sacramentalità dell'episcopato, che avrebbe fatto diventare la Chiesa «da monarchia, episcopaliana e collegiale»:

Se la dottrina proposta nello Schema fosse vera, la Chiesa avrebbe vissuto per molti secoli in diretta opposizione al diritto divino; da ciò seguirebbe che, durante secoli, i suoi organi supremi «infallibili» non sarebbero stati tali, avendo essi insegnato e agito in opposizione al diritto divino.

²² Nota del 21 marzo 1964, riportata in F. ÁLVAREZ ALONSO, *Primato e collegialità alla luce del «Fondo Maccarrone»*, in «CVII. Ricerche e documenti» 3 (1/2003) 54-57.

²³ Si veda la ricostruzione di J.A. KOMONCHAK, L'ecclesiologia di comunione, in G. Alberigo (ed.), Storia del Concilio Vaticano II, Vol. IV: La Chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964 - settembre 1965, il Mulino, Bologna 1999, 85 ess.

I firmatari chiedevano al papa di ritirare il capitolo terzo dalla Costituzione sulla Chiesa e di agire in modo autoritario e senza consultare l'assemblea conciliare, secondo la dottrina che volevano difendere.²⁴

Paolo VI era sensibile all'obiezione secondo la quale sarebbe stato contraddittorio ammettere l'esistenza di due soggetti di potestà piena e suprema sulla Chiesa. Questa idea gli sembrava «une idée mal exprimée, voire dangereuse» (Claude Troisfontaines).²⁵ Così non si rischiava forse di passare da una concezione monarchica a una concezione «diarchica» della Chiesa? Il papa fu favorevolmente impressionato da un articolo pubblicato su «La Civiltà Cattolica» nella primavera del 1964 da un canonista della Gregoriana, Wilhelm Bertrams. Partendo dai dibattiti tridentini sull'origine del potere di giurisdizione dei vescovi, il gesuita proponeva di distinguere tra quello che era di diritto divino e quello che era di diritto umano nell'ufficio episcopale:

L'ufficio episcopale è di diritto *divino* in quanto nella consacrazione episcopale vengono ricevuti il dono dello Spirito Santo e, quanto alla sostanza, il potere di governare la Chiesa [...]. L'ufficio episcopale è di diritto *umano* in quanto con la missione canonica si determinano in concreto i sudditi e l'estensione del potere concesso al consacrato.²⁶

Le distinzioni giuridiche del gesuita permettevano di conciliare l'inconciliabile, cioè le prerogative del primato con i diritti del collegio. Perciò fu chiesto al padre Bertrams di elaborare un testo che sarebbe stato poi all'origine della *Nota explicativa praevia* al capitolo terzo della *Lumen gentium*. È interessante notare che la decisione del papa di far precedere il capitolo terzo da una *Nota explicativa praevia* «sul significato e sul valore delle emendazioni apportate al testo» si ispirava direttamente all'esempio del Vaticano I: «Per tale spiegazione potrebbe essere opportuno tener pre-

²⁴ Nota personalmente riservata al Santo Padre sullo «Schema Constitutionis "De Ecclesia" (11-12 settembre 1964)», riportata da G. CAPRILE, *Contributo alla storia della «Nota explicativa praevia». Documentazione inedita*, in *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio. Colloquio internazionale di studio, Brescia, 19-21 settembre 1986*, Istituto Paolo VI - Studium, Roma - Brescia 1989, 595-603 (Appendice 3).

²⁵ C. Troisfontaines, La conception de la collégialité chez Paul VI, in Paolo VI e la collegialità episcopale. Colloquio Internazionale di Studio (Brescia, 25-27 settembre 1992), Istituto Paolo VI - Studium, Roma - Brescia 1995, 16.

²⁶ W. Bertrams, *La collegialità episcopale*, in «La Civiltà Cattolica» 115 (1964) 436-455.

sente il modo seguito nel Concilio Vaticano I», scriveva il card. Amleto G. Cicognani al card. Alfredo Ottaviani.²⁷

La *Nota explicativa praevia* cercava di rispondere alle obiezioni della minoranza, ponendo nello stesso tempo stretti limiti all'applicazione del principio della collegialità episcopale. Il primo punto ricordava le origini apostoliche del collegio apostolico, ma metteva in guardia contro una falsa interpretazione di questa continuità tra il collegio dei Dodici e l'ordine (o il corpo) dei vescovi:

«Collegio» non s'intende in senso «strettamente giuridico», cioè di un gruppo di eguali, [...] ma di un gruppo stabile, la cui struttura e autorità devono essere dedotte dalla rivelazione.²⁸

Il secondo punto della *Nota explicativa praevia* enunciava le due condizioni per diventare membro del suddetto collegio: la consacrazione episcopale e la comunione gerarchica.

Uno diventa «membro del collegio» in virtù della consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le membra.²⁹

Se il potere dei vescovi e la loro incorporazione nel collegio aveva indubbiamente un fondamento sacramentale (dunque divino), l'esercizio concreto di questo potere collegiale dipendeva da una determinazione «canonica e giuridica [...] concessa secondo le norme approvate dalla suprema autorità». Ritroviamo qui i due aspetti (divino e umano) dell'origine del potere dei vescovi che W. Bertrams aveva individuato nel suo articolo sopracitato: da una parte, l'ufficio episcopale, il *munus*, conferito al vescovo dalla consacrazione e, dall'altra, la *potestas*, conferita dal papa attraverso la missione canonica che implica la comunione gerarchica. ³¹

²⁷ Lettera del Segretario di Stato card. Cicognani al card. Ottaviani (10 novembre 1964), in GROOTAERS, *Primauté et collégialité*, 109.

 $^{^{28}}$ Concilio Vaticano II - Commissione dottrinale, *Nota explicativa praevia*, n. 1, in EV 1, 448.

²⁹ *Ibid.*, n. 2, in EV 1, 449.

³⁰ Ivi

³¹ Sulla novità della dottrina conciliare e i suoi limiti nell'applicazione del principio della collegialità episcopale, si veda il contributo di G. ROUTHIER, *Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique*. *Les rapports du sacrement et du droit*, in LEGRAND - THEOBALD (édd.), *Le ministère des évêques au Concile*, 49-74.

I punti terzo e quarto della *Nota explicativa praevia*, infine, si sforzavano di chiarire il problema tanto discusso dei rapporti tra il papa e il collegio dei vescovi, nel tentativo di scongiurare il rischio di un governo diarchico al vertice della Chiesa, da una parte, e la minaccia di una deriva conciliarista nell'applicazione del principio della collegialità episcopale, dall'altra:

Infatti il collegio necessariamente e sempre cointende il suo capo, «il quale nel collegio conserva integro l'ufficio di vicario di Cristo e di pastore della Chiesa universale». In altre parole: la distinzione non è tra il Romano Pontefice e i vescovi presi insieme, ma tra il Romano Pontefice separatamente e il Romano Pontefice insieme con i vescovi.³²

Il papa non era, dunque, ridotto a essere un *primus inter pares*, ma in quanto «vicario di Cristo» e «pastore della Chiesa universale» conservava la piena libertà e tutte le prerogative riconosciutegli dal Concilio Vaticano I. Completando l'ecclesiologia del Vaticano I sul primato e sull'infallibilità personale del papa, la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* afferma infatti che esistono due soggetti «di suprema e piena potestà» (LG 22) sulla Chiesa universale:

Il Romano Pontefice in forza del suo ufficio di vicario di Cristo e di pastore di tutta la Chiesa [...], e l'ordine dei vescovi, il quale succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale [...], insieme col suo capo il Romano Pontefice, e mai senza questo capo (LG 22).

Abstract

Come interpretare il rapporto tra primato e collegialità alla luce degli insegnamenti dei Concilii Vaticano I e II? In termine di "integrazione" oppure di "giustapposizione"? La relazione si propone di dare elementi di risposta a questa domanda impegnativa attraverso la ricostruzione del processo storico che ha portato all'adozione delle due Costituzioni Pastor aeternus (1870) e Lumen gentium (1964). Completando l'ecclesiologia del Vaticano I sul primato e sull'infallibilità personale del papa, il terzo capitolo della Lumen gentium afferma, infatti, che esistono due soggetti «di suprema e piena potestà» sulla Chiesa universale: «Il Romano Pontefice in forza del suo ufficio di vicario di Cristo e pastore di tutta la Chiesa», e «l'Ordine dei vescovi, il quale succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale, insieme col suo capo il Romano Pontefice, e mai senza questo capo» (LG 22).

RIVISTA PATH 1-2014.indd 135 16/07/14 12.40

 $^{^{\}rm 32}$ Concilio Vaticano II - Commissione dottrinale, Nota explicativa praevia, n. 3, in EV 1, 453.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITIN ERARIA

ANTONIO STAGLIANÒ

L'ABATE CALABRESE

FEDE CATTOLICA NELLA TRINITÀ E PENSIERO TEOLOGICO DELLA STORIA IN GIOACCHINO DA FIORE





Libreria Editrice Vaticana

RIVISTA PATH 1-2014.indd 136 16/07/14 12.40

LA SIGNIFICATION THÉOLOGIQUE-ECCLESIALE DE LA SYNODALITÉ: POINTS FORTES ET QUESTIONS OUVERTES. UN POINT DE VUE ORTHODOXE

IOAN-VASILE LEB*

Docente di Storia della Chiesa e Chiese ortodosse presso l'Università «Babes-Bolyai» di Cluj-Napoca, Romania

PATH 13 (2014) 137-146

La constitution synodale de l'Église est une de ses normes fondamentales, ce qui est bien définie dans les livres du Nouveau Testament. On trouve ici des paroles du Seigneur qui ont un caractère normatif ou des rencontres qui font la base du systeme synodale. Ce systeme correspond à l'essence de l'Église comme communauté eucharistique fondée par Jésus Christ et transmis par les Apôtres.¹

I. En partant de la christologie pneumatologique, la théologie orthodoxe considère la Pentecôte comme l'évenement salvifique par lequel l'Église comme communauté salutaire a reçu son existence historique. En elle, Christ est toujours présent par le Saint Esprit. C'est lui qui rassemble et unit les hommes et par cela la communauté entière devient une prêtrisse/sacerdoce unique en participant à la prêtrisse/sacerdoce du Christ, qui reste le prêtre unique. Sa prêtrisse/sacerdoce est présente dans l'Église maintenant et toujours, ici et partout. La présence du Christ ressuscité dans

RIVISTA PATH 1-2014.indd 137 16/07/14 12.40

^{*} Texte traduit par Rodica-Georgeta Leb.

¹ TH. NIKOLAOU, Zur Synodalität der Kirche. Kirchengeschichtliche Betrachtungen, dans G. Wenz - P. Neuner - Th. Nikolaou (Hrsg.), Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episcopalen Dienstes, LIT Verlag, Münster - Hamburg - London 2003, 44.

le Saint Esprit n'est pas autre chose que la presence de Jésus historique et c'est pour cela que l'Église est une communauté structurée qui succede à la communauté de Jésus. Dans cette communauté se trouve le ministère spécial des prêtres/sacerdoces qui, comme successeurs des apôtres au nom du Christ ont reçu la mission de la prédication de l'Évangile, l'administration des sacrements et la surveillance de la communauté pour que cella confesse la même foi apostolique. Par cela la prêtrisse/sacerdoce a une fonction speciale pour l'unité de l'Église en se trouvant en service du sacerdoce universel.² Sans approfondir ses questions, notons ici les principaux lieux testamentaires où l'on trouve des indications concernant cette unité en synodalité:

- 1) Les paroles de Jésus dans Mt 18,15s., où on parle de l'admonéstation du frère. Ici il est bien important que l'ἐκκλησία, la communauté des fidèles, présuppose la présence de Jésus Christ. Il, Jésus Christ, appartient à ceux qui se sont réunis ensemble en son nom (v. 20); elle, la communauté, porte une certaine responsabilité pour leur frère (v. 17); et, finallement, elle peut l'exclure «comme un payen et publicain», alors elle prend une décision valable dans les cieux aussi (v. 18).
- 2) Dans les Actes des apôtres, on a aussi des indications concernant la synodalité; voir 1,15s (élection de Mathias); 6,2s (élection des septs diacons); 11,1-8 (accueil des premiers payens dans la communauté chrétienne); et 15,1-35 (le Synode des apôtres qui ont pris des décisions sous l'assistence du Saint Esprit). Sur la base de ces éléments fondamentaux, qui se trouvent spécialement dans les Actes des apôtres, cette reunion des apôtres a eu la conscience de travailler *en synode* et c'est pourquoi il est designé comme *Synode apostolique*, d'où vient aussi la *synodalité*.³
- II. Cette organisation synodale-collégiale a connu elle même, dans l'histoire, un développement qui peut être bien precisé dans l'Église antique. L'action unifiante de Christ s'exprime par le fait que les prêtres comme présidents d'une Église locale sont unis dans un centre visible qui est l'évêque. Celui-ci a une résponsabilité spéciale concernant la prédica-

² V. Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche: Eine interkonfessionelle Untersuchung*, Presa Universitară Clujeană - «Babeş-Bolyai» Universität, Cluj-Napoca 1996, 201.

³ NIKOLAOU, Zur Synodalität der Kirche, 45.

tion, la conservation de la doctrine de la foi et la surveillance du correcte accomplissement des sacrements par les prêtres dans son évêché. L'évêque est élu par le peuple et il reçoit son ministère par l'ordination accomplie par beaucoup des évêques qui représentent le collège épiscopal. Le nouvel élu confesse sa foi et promet qu'il préchera/transmettra et gardera cette foi en restant en communion avec l'Église universelle. Par l'accomplissement de l'ordination l'évêque reçoit, par l'action du Saint Esprit, de Dieu son ministère. Cela signifie que l'accomplissement du ministère épiscopal est une action dialogique. Par le pouvoir qui lui est accordé par son ministère épiscopal, l'évêque prêche la foi de l'Église à ceux avec lesquels il est lié par l'ordination. La communauté chrétienne, prêtres et fideles, accepte sa prédication si elle est en concordance avec la foi de l'Église et elle s'oppose quand sa prédication ne concorde pas à celle-là.⁴

III. Dans l'Église orthodoxe, l'autorité suprême revient au Concil oecuménique. Les Concils (Synodes) de l'Église entière (Concile ou Synodes oecuméniques) ont la mission, quand il est necessaire, de formuler la doctrine de la foi. En formulant la doctrine, le collège épiscopal du Concil est fortement lié à la foi de l'Église. Les évêques n'accomplissent leur mission de prendre des décisions par une délégation des fidèles, mais en charge de leur ministère qui leur a été donné par l'ordination, notamment: la prédication de l'Évangile, l'administration des sacrements et la surveillance de la doctrine de foi dans les évêchés pour lesquels ils ont été ordonnés et auxquelles il préside. Par cela ils sont en même temps les représentants des fidèles et aussi unis avec eux. Mais comme dans le dialogue entre l'évêque et la communauté de l'Église la communauté a le droit de s'opposer à l'évêque quand sa prédication n'est pas en concordance avec la doctrine de la foi de l'Église, le même principe est valable pour les Concils oecuméniques aussi. La communauté écclésiastique reçoit les nouvelles formulations avec le droit de déceler et de constater l'identité de leur foi dans ces nouvelles formulations. En concordance avec ce principe dialogale dans ces nouvelles formulations de la doctrine de foi, nous pouvons dire comme Dumitru Stăniloae: «au collège épiscopal revient ex sesse le rôle de formuler la doctrine de foi et à la communauté écclésiastique (prêtres et fidèles) revient

RIVISTA PATH 1-2014.indd 139 16/07/14 12.40

⁴ BEL, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche*, 202; D. STĂNILOAE, *Autoritatea Bisericii*, en «Studii Teologice» 3-4 (1964) 205-210.

ex sesse le rôle de constater leur identité»⁵ dans les nouvelles formulations. Les deux parties du dialogue sont, chacune d'entre elles, strictement liées à la Sainte Écriture et à la tradition de l'Église. Si la nouvelle formulation de foi est acceptée par la communauté ecclésiastique, et cela signifie qu'elle a reconnu dans la nouvelle formulation son identité avec la foi de l'Église, alors cette formulation reçoit obligativité dogmatique jusqu'on aura des nouvelles formulations.⁶ En tenant compte de ce principe dans le processus de la formulation de la doctrine de foi, l'évêque d'une Église locale peut et doit être le président du collège écclésiastique et cela pour des raisons administratives. Cela était pratiqué déjà dans l'Église antique et il est en vigueur aujourd'hui dans l'Église orthodoxe où le Patriarche oecuménique est primus inter pares. Dans une telle acception l'évêque de Rome peut être le président à cause du préstige de son siège apostolique.⁷

IV. Malheureusement, la théologie romaine-catholique comprend le ministère de l'évêque de Rome toujours comme un ministère pétrinien, monarchique, en tant qu'il a été défini au Vaticanum I en 1870, le Pape étant le vicaire du Christ et le chef de la chrétienté entière. C'est une conception inacceptable pour les orthodoxes et c'est pourquoi dans le dialogue bilatéral de nos Églises il est necessaire de rediscuter tout le problème de la primauté dans l'Église. Le Concil Vatican II a essayé d'accentuer la collegialité par une nouvelle perspective ecclesiologique, mais le monarchisme papal, l'infaillibilité et la juridiction universelle du Pape sont restés intangibles. La collegialité souhaitée est encore égorgée par le ministère pétrinien accentué par les documents du Vatican II qui définissent l'évêque de Rome comme le principe et fondement perpétuel, visible pour l'unité de la diversité des évêques et des fidèles. On n'a pas de la place pour le primus inter pares en acception orthodoxe.

Dans son encyclique *Ut unum sint*⁸ Jean Paul II appellait à une redéfinition oecuménique de l'exercice de la primauté romaine dans l'Église, en rappelant à la définition du Pape comme *servus servorum Dei*, donné par le

⁵ BEL, Hauptaspekte der Einheit der Kirche, 202; STÄNILOAE, Autoritatea Bisericii, 209.

⁶ Ivi.

⁷ BEL, Hauptaspekte der Einheit der Kirche, 203.

⁸ Cf. JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995), dans *http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint fr.html* (3.5.2014).

pape Grégoire le Grand. La papauté ne devait plus être considérée comme un pouvoir, comme ce fut le cas au moins à partir de la réforme grégorienne (avec les fameuses *Dictatus papae* de Grégoire VII en 1075)⁹ et surtout à partir de Boniface VIII (la bulle *Unam Sanctam* proclamait en 1302 qu'il est «absolument nécessaire au salut, pour toute créature humaine, d'être soumise au pontife romain»). L'autorité du Pape ne devait être comprise que comme un *service* conduissant vers le Seigneur. Ses affirmations ont suscité la réaction enthousiaste de plusieurs théologiens orthodoxes. Olivier Clément, par exemple, publia un texte important: *Rome autrement*, 11 en réponse à Jean Paul II et en faisant trois propositions trés importantes:

- 1) En premier lieu l'Église de Rome doit retrouver une synthèse entre l'héritage institutionel de Pierre et l'héritage charismatique de Paul. Ceci permet de sortir d'une vision monocentrée de la succession de Pierre et de découvrir que si l'unité de Dieu est personnelle, elle se manifeste par la figure du Père qui pose en lui l'altérité du Fils et de l'Esprit.
- 2) Deuxièmement O. Clément souhaite sortir du schéma semi-arien du Pape unique vicaire de Christ sur la terre. Il considère le Pape comme une antenne de l'Esprit au même titre que le Concile, l'empereur ou le peuple de Dieu. C'est pourquoi il se prononce pour une logique de tensions sans solutions juridiques prédéterminées afin de «laisser à l'Esprit le dernier mot».
- 3) Enfin le théologien de l'Institut Saint Sèrge de Paris propose au Pape de renoncer à son statut de chef d'État et à son réseau de nonces. Son pouvoir de gouvernement consiste selon lui à appeler, présider et ratifier les Conciles. Il représente également une instance de cassation. En définitif le théologien français appelle Rome à intégrer sa réforme et à se réconcilier d'Église soeur à l'Église soeur avec les Églises d'Orient sans prétention

⁹ Cf. texte dans http://pages.infinit.net/historia/Dictatus_papae_Gregoire_VII.pdf (3.5.2014).

¹⁰ BONIFACE VIII, Bulle *Unam Sanctam* (18 novembre 1302), dans H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la Foi catholique. Enchiridion Symbolorum*, du Cerf, Paris 1996, références 870 et 875.

¹¹ Cf. O. CLÉMENT, Rome autrement: Une reflexion orthodoxe sur la papaute, Desclée de Brouwer, Paris 1997.

juridictionelle. Mais il appelle aussi ces Églises d'Orient à se libérer de leur torpeur historique et à reconnaître dans le droit un instrument de l'Esprit.¹²

Après une dizaine d'année, en 2006, le pape Benoît XVI décida de relancer les travaux de la Commission mixte de dialogue entre les Églises catholiques et orthodoxes. Il annonça simultanément qu'il renonçait à son titre de «Patriarche de l'Église d'Occident». Par cela, le Pape

mettait une croix sur le schéma qui avait représenté l'horizon de travail des théologiens lors des trois décennies précédentes, à savoir le retour à l'ecclésiologie du premier millénaire et à l'exercice prégrégorien du magistère pontifical.¹³

Le patriarche oecuménique Bartholomé fut contraint de publier une déclaration affirmant que l'Église orthodoxe n'avait jamais accepté le titre de «souverain pontife de l'Église universelle». La commission mixte de dialogue française a debattu aussi cette question et déclarait que:

Le principe de la pentarchie à cause de son origine historique n'a sans doute jamais eu de portée juridique stricte. Il n'a, d'autre part, jamais été connu par les anciennes Églises orientales. Il n'en demeure pas moins le rappel de l'importance reconnue, au cours du premier millénaire, à la collégialité entre les Églises et la primauté romaine. La pentarchie demeure une référence dans la mesure où elle a assuré la transition vers une ecclésiologie de communion et vers la rencontre entre Églises soeurs.¹⁴

La Commission mixte de dialogue reunie à Ravenne en 2007 publia un texte sur les conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Ce texte reprendrait les conclusions d'un accord ancien négocié à Odessa où les hiérarques affirmaient que l'évêque de Rome fut bien le *protos* des *protos*, mais que la primauté et la conciliarité étaient inter-dépendantes dans l'Église. Après une année, 2008, en Crète, les membres de la Commission mixte ont préparé un texte consacré au Le rôle de l'évêque de Rome dans la communion de l'Église au premier millénaire. Les théologiens orthodoxes et catholiques affirmaient ce qui pourtant avait été refusé par le pape Benoît XVI à savoir que l'Église du premier millénaire

¹² A. ARJAKOWSKY, Primauté et juste gouvernance dans l'Église, dans «Istina» LVIII (2013) 348-349.

¹³ Ibid., 350.

¹⁴ Ivi.

«devait servir de modèle pour la restauration de la pleine communion».¹⁵ Ce texte ne fut même pas adopté ni à Paphos (Cyprus) l'année suivante, ni à Vienne en 2010. Depuis la Commission mixte de dialogue ne s'est pas réunie en session plénière.¹⁶ Cela ne signifie pas que les théologiens ont cessé de chercher des solutions aux problèmes ecclésiologiques importantes. Par exemple, le Groupe de travail orthodoxe-catholique Saint-Iréné, réuni à Thessalonique du 13 au 17 novembre 2013, déclarait sur la réaction orthodoxe concernant le Concile Vatican II:

(10) Généralement les orthodoxes ont accueilli Vatican II comme un pas positif vers la conciliarité. Pourtant du point de vue orthodoxe, il n'est pas allé assez loin dans sa reconsidération des dogmes de l'infaillibilité et de la primauté du Pape, promulgués par Vatican I. (11) La lecture de *Lumen gentium* conduit les orthodoxes à questionner la relation entre l'infaillibilité du Pape et celle de l'Église. L'infaillibilité se comprend mieux si l'on prend en considération les charismes de tous les membres de l'Église. En ce sens *Lumen gentium* ouvre la voie à une théologie de la communion qui aide à insérer la question de l'infaillibilité dans le contexte plus large de l'ensemble du peuple de Dieu et de la communion des évêques. (12) Vatican II a eu aussi pour effet de stimuler la réflexion des théologiens orthodoxes sur les problèmes que leur Église affrontait à la même époque et de rendre possible le dialogue théologique officiel avec l'Église catholique.¹⁷

V. La plus récente réaction officielle concernant la primauté dans l'Église est venue de la part de l'Église orthodoxe russe, avec le titre: *Position du Patriarcat de Moscou au sujet de la primauté dans l'Église universelle.*¹⁸ Le document précise que:

Après avoir étudié le document de Ravenne, l'Église orthodoxe russe ne l'a pas approuvé pour ce qui concerne la partie concernant la conciliarité («sobornost») et la primauté au niveau de l'Église universelle. Étant donné que, dans le document de Ravenne, sont distingués trois niveaux

¹⁵ Cf. http://orthodoxie.typepad.com/Fichiers_2/Communion_premier_millenaire.pdf (3.5.2014).

¹⁶ Arjakowsky, Primauté et juste gouvernance.

¹⁷ Group de Travail Orthodoxe-Catholique Saint-Iréné, Document Communiqué - Thessalonique 2013, dans «Istina» LVIII (2013) 399; voir aussi http://www.moehlerinstitut.de/pdf/texte/kommuniques/Communique_2013_Thessaloniki_FR.pdf (3.5.2014).

¹⁸ Document adopté lors de la session du Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe des 25-26 décembre, protocole n. 157.

de l'administration ecclésiale - local, régional et universel - dans la position ci-après du Patriarcat de Moscou au sujet de la primauté dans l'Église universelle, ce thème est examiné également sur trois niveaux. Dans la sainte Église du Christ, la primauté en tout appartient à son chef - le Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de l'Homme. Selon les paroles du saint apôtre Paul, le Seigneur Jésus-Christ est le chef du corps de l'Église; [...] L'Église, séjournant sur terre, n'est pas seulement la société des croyants dans le Christ, mais aussi un organisme divino-humain: «Vous êtes le corps du Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part» (1Cor. XII,27). En conséquence, les différentes formes de primauté dans l'Église, qui accomplit son cheminement historique en ce monde, sont secondaires par rapport à la primauté éternelle du Christ comme chef de l'Église, par l'intermédiaire de qui Dieu le Père réconcilie tout avec lui-même... tant ce qui est sur terre que ce qui est dans les cieux (Col. I,20). La primauté dans l'Église doit être avant tout un ministère de réconciliation qui a pour but de parvenir à la concorde, selon la parole de l'apôtre appelant à conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix (Éph. IV,3) [...] Au niveau de l'Église universelle, en tant que rassemblement des Églises locales autocéphales, réunies en une seule famille par la confession commune de foi et demeurant dans la communion sacramentelle les unes avec les autres, la primauté est définie conformément à la tradition des saints diptyques et revêt un caractère honorifique. Cette tradition remonte aux canons des Conciles oecuméniques (3ème canon du IIème Concile oecuménique, 28ème canon du IVème Concile oecuménique et 36ème canon du VIème Concile oecuménique) et est confirmée au cours de l'histoire de l'Église dans les actes des Conciles locaux des Églises locales individuelles, ainsi que dans la pratique de la commémoration liturgique, par le primat de chaque Église autocéphale, des primats des autres Églises dans l'ordre des saints diptyques. L'ordre des diptyques a changé dans l'histoire. Au cours du premier millénaire de l'histoire ecclésiastique, la primauté d'honneur appartenait au siège de Rome. Après la rupture de la communion eucharistique entre Rome et Constantinople au milieu du XIème siècle, la primauté dans l'Église orthodoxe est passée au siège suivant dans l'ordre des diptyques, c'est-à-dire celui de Constantinople. Depuis lors et jusqu'à aujourd'hui, la primauté d'honneur dans l'Église orthodoxe au niveau universel appartient au Patriarche de Constantinople en tant que premier parmi les primats égaux des Églises orthodoxes locales. La source de la primauté d'honneur au niveau de l'Église universelle est la tradition canonique de l'Église, fixée dans les saints diptyques et reconnue par toutes les Églises locales autocéphales. Le contenu de fond de la primauté d'honneur au niveau universel n'est pas défini par les canons

des Conciles oecuméniques ou locaux. Les règles canoniques, sur lesquelles s'appuient les saints diptyques, n'attribuent pas à celui qui exerce la préséance (à savoir l'évêque de Rome à l'époque des Conciles oecuméniques) quelques pleins pouvoirs à l'échelle générale de l'Église. Les altérations canoniques, attribuant à un hiérarque préséant au niveau universel, des fonctions administratives qui appartiennent à des primats qui exercent leur ministère à d'autres niveaux de l'organisation ecclésiale, ont reçu, dans la littérature polémique du deuxième millénaire, le nom de «papisme» [...] Conformément au fait que la nature de la primauté, existant à différents niveaux de l'organisation ecclésiale (diocésaine, locale et universelle) est différente, les fonctions du primat à différents niveaux ne sont pas identiques et ne peuvent pas passer d'un niveau à l'autre. Le transfert des fonctions du ministère primatial depuis le niveau épiscopal au niveau universel, signifie en fait la reconnaissance d'un type particulier de ministère, celui d'un «pontife universel», disposant d'une autorité didactique et administrative dans toute l'Église universelle. Une telle reconnaissance, annulant l'égalité sacramentelle de l'épiscopat, mène à l'apparition de la juridiction d'un primat universel, dont ne parlent ni les saints canons, ni la tradition des saints Pères, et dont la conséquence est la dépréciation, voire l'abolition de l'autocéphalie des Églises locales. À son tour, l'extension de la primauté qui est propre au primat d'une Église locale autocéphale (selon le 34è canon apostolique), au niveau universel¹⁹ attribuerait au primat dans l'Église universelle des pouvoirs spéciaux sans recourir à l'accord à ce sujet des Églises locales orthodoxes. Un tel transfert du concept de la primauté depuis le niveau local jusqu'au niveau universel nécessiterait également le transfert de la procédure y relative de l'élection de l'évêque préséant au niveau universel, ce qui impliquerait alors la violation du droit de l'Église locale autocéphale primatiale, selon lequel elle peut élire son primat [...] Dans les décisions des Conciles et les oeuvres des saints, l'abus du pouvoir était condamné. Les évêques de Rome, primats d'honneur dans toute l'Église universelle, du point de vue de l'Orient, étaient toujours des patriarches d'Occident, c'est-à-dire les primats de l'Église locale occidentale. Cependant, déjà lors du premier millénaire de l'histoire de l'Église, a commencé en Occident à se former une doctrine sur l'autorité particulière, doctrinale et administrative, avant une origine divine, de l'évêque de Rome, s'étendant à toute l'Église universelle. L'Église orthodoxe n'a pas accepté la doctrine de l'Église romaine sur la primauté papale et sur l'origine divine de l'autorité du premier évêque dans l'Église universelle. Les théologiens orthodoxes ont toujours insisté sur le

RIVISTA PATH 1-2014.indd 145 16/07/14 12.40

¹⁹ Comme on le sait, il n'existe aucun canon qui permettrait une telle pratique.

fait que l'Église romaine constitue l'une des Églises locales autocéphales, qui n'a pas le droit d'étendre sa juridiction au territoire des autres Églises locales. Ils considèrent également que la primauté d'honneur des évêques romains a le caractère d'une institution humaine et non pas divine.²⁰

Il ne nous reste maintenant que'à attendre la voix des autres Églises.

Abstract

Il est bien connu que l'abdication de Benoît XVI au siège papal a donné l'occasion des discussions très diverses que nous n'abordons pas ici. Mais l'un des ces problèmes est aussi le rôle de la synodalité dans l'Église, qui est fortement lié à celui de l'autorité. Pour les orthodoxes, la constitution synodale de l'Église est l'une de ses normes fondamentales, ce qui est bien défini dans les livres du Nouveau Testament. Le développement de la synodalité dans l'histoire a conduit à une organisation collégiale des Églises qui ont la même doctrine et la même structure avec un primus inter pares qui est le Patriarche oecuménique. Tout autrement est organisée l'Église catholique romaine qui a une organisation monarchique ayant comme chef suprême le Pape du Vatican. L'effort théologique au Concile Vatican II de réactualiser le principe de la collégialité dans l'Église romaine a été bien valorisé par les orthodoxes spécialement dans les cadres du dialogue théologique bilatéral, mai ils considèrent que la suprématie du Pape exprimé par le ministère pétrinien est resté intangible comme il avait été décrété par le Concile Vatican I. C'est pourquoi les orthodoxes insistent de rediscuter le problème de la primauté du Pape, l'infaillibilité et les autres problèmes divergentes dans le cadre du dialogue théologique entre les deux Églises.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 146 16/07/14 12.40

²⁰ Source: http://www.orthodoxie.com/wp-content/uploads/2013/12/Position_du_Patriarcat de Moscou.pdf?3bb7a8 (3.5.2014).

IL SIGNIFICATO TEOLOGICO-ECCLESIALE DELLA SINODALITÀ: PUNTI FERMI E QUESTIONI APERTE. LA PROSPETTIVA PROTESTANTE

FULVIO FERRARIO

Docente di Teologia sistematica presso la Facoltà valdese di teologia di Roma Invitato presso l'Istituto di Studi ecumenici «San Bernardino» di Venezia e presso la Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» di Roma

PATH 13 (2014) 147-156

Tracceremo, qui di seguito, un profilo teologico della sinodalità come dimensione dell'esistenza delle Chiese riformate. Non si tratterà, dunque, né di una breve storia dell'istituzione sinodale nell'insieme del protestantesimo, né di una descrizione di tipo giuridico comparativo. Il taglio è invece dogmatico e riguarda essenzialmente la comprensione del ministero del discernimento nella teologia riformata.

L'istanza sinodale³ svolge un ruolo decisivo fin dalle origini del grande movimento spirituale del XVI secolo. A fronte della diffusa esigenza di ri-

RIVISTA PATH 1-2014.indd 147 16/07/14 12.40

¹ Si intendono con ciò quelle ispirate dalla Riforma svizzera (Ulrich Zwingli [1484-1531] e poi Giovanni Calvino [1509-1564]), distinte da quelle luterane. La sinodalità svolge anche in queste ultime una funzione decisiva e, in molti casi, del tutto analoga a quella caratteristica delle Chiese riformate. Nel luteranesimo mondiale, tuttavia, il rapporto tra Sinodo ed *episkopé* si presenta piuttosto diversificato.

² Le informazioni essenziali, con relativa bibliografia, si possono rintracciare in Ch. DINKEL - R. PREUL - G. GASSMANN, *Synode III. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, in G. KRAUSE - G. MÜLLER (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, De Gruyter, New York - Berlin 2001, 571-584.

³ Tale uso terminologico prevale su «conciliare», ma il significato è teologicamente analogo o, anche, identico.

forma della Chiesa *in capite et in membris*, il Concilio è considerato da più parti lo strumento più adatto. Gli esiti della sconfitta della proposta conciliarista, tuttavia, risulteranno decisivi: quando un Concilio effettivamente si terrà, a Trento (1542-1563), sarà qualcosa di molto diverso, e anzi opposto, rispetto alle attese di rinnovamento che si esprimono nella Riforma. La Riforma si vede, dunque, costretta a riformulare, sotto la propria responsabilità, il momento sinodale. Nella Zurigo di Zwingli, ciò accade già a partire dalle due famose dispute del 1523, che vengono comprese in analogia ai sinodi regionali della Chiesa antica.⁴ Nella Ginevra di Calvino, i sinodi sono inizialmente compresi come organismi rappresentativi dei quattro ministeri fondamentali della Chiesa (pastori, dottori, anziani e diaconi). La struttura che poi diverrà tipicamente riformata, nella quale il Sinodo rappresenta il vertice di quella che chiameremo una "gerarchia di assemblee", si ritrova per la prima volta nelle deliberazioni (sostanzialmente redatte anch'esse da Calvino) del Sinodo nazionale di Parigi del 1559.

1. Profilo descrittivo

La visione sinodale della Chiesa, nella sua comprensione riformata, è strettamente legata alla dottrina del sacerdozio universale dei credenti. Il Battesimo incarica e abilita ogni cristiano e ogni cristiana a farsi carico della conduzione della comunità, nelle forme stabilite. La sinodalità, dunque, costituisce una struttura che si concretizza a tutti i livelli della vita della Chiesa: da quello della comunità locale a quello nazionale o eventualmente, come si dirà, sovranazionale.

La Chiesa locale (che, in questa prospettiva, è costituita dalla singola comunità, cioè dalla «parrocchia») è governata da un'assemblea, della quale fanno parte, di diritto, tutti i membri "confermati": che cioè hanno confessato pubblicamente la propria fede, "confermando" il Battesimo (qualora lo abbiano ricevuto da fanciulli) e chiedendo di entrare a far parte della Chiesa. È l'assemblea a eleggere il «consiglio di Chiesa»:⁵ esso è tradizionalmente composto da «anziani» e «diaconi»: i primi, in generale,

⁴ Classico su questo il contributo di B. MOELLER, Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und der Synodalwesen im Protestantismus, in «Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte» 56 (1970) 275-324 (Teil I); 60 (1974) 213-364 (Teil II).

⁵ Che riceve, nei diversi contesti nazionali, diversi nomi: presbiterio, concistoro, consiglio della comunità, ecc.

si occupano della direzione spirituale e organizzativa della comunità; i secondi delle questioni sociali e amministrative; il consiglio, però, costituisce una realtà collegiale e, come tale, esercita il ministero dell'*episkopé*, della sovrintendenza, sulla comunità. Il pastore o i pastori (uomini o donne) sono normalmente membri *ex officio* del consiglio; di norma, però, non lo presiedono e sono essi stessi sottoposti alla sua autorità. Nella maggior parte dei casi, i pastori sono eletti dall'assemblea. L'assemblea di Chiesa si configura, dunque, come Sinodo locale.

Le Chiese riformate sono poi organizzate su base regionale: anche a tale livello si ritrovano le corrispondenti assemblee e gli organismi esecutivi collegiali da esse eletti. La stesso schema si ripresenta a livello nazionale: il Sinodo costituisce la massima autorità della Chiesa in materia di dottrina, di morale e di disciplina. Si riunisce per lo più annualmente, elegge un esecutivo e il relativo presidente. Si può tranquillamente affermare, a mio giudizio, che il presidente dell'esecutivo sinodale nazionale⁷ svolga la funzione *episcopale*. Decisivo, tuttavia, è sottolineare i due elementi giù menzionati:

- *a)* l'esecutivo come tale rende operative le decisioni del Sinodo e ad esso risponde; in senso stretto, dunque, è il Sinodo, non l'esecutivo, a esercitare l'autorità nella Chiesa;
- b) il presidente è, nell'esecutivo, *primus inter pares* e anche questo in senso funzionale e pratico, non teologico; il ministero dell'*episkopé* è svolto in modo accentuatamente collegiale.

Si è parlato di una "gerarchia" di assemblee: le decisioni assunte in sede nazionale, infatti, sono vincolanti per le comunità locali; correlativamente, com'è logico, le deliberazioni locali devono essere coerenti con il quadro normativo e strategico deliberato in sede nazionale. L'ecclesiologia riformata, dunque, si distingue da quella propriamente congregazionalista, nella quale ogni comunità locale è sostanzialmente autonoma; essa mantiene però, al proprio interno, un'istanza congregazionalista, in quanto la Chiesa nazionale è compresa come comunione sinodale (ma si potrebbe anche dire, appunto, "conciliare") di Chiese locali. Date queste caratteristiche e

⁶ Evidentemente, la distinzione non è sempre, nella pratica, così netta.

⁷ In Italia è chiamato «moderatore»; più spesso, semplicemente, «presidente»; ma esistono anche Chiese riformate, come quella ungherese, che utilizzano il termine «vescovo».

⁸ Tipica, ad es., delle Chiese battiste e di molte Chiese *evangelical*.

visto che, ovviamente, le decisioni sinodali, a tutti i livelli, sono frutto di un dibattito e di un voto, è evidente l'analogia con il metodo democratico. Ma appunto, si tratta *soltanto* di un'analogia. Affermare che la Chiesa riformata è "democratica", cosa che a volte accade anche al suo interno, rappresenta una semplificazione che può essere fuorviante. Comprenderne le ragioni richiede un approfondimento della natura teologica del Sinodo.

2. Lineamenti teologici

Come si è detto, i membri di un Sinodo, regionale o nazionale, sono per lo più (esiste anche un certo numero di membri *ex officio*) scelti dalle Chiese locali. Essi non sono, tuttavia, "rappresentanti" o "delegati" di queste ultime, bensì "deputati": ciò perché il loro mandato non ha un carattere, appunto, di delega. Si tratta invece di un ministero che chiama in causa la loro responsabilità. L'assemblea sinodale, infatti, è aperta da un momento di culto e si comprende come assemblea di credenti in ascolto dello Spirito. Il dibattito costituisce il luogo nel quale si opera il discernimento. Può dunque accadere che il singolo deputato maturi, alla luce della discussione, un parere diverso da quello con il quale era giunto al Sinodo, oppure che era stato espresso dall'assemblea locale. Per questo motivo, dibattito e voto si presentano in analogia con la prassi democratica, ma ne differiscono sostanzialmente. La Chiesa si comprende come *teo*-cratica, governata da Dio; proprio per questo, essa non è *iero*-cratica, governata da un clero. Affermare che la formazione delle decisioni, in un sistema sinodale, pro-

⁹ Vale la pena, in ogni caso, segnalare una suggestione del pastore e poeta svizzero Kurt Marti, che si muove sul piano aforistico, ma detiene pertinenza teologica. Essa riguarda in primo luogo l'idea di regno di Dio, ma non è priva di valenze ecclesiologiche: «Democrazia di Dio. Si deve mantenere il concetto originario di "regno di Dio"? [...] Di fronte alle monarchie dei popoli limitrofi di Israele, soprattutto poi in antitesi all'impero romano, questo concetto ha testimoniato la signoria altra di un Signore altro. Finché ci sono oligarchie, dittature, ecc., "regno di Dio" rimarrà una parola d'ordine carica di forza testimoniale polemica. Tuttavia si potrebbe parlare di più anche della "democrazia" di Dio, pregare nel Padre nostro (Matteo 6,10): "Venga la tua democrazia!". Che Dio divenga "tutto in tutti" (I Cor. 15,28), non lo intendo come aspirazione a una teocrazia totalitaria. Al contrario, mi immagino una teodemocrazia, incarnazione escatologica e immanenza di Dio in tutti gli esseri umani, relazioni, istituzioni – dispiegamento della Trinità, per così dire, in una "tuttità": "E i suoni pieni di magia della Marsigliese si fondono nel Te Deum laudamus (Ludwig Derleth)»: K. Marti, Zärtlichkeit und Schmerz. Notizen, in Werkauswahl in 5 Bände, Nagel & Kimche, Zürich 1996, 2, 244 s. Ludwig Derleth (1870-1948) è un poeta e scrittore svizzero.

ceda «dal basso» è, per lo meno, impreciso. Essa procede «dall'alto», in quanto si richiama all'autorità di Dio, esercitata nell'assemblea nella potenza dello Spirito santo; ciò che avviene «dal basso» (cioè ad opera di un'assemblea espressione della comunità dei battezzati, e non di una gerarchia) è il processo di discernimento.

Il fatto di costituire la massima autorità della Chiesa, naturalmente, non conferisce al Sinodo alcuna forma di "infallibilità": una nozione, quest'ultima, che in una prospettiva protestante risulta incomprensibile o, nella misura nella quale può essere decifrata, determina un grave sospetto di confusione tra il piano umano e quello divino. Le decisioni sinodali sono in linea di principio fallibili e strutturalmente rivedibili. La legittimità di un Sinodo dal punto di vista del diritto ecclesiastico non può in alcun modo costituire una garanzia relativamente alle sue decisioni; viceversa, è potuto accadere che un Sinodo giuridicamente controverso abbia costituito occasione memorabile di discernimento della parola di Dio nel presente. ¹⁰ In ogni caso, il processo di ascolto e di discernimento non può ritenersi concluso con la decisione sinodale: la ricezione da parte della Chiesa ne è parte integrante, così come il dibattito teologico.

Si deve dunque affermare che qualunque decisione ecclesiale risulterebbe, in ultima analisi, priva di garanzie istituzionali? Si può rispondere abbastanza semplicemente: anche la più autorevole decisione ecclesiastica resta una parola umana. Nella misura in cui essa è frutto di un processo ecclesiale, che si svolge nel quadro dell'attesa fiduciosa dell'assistenza dello Spirito santo, essa è anche accompagnata dalla *promessa* della fedeltà di Dio. In questo contesto, la fede evangelica parla di «promessa» laddove la Chiesa romana usa il termine «garanzia». La promessa di Dio non è qualcosa di *meno* rispetto a una garanzia. Il termine dice però del carattere gratuito e non disponibile dell'evento dello Spirito. Egli può essere *invocato* e una struttura istituzionale della Chiesa ha non solo il diritto, bensì anche il dovere di farlo. La presenza pneumatica di Dio, però, non può essere identificata in modo massiccio con un'istanza ecclesiastica, neppure sinodale. Essa resta *evento*. L'importanza di questo punto, e anche una certa difficoltà che si può constatare quando le Chiese evangeliche cercano di

¹⁰ Si pensi solo al Sinodo di Barmen del 1934, al quale si deve uno dei testi più significativi della storia novecentesca del cristianesimo (*Barmer Theologische Erklärung*).

segnalarne la portata teologica agli interlocutori ecumenici, suggeriscono di insistervi ulteriormente.

Certamente, lo Spirito agisce nella storia e lo fa realmente, nella concretezza del tempo e dello spazio. In nessun caso il primato della dimensione promissoria va confuso con qualcosa di simile a un "docetismo ecclesiologico", che sottragga all'azione di Dio lo spessore delle coordinate spazio-temporali. Nello Spirito, Dio stesso è realmente presente nella sua Chiesa e rende propria la parola di quest'ultima: la tradizione riformata può affermate che la predicazione della parola di Dio, e in particolare se essa accade con autorità sinodale, è parola di Dio. 11 La differenza rispetto a una sorta di "transustanziazione ecclesiastica" della parola di Dio consiste nel fatto che tale identificazione riposa in tutto e per tutto sulla promessa di Dio, che la Chiesa accoglie con gratitudine, ma della quale non si può appropriare istituzionalmente. Anche e proprio per un Sinodo, la parola di Dio è come la manna nel deserto, che viene donata ogni giorno di nuovo, ma che non è possibile mettere da parte; in essa si può e si deve confidare, ma non è possibile darla per acquisita. Non si tratta di un depotenziamento ontologico della presenza di Dio, bensì del rispetto della modalità mediante la quale essa si offre. L'obiezione evangelica alla forma di pensiero cattolica su questo punto non riguarda un "eccesso di realismo"; la libertà di Dio non va pensata, nella teologia protestante, come presa di distanza nei confronti della densità dell'umano, bensì come tutela e precisazione della dinamica dell'agire divino. Dio si identifica con la Chiesa; poiché però lo fa in forza della propria promessa, la Chiesa non può identificarsi con Dio. Il carattere rivedibile delle decisioni sinodali, 12 comprese quelle di carattere

¹¹ Cf. la celeberrima affermazione della *Seconda confessione elvetica* (1566), 1: «Quando perciò, oggi, questa parola di Dio viene annunciata nella Chiesa da predicatori legittimamente chiamati, noi crediamo che è la vera parola di Dio che essi annunciano e che i fedeli ascoltano e che non si deve forgiare né attendere dal cielo altra parola di Dio»: R. FABBRI (ed.), *Confessioni di fede delle Chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996, 771, n. 1507. Quanto vale per la parola predicata dal pulpito vale, nella stessa misura, per un pronunciamento dottrinale o morale di un Sinodo.

¹² Esemplari al riguardo le parole conclusive dell'atto con il quale vengono promulgate le decisioni del Sinodo di Berna (1532): «È nostro ordine e decisione definitiva che questi Atti vengano diligentemente letti, commentati, spiegati e sanzionati nei prossimi Sinodi [...]. Se però dai nostri pastori o da altri ci verrà proposto qualcosa che ci conduca più vicino a Cristo e che, conformemente alla parola di Dio, contribuisca all'amicizia generale e all'amore cristiano meglio di quanto non faccia l'opinione corrente, volentieri l'accoglieremo e non intralceremo il corso dello Spirito santo, il quale non è orientato verso la carne, ma fa invece crescere

dogmatico, è parte integrante della fede con la quale la Chiesa di affida all'azione del suo Dio. È abbastanza chiaro, del resto, che, almeno dal punto di vista ermeneutico, l'attribuzione di un carattere di irreformabilità a un'istanza ecclesiastica costituisce una petitio principii. La sua particella di verità, ripetiamolo ancora una volta, risiede nella giusta sottolineatura del contenuto di realtà dell'opera di Dio. L'errore, dal punto di vista evangelico, consiste nell'identificazione della certitudo della fede, che riposa sulla promessa, con la securitas legata a un'istituzione. È indicativo che anche la teologia cattolica si faccia carico, a modo proprio, del problema, tematizzando il significato teologico del processo di ricezione delle deliberazioni magisteriali.

3. Una sinodalità internazionale?

Storicamente, le Chiese evangeliche (riformate e luterane soprattutto, ma in varia misura anche quelle metodiste, battiste e di altra denominazione) si sono sviluppate su base nazionale. Nel XX secolo si sono costituite le famiglie confessionali mondiali, anch'esse rette su base assembleare. Parallelamente, si sono anche costituite comunioni di Chiese di diversa confessione, la più nota e paradigmatica delle quali è la Comunione di Chiese protestanti in Europa (CCPE), nata intorno alla Concordia di Leuenberg (1973). Essa rappresenta il caso classico di *piena unità della Chiesa*¹³ (comunione di predicazione ed eucaristica) nella diversità delle strutture. Anch'essa è retta da un'assemblea e da un consiglio esecutivo da essa eletto. L'esistenza di una comunione ecclesiale ufficialmente dichiarata a livello continentale, e di un organismo assembleare che la guida, pone la domanda sul carattere effettivamente sinodale di tale consesso. In linea di principio, la questione non appare particolarmente complicata: si ripropone

incessantemente verso l'immagine di Gesù Cristo, nostro Signore»: F. FERRARIO (ed.), *Il sigillo della verità*. Fede e prassi nel Sinodo di Berna (1532), Claudiana, Torino 1993, 62.

¹³ Non è questo il luogo per approfondire la discussione cattolico-protestante sui modelli di unità. È noto che, secondo Roma, quella della Concordia di Leuenberg costituisce una visione «minimale» dell'unità, in quanto non si traduce in un'unità organica (che secondo Roma dovrebbe essere organizzata intorno alla propria comprensione del ministero episcopale). Per un'esposizione dell'ecclesiologia alla base della CCPE, cf. il documento varato dall'Assemblea generale di Vienna (1994), La Chiesa di Gesù Cristo. Il contributo delle Chiese della Riforma al dialogo ecumenico sull'unità della Chiesa, reperibile all'indirizzo web: https://www.claudiana.it/download/La_Chiesa_di_Gesu_Cristo.pdf (28.2.14).

a livello internazionale il modello della "gerarchia di assemblee" che vale sul piano nazionale. Nella pratica, tuttavia, ciò comporta, evidentemente, un ripensamento radicale del modo di comprendere il rapporto tra le singole Chiese nazionali. Tale situazione ha reso la questione dell'istituzione di un Sinodo evangelico europeo altamente controversa tra le Chiese della CCPE. Per ragioni diverse, alcune Chiese sono perplesse al riguardo: anzi, si può tranquillamente affermare che quando alcune Chiese (come la Chiesa evangelica unita della Renania, tra le più grandi e importanti in Germania) hanno sostenuto con determinazione tale prospettiva, si sono trovate, nella sostanza, isolate. Da parte di alcuni ambienti luterani, soprattutto scandinavi, si teme un'enfasi eccessiva su un'ecclesiologia sinodale di matrice, in ultima analisi, riformata; molte Chiese riformate, da parte loro, vedono il rischio di un annacquamento della sinodalità, che si determinerebbe qualora alle decisioni assunte sul piano europeo non venisse riconosciuto un adeguato carattere vincolante; molte Chiese evangeliche di minoranza, poi, paventano di veder compromessa la loro autonomia (anche se essa, nella situazione attuale, è spesso pagata con l'obiettiva irrilevanza).

È doveroso riconoscere che il protestantesimo, mentre ha compiuto passi di enorme rilievo e significato ecumenico nel superare le divisioni dottrinali del passato, si mostra titubante nel trarre da questo felice risultato le debite conseguenze sul piano organizzativo e strutturale. Se, da un lato, il cattolicesimo romano manifesta un'evidente difficoltà nel pensare l'unità cristiana nel segno di una reale diversità tra le Chiese, il protestantesimo sembra reticente rispetto alla *cattolicità* della Chiesa, della quale il Sinodo è espressione eminente. Le ragioni storiche di tale incertezza sono evidenti e vi si è fatto cenno anche in questa sede. Il fatto, tuttavia, che esse ostacolino, allo stato attuale, il dispiegarsi delle grandi potenzialità che il dialogo ecumenico intraprotestante ha evidenziato negli ultimi decenni, non può non essere visto con preoccupazione.

La sfida costituita da una sinodalità evangelica internazionale è importante su vari piani. Il più evidente (non necessariamente quello teologicamente decisivo) riguarda la *visibilità* di un modello di comunione diverso rispetto a quello romano e a quello ortodosso. La critica, spesso rivolta alla CCPE, di costituire un «consenso minimale» è a mio giudizio

¹⁴ Cf. F. FERRARIO, Credo la Chiesa cattolica. Una prospettiva riformata, in «Protestantesimo» 63 (2008) 367-376.

infondata già solo per il fatto che definire «minimale» la comunione nella predicazione e nella cena del Signore è, per dirla prudentemente, assai singolare: si tratta, dopotutto, delle modalità concrete mediante le quali il Signore si rende presente nella Chiesa. La domanda critica posta da Roma, tuttavia, relativamente al contenuto anche istituzionale di tale comunione, è assolutamente pertinente e meritevole di una risposta coraggiosa. L'attuale situazione, del resto, risulta contraddittoria. Da un lato, infatti, l'assemblea di una comunione di Chiese (come quelle che la CCPE tiene circa ogni sei anni) costituisce un organo di tipo sinodale; dall'altro, finché non è chiaro il carattere vincolante per tutti delle decisioni assunte, la sinodalità risulta effettivamente indebolita, con conseguenze di rilievo per quanto riguarda sia la qualità della comunione, sia il rilievo pubblico della testimonianza evangelica.

- *a)* Sul *primo* punto: se è vero, e lo è, anche nella pratica quotidiana,¹⁵ che la comunione all'interno della CCPE è piena e reale, non si riesce a vedere una ragione cristianamente seria¹⁶ perché essa non trovi una trascrizione adeguata (il che, appunto, non può che significare, in primo luogo, sinodale) a livello di istituzioni.
- b) Sul secondo: il protestantesimo non può sperare di essere "politicamente" rilevante in Europa se non riesce a esprimersi con una voce comune. Le istituzioni politiche, infatti, manifestano una comprensibile difficoltà nell'entrare in un dialogo operativo con una realtà articolata e, dal loro punto di vista, quasi inafferrabile come quella evangelica. Sembra abbastanza chiaro che solo un Sinodo protestante europeo, che esprima un esecutivo dotato della necessaria autorevolezza, potrebbe costituire un interlocutore credibile. La perplessità espressa da alcuni, secondo la quale ciò potrebbe assomigliare a un "fronte" protestante contrapposto alle altre famiglie ecclesiali, appare talmente distante dalla realtà da non richiedere una discussione dettagliata. Anzi, sussistono diversi ragioni che fanno pensare che un protestantesimo più unito sul piano organizzativo costituirebbe

¹⁵ Un riformato italiano che si trasferisca, ad es., in Norvegia, resta riformato, divenendo al contempo e, per così dire, automaticamente, membro della Chiesa luterana di quel paese. Analogamente, sussiste un pieno riconoscimento dei ministeri, che permette trasferimenti e scambi tra Chiese di confessione (luterana, riformata, unita e metodista) diverse.

 $^{^{16}}$ E chiaro, infatti, che la patologica gelosia della propria "autonomia" locale non può ambire a tale qualifica.

un fattore di accelerazione anche del confronto con le altre Chiese. Allo stato, tuttavia, il dibattito appare piuttosto bloccato.

4. Conclusione

Forse non è esagerato ipotizzare che il protestantesimo del XXI secolo si trovi, su questo punto, di fronte a un bivio di considerevole rilevanza. L'Europa ipersecolarizzata ha bisogno di un annuncio espresso con chiarezza e immediatamente percepibile.

Se le Chiese evangeliche ritengono che la riscoperta della parola di Dio effettuata dalla Riforma possa recare un proprio contributo nell'impegno missionario, un'adeguata struttura sinodale europea, senza costituire la priorità assoluta (il messaggio è annunciato da donne e uomini, evidentemente, non da strutture ecclesiastiche, per quanto raccomandabili), può tuttavia essere d'aiuto.

Dopo cinquecento anni, il modello delle Chiese nazionali non è superato: manifesta però, con tutta chiarezza, l'esigenza di essere adeguato alla nuova stagione, spirituale e politica, che l'Europa sta vivendo.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 156 16/07/14 12.40

IL «SIGNIFICATO» TEOLOGICO-ECCLESIALE DELLA SINODALITÀ: PUNTI FERMI E QUESTIONI APERTE. PROSPETTIVA CATTOLICA

GIANFRANCO CALABRESE

Docente di Ecclesiologia presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale di Genova e presso l'Istituto superiore di Scienze religiose dell'Apollinare di Roma. Direttore dell'ufficio catechistico della Diocesi di Genova

PATH 13 (2014) 157-181

1. Ermeneutica e riflessione teologico-ecclesiale sulla sinodalità alla luce del Vaticano II

Il Concilio Vaticano II ha cercato di recepire la dottrina precedente sul ministero petrino del Vaticano I, in modo positivo e fecondo, in una prospettica innovativa di continuità e creatività. Il Concilio ha sviluppo gli elementi impliciti presenti nella Costituzione *Pastor aeternus*² e ha cercato di coniugarli con la dottrina sulla Chiesa e sull'episcopato, che non era stata adeguatamente elaborata, per una molteplicità di ragioni e motivazioni di tipo storico, socio-politico, culturale, teologico e giuridico. Ovviamente, il

RIVISTA PATH 1-2014.indd 157 16/07/14 12.40

¹ Cf. G. ROUTHIE, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007; J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010; R. LA DELFA (ed.), *Primato e collegialità. «Partecipi della sollecitudine per tutte le Chiese*», Città Nuova - Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2008; Ch. Theobald, *La recezione del Vaticano II*. 1. *Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011.

² Cf. Concilio Vaticano I, Costituzione dommatica *Pastor aeternus* sulla Chiesa di Cristo (18 luglio 1980) (PAe), in H. Denzinger - A Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona - Freiburg Br. - Roma 1973³⁵ (DS), 3050-3075.

tentativo del Vaticano II ha avuto il grande merito non solo di cogliere il ministero petrino e la dottrina del primato e del magistero infallibile del vescovo di Roma nel suo ambito ecclesiologico prioritario, che è il servizio alla comunione nella Chiesa e la fedeltà alla rivelazione cristiana, ma anche nel suo contesto sacramentale proprio, che giustifica sia la dottrina sull'episcopato sia il ministero petrino.³ In riferimento alla Chiesa di Cristo, il Concilio Vaticano II ha ribadito la dottrina tradizionale dell'indefettibità della Chiesa, che i ministri ordinati, sia i vescovi sia il papa, sono chiamati a custodire, servire, ascoltare e promuovere:

La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo (cf. 1Gv 2,20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che gli è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo (*mediante supernaturali sensu fidei totius populi*), quando «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di costumi. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero, al quale fedelmente si conforma, accoglie non la parola degli uomini ma, qual è in realtà, la parola di Dio (cf. 1Ts 2,13), aderisce indefettibilmente «alla fede una volta per tutti trasmessa ai santi» (Gd 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica alla vita.⁴

Questa prospettiva ecclesiologica, sottolinea, di fatto, la dimensione sinodale della Chiesa, comunità filiale e battesimale, fondandola sull'adozione e sulla partecipazione dei cristiani in virtù del Battesimo e dell'azione dello Spirito Santo alla comunione trinitaria. La dottrina sulla Chiesa, guidata dallo Spirito Santo e dal carisma sinodale e apostolico dei vescovi e dal ministero del vescovo di Roma, è stata, tuttavia, elaborata in modo

RIVISTA PATH 1-2014.indd 158 16/07/14 12.40

³ Cf. H.J. Pottmeyer, Recent discussions on Primacy in relation to Vatican I, in W. Kasper (ed.), Il ministero petrino cattolici e ortodossi in dialogo, Città Nuova, Roma 2004, 227-247; C. Anselmo, Il Concilio Vaticano II: nova et vetera nella continuità della storia della Chiesa, in J. Ehret (ed.), Primato pontificio ed episcopato dal primo millennio al Concilio Ecumenico Vaticano II. Studi in onore dell'arcivescovo Agostino Marchetto, LEV, Citta del Vaticano 2013, 55-70; W. Henn, Historical-Theological synthesis of the relation between Primacy and Epicopacy during the Second Millennium, in Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio teologico, Roma, 2-4 dicembre 1996, LEV, Città del Vaticano 1998, 222-280; al tema L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive, è dedicato l'intero fascicolo di «Cristianesimo nella storia» 2 (1981).

⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 12, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 1, EDB, Bologna 1971⁹, 316.

esplicito dal Vaticano II, ma di fatto, era già presente al Concilio Vaticano I nel *Prologo* della *Pastor aeternus:*⁵

L'eterno Pastore e guardiano delle nostre anime [cf. 1Pt 2,25] per perpetuare l'opera salutare delle redenzione, ha deciso di edificare la santa Chiesa, nella quale, come nella casa del Dio vivente, tutti i fedeli fossero riuniti dal vincolo di una sola fede e di una sola carità. Perciò, prima di essere glorificato, egli pregò il Padre non solo per gli apostoli, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in lui; perché tutti fossero una sola cosa, come il Figlio stesso e il Padre sono una sola cosa [cf. Gv 17,20s.]. Allo stesso modo in cui egli mandò gli apostoli, che si era scelto dal mondo [cf. Gv 15,19], come lui stesso era stato mandato dal Padre [cf. Gv 20,21], così volle che nella Chiesa vi fossero dottori e pastori «fino alla fine del mondo» [Mt 28,20].⁶

Questa prospettiva è ancora più chiaramente affermata nel capitolo quarto sul Magistero infallibile del Romano Pontefice:

Il vescovo di Roma, quando parla *ex cathedra*, cioè quando, adempiendo il suo ufficio di pastore e dottore di tutti i cristiani, definisce, in virtù della sua suprema autorità apostolica, che una dottrina in materia di fede o di morale (*doctrinam de fide vel moribus*) deve essere ammessa da tutta la Chiesa, gode, per quell'assistenza divina che gli è stata promessa nella persona del beato Pietro, di quell'infallibilità, di cui il divino Redentore ha voluto fosse dotata la sua Chiesa, quando definisce la dottrina riguardante la fede o la morale.⁷

Per questo, se da una parte si è avuto, nel periodo seguente al Vaticano I, una recezione manualistica e gerarcologica della dottrina sul primato e sul magistero infallibile del papa, dall'altra, nella *Pastor aeternus* e nei pronunciamenti seguenti, si possono ritrovare molte indicazioni utili per una recezione, invece, sinodale e per una visione armonica del mistero della Chiesa e della gerarchia, più attenta alla sua dimensione ecclesiale ed episcopale:

Ma già il Concilio Vaticano I affermò che il primato non cancella, ma piuttosto conferma, rafforza e difende la diretta potestà dei vescovi. Pio IX lo sottolineò esplicitamente quando confermò la dichiarazione dei ve-

⁵ Cf. U. BETTI, La Costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I, Pontificio Ateneo «Antonianum», Roma 1961.

⁶ PAe, Prologo: DS 3050.

⁷ PAe, c. 4, DS 3074.

scovi tedeschi contro il dispaccio di Bismarck, mettendo così in guardia da interpretazioni estremistiche e difendendo la posizione del vescovo quale pastore ordinario della sua diocesi.⁸

Il Vaticano II, in questo senso, ha permesso una recezione e un rinnovamento teologico adeguato, sia del ministero primaziale e magisteriale
del vescovo di Roma sia della teologia sacramentale sull'episcopato in una
prospettiva sinodale, perché ha collocato l'uno e l'altra all'interno del mistero della Chiesa, considerata e descritta come comunità filiale e fraterna,
e della gerarchia, compresa come ministero ecclesiale di servizio. Infatti, la
comune dignità battesimale di tutti i cristiani e la partecipazione al mistero
della comunione trinitaria, fonda, in senso teologico ed ecclesiologico, la
comune dignità di tutti i battezzati e la vocazione di tutti i cristiani alla
santità e la comune partecipazione alla funzione profetica, sacerdotale e
regale di Cristo:

Infatti i credenti in Cristo, essendo stati rigenerati non di seme corruttibile, ma di uno incorruttibile, per la parola del Dio vivo (cf. 1Pt 1,23), non dalla carne ma dall'acqua e dallo Spirito Santo (cf. Gv 3,5-6), costituiscono infine «una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo tratto in salvo... quello che un tempo non era neppure popolo, ora invece è il popolo di Dio» (1Pt 2,9-10).9

Nel Concilio Vaticano II, dunque, la dottrina sul primato e sul magistero infallibile del vescovo di Roma è collocata e recepita, in modo esplicito e ampio, all'interno della dimensione comunionale della Chiesa, che il vescovo di Roma è chiamato come «servo dei servi di Dio» a testimoniare, difendere e a promuovere con gli altri vescovi in «una reciprocità asimmetrica» nel comune servizio ministeriale alla Chiesa universale, *communio Ecclesiarum*, comunità fraterna, popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio della Spirito Santo. Il vescovo di Roma, per volontà del Signore e per l'assistenza dello Spirito Santo, è chiamato a svolgere un duplice servizio

⁸ W. Kasper, Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo, Queriniana, Brescia 2006, 204.

⁹ LG 9: EV 1, 308; Cf. G. CALABRESE, La santità del credente nell'annuncio salvifico e missionario della Chiesa: «Se conoscessi il dono di Dio» (Gv 4,10), in «Ricerche Teologiche» 24 (2013) 287-316; C. MILITELLO, Il corpo crismato. Trattato di ecclesiologia, EDB, Bologna 2003, 445-499; M. DE SALIS, Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa, EDUSC, Roma 2009.

¹⁰ Cf. J-G. BOEGLIN, Pierre dans la communion des Églises. Le ministère pétrinien dans la perspective de l'Église-communion et de la communion des Églises, du Cerf, Paris 2004.

all'unità sia verso il popolo di Dio sia verso il collegio episcopale,¹¹ esercitando il proprio ministero nella sinodalità e nella comunione con tutta la Chiesa e con tutti i vescovi sparsi nel mondo, che presiedono le loro Chiese particolari, promuovendo e animando la comunione nella carità e la fedeltà al Vangelo di tutti i cristiani:

Il romano pontefice, quale successore di Pietro, è il perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei vescovi sia della moltitudine dei fedeli. I singoli vescovi, invece, sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro chiese particolari, queste sono formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali (*in quibus et ex quibus*) esiste la sola e unica Chiesa cattolica. Perciò i singoli vescovi rappresentano la propria Chiesa, e tutti insieme col papa rappresentano tutta la Chiesa nel vincolo di pace, di amore e di unità (LG 23).

In un altro numero della *Lumen gentium*, a riguardo della dottrina sulla collegialità e del ruolo del vescovo di Roma nel collegio, i padri conciliari hanno voluto sottolineare ancor meglio la «reciprocità asimmetrica», che esiste tra il vescovo di Roma e gli altri vescovi nell'unica "realtà" della collegialità episcopale:

Come san Pietro e gli altri apostoli costituiscono, per istituzione del Signore, un unico collegio apostolico, similmente il Romano Pontefice, successore di Pietro, e i vescovi, successori degli apostoli, sono fra loro uniti. Già l'antichissima disciplina, secondo cui i vescovi di tutto il mondo comunicavano fra di loro e col vescovo di Roma nel vincolo dell'unità, della carità e della pace; come pure il riunirsi di Concili, per decidere in comune anche delle questioni più importanti, dopo aver ponderato ed esaminato il parere di molti, stanno a significare il carattere e la natura collegiale dell'ordine episcopale (ordinis episcopalis indolem et rationem collegialem significant); i Concili ecumenici celebrati lungo i secoli comprovano apertamente tale natura, che è del resto già suggerito dall'antico uso di far partecipare

RIVISTA PATH 1-2014.indd 161 16/07/14 12.40

¹¹ Questa prospettiva è possibile ritrovarla, anche se in un'ottica prevalentemente apologetica, gerarchica e piramidale, in modo breve e come prologo della dottrina sul primato petrino e sul magistero infallibile del vescovo di Roma, nella *Pastor aeternus*: «Perché l'episcopato fosse uno e indiviso e perché la moltitudine di tutti i credenti fosse conservata nell'unità della fede e della comunione grazie alla stretta reciproca unione dei sacerdoti, prepose il beato Pietro agli apostoli e stabilì nella sua persona il principio perpetuo e il fondamento visibile di questa duplice unità. Sulla sua solidità si sarebbe costruito il tempio eterno e sulla fermezza di questa fede si sarebbe elevata la Chiesa la cui altezza deve toccare il cielo» (PAe, *Prologo*: DS 3051).

più vescovi all'elevazione di un nuovo candidato al ministero del sommo sacerdozio. Uno viene costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con i membri. Il collegio o corpo episcopale non ha però autorità, se non o si concepisce insieme con il Romano Pontefice, successore di Pietro, quale suo capo, che conserva integralmente il suo potere primaziale su tutti, pastori e fedeli.¹²

Dall'insieme delle affermazioni del Vaticano II è possibile ricavare una continuità nella concezione del ministero petrino e del suo servizio nella Chiesa di Cristo, secondo la rivelazione e la tradizione apostolica.¹³ Al tempo stesso, è necessario approfondire, in modo adeguato, la comune dignità battesimale di tutti i cristiani. Questa dignità si esprime nell'indefettibilità della Chiesa e nel soprannaturale senso della fede di tutti i battezzati. Essi, guidati dalla parola di Dio e dal dono dello Spirito Santo, in comunione con la gerarchia (cf. LG 37), conservano l'unità e la comunione nella fede, annunciano e servono il Vangelo della grazia e realizzano la missione ricevuta dal Signore risorto. Questa dottrina sul sacerdozio comune dei fedeli e sulla loro regale testimonianza nella Chiesa e nel mondo deve essere ancora sviluppata in modo completo e significativo nella teologia e nell'ecclesiologia postconciliare.¹⁴ È necessario sollecitare uno sviluppo della dottrina sull'episcopato e sul laicato, fondandola sulla sacramentalità dell'episcopato, sulla successione apostolica e sulla dottrina dell'infallibilità della Chiesa. L'insieme dei carismi e dei ministeri nella Chiesa devono essere compresi come un dono e un compito, affidato certamente in modo singolare e personale a ciascun battezzato, ma, in ragione della loro origine e della loro finalità trinitaria, connotati da una tensione dinamica e da struttura sinodale. I carismi e i ministeri nella Chiesa richiedono, dunque, un costante e dinamico esercizio di relazione, che riflette il mistero trinitario di Dio, rivelato e comunicato in Cristo Gesù e che si attua nella Chiesa, sacramento universale di salvezza in Cristo. La Chiesa, popolo di Dio, è

¹² LG 22: EV 1, 336; Cf. G. MAZZONI, La collegialità episcopale. Tra teologia e diritto canonico, EDB, Bologna 1986; G. DI CORRADO, Pietro pastore della Chiesa. Il primato petrino negli scritti di Agostino d'Ippona, Città Nuova, Roma 2012.

¹³ Cf. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1972, 133-159.

¹⁴ Cf. G. DE VIRGILIO, *Il «sacerdozio regale»* (basìleion hieráteuma) *e la sua interpretazione biblico-teologica*, in «Ricerche Teologiche» 24 (2013) 259-286.

comunità radunata nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo ed è profezia dell'unità e della comunione di tutto il genere umano (cf. LG 5).

Il Vaticano II ha recepito la dottrina del Vaticano I sul primato e sul magistero infallibile del vescovo di Roma, ma l'ha inquadrato all'interno di questa nuova prospettiva, originale e innovativa, che ha illuminato lo stesso esercizio del ministero petrino, valorizzandone la tensione sinodale all'interno della ministerialità comune di tutti i cristiani, e in rapporto sia ai carismi battesimali dei fedeli laici sia ai carismi ministeriali o gerarchici dei vescovi. La ricerca teologica ed ecclesiologica, in questo ambito, ha già avviato un serio e scientifico approfondimento a riguardo della comprensione della teologia cattolica e in dialogo con le altre comunità e chiese cristiane. La prospettiva sinodale interessa sia il cammino comune di tutti i battezzati e può essere definita sinodalità comune o battesimale, sia il cammino di servizio ecclesiale dei ministri ordinati, il vescovo di Roma, i vescovi, i presbiteri e diaconi, e può essere definita sinodalità ministeriale o gerarchica.

Tuttavia, circa la questione della sinodalità restano ancora da approfondire molte tematiche teologiche, ecclesiologiche e pastorali, che il Concilio Vaticano II non ha voluto né definire, né approfondire, né chiarire. Il Concilio Vaticano II

fu il primo Concilio a esporre, nella Costituzione dogmatica Lumen gentium, tutta la dottrina cattolica sulla Chiesa; in questo più ampio contesto ribadì la dottrina del Concilio Vaticano I, pur affermando anche l'idea sacramentale del ministero episcopale, che non va visto come derivato dal papa e unicamente come rappresentante del papa, e affermò la dignità del ministero dei laici, l'importanza della Chiesa locale e, soprattutto, la concezione della Chiesa come communio. Ciò ripristinò elementi sinodali, specialmente a livello di Sinodi e Conferenze episcopali. Ciononostante il Concilio Vaticano II non fu pienamente in grado di conciliare i nuovi elementi – che corrispondevano alla tradizione più antica – con le affermazioni del Concilio Vaticano I. Molti temi sono rimasti tra loro scollegati, tanto che alcuni trovano due diverse ecclesiologie nei testi del Concilio Vaticano II. Questa può essere un'esagerazione, ma il carattere compromissorio di molte affermazioni è ovvio, ciò provocò, dopo la fine del Concilio, la controversia sull'interpretazione, che fino a un certo punto rimane tutt'oggi aperta. In questo senso non solo il Concilio Vaticano I, bensì anche il Concilio Vaticano II sono rimasti incompiuti. L'integrazione del ministero petrino nel complesso dell'ecclesiologia, la relazione tra primato e collegialità, la relazione tra Chiesa universale e Chiesa locale, l'interpretazione della giurisdizione diretta del papa in tutte le chiese locali, la questione dell'applica-

RIVISTA PATH 1-2014 indd 163 16/07/14 12.40

zione del principio della sussidiarietà e altri argomenti sollevano questioni teologiche e pratiche che sono tutt'ora insolute.¹⁵

2. La questione della sinodalità, comune e gerarchica, nell'armonia della teologia cattolica

Per presentare, approfondire e sviluppare il significato teologico-ecclesiale della sinodalità dal punto di vista cattolico, è necessario tener presente ciò che è affermato dal Vaticano II a riguardo della «gerarchia delle verità». Tra le verità di fede è «diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana». Questa dottrina è stata ribadita da papa Francesco nell'Esortazione apostolica nell'Evangelii gaudium:

Tutte le verità rivelate procedono dalla stessa fonte divina e sono credute con la medesima fede, ma alcune di esse sono più importanti per esprimere più direttamente il cuore del Vangelo. In questo nucleo fondamentale ciò che risplende è *la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto* [...]. Questo vale tanto per i dogmi di fede quanto per l'insieme degli insegnamenti della Chiesa, ivi compreso l'insegnamento morale.¹⁷

In questa prospettiva si coglie il valore propositivo e non riduttivo dell'inserimento della questione della sinodalità all'interno del mistero di Dio e di Cristo e nella prospettiva battesimale e iniziatica della fede nella Chiesa, mistero di comunione e sacramento universale di salvezza. La sinodalità comune di tutti i battezzati e la sinodalità ministeriale o gerarchica, che si manifesta nella collegialità episcopale con il papa, e in modo personale, nel ministero petrino, sono espressione della comunione del popolo di Dio e del servizio gerarchico per il bene della Chiesa universale. I riferimenti costanti e permanenti al nucleo centrale della fede cristiana permettono di comprendere la dinamica teologica ed ecclesiologica, non solo giuridica e istituzionale, della sinodalità e di coglierne la rilevanza ministeriale e la finalità propriamente ecclesiale. Ogni funzione ecclesiale serve la crescita della comunione e realizza la missione evangelizzatrice della Chiesa.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 164 16/07/14 12.40

¹⁵ KASPER, Vie dell'unità, 205.

¹⁶ CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), n. 11, in EV 1, 536.

¹⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 36, in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 647-648.

In questa linea, allora, il riferimento al mistero di Dio e al mistero di Cristo illumina il senso, la dinamica e il significato della stessa sinodalità. La Chiesa è sinodale in quanto è chiamata a realizzare se stessa attraverso i molteplici carismi e ministeri nel dono fondamentale e originario della comunione trinitaria. La Chiesa vive in Cristo e nello Spirito Santo la propria vocazione e missione e manifesta a tutti gli uomini la chiamata di Dio all'alleanza, nel mistero pasquale di Cristo, per l'unità del genere umano. Essa è mistero e sacramento della comunione divina: «La Chiesa è in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). La sinodalità, dunque, non può che riflettere il mistero dell'unità e della comunione divina e ha come fine la crescita della fraternità cristiana in Cristo e la maturazione della fraternità universale nello Spirito Santo. La «pericoresi» intra-trinitaria, le relazioni, filiali e fraterne, intra-ecclesiale e la costruzione della vera pace nel mondo sono le dimensioni teologiche ed ecclesiologiche, che dalla riflessione teologica si riflettono sulla comprensione e sull'esercizio della sinodalità «della» e «nella» Chiesa.

Al tempo stesso, la riflessione credente sul mistero di Cristo non solo permette di decifrare l'identità e la natura della Chiesa, realtà visibile e spirituale (cf. LG 8), ma anche di chiarire la struttura e la modalità di attuazione diaconale della sinodalità sia comune sia ministeriale nell'unica Chiesa di Cristo:

Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostenta la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde per tutti la verità e la grazia [...]. La Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino. Per un'analogia che non è senza valore, quindi, è paragonata a mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cf. Ef 4,16) (LG 8).

Le varie forme, strutture e istituzioni sinodali, che sono un'espressione della dignità comune e battesimale e della sinodalità ministeriale o gerarchica, trovano il loro riferimento teologico ed ecclesiologico nel mistero di Cristo e nel dono dello Spirito Santo:

RIVISTA PATH 1-2014.indd 165 16/07/14 12.40

Il vescovo deve sempre favorire la comunione missionaria nella sua Chiesa diocesana perseguendo l'ideale delle prime comunità cristiane, nelle quali i credenti avevano un cuore solo e un'anima sola (cf. At 4,32). Perciò, a volte si porrà davanti per indicare la strada e sostenere la speranza del popolo, altre volte sarà semplicemente in mezzo a tutti con la sua vicinanza semplice e misericordiosa, e in alcune circostanze dovrà camminare dietro al popolo, per aiutare coloro che sono rimasti indietro e – soprattutto – perché il gregge stesso possiede un suo olfatto per individuare nuove strade. Nella sua missione di favorire una comunione dinamica, aperta e missionaria, dovrà stimolare e ricercare la maturazione degli organismi di partecipazione proposti dal *Codice di diritto canonico* e di altre forme di dialogo pastorale, con il desiderio di ascoltare tutti e non solo alcuni, sempre pronti a fargli i complimenti. Ma l'obiettivo di questi processi partecipativi non sarà principalmente l'organizzazione ecclesiale, bensì il sogno missionario di arrivare a tutti (EG 31).

In quest'ambito è possibile chiarire alcuni elementi cristologico-ecclesiali, che caratterizzano il fine della sinodalità nella prassi ecclesiale cristiana. La ministerialità nella Chiesa è illuminata dal mistero pasquale di Cristo, dalla centralità della pneumatologia nell'ecclesiologia, dalla natura sacramentale della Chiesa, dalla teologia del corpo mistico di Cristo e della gratia capitis, dal ruolo e dalla funzione del ministero ordinato nella Chiesa, comunione e comunità. La successione apostolica, il «sentire con la Chiesa», l'indeffettibilità e la costituzione gerarchica della Chiesa sono il fondamento della teologia del sensus fidei e del consensu fidelium (cf. LG 12), della partecipazione dei battezzati alla funzione sacerdotale, regale e profetica di Cristo, del ruolo del primato e della collegialità e del compito missionario di tutti i fedeli. Infine, l'iniziazione cristiana nella Chiesa permette di comprendere il senso e la prospettiva teologica della sinodalità come modalità d'essere e d'agire della Chiesa nel mondo.

L'approfondimento delle dimensioni antropologiche, pastorali e sociopolitiche della fede e della dottrina cristiana permettono, inoltre, di chiarire altri aspetti essenziali della sinodalità. Infatti, le modalità concrete e pastorali, attraverso le quali la comunità cristiana ha coniugato e attuato la forma sinodale sia battesimale o comune sia gerarchica o ministeriale, sono state molteplici e diverse. Questa constatazione storica¹⁸ ha una rilevanza non solo dal punto di vista ecclesiologico, ma anche teologico, in quanto

RIVISTA PATH 1-2014.indd 166 16/07/14 12.40

¹⁸ Cf. S. Dianich, *Sinodalità*, in G. Barbaglio - S. Dianich (edd.), *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Roma 1979, 1466-1483.

permette di cogliere ciò che è essenziale e non può essere mai sottovalutato nella prassi e nella riflessione teologica, e ciò che, invece, influisce sulla modalità operativa, strutturale e contingente e che risente, necessariamente, degli avvenimenti socio-culturali, della sensibilità personale o comunitaria, degli interessi politici, economici e geo-strategici. Questo rapporto della Chiesa con il mondo, che condiziona le varie forme di concretizzazione della sua identità e della sua missione, non solo influisce in senso negativo, ma anche stimola in senso positivo la comunità cristiana a elaborare nuove e diverse forme, strutture e istituzioni sinodali.¹⁹ Esse sono differenti, ma manifestano l'unico dono necessario: lo Spirito Santo, che guida la Chiesa nella storia. In alcune circostanze la prassi cristiana ha risentito dei diversi sistemi di governo, civile e sociale, altre volte li ha condizionati, stimolati e ispirati in modo profetico. La sociologia, la storia della Chiesa e la pastorale possono aiutare a comprendere meglio e a modulare la sinodalità nella Chiesa, come la filosofia e in particolare, l'antropologia con la loro definizione di persona, soggetto in relazione, possono contribuire a comprendere come nella sinodalità il credente si realizza anche come persona.²⁰ Infatti, il modo di concepire la persona umana, in se stessa e nella sua relazione con gli altri e con il mondo, incide sul senso, sul valore ecclesiologico e pastorale della sinodalità stessa. Se la persona viene considerata come una realtà «sussistente» e autonoma, chiusa in se stessa e autosufficiente, allora gli altri e le stesse relazioni, anche se personali, vengono concepite in senso accidentale, perché imposte alla persona dall'esterno. Se, invece, la relazione è una dimensione connaturale, che struttura la persona in quanto tale, allora sia la vita sociale sia la comunione ecclesiale e gerarchica sono fondate anche antropologicamente e giustificano la prassi sinodale, in quanto sono necessarie per il bene della persona, della Chiesa e della società. La

¹⁹ Cf. J. RATZINGER - H. MAIER, Democrazia nella Chiesa. Possibilità, limiti, pericoli, Paoline, Roma 1971; L-J. SUENENS, La corresponsabilità nella Chiesa d'oggi, Paoline, Roma 1968; G. COTTIER, Valori evangelici e democrazia, in A. RUSSO - G. COFFELE (edd.), Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper, Studium, Roma 2001, 707-725; al tema del Cristianesimo e democrazia è dedicato l'intera monografia di «Concilium» 4 (2007).

²⁰ Cf. A. MILANO, Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico, Dehoniane, Napoli 1996; G. CANOBBIO, Considerazioni sull'uso del concetto di persona in dottrina trinitaria, in RUSSO - COFFELE (edd.), Divinarum rerum notitia, 109-134; N. SALATO, Persona e Chiesa: un sentiero interrotto. Indizi per un personalismo ecclesiologico, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2013.

dimensione sinodale della vita cristiana contribuisce a valorizzare un'antropologia della relazione, attenta alla persona in rapporto agli altri.

Dopo aver indicato i riferimenti fondamentali, per comprendere la grammatica, la sintassi e la prassi della sinodalità, alla luce della «gerarchia delle verità», è possibile indicare i punti fermi e le questioni aperte circa la dottrina cattolica sulla sinodalità «della» Chiesa, mistero di comunione e sacramento di salvezza, e sulla sinodalità «nella» Chiesa, popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo. Questa duplice prospettiva, teologica ed ecclesiologica, fonda la dimensione messianica e missionaria della stessa sinodalità. Essa si manifesta in una prassi sinodale della Chiesa, che è chiamata a realizzare «nel» mondo, la comunione con Dio e tra gli uomini. Essa è radice della pace e della fraternità universale.

3. La dimensione teologica della sinodalità: la sinodalità «della» Chiesa

Il cammino della Chiesa, comunione divina e comunità dei credenti,²¹ si realizza per opera e per l'azione dello Spirito Santo e si estende come compagnia e come condivisione nel cammino di tutta l'umanità verso il regno di Dio:

Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini, i quali, riuniti insieme in Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti.²²

Infatti, la Chiesa, sull'esempio di Cristo, «luce delle genti», è chiamata ad annunciare e a testimoniare a tutti gli uomini, che in Cristo Gesù e nello Spirito Santo si realizza la chiamata universale alla comunione e all'alleanza con Dio, distrutta dal peccato e ristabilita dalla Pasqua. Nella Chiesa si manifesta, attraverso la predicazione e la prassi sinodale, quella chiamata

²¹ Cf. W. KASPER, Oltre la conoscenza. Riflessione sulla fede cristiana, Queriniana, Brescia 1989, 105-124.

²² CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 1, in EV 1, 1319.

alla comunione e alla pace, che è stata sottolineata dal Vaticano II e dalla teologia postconciliare.²³ La teologia della comunione, che il Sinodo dei vescovi del 1985 ha posto al centro della propria riflessione rispetto all'ecclesiologia del Vaticano II,²⁴ permette di delineare alcune riflessioni circa la «sinodalità comune ed ecclesiale», epifania della comunione divina offerta agli uomini, che si realizzata in modo misterioso nel cuore e nell'esistenza di tutti i popoli e in tutte le condizioni di vita (cf. LG 13-16).

Ma come si esercita questa sinodalità comune, essenziale e sacramentale? L'origine della Chiesa permette non solo di cogliere il suo fine e il suo senso nella storia, ma anche il suo significato, quello delle sue istituzioni e delle sue strutture. La sinodalità non può essere compresa come una semplice modalità concreta, ma è epifania e spazio di realizzazione profetica della chiamata universale di tutta l'umanità alla salvezza in Cristo Gesù per opera dello Spirito Santo:

Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé (cf. Gv 12,32 gr.); risorgendo dai morti (cf. Rm 6,9) immise negli apostoli il suo Spirito vivificante, per mezzo del quale costituì il suo corpo, che è la Chiesa, come un sacramento universale di salvezza; sedendo alla destra del Padre opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e attraverso

RIVISTA PATH 1-2014.indd 169 16/07/14 12.40

²³ Cf. S. DIANICH, La Chiesa mistero di comunione, Marietti, Genova 1991; M. SEMERARO, Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia, EDB, Bologna 1996, 93-126; G. LAFONT, La Chiesa: il travaglio delle riforme. «Immaginare la Chiesa cattolica», San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 53-55; J.-M.-R. TILLARD, Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion, du Cerf, Paris 1992; R.D. BATTAGLIA, La Chiesa evento di comunione. La riflessione teologica contemporanea sull'ecclesiologa di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del 1985, Cantagalli, Siena 2013; BENEDETTO XVI, La Chiesa. Comunità dell'amore. I fondamenti della fede, a cura di G. VIGINI, LEV - San Paolo Periodici, Città del Vaticano - Milano 2013; N. CIOLA, Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013; R. MARANGONI, La Chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978), PUG, Roma 2001; B. FORTE, La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995.

²⁴ Cf. SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI, *Il Concilio Vaticano II dono di Dio per la Chiesa e per il mondo* (7 dicembre 1985), in EV 9, 1770-1778; ID., Relazione finale *La Chiesa, nella parola di Dio, celebra i misteri di Cristo per la salvezza del mondo* (7 dicembre 1985), in EV 9, 1779-1818; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communionis notio* (28 maggio 1992), in EV 13, 1774-1807; J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen gentium»*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 67-69.

di essa unirli più strettamente a sé e, col nutrimento del proprio corpo e del proprio sangue, renderli partecipi della sua vita gloriosa (LG 48).

La comunione con Dio e con i fratelli, che si realizza nel mistero pasquale di Cristo e nella Chiesa, sacramento universale di salvezza, si manifesta nella sinodalità come cammino comune e condiviso di tutti i cristiani in compagnia di tutti gli uomini. La sinodalità non ha una semplice finalità confessionale né una rilevanza meramente giuridica, funzionale e strutturale, ma una valenza testimoniale. I cristiani partecipano, in virtù del dono e del sacramento del Battesimo, nella fede in Cristo Gesù, alla stessa comunione di Dio, uno e trino, e nel dono dello Spirito, come figli di Dio nel Figlio di Dio realizzano la fraternità cristiana, che è sacramento della fratellanza umana.²⁵ Nella Chiesa, sacramento di comunione, essi sono un segno, una manifestazione, un esempio e una testimonianza della chiamata di Dio a diventare un'unica famiglia nel suo regno. In questa prospettiva la sinodalità della Chiesa ha un valore più ampio della stessa struttura sinodale ed ecclesiale, perché si colloca all'interno della rivelazione cristiana e del suo significato profetico e sacramentale. Essa rimanda al mistero di Dio, uno e trino, e si pone all'interno dell'azione di mediazione della salvezza in Cristo, della chiamata divina di tutti gli uomini a formare una sola famiglia nella comunione con Dio Padre (cf. LG 1-4).

La Chiesa, popolo messianico e peregrinante di Dio, condivide con l'intera umanità la stessa condizione di erranza e, al tempo stesso, rivela il destino dell'uomo alla pace. Nella sinodalità la Chiesa manifesta e testimonia, nella fatica del cammino e nella fragilità delle divisioni umane, la comunione e la pace, che sono possibili in Cristo Gesù per l'azione dello Spirito Santo. È Cristo che con la sua morte e risurrezione ha sconfitto il peccato e la morte e ha distrutto il muro di divisione che esisteva tra gli uomini e Dio, immettendo attraverso la Chiesa, sacramento di salvezza, la vocazione all'unità. Quando la Chiesa di Cristo vive la sinodalità, quando testimonia, in modo concreto e reale, l'unità e la comunione nella molteplicità e nella diversità dei carismi e dei ministeri, essa attrae tutti i popoli a Cristo e al mistero di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo. La Chiesa nell'amore conduce tutti gli uomini a celebrare la gloria di Dio, la festa del suo regno. Nei segni liturgici e nella memoria della Pasqua la Chiesa

²⁵ J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Oueriniana, Brescia 2005.

rende possibile la fraternità umana. Essa esiste per l'evangelizzazione. Ogni sua struttura e ogni sua azione sinodale ha come fine principale il bene dell'uomo e della società. Per questo la sinodalità è un dono e un compito fondamentale della Chiesa, che non può lasciare indifferenti i cristiani. La realizzazione della sinodalità diventa, dunque, un segno profetico della vocazione umana all'unità e alla pace universale.

4. La dimensione ecclesiologica della sinodalità: la sinodalità «nella» Chiesa

La riflessione teologica sul mistero di Dio rivelato in Cristo Gesù permette non solo di cogliere la dimensione antropologica e relazionale della persona umana e il destino dell'umanità, ma anche il significato e lo scopo del mistero della Chiesa, comunità dei credenti in cammino sinodale verso il regno di Dio. La Chiesa, nella fedeltà alla nuova alleanza, è chiamata a essere segno e strumento per il mondo della vocazione all'unità. In questa prospettiva si può comprendere e declinare la dimensione ecclesiologica della sinodalità. È possibile superare ogni contrapposizione logica e teologica tra la sinodalità vista come modalità meramente strutturale, giuridica e interna all'articolazione gerarchica, e la sinodalità, intesa in senso generale, ecclesiale e sacramentale. Infatti, la sinodalità si può riferire alla stessa identità comunionale e strutturale della Chiesa, popolo messianico, che in essa manifesta la propria vocazione comunitaria nei riguardi di tutta l'umanità, e, al tempo stesso, nella vita e nella prassi della Chiesa permette di cogliere anche le molteplici e differenti, sebbene complementari e sinergiche, attuazioni:

Si dà il problema dell'«impostazione logica» della sinodalità nella Chiesa: esiste la domanda cioè se *punto di partenza della riflessione sulla sinodalità* nella Chiesa debba essere la Chiesa, la Chiesa – *ekklesia - qahal* – convocazione e comunità convocata, pertanto se si debba parlare di sonodalità essenziale, ontologica inerente alla vita della Chiesa, o debba essere la Chiesa locale o, infine, la Chiesa universale, l'episcopato e la collegialità episcopale (secondo il detto: *Synodus est episcoporum*).²⁶

RIVISTA PATH 1-2014.indd 171 16/07/14 12.40

²⁶ D. VALENTINI, Lo Spirito e la sposa. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini, LEV, Città del Vaticano 2009, 204.

L'esercizio ministeriale e ordinato della sinodalità, che caratterizza la Chiesa, comunione gerarchica, si pone a servizio della crescita e dello sviluppo, armonico e complementare, della sinodalità comune ed ecclesiale, che scaturisce dal mistero della Chiesa, comunità di battezzati. Tutti i cristiani sono chiamati a camminare insieme come popolo di Dio verso l'unità²⁷ a condividere e professare la comune fede evangelica, a celebrare la memoria della Pasqua del Signore nell'unico dono che salva: lo Spirito Santo e la salvezza di Dio offerta agli uomini. È lo Spirito di Dio, che in Cristo Gesù, genera la vita nuova nella carità e rende possibile la sinodalità nella Chiesa. Ogni carisma e ministero nella Chiesa chiede per sua stessa natura di essere condiviso ed esercitato in modo sinodale, in quanto Dio è amore e la sua vita è comunione trinitaria. Le persone divine realizzano la loro identità personale nell'essere ad, nella loro relazione sussistente, che in Dio è talmente personale, che è la stessa persona dello Spirito Santo. Per questo lo Spirito Santo, Dono dei doni, è all'origine della molteplicità dei carismi e dei ministeri e della loro relazione e comunione. Di fatto il dono dello Spirito Santo rende l'identità cristiana di ogni fedele aperta alla comunione, alla condivisione e alla sinodalità. Il servizio ministeriale, ordinato e gerarchico, nella Chiesa secondo la volontà di Cristo, deve essere esercitato nella logica del dono sinodale, che è epifania della persona dello Spirito Santo. L'autorità è carità e partecipazione alla stessa carità divina partecipata agli uomini. L'episcopato, come carisma ordinato e sacramentale, in quanto si colloca all'interno della successione apostolica e del servizio collegiale dei Dodici, è istituito per attuare la sinodalità della Chiesa e per condurre, guidare e indirizzare ogni carisma e ministero verso il bene comune, verso l'armonia e la comunione della comunità, nella fedeltà al messaggio evangelico e alla salvezza di Cristo.

In questo senso, allora, mentre la *sinodalità* «della» Chiesa è epifania della chiamata di tutta l'umanità alla comunione divina, la *sinodalità* «nella» Chiesa risponde alla logica della comunione, che è stata partecipata, nella fede e nel Battesimo, a tutti i discepoli di Cristo. Essi come figli di

²⁷ Cf. E. Corecco, *Sinodalità*, in Barbaglio - Dianich (edd.), *Nuovo dizionario di teologia*, 1466-1495; S. Dianich, *Sinodalità*, in G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 1522-1531; G. Ancora (ed.), *Dossier. Chiesa e sinodalità*, Velar, Gorle (BG) 2005; R. Battocchio - S. Noceti (edd.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007; al tema de *La sinodalità* è dedicata l'intera monografia di «CredereOggi» 76 (4/1993).

Dio sono chiamati, a loro volta, a vivere la comunione divina nella fraternità nella Chiesa di Cristo. Questa comunione divina nella Chiesa, popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo, si coniuga secondo la grammatica della comunione gerarchica,28 nella sinodalità comune ed ecclesiale e nella sinodalità ministeriale o gerarchica. Questa sinodalità comune, battesimale ed ecclesiale, è propria di tutti i discepoli di Cristo. I cristiani in forza del loro Battesimo e dell'unzione crismale sono epifania dell'indefettibilità della Chiesa e sono chiamati, nella speranza e nella carità, a vivere e testimoniare come figli di Dio e fratelli nello Spirito Santo la verità, che è Cristo, e la salvezza, che è la vita nello Spirito Santo (cf. LG 12). Cristo Gesù, durante la sua vita terrena e prima di ascendere al cielo, ha voluto che la sua azione pastorale di guida e di testimonianza del dono della salvezza continuasse, in modo visibile e fedele, attraverso l'azione dei suoi apostoli, servitori della verità e della carità a servizio del suo gregge. Per questo ha posto gli apostoli come collegio in comunione con Pietro e il suo successore per guidare come ministri del suo regno nella sinodalità ministeriale, ordinata e gerarchica, il suo corpo, che è la Chiesa.

4.1. La sinodalità comune ed ecclesiale

Tra la sinodalità comune o battesimale e la sinodalità ministeriale o gerarchica esiste una relazione essenziale, che può essere mutuata, in qualche modo, dallo stesso rapporto che esiste tra il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico: essi «quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo» (LG 10). Infatti, la sinodalità comune si fonda sul sacramento del Battesimo, attraverso il quale nella fede tutti i battezzati sono resi partecipi della stessa comunione divina, dell'adozione filiale in Cristo Gesù e del dono dello Spirito Santo attraverso l'unzione crismale. Con la celebrazione del sacramento del Battesimo i fedeli e discepoli del Signore sono associati, in modo personale e sinodale, alla funzione profetica, sacerdotale e regale di Cristo.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 173 16/07/14 12.40

²⁸ Cf. G. GHIRLANDA, «Hierarchica communio». Significato della formula nella «Lumen Gentium», PUG, Roma 1980.

Anzitutto, la *funzione profetica*, propria della sinodalità comune e battesimale, viene esercitata attraverso il *soprannaturale senso della fede* (cf. LG 12). Esso è la fonte principale della *comune sinodalità «in credendo»*:

In tutti i battezzati, dal primo all'ultimo, opera la forza santificatrice dello Spirito che spinge a evangelizzare. Il popolo di Dio è santo in ragione di questa unzione che lo rende *infallibile «in credendo»*. Questo significa che quando crede non sbaglia, anche se non trova parole per esprimere la sua fede. Lo Spirito lo guida nella verità e lo conduce alla salvezza. Come parte del suo mistero d'amore verso l'umanità, Dio dota la totalità dei fedeli di un *istinto della fede* – il *sensus fidei* – che li aiuta a discernere ciò che viene realmente da Dio. La presenza dello Spirito concede ai cristiani una certa connaturalità con le realtà divine e una saggezza che permette loro di coglierle intuitivamente, benché non dispongano degli strumenti adeguati per esprimerle con precisione.²⁹

In secondo luogo, il *sacerdozio comune dei fedeli* (cf. LG 10) colloca la sinodalità non semplicemente all'interno della logica socio-politica, ma della dimensione misterica e liturgica della Chiesa, assemblea memoriale della nuova ed eterna alleanza:

Così, mediante il Battesimo, gli uomini vengono inseriti nel mistero pasquale di Cristo: con lui morti, sepolti e resuscitati [...]. Allo stesso modo ogni volta, che mangiano la cena del Signore, proclamano la morte del Signore fino a quando verrà. Perciò, proprio il giorno di Pentecoste, nel quale la Chiesa si manifestò al mondo, «quelli che accolsero la parola» di Pietro «furono battezzati». Ed erano «assidui nell'insegnamento degli apostoli, alle riunioni comuni della frazione del pane e alla preghiera [...] lodando insieme Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo» (At 2,41-47). Da allora, la Chiesa mai tralasciò di riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale.³⁰

In questa prospettiva, è necessario recuperare la dimensione liturgicomemoriale e sacramentale-battesimale della sinodalità sia essa comune sia ministeriale o gerarchica. Nella Chiesa la consultazione è un ascolto della volontà di Dio. Egli non si rivela solo attraverso la sua Parola, ma anche attraverso «i segni dei tempi», che manifestano il suo disegno nel tempo e

²⁹ EG 119; GIOVANNI PAOLO II, *Codice di diritto canonico* (25 gennaio 1983), cann. 515 e 536 (Consiglio pastorale parrocchiale) e can 461 (sinodo diocesano).

 $^{^{30}\,}$ Concilio Vaticano II, Costituzione Sacrosanctum concilium (4 dicembre 1963), n. 6, in EV 1, 8.

nello spazio. Il sacerdozio comune dei fedeli è il fondamento della *sinodalità* «*in mysterio*», che si realizza nella comunità cristiana, radunata nel mistero della presenza del Signore, che lo celebra nella sua Parola e nell'Eucarestia, che lo cerca nella vita del popolo di Dio e nella storia di tutti i popoli, che lo serve nei poveri e nei sofferenti e lo loda attraverso la testimonianza di una vita retta e giusta:

I fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono alla all'oblazione eucaristica, ed esercitano il sacerdozio con la partecipazione ai sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità (LG 10).

Infine, la sinodalità comune, battesimale ed ecclesiale, modella la stessa funzione regale del popolo di Dio. Tale funzione imprime alla testimonianza cristiana una tensione sinodale nel cammino e nel pellegrinaggio della Chiesa nel tempo. La missione apostolica di tutti i cristiani, l'azione pastorale ed evangelizzatrice della Chiesa sia particolare sia universale, la stessa formazione permanente dei fedeli laici e dei ministri ordinati e il loro impegno socio-politico e culturale non sono mai dimensioni solo individuali, ma manifestazioni della sinodalità «in acto». Essa deve caratterizzare l'intera comunità cristiana in cammino verso il regno di Dio:

Nell'annunciare Gesù Cristo, che è la pace in persona (cf. Ef 2,14), la nuova evangelizzazione sprona ogni battezzato a essere strumento di pacificazione e testimone credibile di una vita riconciliata. È tempo di sapere come progettare, in una cultura che privilegi il dialogo come forma d'incontro, la ricerca di consenso e di accordi, sena però separarla dalla preoccupazione per una società giusta, capace di memoria senza esclusioni, l'autore principale, il soggetto storico di questo processo, è la gente e la sua cultura, non una classe, una frazione, un gruppo, un'*élite*. Non abbiamo bisogno di un progetto di pochi indirizzato a pochi, o di una minoranza illuminata o testimoniale che si appropri di un sentimento collettivo. Si tratta di un accordo per vivere insieme, di un patto sociale e culturale (EG 239).

4.2. La sinodalità ministeriale e gerarchica

I ministri ordinati continuano in modo sinodale, nello spazio e nel tempo, in virtù del sacramento dell'Ordine, il servizio apostolico dei Dodici e, in modo sacramentale, servono la presenza, visibile e nel mistero, del Signore risorto nello Spirito Santo e nella Chiesa. I vescovi, come successori degli apostoli, continuano il ministero sacramentale di Cristo, capo

RIVISTA PATH 1-2014.indd 175 16/07/14 12.40

della Chiesa (cf. 1Cor 12-14). Essi, in nome e per mandato di Cristo, nel dono dello Spirito Santo, sono mediatori dell'unica grazia di Dio che salva, sono amministratori e ministri della vita nuova nel Battesimo, generano nuovi figli nel Figlio e nella sua Parola, collaborano all'azione dello Spirito Santo nell'edificazione della Chiesa attraverso la celebrazione dell'Eucaristia, la memoria della Pasqua del Signore, e attraverso gli altri sacramenti. Cristo ha scelto i Dodici e li ha costituiti come collegio per guidare nella fede e nella carità la sua Chiesa e per conservarla nell'unità:

Il Signore Gesù, dopo aver pregato il Padre, chiamò a sé quelli che egli volle, e ne costituì dodici perché stessero con lui, e per mandarli a predicare il regno di Dio (cf. Mc 3,13-19; Mt 10,1-42); e questi li costituì apostoli (cf. Lc 6,13) sotto la forma di collegio o di gruppo stabile, del quale mise a capo Pietro, scelto di mezzo a loro (cf. Gv 21,15-17) (LG 19).

I vescovi, successori degli apostoli, esercitando in comunione con il successore di Pietro, vescovo di Roma, la propria ordinata, sacramentale ed episcopale sinodalità attuano il loro ministero di servizio, in modo personale e collegiale, nella Chiesa e annunciano il Vangelo della salvezza al mondo intero, battezzano nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e realizzando la chiamata di Dio nel dono del regno.

Questa sinodalità ministeriale, collegiale o gerarchica, *si realizza in un duplice modo*, uguale nella sua origine sacramentale ed episcopale, sinergico nella sua tensione sinodale e comunionale, differente e asimmetrico nel suo esercizio pastorale ed ecclesiale.

- *a)* Anzitutto, *in forma personale e comunitaria «nel» collegio episcopa-le.*³¹ Il collegio, in virtù della successione apostolica e per via sacramentale è formato da tutti i vescovi sparsi nel mondo o radunati nel Concilio ecumenico, che in comunione con il vescovo di Roma, successore di Pietro, trasmettono, testimoniano e fanno crescere nello Spirito la fede e la comunione nella Chiesa di Cristo.
- b) La seconda modalità attraverso la quale si attua la sinodalità ministeriale, episcopale o gerarchica, è «nella» forma personale, completa, diretta e piena del ministero petrino del vescovo di Roma, successore di Pietro nella

³¹ Cf. O.F. PIAZZA, *Collegialità episcopale*, in G. CALABRESE - PH. GOYRET - O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 246-261.

Chiesa di Roma.³² La cattedra della Chiesa di Roma e il suo vescovo sono il "luogo", personale, ministeriale e teologico-ecclesiale, che conserva e custodisce la testimonianza del martirio degli apostoli Pietro e Paolo, sono lo spazio liturgico della loro memoria, della loro testimonianza, del loro servizio ministeriale e carismatico. Il vescovo di Roma ha ricevuto il carisma della sinodalità e nella communio Ecclesiarum è chiamato a confermare, per volontà del Signore e nel dono dello Spirito Santo, le altre Chiese particolari e i loro vescovi nella fede, nella verità, nell'unità e nella carità. Fin dai primi secoli la Chiesa locale di Roma con il suo vescovo è stata riconosciuta dalle altre Chiese e dai loro vescovi come la sede primaziale, il «luogo liturgico e teologico», dove riconoscere la genuina fedeltà al Vangelo della grazia, l'unità e la comunione della Chiesa di Cristo. In questo contesto evangelico, il ministero petrino, pur se esercitato in modo personale, conserva, tuttavia, un'intrinseca tensione sinodale che è strutturale e permanente, perché deriva dalla sua origine evangelica, che è collegiale, episcopale, ministeriale ed ecclesiale. In quanto vescovo della Chiesa di Roma, il papa è nel collegio episcopale e, in quanto successore di Pietro, è chiamato a confermare i suoi fratelli nella fedeltà alla rivelazione e nell'unità del collegio episcopale e nella comunione delle Chiese nella Chiesa universale. Il vescovo di Roma serve la collegialità episcopale e preserva con il suo carisma primaziale l'indefettibilità del popolo di Dio, di cui come ministro ordinato è parte integrante e inseparabile.

Nell'unica collegialità episcopale tra i vescovi e il vescovo di Roma esiste una «reciprocità asimmetrica», che sussiste anche nell'esercizio personale e individuale del ministero petrino. Infatti, nella sinodalità ministeriale o gerarchica, che si concretizza sia «nel» collegio episcopale con il papa sia «nel» ministero petrino in modo personale, si attua l'unica modalità possibile di servizio, quello della comunione nella comunione, che li rende uguali nella sostanza e diversi nella tipologia e nell'attuazione ecclesiale e sinodale. Questa reciprocità asimmetrica, all'interno della comunione gerarchica, permette di comprendere l'uguaglianza e la diversità ministeriale tra i vescovi e il papa nell'unica Chiesa di Cristo. I vescovi sono chiamati a guidare come pastori e maestri le loro Chiese particolari, in nome e per

³² Cf. D. Valentini, *Primato romano*, in Calabrese - Goyret - Piazza (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, 1128-1150.

mandato di Cristo, e trovano nel vescovo di Roma, successore di Pietro, il loro riferimento evangelico, per conservare la fedeltà alla rivelazione e all'unità. In questo modo i vescovi insieme al vescovo di Roma servono la fedeltà e l'unità dell'unica Chiesa di Cristo. La funzione del vescovo di Roma è, dunque, quella di servire i vescovi nel loro ministero pastorale e magisteriale. La sinodalità episcopale e ministeriale si concretizza in una molteplicità di modi, che rispettano la natura collegiale dell'episcopato e la funzione evangelica del ministero del primato, chiamato a servire la comunione nella Chiesa. Sulla base di questo principio è possibile determinare molteplici forme istituzionali e strutturali, che mantengono, difendono e sviluppano la relazione permanente e la sinodalità convergente dell'unica Chiesa di Cristo e che derivano dalla comune origine sacramentale, battesimale ed episcopale.

La consultazione e il consenso intorno ad alcune questioni inerenti alla fede e alla morale da parte dei vescovi sparsi nel mondo avviene attraverso una molteplicità di forme e di istituzioni, che hanno valenza teologica ed ecclesiologica diversa a secondo se si riferiscono alla sinodalità comune ed ecclesiale o alla sinodalità ministeriale o gerarchica. Tuttavia, le une e le altre non devono essere né contrapposte né sottovalutate, ma valorizzate e integrate all'interno di un'ecclesiologia della comunione. Queste istituzioni sinodali sono nate e si sono strutturate nel tempo e hanno avuto nella Chiesa uno sviluppo concreto e una differente valenza istituzionale e dottrinale: sono il Concilio ecumenico, il Sinodo dei vescovi, le Conferenza episcopali, regionali, nazionali e continentali, il collegio cardinalizio, la curia romana, i consigli pastorali, nazionali, diocesani, parrocchiali e altre forme che manifestano e attuano la collaborazione e la comunione sinodale della Chiesa nella Chiesa universale. Tutte queste forme sinodali sono a servizio dell'unico popolo di Dio in una prospettiva liturgica e secondo lo stile ministeriale, per una finalità missionaria e salvifica.

5. Prospettive conclusive:

la dimensione messianica e missionaria della sinodalità

Dalla breve analisi che sulla questione della sinodalità è stata presentata, nel contesto della teologia e dell'ecclesiologia cattolica postconciliare, è possibile delineare alcune prospettive interessanti non solo per una recezione dell'intenzione rinnovatrice del Vaticano II, ma anche per una

RIVISTA PATH 1-2014.indd 178 16/07/14 12.40

prassi rinnovata nello stile ecclesiale di governo e di annuncio della Chiesa cattolica nel mondo contemporaneo.

La prima indicazione si pone a livello di un rinnovato e radicale percorso di riforma e di conversione, che deve caratterizzare il cammino della Chiesa nella storia e che deriva dall'interno del suo stesso mistero, dalla sua stessa natura e missione. Il coraggio del rinnovamento e della riforma non deriva dalla situazione semplicemente contingente, ma da una lettura sapienziale della realtà del mondo e della Chiesa. Il servizio primaziale del vescovo di Roma, in questo senso, e la stessa ministerialità del collegio episcopale, acquistano un significato teologico particolare: ogni funzione di governo e di guida nella Chiesa sgorga dal primato della grazia di Dio, ha come finalità il bene e la salvezza del mondo e, al tempo stesso, è mediazione del dono gratuito dello Spirito Santo da parte del Padre in Gesù Cristo.

La sinodalità, quindi, in secondo luogo, non è una semplice funzione ecclesiale né una struttura istituzionale, ma è una modalità pastorale, un evento liturgico e memoriale di fede, perché celebra il dono della comunione di Dio in Cristo Gesù. La sinodalità è epifania della vita nuova, comunicata e partecipata a tutti gli uomini nello Spirito Santo. Senza un cammino di conversione e una maturazione del percorso spirituale, personale e comunitario, non è possibile realizzare un'essenziale sinodalità. Essa, infatti, deriva primariamente dalla conversione del cuore e, di conseguenza, si riflette sulle strutture e sulle istituzioni della Chiesa. Ogni realtà e istituzione nella Chiesa ha una valenza sacramentale, perché esiste in ordine alla presenza dello Spirito Santo e del Signore risorto. La Chiesa conserva una tensione sinodale, messianica e missionaria, in quanto comunione in Cristo e nello Spirito. In questo modo, essa serve la comunione tra gli uomini e stimola il cammino comune verso la piena libertà e verso il regno di Dio. La sinodalità «della» e «nella» Chiesa è frutto del mistero pasquale, della partecipazione dell'uomo alla vita filiale e divina in Cristo Gesù:

Fratelli, ringraziamo Dio continuamente, perché, avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l'avete accolta non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio, che opera in voi che credete (1Ts 2,13).

L'evento sinodale, in terzo luogo, è frutto dell'azione di liberazione e di comunione dello Spirito Santo in Cristo. Esso modella e spiega la vita e la missione della Chiesa. La sinodalità non è un'affermazione di potere, ma un

RIVISTA PATH 1-2014.indd 179 16/07/14 12.40

percorso di servizio per il bene della Chiesa; è un evento di condivisione e di comunione, un cammino nella carità e nel mistero della volontà di Dio; è un atto di evangelizzazione nel mondo contemporaneo, perché rivela il mistero di Dio, che è comunione e amore.³³ Per questa sua finalità ministeriale, la sinodalità, sia comune che gerarchica, non può essere ridotta a vaga e anonima forma di assemblearismo, ma è frutto dell'azione dello Spirito Santo, della comunione in Cristo dei credenti, che condividono doni, carismi e ministeri diversi e formano nella stessa carità l'unico corpo di Cristo, che è la Chiesa:

E in realtà noi tutti siamo battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, giudei e greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito (1Cor 12,13).

La sinodalità, in conclusione, non nasce da una strategia ma da una teologia, da una precisa pneumatologia, che genera un'ecclesiologia della comunione e spinge a una missionarietà aperta e coinvolgente. Essa non vuole imitare le diverse forme politiche, democratiche e parlamentari, ma è la conseguenza di una spiritualità messianica, cristiana e trinitaria, di un'evangelizzazione e di un annuncio profetico, che chiama a partecipare l'umanità alla comunione con Dio e che stimola una reale fraternità universale. La sinodalità nella teologia cattolica pone al centro della vita del mondo un nuovo soggetto, il popolo di Dio con i suoi molteplici carismi e ministeri. Il popolo di Dio, sotto la guida del collegio episcopale e del ministero petrino, può contribuire a formare nel mondo e nel tempo l'uomo nuovo e la nuova umanità, se accoglie e vive il dono dell'amore di Dio e la pace di Cristo:

A ciascuno di noi, tuttavia, è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo (Ef 4,7).

Abstract

L'articolo cerca di analizzare la questione della sinodalità, nei suoi punti fermi e nelle sue questioni aperte, secondo la prospettiva cattolica, all'interno del dialogo ecumenico e nel rispetto delle altre sensibilità culturali, teologiche ed ecclesiologiche

³³ Cf. G. ROUTHIER, Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo, Vita e Pensiero, Milano 2012.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 180 16/07/14 12.40

contemporanee. Dopo una prima analisi ermeneutica del termine «sinodalità», per coglierne il suo significato nel contesto della teologia, dell'ecclesiologia e della prassi cattolica, conciliare e postconciliare, l'articolo accenna ad alcune questioni aperte, che influiscono sulla recezioni e sulla comprensione dottrinale della stessa sinodalità: la teologia della «comunione» in riferimento al mistero di Dio e della Chiesa, sacramento universale di salvezza, popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo, la sacramentalità dell'episcopato, la teologia del laicato, il rapporto tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare, la relazione tra la collegialità episcopale e il ministero petrino, la prospettiva teologica, ecclesiologica e missionaria della Chiesa e l'esercizio della sinodalità, il superamento di una concezione semplicemente giuridica, istituzionale e strutturale della sinodalità per una sua rinnovata comprensione all'interno dell'annuncio e dell'evangelizzazione della Chiesa nel mondo contemporaneo. Da quest'analisi emerge la possibilità di modulare la realtà teologica della sinodalità secondo tre, distinte e complementari, dimensioni: la sinodalità "della" Chiesa, la sinodalità "nella" Chiesa e la sinodalità della Chiesa "per" il mondo.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 181 16/07/14 12.40

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

«RELAZIONE»? Una categoria Che interpella



a cura di Manlio Sodi - Lluís Clavell



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

RIVISTA PATH 1-2014.indd 182 16/07/14 12.40

SANTITÀ E MISSIONE: IL CAMMINO DEL POPOLO DI DIO

Una riflessione sull'ecclesiologia implicita di Trento e del Vaticano II

Paul O'Callaghan

Ordinario di Antropologia teologica presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università di Santa Croce, Roma

PATH 13 (2014) 183-189

Nell'anno 2013 si è commemorato il 350° anniversario della conclusione del Concilio di Trento (1542-1563). Nello stesso anno si commemora il 50° anniversario di diversi documenti del Concilio Vaticano II (1961-1965). Come possono dialogare tra di loro queste due grandi assise della Chiesa cattolica, così influenti nella seconda metà del millennio scorso, e con ogni probabilità lo saranno per i secoli futuri?

Certo, non tutti i Concili hanno lo stesso peso. Il Vaticano I (1869-1870) è rimasto, per così dire, a metà cammino. Però Trento e Vaticano II indubbiamente hanno influito molto, hanno determinato e determinano il cammino della Chiesa.

In ogni caso, si può dire che ogni Concilio ecumenico è costituito da tre tappe: un prima, un durante e un dopo. Chiaramente c'è la tappa *prima* dell'evento conciliare: la complessa situazione dottrinale, spirituale e sociale della Chiesa e del cristianesimo, bisognosa di riforma. Poi, il *durante*: lo sviluppo delle discussioni conciliari, come hanno affrontato i problemi, ciò che è stato detto e deciso. E, infine, *il dopo*: le *Wirkungsgeschichte*, la storia degli effetti, ciò che è successo lungo gli anni, i decenni, i secoli seguenti il Concilio in questione.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 183 16/07/14 12.40

Una presentazione adeguata di queste tre tappe, rispetto ai Concili di Trento e del Vaticano II, è un compito amplissimo, che non possiamo affrontare adeguatamente in queste pagine. Tuttavia all'interno di questo processo complesso osserviamo che si fa palese, sempre di più, la dinamica concreta dell'unico soggetto-Chiesa¹ e, con essa, l'ecclesiologia implicita in esso. Possiamo percepire la ricca comprensione della Chiesa stessa sorta dalla medesima *storia* della Chiesa. A partire da ciò possiamo individuare un vero e proprio "discernimento evangelico", un discernimento di santità, svolto sotto la guida dei pastori e tramite il *sensus fidelium*, inspirati tutti loro dallo Spirito Santo.

1. La Chiesa

In effetti, la Chiesa la conosciamo a partire dal suo agire, anzi, dal suo agire situato nel tempo e nella storia. Il Vaticano II parlò molto della Chiesa: fece un'ecclesiologia esplicita. Trento, invece, ne parlò poco. Parlò della Scrittura, parola di Dio nella Chiesa, della salvezza (più concretamente, la giustificazione), parlò molto dei sacramenti, cioè dell'agire concreto della Chiesa, insistette sulla formazione sacerdotale e sulla residenza dei vescovi, e via dicendo. Però a Trento l'ecclesiologia c'era, anche se implicita. Non si avvertiva la necessità di parlare della Chiesa come tale, perché il mondo occidentale percepiva se stesso come cristiano; mai si negava la sua esistenza o rilevanza... Nei confronti del protestantesimo interessava individuare quale fosse, come diceva Agostino, la vera Ecclesia, l'autentica Chiesa di Cristo. Senza rifletterci sopra, la gente "sapeva", comprendeva cosa fosse la Chiesa, come ambito, come spazio in cui si riceveva la grazia e si viveva l'impegno battesimale... Nessuno dubitava della sua esistenza e della sua ragion d'essere. Era la Mater et magistra di tutti gli uomini, come disse l'omonima Enciclica del 1961 di Giovanni XXIII.²

Il Vaticano II, invece, in un secolo in cui è stata "scoperta" l'ecclesiologia, ne parlò molto, come sappiamo, perché l'apprezzamento credente del profilo operativo della Chiesa era venuto meno. In un'epoca diventata ormai profondamente individualista, la percezione della necessità di appar-

¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso* alla Curia Romana (22 dicembre 2005), sulla retta interpretazione del Concilio Vaticano II.

² GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra* (15 maggio 1961).

tenere ad essa non era così chiara. In effetti, la nostra epoca è quella del believing, not belonging, del «credere senza appartenenza», come spiegava lo studioso nordamericano dell'anglicanesimo Anthony E. Harvey.³ La Chiesa dovette chiarire la sua «natura», meglio, la sua identità vitale nei confronti del mondo, della società, delle altre Chiese e comunità cristiane, delle diverse religioni e culture. Questo desiderio portò il Concilio a voler rendere esplicita l'ecclesiologia.

Sappiamo che la Chiesa è una realtà viva donataci da Dio, fondata a partire dalla Pasqua di Cristo, mossa dallo Spirito Santo e strutturata gerarchicamente (vescovi, successori degli apostoli, sacerdoti, fedeli cristiani con molti diversi carismi). Lo sapevamo anche prima del Vaticano II, però con il Concilio ne siamo diventati più consapevoli. Di ciò si possono dire due cose.

- In *primo* luogo, come realtà viva, frutto dell'opera salvifica di Cristo e vivificata dallo Spirito, la Chiesa ha sempre gli stessi contorni, lo stesso DNA, che non cambia, che non ammette aggiunte sostanziali nuove, allo stesso modo che il corpo sano resiste e rifiuta i trapianti. La Chiesa appunto ci è stata data; anzi, è nostra madre. L'accettiamo, l'amiamo, con lo stesso amore con cui amiamo Dio che ci l'ha regalato.
- E la *seconda* cosa: precisamente in quanto realtà viva, l'unico soggetto Chiesa è (o deve essere) in grado di *adattarsi* a tutte le situazioni nuove, a tutte le sfide e culture, al mondo intero, alla storia intera, a tutti gli uomini, a tutte le circostanze. È un paradosso: la vita divina, il flusso della grazia di Dio, che rende permanente la Chiesa, la rende al contempo sommamente flessibile e adattabile nel suo agire. O perlomeno la dovrebbe rendere.

In virtù di questa dinamica flessibilità potrebbe sembrare ai nostri occhi che la Chiesa sia in grado di cambiare non solo di strategia pastorale, ma anche *di identità* nei diversi momenti della storia e luoghi del mondo, diventando *diversa* da un'epoca all'altra, da una cultura all'altra, da un paese all'altro, da un Concilio all'altro. In effetti, l'ecclesiologia di un'epoca o luogo può essere differente da quella di un'altra epoca o luogo. Però, in realtà, la Chiesa stessa non cambia. La Chiesa è sempre la medesima, anche se la nostra esperienza del suo agire, e quindi la nostra ecclesiologia, cam-

RIVISTA PATH 1-2014.indd 185 16/07/14 12.40

³ Cf. A.E. HARVEY, Believing and Belonging: The Practice of Believing in the Church, SPCK Publishing, London 1984.

bia a seconda delle circostanze. Dio si incarica di farla andare avanti, di agire diversamente in situazioni diverse, di adattarsi a nuove sfide. Perciò va detto che la miglior scuola di ecclesiologia è *la storia della Chiesa*.

2. L'intreccio tra divino e umano

Però qui dobbiamo fare un'ulteriore precisazione, in base al semplice e ovvio fatto che l'ecclesiologia non è la soteriologia; l'agire della Chiesa non equivale semplicemente all'opera della salvezza; la Chiesa non è Cristo. Dio agisce nel mondo per mezzo della Chiesa, corpo del suo Figlio incarnato, nella forza dello Spirito. Però l'agire della Chiesa è anche un agire umano, di uomini concreti che si dànno da fare per portare avanti l'opera della salvezza nel mondo. Certo, bisogna ricordare l'insistenza di Agostino di fronte ai donatisti: l'efficacia del cristianesimo non dipende sostanzialmente dalla santità dei ministri, ma dall'agire di Dio reso presente anche tramite l'agire di ministri indegni o incoscienti. Come realtà viva la Chiesa si aggiusta creativamente alla situazione che trova davanti a sé, modifica il suo profilo operativo e così, fedele al suo Maestro e docile allo Spirito con il cui aiuto legge «i segni dei tempi», essa serve «come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».4 Però in qualche modo – lo sappiamo bene – la missione della Chiesa può essere frenata, oppure deviata (in modo non sostanziale s'intende), può essere limitata, dalla mancanza di fedeltà degli «agenti pastorali» chiamati da Dio per portarla avanti. È stato questo il richiamo di fondo fatto tradizionalmente dai luterani nei confronti della Chiesa di Roma. Secondo loro, la gerarchia (e tutti i cristiani fino a un certo punto), "controlla" la salvezza, condiziona la misericordia divina, arbitrariamente apre e chiude il rubinetto della grazia di Dio. Nell'Evangelii gaudium, papa Francesco osserva che «di frequente ci comportiamo come controllori della grazia e non come facilitatori» (EG 47).

Perciò ci domandiamo: quando la Chiesa si aggiusta vitalmente alla situazione concreta in cui è inserita, per comunicare la forza della grazia salvifica di Cristo, *quale criterio deve applicare?* Certamente deve fare una

⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 1, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 1993¹⁴ (EV), 284.

⁵ Espressione centrale dell'*Evangelii gaudium*, cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 36, in «Il Regno-Documenti» 21 (2013) 647-648.

lettura oggettiva della situazione del mondo, della società, delle persone, adoperando dei criteri statistici, sociologici, storici, psicologici e via dicendo. Tuttavia, bisogna essere attenti ai criteri, cioè alla metodologia, al modo di avvicinarsi alla realtà e a leggerla. Poiché prima o poi il metodo determina il contenuto. Lo comprese molto bene Nietzsche nella sua opera sull'Anticristo.⁶ Nell'*Evangelii gaudium* il papa Francesco parla di un «eccesso diagnostico» (EG 50), affermando che non serve «uno sguardo puramente sociologico, che abbia la pretesa di abbracciare tutta la realtà con la sua metodologia in una maniera solo ipoteticamente neutra e asettica. Ciò che intendo offrire [in questo documento] va piuttosto nella linea di un discernimento evangelico» (EG 50).

E in che cosa consiste questo "discernimento"? Così prosegue il testo pontificio: «È lo sguardo del discepolo missionario che "si nutre della luce e della forza dello Spirito Santo"». Altrove, sempre nell'Esortazione, parlando della predicazione nella Chiesa – tema ampiamente sviluppato – scrive papa Francesco: «La preparazione della predicazione si trasforma in un esercizio di *discernimento evangelico*, nel quale si cerca di riconoscere – alla luce dello Spirito – quell'"appello", che Dio fa risuonare nella stessa situazione storica: anche in essa e attraverso di essa Dio chiama il credente». Si tratta di una metodologia applicata in modo ampio nel documento conclusivo (29 giugno 2007) della V Conferenza generale dell'episcopato latino-americano celebrato in Aparecida (Brazil) nel maggio del 2007.

Nei due testi appena citati dall'*Evangelii gaudium* sul discernimento evangelico mi sembra particolarmente interessante il fatto che entrambi rinviano a un denso testo, di grande importanza: il n. 10 dell'Esortazione *Pastores dabo vobis*, sulla formazione sacerdotale. San Giovanni Paolo II spiega che non basta *conoscere* la situazione del mondo e della società, nei suoi risvolti positivi e negativi, ma occorre soprattutto *interpretarla* giustamente.

Non è sempre facile una lettura interpretativa [della situazione della società, del mondo], che sappia distinguere tra bene e male, tra segni di

⁶ Cf. F. Nietzsche, L'anticristo. Maledizione del cristianesimo, Adelphi, Milano 1977²⁷.

⁷ EG 70, citando il n. 10 dell'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992) di Giovanni Paolo II (PdV).

⁸ EG 154, sempre citando PdV 10.

⁹ Cf. V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano, *Discepoli e missionari di Gesù Cristo, affinché in lui abbiano vita. Documento conclusivo*, LEV, Città del Vaticano 2012.

speranza e minacce. Nella formazione dei sacerdoti [e lo stesso si può dire di ogni azione pastorale della Chiesa] non si tratta solo e semplicemente di accogliere i fattori positivi e di contrastare frontalmente quelli negativi. Si tratta di sottoporre gli stessi fattori positivi ad attento discernimento, perché non si isolino l'uno dall'altro e non vengano in contrasto tra loro, assolutizzandosi e combattendosi a vicenda. Altrettanto si dica dei fattori negativi: non sono da respingere in blocco e senza distinzioni, perché in ciascuno di essi può nascondersi un qualche valore, che attende di essere liberato e ricondotto alla sua verità piena (PdV 10).

E poi spiega Giovanni Paolo II che

per il credente l'interpretazione della situazione storica trova il principio conoscitivo e il criterio delle scelte operative conseguenti in una realtà nuova e originale, ossia nel discernimento evangelico; è l'interpretazione che avviene nella luce e nella forza del Vangelo, del Vangelo vivo e personale che è Gesù Cristo, e con il dono dello Spirito Santo. In tal modo il discernimento evangelico coglie nella situazione storica e nelle sue vicende e circostanze non un semplice «dato» da registrare con precisione, di fronte al quale è possibile rimanere nell'indifferenza o nella passività, bensì un «compito», una sfida alla libertà responsabile sia della singola persona che della comunità. È una «sfida» che si collega a un «appello», che Dio fa risuonare nella stessa situazione storica (PdV 10).

A sua volta il papa polacco cita in continuazione un conosciuto testo della *Gaudium et spes*, n. 4:

È dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ogni generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche.¹⁰

Ma come si svolge in pratica questo "discernimento evangelico"? Nello stesso testo Giovanni Paolo II afferma che tale discernimento

si fonda sulla fiducia nell'amore di Gesù Cristo, che sempre e instancabilmente si prende cura della sua Chiesa, lui che è il Signore e il Maestro, chiave di volta, centro e fine di tutta la storia umana; si nutre della luce e

RIVISTA PATH 1-2014.indd 188 16/07/14 12.40

¹⁰ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 4, in EV 1, 1324.

della forza dello Spirito Santo, che suscita ovunque e in ogni circostanza l'obbedienza della fede, il coraggio gioioso della sequela di Gesù, il dono della sapienza che tutto giudica e non è giudicata da nessuno; riposa sulla fedeltà del Padre alle sue promesse (PdV 10).

Il discernimento evangelico non consiste, quindi, in una serie di regole fisse tratte dai testi sacri. Neppure può basarsi su di uno studio puramente razionale o secolare dei dati vitali della società. Non si tratta di fare un'analisi "oggettiva" della società come "primo momento", seguita da una riflessione "cristiana" fatta in un "secondo momento". La grazia divina deve per forza farsi presente nel medesimo processo di discernimento.

Forse possiamo descrivere la dinamica del discernimento evangelico in questo modo: l'agire della Chiesa tramite i suoi «agenti pastorali» deve rapportarsi mimeticamente con la dinamica della vita della grazia. Detto diversamente, l'azione pastorale non consiste semplicemente in una vicinanza materiale dell'«agente pastorale» alla situazione concreta delle istituzioni e delle persone, spesso portatori di profonde ferite. Non è un gesto puramente umano. Consiste nella vicinanza della grazia di Dio alla situazione concreta, la grazia di Dio incarnata nella vita del credente, quel Cristo che «vive in me», il bonus odor Christi di cui parla san Paolo (cf. 2Cor 2,15), la luce e la freschezza del Vangelo che porta con sé ogni cristiano. Tutto ciò deriva dal primato della grazia. Scrive papa Francesco nell'Evangelii Gaudium:

[La Chiesa] mediante la sua azione evangelizzatrice, collabora come strumento della grazia divina che opera incessantemente al di là di ogni possibile supervisione. Lo esprimeva bene Benedetto XVI aprendo le riflessioni del Sinodo [sull'evangelizzazione]: «È importante sempre sapere che la prima parola, l'iniziativa vera, l'attività vera viene da Dio e solo inserendoci in questa iniziativa divina, solo implorando questa iniziativa divina, possiamo anche noi divenire – con lui e in lui – evangelizzatori». Il principio del *primato della grazia* dev'essere un faro che illumina costantemente le nostre riflessioni sull'evangelizzazione (EG 112).

Abstract

Lo studio considera che la Chiesa, fondata da Cristo e vivificata dallo Spirito è sempre la stessa, ha sempre lo stesso DNA. Allo stesso tempo, quale realtà viva, si adatta con grande flessibilità alle diverse situazioni vitali in cui la sua azione pastorale si inserisce. I Concili ecumenici – Trento, Vaticano II e altri – rendono palese questa

RIVISTA PATH 1-2014.indd 189 16/07/14 12.40

dinamica. Tuttavia, nel decidersi sulla concretezza del suo agire di fronte alle molteplici sfide che il mondo presenta, la Chiesa non applica né un criterio rivelato astratto né una posizione accolta acriticamente dalle scienze empiriche (sociologia, storia, psicologia), ma opera un «discernimento evangelico». In base a vari testi di Giovanni Paolo II e di papa Francesco, specialmente l'Evangelii gaudium, l'autore spiega come l'agire della Chiesa debba rapportarsi mimeticamente con la dinamica della vita della grazia divina, e cioè che l'agire di Dio «occupa il primo posto nella vita della Chiesa», come hanno insegnato Trento e il Vaticano II.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 190 16/07/14 12.40

L'IMMAGINE DELLA CHIESA DA TRENTO AL VATICANO II

TIMOTHY VERDON

Docente di storia dell'arte presso la Stanford University (sezione fiorentina). Direttore dell'Ufficio diocesano dell'Arte sacra e dei Beni culturali ecclesiastici e del Museo dell'Opera di Santa Maria del Fiore (FI)

PATH 13 (2014) 191-201

Sposa di colui che è «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15), la Chiesa a sua volta è immagine.¹ Essa cioè si conosce, si propone e, in un certo senso, si realizza proiettando *ad extra* l'invisibile sua realtà interiore, l'amore divino incarnatosi in Gesù Cristo. In analogia con l'affermazione del Salvatore – «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,9) –, la Chiesa dice: «Chi vede me, vede Cristo». Essa infatti è «sacramento universale di salvezza», segno e prova dell'amore del suo sposo.

Questo carattere intrinseco getta luce su ogni opera della Chiesa ma soprattutto sulla sua produzione d'arte, mediante la quale traduce in immagini visive la propria identità. Tale "traduzione" ha sovente lo scopo specifico di identificarla, come già nella figura musiva del V secolo in Santa Sabina, a Roma, raffigurante appunto l'«Ecclesia» (giustapposta a un'analoga figura della «Sinagoga»), o nella figura in un rotolo dell'*Exultet* medievale illustrante l'esortazione: «Gioisca la madre Chiesa, splendente della gloria del suo Signore, e questo tempio tutto risuoni per le acclamazioni del popolo in festa».² Nella miniatura infatti, oltre alla figura femminile posta al centro, alludono alla Chiesa anche l'edificio in cui essa si trova e il popo-

RIVISTA PATH 1-2014.indd 191 16/07/14 12.40

¹ Cf. T. VERDON, L'arte nella vita della Chiesa, LEV, Città del Vaticano 2009, passim.

² BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, *Barberini Latinus 592*, sezione I (XI sec.).

lo che la circonda, e questa plurisemia rimarrà costante nel tempo: insieme a figure emblematiche, ogni edificio-chiesa come ogni raffigurazione di un'assemblea ecclesiale proietta l'immagine dell'istituzione.

L'arte cattolica dopo Trento darà nuova forza a questi elementi, accentuandone gli aspetti ritenuti a rischio.³ Rivelatore è un affresco eseguito un anno prima dell'apertura del Concilio, nel 1544, per Paolo III, in cui il ruolo del pontefice come riformatore viene legato alla sua attività di committente. Dipinto da Giorgio Vasari per il palazzo della Cancelleria a Roma, l'affresco fa vedere papa Farnese mentre dirige i lavori sull'erigenda basilica vaticana, la mole delle cui strutture occupa tutta la parte centrale dell'immagine. Vista dal versante meridionale, la basilica mostra lo stato di avanzamento a metà degli anni 1540, con i colossali piloni bramanteschi completi e le centine lignee per la costruzione delle volte della crociera ancora in posizione.

Agli scopi della presente riflessione, ciò che più conta nell'affresco del Vasari non è la realistica "fotografia" del cantiere bensì l'abbigliamento ideale in cui l'artista presenta Paolo III: i «paramenti maestosi» di un sommo sacerdote israelitico, col mitra-turbante, col «pettorale di giustizia» e con «numerosi campanelli d'oro» sull'orlo della tunica (cf. Sir 45,8-13). In Paolo III, riformatore e costruttore, i suoi collaboratori vedevano cioè un nuovo Esdra, che come lo scriba-sacerdote dell'Antico Testamento avrebbe purificato il popolo santo e ricostruito il tempio (Esd 7-10).

Spesso polemica, l'arte della riforma tridentina si mette al servizio dell'istituzione ecclesiastica, piegando il coevo manierismo all'espressione del pensiero ufficiale e non ricusando davanti a contenuti ideologici; anzi, rifiutata dai protestanti, l'arte diventa essa stessa strumento ideologico, segno di fedeltà alla tradizione liturgico-devozionale del cattolicesimo. I sontuosi paramenti di Esdra, nell'affresco del Vasari, preannunciano la nuova attenzione ai riti, alle suppellettili, agli edifici sacri richiesta dal Concilio e dai suoi promotori, tra cui san Carlo Borromeo nell'opera pubblicata nel 1577, Instructionum Fabbricae et suppellectilis ecclesiasticae.⁴ Un dipinto di un quarto di secolo dopo, la Consacrazione della Basilica di San

³ T. Verdon, *L'arte della Controriforma*, in Id. (ed.), *L'arte cristiana in Italia*, vol. 2, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, 309-388.

⁴ Cf. CAROLI BORROMEI, *Instructionum Fabbricae et suppellectilis ecclesiasticae. Libri II* (1577), LEV, Città del Vaticano 2000.

Salvatore a Roma, eseguita da Andrea Commodi per il Duomo di Cortona, coglie il sapore del nuovo tempo.

Insieme all'enfasi rituale, la Chiesa svilupperà un approccio iconografico ispirato al Decreto conciliare su *La invocazione e venerazione delle reliquie e sacre immagini* del 3 dicembre 1563, che chiedeva all'arte di «erudire e confermare il popolo negli articoli della fede di cui esso si deve rammentare e intorno ai quali deve riflettere assiduamente», e situava le sacre immagini fra gli stimoli pastorali «a adorare e amare Dio, nonché a coltivare la pietà». Così nel 1582, cinque anni dopo l'*Instructionum fabbricae et suppellectilis* di san Carlo Borromeo, un altro prelato, il cardinale Gabriele Paleotti, arcivescovo di Bologna, cura la pubblicazione di un documento di fondamentale importanza per l'arte dei secoli seguenti: il *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, un trattato preparato da una commissione ecclesiale preoccupata di mettere in pratica le idee del Concilio. 6

Il *Discorso* paleottiano insiste che l'immagine sacra debba *commuovere* il credente – la frase esatta è «compungere le viscere» – ed esige una sorta di "realismo biblico" al posto dell'idealismo greco romano che dal primo Cinquecento aveva dominato l'arte italiana, con risultati spesso fuorvianti: «Come quando si fa vedere il corpo di Nostro Signore in croce morbido e bianco, sì come comunemente soglion fare i pittori senza alcun segno di livore o de' flagelli». In raffigurazioni dei tormenti dei santi martiri, il *Discorso* chiede di vedere chiaramente «e le ruote e i rasoi e le cataste ferrate e le capanne di fuoco e le graticole e gli aquulei e le croci», come in alcune opere del periodo conciliare, ad esempio: il *Martirio di santa Caterina d'Alessandria*, dipinto da Lelio Orsi (ca. 1560), oggi alla Galleria Estense di Modena, in cui poco è lasciato alla fantasia dello spettatore.

Altra caratteristica dell'arte tridentina è la sua grande mole. Infatti alla fine come già all'inizio del XVI secolo, ma con nuova urgenza e quasi come arma, la Chiesa coltiva l'arte monumentale. Soprattutto i papi, la cui autorità era stata contestata dai riformatori d'oltralpe, rispondono con produzioni architettoniche, plastiche e pittoriche la cui forma sembra calcolata ormai in funzione dell'attacco nemico; un processo, questo, portato al

⁵ Cf. T. Verdon, *L'arte sacra in Italia*, Mondadori, Milano 2001, 279-281 con relative note e bibliografia.

⁶ G. PALEOTTI, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane (1582)*, LEV, Città del Vaticano 2002.

massimo vigore da Felice Feretti, il frate francescano eletto papa nel 1585 col nome Sisto V. Una stampa del 1589 ce lo mostra in mezzo ai maggiori progetti architettonici e urbanistici del suo papato, tra cui la delineazione di grandiose nuove vie per collegare le basiliche romane; lo spostamento di antichi obelischi, chiamati ora a segnare i punti d'arrivo delle processioni; l'incoronamento delle due colonne trionfali della Roma imperiale con statue dei santi Pietro e Paolo; la costruzione della nuova ala della biblioteca vaticana a sbarramento dell'immenso cortile del Belvedere del Bramante; la costruzione di una loggia delle benedizioni sul fianco della basilica di San Giovanni in Laterano; la ricostruzione in forme moderne del palazzo lateranense; e la scorporazione dal medesimo palazzo dell'oratorio di Niccolò III, nota come il Sancta Sanctorum, intorno al quale fu creata un'imponente struttura con cinque rampe di scale per facilitare l'accesso dei pellegrini, la rampa centrale costituita dai gradini della cosiddetta Scala santa, quella della casa di Ponzio Pilato su cui Cristo era salito e disceso la notte prima di morire, trasferita da Gerusalemme a Roma nel IV secolo.

La stessa storicità della tradizione, in parte respinta dai protestanti, diventa uno dei grandi temi dell'arte della Controriforma. E di conseguenza Roma, città dove il cattolico poteva toccare con mano la veridicità di quanto il magistero gli aveva trasmesso, assume un ruolo nuovo, presentandosi come luogo d'irrefutabile dimostrazione e di commossa partecipazione, nonché sede del successore di Pietro e vicario di Cristo, il papa. Sulle tombe degli apostoli e dei martiri, la speranza di un ritorno alle origini della cristianità poteva essere vissuta come fedeltà alle usanze dei padri, nell'ambito di un'ininterrotta continuità istituzionale. Così la restaurazione dell'antica capitale dei Cesari, iniziata nel Quattrocento per motivi umanistici, nel tardo Cinquecento viene portata avanti per motivi religiosi, il ritrovato splendore di Roma offrendosi come testimonianza confessionale.

Tutto questo prepara la grande stagione barocca, con la sua immagine trionfale del cattolicesimo.⁷ Caravaggio e Bernini descrivono una Chiesa al contempo incarnata ed estatica, palcoscenico di drammi umani, teatro della gloria divina. Questo del barocco è poi l'ultimo periodo in cui l'arte ecclesiastica influisce fortemente sull'arte laica: pensiamo ai grandi soffitti illusionistiche nelle chiese – quello di padre Pozzo in Sant'Ignazio, ad esempio

⁷ T. VERDON, *Le stagioni del barocco*, in Id. (ed.), *L'arte cristiana in Italia*, vol. 3, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008, 7-121.

-, che forniscono il modello per i palazzi dei principi, dove si vede ancora la "gloria dell'Olimpo". Ma l'utilizzo del medesimo linguaggio pittorico in contesti or sacri, or profani ha l'effetto di privare l'illusionismo barocco di ogni senso specificamente religioso, riducendo soggetti biblici o agiografici, insieme a quelli storici o allegorici, a mera decorazione. Svuotato del suo significato originale, il barocco si mostrava, infine, contro-produttivo come linguaggio cristiano e già nel secondo Settecento i cieli *trompe-l'oeil* con santi gesticolanti sembravano a molti avere del falso o quanto meno del superficiale. Sentiamo una prima reazione negli *Atti e decreti* del Sinodo diocesano di Pistoia, che nel 1786 auspicava riforme simili a quelle finalmente realizzate dal Concilio Vaticano II.⁸ «Sarebbe desiderabile che i vescovi avessero premura per la decenza delle chiese e delle sacre funzioni, con togliere nel tempo stesso dalle medesime tutta quella pompa superflua, che non le rende né più rispettabili né più devote», recita l'articolo 37.

Dalla frivolezza dell'ultimo barocco si cercherà di passare alla severa precisione degli antichi greci e romani, invocato come stile ufficiale dell'impero napoleonico. Ma il linguaggio del neoclassico sarà poco adatto alle affermazioni del cristianesimo, nato com'era in un contesto politico e culturale distante da, anzi, ostile alla religione e alla Chiesa: nella Francia rivoluzionaria, col suo culto della dea ragione. A differenza del rinascimento, che aveva tradotto il vocabolario assunto dagli antichi in una lingua viva, il neoclassico esaltava poi l'erudizione accademica, rimanendo – nonostante la sua indiscutibile eleganza – un idioma freddo, staccato dall'esperienza comune.

Con l'abdicazione di Napoleone, nel 1814, assistiamo a un temporaneo ritorno alla tradizione, come per insistere su una continuità che invece era stata interrotta. Una frase di Réné de Chateaubriand – nel *Prefazio* all'edizione del 1828 del suo *Genio del cristianesimo* – ne suggerisce la motivazione. Ricordando la prima restaurazione di libertà religiosa, al tempo del concordato tra Napoleone e Pio VII nel 1801, afferma che: «Avevamo allora un bisogno di fede, un'avidità di consolazioni religiose» e, dopo anni di irreligione, «ci precipitavamo nella casa di Dio come si entra nella casa del medico in tempo di malattia».

⁸ M. VERGA, *Le riforme ecclesiastiche di Pietro Leopoldo*, in V. BALDACCI (ed.), *Le riforme di Pietro Leopoldo e la nascita della Toscana moderna*, Regione Toscana - La mandragora, Firenze 2000, 61-70.

⁹ F. CHATEAUBRIAND, Le génie du christianisme, A. Desrez, Parigi 1836, 4-5.

Questa «avidità di consolazioni religiose» porterà alla riscoperta del Medioevo, periodo insospettabile dal punto di vista della sua fede cristiana. Dopo la teatralità del barocco e la freddezza del neoclassico, il *Gothic revival* nato in Inghilterra e in Francia si offrirà come rifugio estetico sicuro. Nella sua appassionata ricreazione dell'arte medievale tradisce però l'esaurimento poetico in cui la Chiesa ottocentesca si era ridotta, come se – dopo gli choc della rivoluzione francese, dell'era napoleonica e dei tumulti sociali del 1848 – si fosse rifugiata nella meccanica e scaramantica recita di un rosario di glorie passate.

Non intendo dire che la Chiesa ottocentesca fosse debole o inautentica: al contrario! Il vigore spirituale del cattolicesimo europeo nel XIX secolo è ovunque visibile: nel rinnovamento del monachesimo, nel numero straordinario di nuove congregazioni religiose e nel commovente impegno nel sociale con scuole e ospedali, nel lavoro con i giovani (si pensi a don Bosco) e con altri gruppi emarginati dalla rivoluzione industriale. La Chiesa cattolica vive, infatti, una fioritura spirituale del tutto paragonabile a quello del tanto ammirato Medioevo.

Ma là dove nel Due-Tre-Quattrocento il vigore dell'istituzione si era espresso in magnifici templi e affreschi vibranti di vita, nell'Ottocento l'arte cristiana non vibra più: le chiese sono sovraccariche, le opere dipinte e scolpite convenzionalmente auliche o gratuitamente eccentriche. La vena poetica sembra esaurita, ridotta a stanca ripetizione, come se il trauma del primo XIX secolo avesse irreparabilmente danneggiato alcune funzioni vitali, interrotto alcuni collegamenti del sistema nervoso del corpo mistico.

Emblematici in questo senso gli affreschi voluti da Pio IX a celebrazione della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione ed eseguiti in Vaticano da Francesco Podesti. L'immagine principale – una monumentale composizione con Pio IX che, circondato dai prelati, teologi e gentiluomini del suo seguito, venera un dipinto dell'Immacolata – tradisce lo spirito del momento. Il vero soggetto è il papato che si autocelebra, non Maria, presente solo come un "dipinto nel dipinto". Abbiamo poi l'impressione che, in un curioso rovesciamento di funzioni, il debole raffaellismo del Podesti – in questa sala del palazzo che introduce nelle stanze affrescate dal Sanzio nel primo Cinquecento – diventi una delle "prove" del dogma, come se il committente affermasse che la fedele conservazione della tradizione artistica fosse un fattore legittimante nell'interpretazione della tradizione teologica.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 196 16/07/14 12.40

Altro caso emblematico è il cantiere lauretano, che dagli anni 1880 agli anni 1930 provvederà al ripristino e alla decorazione del santuario contenente la casa di Maria, che la tradizione vuole traslata per mano angelica da Nazaret a Loreto nel 1294. Si tratta, cioè, di un monumento autenticamente medioevale che l'Otto- e il primo Novecento intendevano completare, credendo di trovare, in tale processo, qualcosa della perduta identità religiosa. Loreto è interessante perché ha anche un carattere "nazionale". Vittorio Emanuele II, che aveva visitato il santuario dopo la battaglia di Castelfidardo, il 10 ottobre 1860, aveva elargito cinquantamila lire quale contributo personale per i restauri che s'imponevano con urgenza, incaricando l'architetto dei Palazzi Regii di Torino, Domenico Ferri, a fare il primo sopralluogo. E la costituzione di due commissioni per i lavori, una vescovile e l'altra ministeriale, prevedeva che i progetti venissero raccordati e approvati dall'una e dall'altra.

Soprattutto la scelta degli artisti per il rifacimento di Loreto lega questa chiesa allo Stato: l'architetto Giuseppe Sacconi, vincitore del concorso per il monumento a Vittorio Emanuele II a Roma – l'Altare della Patria – e il pittore Cesare Maccari, allora reduce dalla decorazione di Palazzo di Montecitorio: gli affreschi della nuova aula del parlamento, eseguiti tra il 1882 e il 1888. ¹⁰ Nel progetto lauretano, che coincide con l'Unità d'Italia, si sente infatti una complicità quasi promiscua (essendo il papa allora "prigioniero" del Vaticano) tra la «libera Chiesa» e il «libero Stato» auspicati da Cavour. Ci si può chiedere, tuttavia, se i *partners* fossero veramente "liberi": lo Stato cercava nella tradizione religiosa elementi di un'erigenda identità nazionale e la Chiesa stava similmente cercando, nei nascituri valori nazionali, una chiave alla propria identità in evoluzione, un legame vitale col suo proprio passato.

L'ideale religioso lauretano oscilla tra il pietismo un po' sentimentale di Modesto Faustini e la retorica assembleare di Cesare Maccari: le grandi scene del tamburo della cupola, popolate da prelati mitrati, religiosi nei loro abiti tradizionali e "cristiani" nei panni di altri tempi. La qualità artistica è alta, quella spirituale meno. Stupisce soprattutto l'inattualità di queste immagini che, aspirando all'atemporale, finiscono per essere semplicemente datate: non "eterne" ma subito vecchie.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 197 16/07/14 12.40

¹⁰ A. PIERANGELI, *Giuseppe Sacconi e il «Ginepraio dell'architettura»*, in M. APA (ed.), *Cantiere Loreto. Arte sacra europea*, [Arti Grafiche Celori], Loreto 1995, 61-96; B. VINCIGUERRA, *Cesare Maccari*, in *ibid.*, 135-60.

Lo scarto tra quanto l'arte religiosa era in grado di offrire e la cultura europea a cavallo dell'Otto- Novecento, è impressionante. Negli stessi anni in cui Faustini, Maccari, Seitz e Biagetti affrescarono le cappelle di Loreto, Gaugin partiva per Tahiti, Van Gogh si mutilò l'orecchio, Toulouse Lautrec si stava alcolizzando e Edvard Munch dipinse *L'urlo*!¹¹ Non è solo o principalmente questione di diversità di stili pittorici (anche fuori della cerchia d'arte sacra, molti artisti erano ancora legati alla tradizione e tra i maestri lauretani non manca la sperimentazione stilistica). Il vero scarto era nel modo di concepire l'uomo, la sua interiorità, il suo rapporto col mondo, la funzione dei suoi gesti creativi.¹²

Gli sforzi compiuti tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento per adeguare il linguaggio dell'arte cristiana all'uomo moderno, radi e coraggiosi, incontrarono la resistenza di un colto conservatorismo che, dagli anni Venti e Trenta fino a 1950 godrà dell'appoggio ufficiale della Chiesa. Uno dei *leaders* della resistenza conservatrice, mons. Giuseppe Polvara, scrivendo nel 1940 caratterizza la produzione artistica del suo tempo come «un campo desolato», insistendo che «non essendo più cristiana, non è più vera arte».

Un'alternativa a tale ambiguo rapporto con la tradizione emerge in modo sistematico solo dopo la seconda guerra mondiale. Un progetto del 1951 di Gino Severini, amico di Jacques Maritain, riprende idee già sperimentate dall'artista negli anni Trenta per l'interno di una chiesa o, meglio, di una grande aula assembleare del tipo "laico" adoperato in Francia, Germania e Svizzera sin dai primi decenni del secolo: le cosiddette «chiese di cristallo e acciaio» di Perret, Boehm e Schwarz.

Grazie all'influsso di Maritain e dell'italiano Romano Gardini, anche tra il clero alcuni s'erano "convertiti"; e quando Severini fu criticato dal Sant'Uffizio per un'immagine della Trinità del 1925, venne difeso dal teologo Charles Journet, futuro cardinale destinato a giocare un ruolo di spicco nel Concilio Vaticano II.¹³ E nel 1931 un sacerdote bresciano, Giovanni Battista Montini – il futuro Paolo VI – pubblicò sulla rivista fondata da

¹¹ F. NOVOTNY, *Painting and Sculpture in Europe 1780-1880*, Harmondsworth, Middlesex 1971; G.H. HAMILTON, *Painting and Sculpture in Europe 1880-1940*, Harmondsworth, Middlesex 1967.

¹² J.W. Burrow, *The Crisis of Reason. European Thought 1848-1914*, Yale University Press, New Haven - Londra 2000.

¹³ Ibid., 23-24.

Polvara, «Arte cristiana», un saggio *Sull'arte sacra futura* nel quale insisteva che le opere del passato non bastano e che ogni età deve creare le proprie.¹⁴

Fu una precisa scelta per la contemporaneità, condivisa dall'avanguardia culturale cattolica anche in altre parti d'Europa, e che troverà la sua più tipica espressione nella rivista «L'art sacré», fondata dai padri domenicani Pié Raymond Régamey e Marie-Alain Coutourier. Nel dopoguerra produrrà in Francia alcuni tra i primi capolavori dell'arte sacra moderna: il mosaico di Fernand Léger per la facciata della chiesa di Assy (1946-1949), l'interno della cappella delle Trappistine a Vence (1947-1951) e il mosaico esterno della chiesa di Audincourt, opera di Jean Bazaine (1951). Anche il progetto musivo di Severini è del 1951.

Nel 1952 viene bandito anche il concorso che dieci anni più tardi produrrà l'opera contemporanea in qualche modo simbolo del Concilio Vaticano II: la Porta della Morte di Giacomo Manzù, eseguita tra il 1961 e il 1963. Manzù, che aveva vinto il concorso del 1952, avrebbe dovuto sviluppare il tema del «Trionfo dei santi e martiri della Chiesa», ma, morto Pio XII, persuase il nuovo pontefice, Giovanni XXIII, ad accettare un altro soggetto: non il trionfo ma la sconfitta, una contemplatio mortis terribilmente attuale nel clima dell'incubo atomico. 15 Questa porta, eseguita durante il Concilio Vaticano II (dicembre 1961 - dicembre 1965), visualizza – nella dignità profondamente umana dei personaggi – la vocazione di universale solidarietà che la Chiesa andava riscoprendo. Anticipa il tono e i contenuti del documento più rappresentativo del Concilio, la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes, laddove questa afferma che:

Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. ¹⁶

¹⁴ G.B. Montini, *Sull'arte sacra futura*, in «Arte cristiana» 3 (1931) 39-45, rist. su «Notiziario dell'Istituto Paolo VI» 16 (1988) 13-24.

¹⁵ C. Brandi, *Manzù. Studi per la Porta di San Pietro*, Ed. del Milione, Milano 1964; J. REWALD, *Manzù*, New York Graphic Society, Londra 1966.

¹⁶ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 1, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 1981, 1319.

Riconoscendo che «l'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti» (GS 4), i padri conciliari promettevano che, dalle risposte che intendono dare,

risulterà ancora più chiaramente che il popolo di Dio e l'umanità entro la quale esso è inserito, si rendono reciproco servizio, così che la missione della Chiesa si mostra di natura religiosa e perciò stesso profondamente umana (GS 11).

Non più perciò una Chiesa trionfale, ma solidale; non più una sacralità fuori dalla storia, separata dal mondo, ma una "missione", "profondamente umana" perché affidata alla Chiesa dal Dio che in Gesù Cristo si è incarnato nella storia. Era forse l'«aggiornamento» più totale che il cattolicesimo abbia mai tentato, e richiedeva l'aiuto di numerose categorie di persone per la sua attuazione. Così nel discorso di chiusura del Concilio, l'8 dicembre 1965, il prete che nel 1931 aveva scritto *Sull'arte sacra futura*, si rivolse agli artisti per ricordare il passato e prospettare l'avvenire. Con parole appassionate e toni commossi, Paolo VI disse ai poeti e uomini di lettere, pittori, scultori, architetti, musicisti, alla gente di teatro e del cinema:

Da lungo tempo la Chiesa ha fatto alleanza con voi. Voi avete edificato e decorato i suoi templi, celebrato i suoi dogmi, arricchito la sua liturgia. Voi l'avete aiutata a tradurre il suo messaggio divino nel linguaggio delle forme e delle figure, a rendere sensibile il mondo invisibile. Oggi come ieri, la Chiesa ha bisogno di voi e si rivolge a voi. Essa vi dice con la nostra voce: non lasciate interrompere un'alleanza feconda fra tutte! Non rifiutate di mettere il vostro talento al servizio della verità divina! Non chiudete il vostro spirito al soffio dello Spirito divino! Questo mondo nel quale noi viviamo ha bisogno di bellezza per non cadere nella disperazione. La bellezza, come la verità, mette la gioia nel cuore degli uomini ed è un frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione.¹⁷

Molti artisti rispondono, aprendo il cuore e il talento allo Spirito operante nella Chiesa. Fausto Pirandello, nelle sue Crocifissioni degli anni 1960 traccia «con pastelli di sangue il volto e il corpo di Cristo», creando «icone di dolore consustanziale all'uomo», come scrive Giuseppe

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, Messaggi *L'heure du départ* ad alcune categorie di persone (8 dicembre 1965), in EV 1, 494*-497*.

Bonanno.¹⁸ Ma così anche tanti altri, cattolici e non, tra cui Trento Longaretti, Sante Monachesi, Carlo Levi, Renato Guttuso, Luigi Filocamo, Aligi Sassù, Emilio Greco, Lello Scorzelli, Floriano Bodini, Primo Conti, Enrico Manfrini, Mirko, ecc. Uniti nella ricerca di un sacro che s'incarna nell'uomo, hanno indirizzi stilistici diversissimi; prestano fede alle parole del Concilio, quando dichiara:

La Chiesa non ha mai avuto come proprio uno stile artistico, ma, secondo l'indole e le condizioni dei popoli e le esigenze dei vari riti, ha ammesso le forme artistiche di ogni epoca.¹⁹

I padri conciliari auspicavano infatti che «anche l'arte del nostro tempo e di tutti i popoli abbia nelle chiese libertà di espressione», chiedendo solo che essa «serva con la dovuta riverenza e il dovuto onore alle esigenze degli edifici sacri e dei sacri riti» (SC 123).

I tentativi di realizzare quanto il Concilio auspicava, qualche volta ispirati, spesso confusi e inconcludenti, e le tappe per cui dagli anni 1960 fino al presente l'arte, o voluta o tollerata dalla Chiesa, si è evoluta, sono la stoffa di un altro capitolo, che forse è troppo presto scrivere.

Abstract

La relazione vuole suggerire i diversi modi in cui la Chiesa si è servita dell'arte dal periodo del Concilio di Trento fino al Concilio Vaticano II, evocando anche alcune opere rappresentative in ognuno dei periodi commentati. Alla luce dei testi di san Carlo Borromeo sulle suppellettili e arredi sacri, e del card. Gabriele Paleotti, il testo analizza alcuni degli indirizzi sia di spiritualità, sia teologici e "ideologici" del secondo XVI sec., anche in rapporto alla posizione protestante ostile all'arte nei luoghi di culto. Traccia lo sviluppo dell'arte cattolica dal manierismo dei decenni tridentini verso il clima celebrativo e spesso trionfalistico del barocco. Riflette, poi, sui limiti del barocco come linguaggio cristiano e, successivamente, del problema per la Chiesa di esprimersi nell'idioma del neoclassico, coniato lontano dall'esperienza e dalla storia dei cristiani. Dedica uno spazio ampio al "revivalismo" ottocentesco, vedendo in esso il retroterra immediato del disagio che la Chiesa di Roma avrà con la sperimentazione artistica del tardo Ottocento e della prima metà del Novecento. Conclude ricordando il ruolo di Paolo VI nel drammatico cambiamento di rotta messo in opera dagli anni 1950 in poi, sia prima che durante e dopo il Concilio.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 201 16/07/14 12.40

¹⁸ G. BONANNO, *Profezia dell'arte contemporanea. Itinerari inquieti del XX secolo*, Staurós, San Gabriele (TE) 2000, 148; G. MASCHERA, *Fausto Pirandello*, Palermo 1983.

¹⁹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963) (SC), n. 123, in EV 1, 227.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

GIANCARLO CARONELLO

ERIK PETERSON

LA PRESENZA TEOLOGICA DI UN *OUTSIDER*





LIBRERIA EDITRICE VATICANA

RIVISTA PATH 1-2014.indd 202 16/07/14 12.40

MYSTERIUM LUNAE ALLE ORIGINI DI UN MODO DI PENSARE E DIRE LA CHIESA IN ETÀ PATRISTICA *

ROCCO RONZANI, o.s.a.

Docente di Patrologia e vicepreside dell'Institutum Patristicum Augustinianum, Roma

PATH 13 (2014) 203-227

Nel cinquantesimo anniversario del Concilio Vaticano II (1962-1965) – in particolare della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (LG) e del contestuale riconoscimento a Maria del titolo *Mater Ecclesiae* (21 novembre 1964) – ricorre anche quello della pubblicazione di un'importante opera pionieristica sull'ecclesiologia dei Padri della Chiesa, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* di Hugo Rahner (1900-1968), una serie di articoli e saggi raccolti e pubblicati insieme a Salisburgo nel 1964. Gli

* Desidero dedicare queste modeste righe a Manlio Simonetti, maestro della scuola italiana di studi origeniani, e ringraziare l'amica Francesca Cocchini per i suoi preziosi suggerimenti. Le sigle dei testi origeniani citati nel contributo sono quelle in uso nelle pubblicazioni del «Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina» e in A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, XIII-XIV.

¹ Cf. H. Rahner, *Mysterium lunae*, in «Zeitscrift für katholische Theologie» 43 (1939) 311-349; 44 (1940) 61-80, 121-131. In questa sede le citazioni si riferiscono all'edizione in traduzione italiana del testo: H. Rahner, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1971¹ (1994²). Tra la prima e la seconda edizione l'unica differenza si rileva nel titolo che, per renderlo più aderente all'originale tedesco, è stato modificato su suggerimento dell'archeologo gesuita Antonio Ferrua (cf. «La Civiltà Cattolica» II [1972] 297). Nel 1957 H. Rahner era tornato sul tema dell'ecclesiologia lunare in un contributo sui miti greci (cf. H. Rahner, *I miti greci nell'interpretazione cristiana*, EDB, Bologna 1980, 107-197). È ampiamente riconosciuto il suo contributo, insieme a quelli di Alois Müller, René

RIVISTA PATH 1-2014.indd 203 16/07/14 12.40

ultimi cinque decenni hanno visto progredire in modo decisivo gli studi patristici in generale e anche le indagini sull'ecclesiologia dei Padri,² ma l'opera di Rahner resta ancora oggi un punto di riferimento sia per la messe dei testi raccolti sia per l'acutezza e il sicuro senso teologico con il quale essi sono stati letti dall'autore gesuita, profondo conoscitore del mondo classico e delle lettere cristiane antiche.

Tuttavia, le nuove edizioni critiche dei Padri, lo studio dell'esegesi e della loro teologia e l'indagine approfondita del contesto storico nel quale nacque e si sviluppò l'intelligenza della fede nei primi secoli del cristiane-simo, ci permettono ora di rileggere i testi raccolti da Rahner collocandoli meglio nei percorsi intellettuali dei singoli autori e, per quanto possibile, negli sviluppi del pensiero cristiano antico sulla Chiesa. Questo è lo specifico contributo che gli studi teologico-patristici possono offrire alla teologia sistematica e auspichiamo – nel contesto del VII Forum internazionale di teologia – che si intensifichino sempre di più le occasioni di dialogo che possono arricchire le diverse discipline teologiche.

Quello che ci proponiamo di fare in questa sede non sarà una presentazione dei dati già acquisiti negli studi di H. Rahner, ma un nuovo inquadramento alla luce del progresso degli studi, limitatamente alle origini dell'ecclesiologia "lunare".

Laurentin e Karl Delahaye, per il rinnovamento e l'approfondimento della mariologia e l'influenza sull'ecclesiologia della Costituzione *Lumen gentium*. Cf. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen gentium»*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; M. SEMERARO, *Rahner Hugo*, in L. PACOMIO - G. OCCHIPINTI (edd.), *Lexikon. Dizionario dei teologi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, 1050.

² Cf. H.J. Vogt, *Ecclesiologia*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Genova 2006² (DPAC), coll. 1526-1540 (corredata da ampia bibliografia a partire dagli anni '70 del secolo scorso); si vedano anche il datato, eppure sempre utile, V. Grossi - A. Di Berardino, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Borla, Roma 1984 e i tanti studi sui singoli autori patristici e sulla loro ecclesiologia condotti in anni recenti. Sovente queste indagini riguardano aspetti relativi alle istituzioni ecclesiastiche, ai canoni conciliari, alla prassi delle comunità cristiane, ma da esse emerge comunque la visione di Chiesa propria alle varie comunità. In generale, tuttavia, si deve rilevare che indagini complessive ed esaustive sul tema, condotte con l'acribia che caratterizza gli studi patristici contemporanei, mancano e scorrendo i titoli degli *Incontri di studiosi dell'antichità cristiana* non si trovano convegni dedicati esclusivamente al tema ecclesiologico (cf. *Ordo Anni Academici* dell'«Augustinianum», consultato per gli anni 1970-2014). Tale assenza potrebbe essere colmata dedicando uno dei prossimi appuntamenti internazionali dell'«Augustinianum» proprio all'ecclesiologia patristica.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 204 16/07/14 12.40

Per l'età patristica, com'è noto, non esiste una specifica trattatistica ecclesiologica,³ se si eccettuano pochi rari casi, non del tutto assimilabili a trattati di ecclesiologia come, ad esempio, il *De unitate ecclesiae* ciprianeo, testo che rivela una particolare propensione della Chiesa africana verso i temi ecclesiologici imperniati nella riflessione affatto tradizionale sul corpo di Cristo, sulla sponsalità della Chiesa, sulla sua maternità e sul tema dell'unità legato, quest'ultimo, alle ben note tensioni presenti all'interno delle comunità africane. In generale, infatti, il mistero della Chiesa non è mai presentato da solo, ma è sempre escusso in relazione al mistero di Dio e a quello dell'uomo, in opere che manifestano una viva relazione con le problematiche e le esigenze della comunità cristiane, che è poi uno dei tratti distintivi e fondamentali della letteratura cristiana antica.

È noto anche che uno dei fronti principali che occupò la Chiesa e il pensiero cristiano delle origini, anche quello ecclesiastico, fu il duro confronto con lo gnosticismo, fenomeno onnipervasivo e quanto mai complesso sul quale non possiamo attardarci. In tale controversia furono impegnate figure di primissimo piano del pensiero cristiano antico come l'esegeta alessandrino Origene (ca. 183/6-254/5). Ora, è proprio al contesto culturale alessandrino e al suo autore cristiano più rappresentativo che desideriamo prestare precipua attenzione in questo intervento. Infatti, come già Rahner notava correttamente nel suo studio sull'ecclesiologia patristica:

Tutto ciò che nella teologia e nella mistica latina e greca verrà successivamente detto intorno alla Chiesa quale Selene spirituale va riportato direttamente o indirettamente ad Origene.⁴

Questo modo di pensare e "dire" la Chiesa in età patristica – attraverso la simbologia "lunare" – è certamente molto antico, ma non anteriore al primo quarto del III secolo, quando per la prima volta lo troviamo nelle opere di Origene. Tale ecclesiologia è stata preceduta da una riflessione sulla Chiesa a partire già dai libri del Nuovo Testamento e soltanto sulla base della fondante rivelazione biblica se ne può intendere

³ La trattatistica sulla Chiesa è medievale e convenzionalmente si fa iniziare con il *De regimine christiano* dell'agostiniano Giacomo da Viterbo (1255-1308) e il *De ecclesiastica sive Summi Pontificis protestate* del confratello Egidio Romano (1243-1316), due opere che in realtà sono trattati di carattere teologico-politico e sono estremamente situate nel confronto tardomedievale sul potere papale.

⁴ RAHNER, Simboli della Chiesa, 185-186.

lo sviluppo. Essa, infatti, l'immagine della Chiesa-luna, è nata anzitutto nell'ambito dell'esegesi, del pensiero e della prassi liturgica dei cristiani,⁵ come reazione, molto probabilmente, all'esegesi e alla teologia dei maestri eterodossi e, in misura minore rispetto a quanto riteneva Rahner,⁶ anche

⁵ La simbologia lunare ci rinvia naturalmente al tema della luce. In merito alla centralità della luce e dei luminari maggiori del cosmo nel pensiero biblico, nella liturgia e nella teologia basti ricordare che gli Ebrei alla sera del sabato, nel corso del rito dell'Havdalà, la separazione - perché divideva il giorno sacro dello Shabbàt che volgeva al termine dai giorni feriali che iniziavano - recitavano e recitano le quattro benedizioni una delle quali, la terza, è un ringraziamento al Signore per aver creato la luce, riflesso di quella divina sperimentata nel giorno di festa e che accompagna i fedeli nella quotidianità. Il rito è in relazione con il sacrificio vespertino giudaico che si compiva, prima della sua distruzione, nel tempio di Gerusalemme, durante il quale si accendevano le lampade e si offriva l'incenso. Nella Chiesa delle origini era comune riunirsi per celebrare l'Eucaristia al morire del giorno ed era normale accendere la lampada che, al di là dell'uso ovvio che se ne poteva fare, si caricava di profondi significati cristologici: basti ricordare il detto di Gesù - centrale nell'ecclesiologia cosmologica dei Padri - che ne ha facilitato l'approfondimento e l'amplificazione: «Io sono la luce del mondo» (Gv 8,12) (cf. infra 6.2); un passo che è chiaramente l'eco di passi veterotestamentari e compimento della profezia di Isaia: «Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse» (Is 9,1; cf. Es 13,21; Sal 27,1; 36,10; 89,16; Sap 7,26; 1Gv 1,5; Ef 5,8). In seguito, almeno a partire dal III sec., si sviluppa, sia nelle liturgie occidentali che orientali, un vero è proprio rito della luce, da non confondersi con la celebrazione vespertina, con la quale pure è connesso (cf. H. LECLERCQ, Lucernaire, in F. Cabrol - H. LECLERCQ - H. MARROU [edd.], Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, IX, 2, Librairie Letouzey & Ané, Paris 1930, coll. 2614-2616; P. SIFFRIN, Lucernare, in Enciclopedia Cattolica, vol. 4, Sansoni - Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, Firenze - Città del Vaticano, Roma 1950, coll. 1617-1618; E. Josi, Lucerna, in ibid., 1617; J. PINELL, Vestigis del lucernari a occident, in Litúrgica 1, Abadía de Montserrat, Montserrat 1956, 91-149; M. NAVONI, Lucernario, in ID. [ed.], Dizionario di liturgia ambrosiana, NED, Milano 1996, 229-302). Tra le prime formule cristiane di benedizione della luce da ricollegare forse a questo rito ricordo *Traditio apostolica*, 25 (ed. B. BOTTE, Paris 1968 [SCh 11bis], 100). In seguito il rito è designato come Eucharistia lucernalis e per l'occasione vengono composti inni come quello molto diffuso Φως ίλαρόν - Lumen hilare. Il diario di viaggio di Egeria è una testimonianza del rito, ormai assai articolato, celebrato presso l'Anastasis e presso la Croce, cioè presso le memorie del sepolcro e del Golgota nel complesso costantiniano della basilica gerosolimitana del Santo Sepolcro (cf. EGERIA, Pellegrinaggio in Terra Santa, 24,4, ed. N. NA-TALUCCI, Nardini, Firenze 1991, 159; cf. nota a p. 284). Il racconto di Egeria mostra la stretta relazione che nella liturgia, e in specie in quella gerosolimitana, si ebbe tra rito della luce e mistero della morte e risurrezione di Cristo, misteri nei quali sant'Agostino ha inquadrato la sua simbologia lunare della Chiesa (cf. RAHNER, Simboli della Chiesa, 218).

⁶ Si veda la sezione del saggio rahneriano intitolata: *Mistica lunare ellenistica* (cf. Rahner, *Simboli della Chiesa*, 159-169). Si tratta di temi che meriterebbero un approfondimento alla luce del progresso degli studi in questo campo, ma non è questa la sede per un simile tentativo.

in relazione più o meno diretta con la tradizione religiosa e scientifica degli antichi.⁷

Prima di passare all'analisi dei testi dell'esegeta alessandrino, abbiamo ritenuto opportuno indagare alcune testimonianze sull'interpretazione dei luminari maggiori del cielo, che avrebbero potuto far sentire il loro influsso sull'esegesi origeniana: anzitutto la tradizione esegetica alessandrina preorigeniana – fondamentalmente gli scritti esegetici di Filone di Alessandria (20 a.C.-50 d.C.) il cui influsso metodologico e concettuale sull'opera di Origene fu senza dubbio notevole⁸ – quindi una significativa testimonianza tratta dall'*Ad Autolicum* di Teofilo di Antiochia (II sec.), che in ambito cristiano, ma non alessandrino, rappresenta la prima interpretazione allegorica, ma non ecclesiologica, della coppia sole-luna e, infine, in modo molto compendioso, la presenza della coppia dei luminari maggiori nei sistemi gnostici, la polemica con i quali attraversa gran parte della produzione origeniana.

⁷ L'uso tutto sommato limitato di tale simbolismo ecclesiologico nelle opere dei Padri, rispetto ad altre immagini della Chiesa più saldamente ancorate alla Scrittura, potrebbe dipendere proprio dalle connessioni con le credenze e le superstizioni pagane diffuse a livello popolare.

⁸ Origene troyò nel suo ambiente una strada aperta al dialogo con la tradizione scientifica, filosofica e religiosa antiche nel pensiero del giudeo-ellenismo. Per pensiero giudaico-ellenistico s'intende l'incontro tra la religione ebraica e la filosofia greca realizzatasi, nel periodo compreso tra il III sec. a.C. e il I d.C., soprattutto ad Alessandria d'Egitto. L'esponente più rappresentativo è stato Filone che ha interpretato l'Antico Testamento ricorrendo a dottrine filosofiche di diversa provenienza – platonica, neopitagorica, stoica, aristotelico-peripatetica dando in tal modo origine a un sincretismo culturale, a un sistema teologico, cosmologico ed etico e a un tipo di esegesi che influirà ampiamente sul pensiero dei Padri alessandrini e cappadoci, particolarmente sul pensiero di Clemente, Origene e Gregorio di Nissa. Oltre a Filone l'Ecclesiastico (composto nella seconda metà del II sec. a.C.; cf. E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III, Hinrichs, Leipzig 1909⁴, 216-217), la Sapienza di Salomone (composto dopo l'Ecclesiastico e anteriormente alla produzione filoniana; cf. ibid., 508), i frammenti rimastici di Aristobulo (vissuto alla metà del II sec. a.C., all'epoca di Tolomeo Filometore [181-145]) e il quarto libro dei Maccabei (composto nel I sec. d.C.; cf. *ibid.*, 206) rappresentano altrettante, significative espressioni di questo indirizzo, aperto soprattutto all'influenza dello stoicismo, che fu la filosofia per eccellenza dell'epoca ellenistica. La letteratura è sconfinata, in relazione a Origene si vedano i recenti contributi di A.M. MAZZANTI, Filone alessandrino, in MONACI CASTAGNO (ed.), Origene. Dizionario, 168-171 (con ampia bibliografia); A.M. MAZZANTI - F. CALABI (edd.), La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, Legge, storia. Atti del VII Convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (Bologna, 29-30 settembre 2003), Pier Giorgio Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2004.

1. La tradizione alessandrina, Teofilo di Antiochia, gli gnostici

1.1. La ricognizione dell'esegesi filoniana, alla quale ci siamo inizialmente rivolti, non ha fornito elementi significativi per individuarvi una possibile fonte dell'interpretazione origeniana della Chiesa-luna ovvero della coppia sole-luna. Nelle opere dell'ebreo alessandrino, infatti, non ricorre alcuna interpretazione allegorica dei luminari creati nel quarto giorno della creazione e l'unico riferimento a Gen 1,16 rileva semplicemente il permanere dei due astri nell'ordine creato da Dio (*De opificio mundi*, 60). Altrove, commentando Gen 15,15, sole, luna e astri rappresentano il significato cosmologico dei «Padri di Abramo», quindi un'allegoria inversa (*Quis rerum diuinarum heres sit*, 57); mentre nel *De plantatione*, in una prospettiva ancora scientifica e filosofica insieme, sole luna e astri sono i «genitori della luce» che «determinano il giorno e la notte, i mesi e gli anni e svelano la natura del numero dove si trova il sommo bene dell'anima» (28). 10

In Filone, tuttavia, non mancano importanti asserzioni sulla luna che, in termini affatto tradizionali e in una visione stoica della natura, la presentano con tratti femminei e rugiadosi, preparando il trasferimento delle sue caratteristiche, in ambito cristiano alessandrino, alla Chiesa sposa e madre, grembo e nutrice dei battezzati (cf. *De prouidentia* 2,77).¹¹

1.2. Nell'Ad Autolycum del vescovo antiocheno Teofilo, invece, ricorre per la prima volta in ambito cristiano un'interpretazione della coppia celeste come "tipo" di quella Dio-umanità. Il contesto è la polemica contro la credenza pagana della divinità degli astri che presiederebbero alle vicende umane, con un ampliamento sul tema della relazione inscindibile tra Dio

⁹ In questo passo Filone riporta la credenza che la nascita di tutti gli esseri terrestri sia riconducibile agli astri; cf. G. REALE - R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, ed. R. RADICE, Rusconi, Milano 1994. LXII.

¹⁰ FILONE DI ALESSANDRIA, La piantagione di Noè, in ID., La migrazione verso l'eterno, ed. R. RADICE, Rusconi, Milano 1988, 199.

¹¹ Cf. RAHNER, *I miti greci*, 108.

¹² È noto che rispetto agli apologisti precedenti, Teofilo dimostra una maggior familiarità con la Scrittura e la sua spiegazione letterale dei primi capitoli della *Genesi*, con limitati interventi di esegesi allegorica, sarà una caratteristica dell'esegesi antiochena.

e l'uomo – tema che percorre tutto il testo dell'*Ad Autolycum*¹³ – e sulla dottrina cristiana della risurrezione. Teofilo afferma:

Nel quarto giorno [della creazione] vi furono i luminari. Dio prevedendo le aberrazioni dei filosofi stolti, i quali dovevano dire che dai luminari sarebbero state create tutte le cose che sono sopra la terra, per poter negare la divinità [...] ha creato prima delle stelle, le piante e i semi. Poiché quelle cose che sono nate dopo non possono creare quelle cose che erano prima di esse. Essi hanno perfino l'esempio e l'immagine di un grande mistero: il sole è infatti simile a Dio, la luna all'uomo [ταῦτα δὲ δεῖγμα καὶ τύπον ἐπέχει μεγάλου μυστηρίου. Ο γὰρ ἥλιος ἐν τύπω θεοῦ ἐστίν, ἡ δὲ σελήνη ἀωηρώπου] – e continua – e come il sole sovrasta di gran lunga la luna per potenza e gloria, così Dio supera di molto l'uomo; e come il sole è sempre pieno e mai decresce, così Dio resta sempre perfetto, essendo pieno di ogni potenza e intelligenza, sapienza, immortalità e ogni bene. La luna invece mensilmente decresce e muore essendo a immagine dell'uomo; poi rinasce e cresce in esempio della risurrezione futura.¹⁴

Termini chiave del brano sono δεῖγμα e τύπος (esempio e immagine, figura) che diverranno, particolarmente τύπος, termini tecnici dell'esegesi cristiana. ¹⁵ Il rapporto tipologico istituito tra la coppia sole-luna e Dio-uomo

¹³ Lo scritto, infatti, si apre con una domanda posta in bocca all'interlocutore: «Mostrami il tuo Dio», alla quale l'autore risponde: «Mostrami il tuo uomo e ti mostrerò il mio Dio» (1,2). Si tratta forse di un'esortazione a purificarsi e ad aprirsi umilmente alla rivelazione divina così da poter vedere Dio. Cf. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia 2012, 253.

¹⁴ Theophili Antiocheni, *Ad Autolycum* 2,15 (ed. M. Marcovich, De Gruyter, Berlin - New York 1995, 62).

dei termini chiave dell'esegesi patristica. Secondo la nota distinzione di Jean Pépin, tipo rimanderebbe alla concretezza storica, allegoria all'intemporalità (*un enseignement théorique intemporali*); ma Pépin stesso era ben consapevole che i Padri non conoscevano tale distinzione e, se proprio si volesse operare una distinzione, sarebbe più opportuno dire che l'allegoria era ai loro occhi un procedimento tecnico dell'esegesi pagana acclimatato in ambito cristiano, mentre il tipo rimandava sempre a un contenuto cristiano, il primo più dinamico rispetto al secondo (Cf. J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante: Études historiques*, I, Études augustiniennes, Paris 1987, 261). Non sappiamo perché Paolo, per primo in ambito cristiano, abbia fatto uso di questo termine in luogo di allegoria per interpretare certi fatti dell'Antico Testamento che anticipavano simbolicamente le realtà nuove di Cristo e della Chiesa (Cf. Rm 5,14; 1Cor 1,10.11): forse per rimarcare il divario tra la verità dell'evento cristiano e i miti pagani che venivano interpretati sovente con il procedimento allegorico, benché non manchi l'uso della forma verbale *allegorein* (cf. M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, 56). Rilevo, inoltre, che insieme a σ compare

mostra la pienezza dell'essere divino di fronte alla mutevolezza e limitatezza dell'uomo che pure come la luna, nel suo morire e rinascere, porta in sé il segno della futura risurrezione.¹⁶

Accanto ai risvolti di questa similitudine, non può non suscitare la nostra attenzione il μὲγα μυστήριον con il quale Teofilo introduce la tipologia astrale. Esso sembra richiamare da vicino Ef 5,32 che in Teofilo rappresenta il rapporto tra Dio e l'uomo, mentre in seguito, in modo del tutto singolare e più aderente al testo scritturistico, diverrà uno degli addentellati principali del pensiero ecclesiologico dei Padri. Ciò non stupisce, perché nell'autore antiocheno il ruolo di Cristo come mediatore della salvezza è molto attenuato a favore di un'accentuazione di quello della legge e dell'obbedienza.

Oltre a questo testo antiocheno non abbiamo altre interpretazioni cristiane dei luminari maggiori prima di Origene; pertanto non si può escludere che l'esegeta alessandrino abbia potuto conoscere e amplificare, nel quadro della sua peculiare interpretazione scritturistica, un'analogia tradizionale di cui è superstite testimonianza quella dell'apologeta antiocheno. Si deve anche ricordare che un'analogia così facilmente istituibile poteva provenire direttamente dalle numerose occorrenze dei luminari maggiori nei testi biblici, dalle tradizioni religiosa e scientifica antiche, che Origene ben conosceva, 18 ovvero, più semplicemente, dall'osservazione diretta dei

il termine δεῖγμα (esempio, testimonianza), due termini che in Filone sono accomunati in ambito esegetico, accompagnati da allegoria: «Queste [il racconto di Adamo e di Eva] non sono invenzioni di favola, gradite ai poeti e ai sofisti, ma esempi di figure (δείγματα τύπων) che invitano all'allegoria (ἐπ'ἀλληγορίαν) secondo spiegazioni fondate sul senso nascosto» (De opificio mundi 157).

- ¹⁶ Anche in Tertulliano la luna, per la sua caducità e l'anelito a risorgere, è immagine della risurrezione dell'uomo (*Res. mort.* 12,3, ed. A. GERLO, [CCL 2], Brepols, Turnholt 1954, 935).
- 17 L'uso più antico del termine ἐκκλεσία è attestato in Paolo nel senso di concreta comunità di battezzati che si riunisce nell'assemblea cultuale, ma anche, benché sia più raro, nell'accezione dell'unica comunità cristiana in via di formazione in tutto il mondo. Gli scritti deuteropaolini presentano l'uso del termine nei due sensi attestati in Paolo e approfondiscono il legame tra il tema cristologico ed ecclesiologico. In modo del tutto singolare ciò avviene in Ef 5,22-33. La pericope, com'è noto, è una parenesi che segue lo schema del codice domestico, ma a partire rapporto tra uomo e donna è evidente che il suo scopo è costituito dagli sviluppi ecclesiologici per i quali l'amore tra l'uomo e la donna sono allegoria dell'amore di Cristo e della Chiesa. Cf. J. ROLOFF, ἐκκλεσία, in H. BALZ G. SCHNEIDER (ed.), Dizionario esegetico del Nuovo Testamento, I, Paideia, Brescia 1995, coll. 1092-1106.
- ¹⁸ C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia 2004, 99-179, in particolare sulle dottrine astronomiche di Origene: 168-179.

fenomeni astrali. Inoltre, per la conoscenza che abbiamo del contesto nel quale operò l'esegeta alessandrino, non è improbabile che le fonti dell'allegoria origeniana vadano ricercate nella ricorrenza della coppia *Helios* e *Selene* nei vari sistemi gnostici.

1.3. Tra le molte ricorrenze in tali sistemi, sui quali non è possibile soffermarsi in modo dettagliato, la coppia sole-luna è presente, ad esempio, nella *grande rivelazione* riportata dall'autore dell'*Elenchos* (6,13; cf. 5,20) e in altri sistemi che spiegano la struttura dell'universo

sulla base della bipolarità dei principi generatori, maschile e femminile, grazie sia ad apporti filosofici di varia derivazione, soprattutto pitagorici, sia a una fantasiosa esegesi dei primi capitoli della *Genesi*, sia anche a spunti tratti dalla mitologia e dalla poesia greca.¹⁹

Ci sarebbero, dunque, sufficienti elementi per avanzare, benché solo in via ipotetica, un rapporto tra l'immagine della coppia sole-luna presente nei sistemi gnostici e la reinterpretazione cristiana datane da Origene nei suoi scritti esegetici e omiletici a partire dal *Commento al Vangelo di Giovanni*. Non si deve dimenticare che – come vedremo tra breve – il *Commento a Giovanni*, nel quale troviamo attestata per la prima volta l'esegesi ecclesiologica della coppia sole-luna, fino al suo XX libro è un'opera fondamentalmente segnata dal confronto con l'esegesi dello gnostico valentiniano Eracleone e, come ha ben rilevato Francesca Cocchini in un saggio dedicato all'ecclesiologia origeniana, anche con l'ecclesiologia di quest'autore eterodosso.²⁰

In questa sede non è possibile esplicitare tutte le caratteristiche dell'ecclesiologia di Eracleone,²¹ ma è sufficiente dire che in essa è costitutiva

¹⁹ M. SIMONETTI (ed.), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Milano 1993, 8; cf. anche 24; 128.

²⁰ Cf. F. COCCHINI, La Chiesa nel Commento a Giovanni, in E. PRINZIVALLI (ed.), Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII Convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004), Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2005, 333-360: 335.

²¹ La Chiesa di Eracleone, la πνευματική ἐκκλησία, è ben delineata nei frammenti dell'autore gnostico che Origene inserisce nel suo commentario, in particolare quattro frammenti nei quali ricorre esplicitamente il termine ἐκκλησία (13, 15, 25, 37). Nei frammenti di Eracleone, invece, non compare mai la coppia sole-luna. Cf. COCCHINI, La Chiesa nel Commento a Giovanni, 340-341.

la dottrina delle diverse nature degli uomini: per l'esegeta gnostico solo gli pneumatici appartengono alla pleromatica πνευματική ἐκκλησία dalla quale, al contrario, sono esclusi – in modalità diverse – le altre categorie di uomini, psichici e ilici. Tale linea ecclesiologica è radicalmente contestata da Origene attraverso le più tipiche dottrine del suo pensiero, come la preesistenza delle anime e l'apocatastasi, ed è proprio nel contesto di tale critica origeniana all'ecclesiologia di Eracleone che emerge l'immagine della Chiesa-luna.

2. Origene

6. Quanto a Origene, non è questo il luogo per toccare temi come la preesistenza e l'apocatastasi, alle quali si è già fatto cenno; è necessario però ricordare che tali dottrine hanno avuto la loro incidenza, tutt'altro che limitata, sull'ecclesiologia dell'Alessandrino.²² Ad esempio, nell'esegesi origeniana, la Chiesa preesiste alla caduta,²³ preesiste nelle anime alle quali è applicabile l'immagine sponsale di Gen 1,27.²⁴ Tutta la storia salvifica, da Adamo in poi, è costituita dalla ricerca da parte di Cristo della sua sposa, ma anche dall'anelito della sposa che desidera Cristo. La lunga preparazione di questo incontro avrà il suo compimento nell'escatologia, nell'apocatastasi.

²² Sull'ecclesiologia origeniana si veda H.J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Böhlau, Köln 1974; G. Sgherri, *Chiesa e sinagoga nelle opere di Origene*, Vita e Pensiero, Milano 1982; Id., *Chiesa*, in Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario*, 71-77; F. Ledegang, *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and its Members in Origen*, Peeters, Leuven 2001: nel suo studio analitico che prende in considerazione tutta la produzione letteraria dell'Alessandrino – come ha rilevato Cocchini nel saggio più volte citato – lo studioso non tiene conto dei frammenti di Eracleone, essenziali per comprendere il pensiero ecclesiologico origeniano; cf. Cocchini, *La Chiesa nel Commento a Giovanni*, 334.

²³ Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Preesistenza*, in MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Diziona- rio*, 359-363; J.A. McGukin, *Origen of Alexandria on the Mystery of the Pre-existent Church*, in «International Journal for the Study of the Christian Church» 6,3 (2006) 207-222.

²⁴ «Colui che creò dall'inizio quello secondo l'immagine sussistente di Dio [l'anima preesistente unita al *Logos*], fece lui maschio e femmina la Chiesa, donando ad ambedue di essere una sola cosa secondo l'immagine, e il Signore, l'uomo, lasciò per la Chiesa il Padre, presso cui era quando sussisteva nella forma di Dio, lasciò anche la madre, essendo anche lui figlio della Gerusalemme dell'alto, e si unì alla sua donna caduta quaggiù, e qui i due divennero una sola carne (cf. Gen 2,24)», ORIGENE, *CMt*, 14,17 cit. in G. SGHERRI, *Chiesa*, in MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario*, 72-73; si veda anche *CCt* II,8,4,6.

16/07/14 12 40

Al di là dei non facili percorsi esegetici e teologici origeniani, è certo che il tema della sponsalità della Chiesa è centrale, soprattutto nel commento al *Cantico dei cantici*, nel quale essa, la Chiesa-sposa, non è tanto un'immagine quanto la definizione più appropriata della Chiesa, la sposa alla quale le altre immagini sono applicabili. Purtroppo, in quel che resta del grande commentario al *Cantico* non abbiamo riferimenti all'allegoria Chiesa-luna e alla coppia sole-luna.²⁵ Al contrario, è più ampia la messe di testi nei quali il simbolo solare è attribuito a Cristo (*HLv* 13,2; *HNm* 20,4; *HIos* 11,3; 16,1; *HEz* 1,2; 9,3; *CMt* 16,3). Il riferimento biblico principale è il «sole di giustizia» di Ml 3,20, che ricorre già in Melitone e in Clemente di Alessandria.²⁶

Dobbiamo immaginare che, accanto a questa appropriazione in senso cristiano della simbologia solare biblica ed extrabiblica, nell'ambito dell'esegesi alessandrina, per illustrare il mistero della Chiesa, dovette accadere un analogo processo di appropriazione e trasferimento dei motivi connessi con il simbolo della luna, con il culto lunare e con le coeve conoscenze scientifiche. Non è improbabile, dunque, com'è stato ipotizzato in precedenza, che tale appropriazione avvenga prima in ambito gnostico, in connessione con il fatalismo astrologico e altre credenze pagane, poi in Origene che si trovò nella necessità di reinterpretarla in senso ortodosso.

2.2. La coppia sole-luna, insieme agli altri astri, compare parallelamente a un netto rifiuto della loro divinità e del fatalismo astrologico.²⁷ Tale critica ci viene trasmessa tra l'altro da due frammenti del perduto commento alla *Genesi* (si tratta del commento a Gen 1,14 e a 1,16-18 in *Phil* 14 e 23).²⁸

²⁵ Cf. J. CHENEVERT, L'Église dans le commentaire d'Origene sur le Cantique des Cantiques, Desclee de Brouwer, Bruxelles - Paris - Monteal 1969.

²⁶ Cf. Fragm. 8b, Sur le baptême, 4, in MÉLITON DE SARDES, Sur la Pâque et fragments, ed. O. PERLER, Paris 1966 (SCh 123), 232-233; Protr. 11, 114,3, in CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Le Protreptique, ed. C. MONDÉSERT, Paris 1949 (SCh 2), 182. In ambito artistico, si pensi anche al Cristo nimbato come Helios sul carro della necropoli vaticana. risalente al III sec.

²⁷ Per l'esegeta alessandrino, pur dotati platonicamente di un'anima spirituale, gli astri sono creati e, al pari della restante creazione, sono «vincolati alla corporeità, seppure celeste e luminosa (*Prin* 1,7,4-5)», F. PIERI, *Luna*, in DPAC 2940-2942: 2941. Cf. A. MONACI CASTAGNO, *Astri*, in Id. (ed.), *Origene*. *Dizionario*, 40-43.

²⁸ L'opera è databile agli anni 229-230 per evidenti analogie con il coevo *De principiis* dove Origene la cita esplicitamente.

Nel primo frammento i due grandi luminari, sole e luna, sono creati «per i comandamenti (ἀρχάς) del giorno [...] e della notte» e sono «posti per comandare (ἄρχειν) al giorno e alla notte». Pel secondo frammento l'esegeta evidenzia la centralità di Cristo: egli è venuto a portare a compimento il disegno del Padre (οἰκονομία), mentre gli astri sono soltanto dei segni (σημεῖα) e non le cause (αἰτίαι) degli accadimenti futuri (*Phil* 14, 1-2; 6-11; 14-15).

Fin qui, dunque, come si è già visto in Filone, non emerge nessuna interpretazione allegorica della coppia celeste.

Molto più tardi di questi due frammenti sono il commento ecclesiologico sulla coppia sole-luna trasmesso nelle *Homiliae in Genesim* (1,5-7) e quello analogo trasmesso nelle omelie sul profeta Ezechiele (9,3), predicate presumibilmente a Cesarea dopo il 245.³⁰

Tra il perduto commentario sulla *Genesi* e le omelie dobbiamo collocare e quindi, per ragioni cronologiche e di metodo, indagare per prima l'esegesi allegorica della coppia sole-luna presente nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, iniziato nel 224-225 ad Alessandria e completato molti anni dopo a Cesarea Marittima dopo il 238.³¹ Trattandosi di due passi del com-

²⁹ La terminologia (ἀρχάς-ἄρχειν) esprime nel primo caso il nome ossia la sostanza delle creature celesti in quanto potenze, princìpi, nel secondo il verbo inteso come funzione; cf. M.I. DANIELI, *Genesi (scritti esegetici su*), in MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario*, 188.

³⁰ Le omelie sono generalmente datate in base all'affermazione di Eusebio che, in merito alla loro trascrizione tachigrafica, colloca tardi la loro stesura, a Cesarea, dopo il compimento di sessant'anni da parte dell'esegeta (*Hist. Eccl.* 6,36,1). Sull'attività omiletica si vedano: P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oevre*, Beauchesne, Paris 1977, 389ss.; A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli, Milano 1987, 50ss.; A. GRAPPONE, *Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene*, in «Augustinianum» 41/1 (2001) 27-58; ID., *Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene*, in «Augustinianum» 41/2 (2001) 329-362; ID., *Omelie origeniane nella traduzione di Rufino. Un confronto con i testi greci*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2007.

³¹ Il Commento al Vangelo di Giovanni presenta la struttura classica di quelli coevi delle scuole filosofiche e letterarie pagane. Con tutti i limiti rilevati da Lorenzo Perrone circa l'interpretazione del CIo come commentario di scuola, al quale non è possibile ridurre un'opera letterariamente più impegnata, esso rispecchia tendenzialmente l'insegnamento orale di Origene: letto il lemma evangelico, l'esegeta dava inizio al commento, in genere più preciso e diffuso dei commenti che faceva nel contesto della predicazione. Tutto veniva trascritto dai tachigrafi e in seguito, non senza interventi di revisione, veniva messo in bella copia dalle calligrafe procurate all'esegeta dall'amico Ambrogio. Spesso nelle redazioni finali dei commenti spariscono gli interventi degli studenti, attestatici dai preziosi papiri di Tura, ma una lettura attenta dei testi mostra a volte che alle ripetizioni di Origene di taluni concetti soggiacciono le

mentario tratti dal primo e dal sesto libro essi vanno datati più esattamente agli anni 231-232 e 234.³²

L'apparire dell'allegoria della coppia sole-luna nel commentario giovanneo che, come si è detto, è opera segnata dal confronto con l'esegesi di Eracleone, rafforza l'idea della sua derivazione dalla critica al sincretismo gnostico.

2.3. Il primo testo d'interesse per la nostra indagine è CIo I,25,158-166 nel quale si trova il primo esplicito riferimento alla Chiesa-luna.³³ Origene, dopo aver analizzato il significato del nome Logos attribuito al Figlio di Dio, si accinge a commentare il detto: «Io sono la luce del mondo» (Gv 8,12), esaminando anche altre denominazioni analoghe: luce degli uomini (cf. Gv 1,4), luce vera (cf. Gv 1,9), luce delle genti (cf. Is 49,6).³⁴ Introducendo subito l'analogia con la luce del mondo sensibile, afferma che essa è rappresentata da sole, luna, stelle creati al quarto giorno (cf. Gen 1,14). Essi però sono preceduti dal Logos che splendeva e illuminava già in precedenza gli «esseri dotati di logos di parte dominante».³⁵ Il Signore, infatti, al contrario degli astri, non è una luce sensibile per illuminare cose sensibili, ma una luce che splende per illuminare le anime e per metterle in condizione di

domande degli studenti e le risposte del maestro. Nella scuola pagana i maestri insegnavano per lo più in questo modo, commentando i testi dei filosofi o degli autori precedenti: si pensi a Proco e Plotino con i testi di Platone oppure a Donato che commenta Terenzio. Cf. G. BENDINELLI, *Il* Commento a Giovanni e la tradizione scolastica dell'antichità, in PRINZIVALLI (ed.), *Il Commento a Giovanni di Origene*, 133-156; L. PERRONE, *Il profilo letterario del* Commento a Giovanni: operazione esegetica e costruzione del testo, in PRINZIVALLI (ed.), *Il Commento a Giovanni di Origene*, 43-81: 46-47.

- ³² Origene, prima della condanna da parte del vescovo Demetrio, compose dal primo al quarto libro negli anni 231-232 (il quinto lo compose ad Antiochia nell'inverno 231-232) e il sesto, già iniziato ad Alessandria, fu ripreso a Cesarea Marittima intorno al 234. Cf. Prinzivalli (ed.), *Il Commento a Giovanni di Origene*, in particolare, per un inquadramento dell'opera, i saggi di M. Simonetti e L. Perrone, alle pp. 15-41; 43-81; sull'ecclesiologia di Origene nel commentario, il saggio di Cocchini, *La Chiesa nel Commento a Giovanni*.
- ³³ Per il testo greco del *CIo* si è fatto riferimento all'ed. critica di E. Preuschen in *Origenes Werke*, IV, Hinrichs, Leipzig 1903 (GCS). Per le traduzioni, sovente rivisitate, si è tenuto conto delle versioni e dei commentari di E. Corsini (Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Utet, Torino 1995) e di V. Limone (Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Bompiani, Milano 2012).
 - ³⁴ Su Cristo luce del mondo si veda anche *CC* 6,67, *CMtS* 40 e molti altri luoghi origeniani.
- ³⁵ Si tratta dei λογικοί e degli ἡγεμονικοί, gli esseri dotati della parte superiore dell'anima, il logos o nous. Si vedano le note di E. Corsini in ORIGENE, Commento al Vangelo di Giovanni, 167-168.

vedere le cose intelligibili (βλέπειν νοητά) (CIo I,164). Per questo motivo, il Logos può essere definito «il sole che origina il gran giorno del Signore» (cf. Ap 16,14).³⁶

In questo contesto, Origene introduce l'analogia tra la coppia Cristo/ Chiesa-sposa e la coppia sole-luna:

Quello che si dice della luna e delle stelle può essere riferito, analogamente, anche alla Chiesa sposa e ai discepoli [Τὸ δ' ἀνάλογον σελήνη καὶ ἄστροις ὑπολαμβάνομεν εἶναι περὶ τὴν νύμφην ἐκκλεσίαν καὶ τοὺς μαθητάς]: anche questi possiedono una luce, propria o attinta dal sole vero, e se ne servono per illuminare coloro che non sono in grado di apprestare in se stessi una fonte di luce. Così, ad esempio, noi chiamiamo Pietro e Paolo «luce del mondo», intendendo per «mondo», di cui gli apostoli erano luce, coloro che hanno ricevuto il loro insegnamento e sono stati quindi illuminati ma non sono in grado di illuminare gli altri (I,163).

La Chiesa-sposa e i discepoli, come Pietro e Paolo, sono luce del mondo. Essi ricevono la luce e illuminano, ma non sempre chi è illuminato è anche in grado di illuminare a sua volta. Su questo tema Origene tornerà ancora nel sesto libro in coincidenza di nuovo con un altro passo di ecclesiologia "lunare".

Altrove, in merito all'illuminazione, l'esegeta istituisce una relazione tra il tema della luce e quello del battesimo, ma in questo specifico contesto è da escludersi, come risulta evidente dal seguito del ragionamento origeniano (cf. I, c. 27). L'illuminazione, infatti, in questo passaggio del commento, è messa in relazione con l'*insegnamento*, elemento chiave dell'ecclesiologia dell'Alessandrino.

Il testo non è di immediata comprensione, ma non è impossibile scorgervi una polemica verso la gerarchia, non solo alessandrina, e il rilievo precipuo dato al magistero:³⁷

Quando splende il sole, diminuisce il potere di illuminazione della luna e delle stelle, così coloro che sono illuminati da Cristo e sono capaci di contenere i suoi raggi non hanno più alcun bisogno del ministero degli

³⁶ Si noti che Origene parla di anime e degli altri esseri del mondo intelligibile, ma non degli uomini. Per l'antropologia origeniana e alessandrina, come per i platonici, il corpo è un'appendice dell'anima, serve per vivere nel mondo e poco più: il soggetto umano è l'anima. Sul tema si veda anche il *CIo, Fragm.* 6.

³⁷ L'insegnamento del magistero per Origene non coincide esattamente con quello episcopale.

apostoli e dei profeti (bisogna avere l'audacia di dire la verità), né di angeli, né – aggiungo io – di potenze superiori, perché sono educati dalla stessa luce originaria. Al contrario, a coloro che non sono in grado di accogliere i raggi solari di Cristo, questi santi ministri possono offrire un'illuminazione, che è bensì di gran lunga inferiore a quella, ma che essi a stento sono in grado di accogliere e che basta a riempirli (I,165-166).

Oltre alla polemica, questo testo mostra con chiarezza il fondamento cristologico dell'ecclesiologia origeniana e presenta un'idea di fondo di tale ecclesiologia.

Per l'esegeta alessandrino la Chiesa è depositaria della *praedicatio* apostolica e come tale non è propriamente parte delle verità da lei stessa insegnate e, infatti, nel *De principiis* (*praef.* 4-10), elencando tali verità rivelate, Origene non nomina la Chiesa.³⁸ Essa è piuttosto una realtà connessa con l'interpretazione scritturistica o meglio equivale ad essa: fare esegesi, infatti, è lo stesso che edificare la Chiesa e quindi, l'interprete della Scrittura, per Origene è colui che meglio la rappresenta e che può essere definito ò ἐκκλησιαστικός per eccellenza.³⁹

La Chiesa è anche la depositaria del metodo di interpretazione della *praedicatio* apostolica che le proviene dalla «Chiesa celeste di Gesù Cristo» (cf. *Prin* IV,2,2), sede delle creature angeliche, dei santi e dei perfetti. Per certi versi – sostiene Cocchini – tale metodo è riservato a una speciale categoria di fedeli, i perfetti appunto:

mentre con la menzione della «successione apostolica» [nel nostro testo «ministero degli apostoli»] lascerebbe intendere che questo metodo, proposto e attuato dalla Chiesa per l'interpretazione dei testi sacri, non è precluso a nessuno e non è confondibile con le tradizioni segrete degli gnostici.⁴⁰

In tali esiti è evidente che la pagina origeniana, pur polemizzando con lo gnosticismo, è in sintonia con la sensibilità dei suoi avversari quando istituisce diverse categorie di fedeli, alcuni più di altri meno attrezzati per

³⁸ Cf. G. BARDY, La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée, du Cerf, Paris 1947, 164.

³⁹ Cf. Cocchini, La Chiesa nel Commento a Giovanni, 337-339.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 336; F. COCCHINI, *Note sul* De principiis IV *di Origene*, in N. CIOLA (ed.), *Servire Ecclesiae*. *Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, EDB, Bologna 1998, 137. A leggere bene il testo poc'anzi citato, Origene ritiene che per quanti sono illuminati direttamente dai «raggi solari di Cristo» (I,166) è superfluo non solo il «ministero degli apostoli», ma anche quello delle componenti della «Chiesa celeste»: profeti creature angeliche potenze superiori.

«contenere i raggi di Cristo» (I,166). Tuttavia, tale sintonia è senz'altro al netto dell'incomunicabilità tra le varie categorie di fedeli, che nello gnosticismo si fonda su una divisione di natura.⁴¹ Per Origene, infatti, tutti gli uomini, per diverse vie, sono chiamati alla salvezza e tutti sono chiamati a progredire in essa illuminati da Cristo e/o dalla Chiesa.

2.4. In altri due passi del sesto libro (VI,55,287 e 59,301-304) del *Commento a Giovanni* Origene torna sull'analogia tra le coppie Cristo-Chiesa e sole-luna. Il contesto è l'interpretazione di Gv 1,29, vale a dire, il sacrificio salvifico dell'Agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo, del Salvatore che «ha umiliato il calunniatore avendo umiliato se stesso» per redimere «il peccato *non di pochi*, ma del mondo intero» (VI,284). Tra gli addentellati biblici ricorrono due citazioni del Sal 71 (vv. 12 e 4) e segue subito dopo l'analogia tra le coppie Cristo-Chiesa e soleluna:

E questo Salvatore – afferma – che ha umiliato il calunniatore avendo umiliato se stesso, resta insieme al sole intelligibile dinanzi alla fulgidissima Chiesa, che è simboleggiata in modo tropologico dall'immagine della luna (τροπικώτερον σελήνης λεγομένης), di generazione in generazione (VI,287).⁴²

Il riferimento alla luna è legato alle due citazioni del Sal 71 che precedono immediatamente: «Ti faccia durare quanto il sole | come la luna, di generazione in generazione» (v. 5) – il versetto che Origene ha in mente – e ancora: «Nei suoi giorni fiorisca il giusto | e abbondi la pace, | finché non si spenga la luna» (v. 7).

È evidente che, ricollegandosi a una prassi in auge nel commento coevo ai poeti, Origene sta adottando il procedimento retorico della prosopopea che ha lasciato tracce profonde nella sua esegesi, divenendo un momento

⁴¹ La distinzione in categorie di fedeli, speculari ai tre sensi della Scrittura, «ha valore esclusivamente pratico: in realtà infiniti sono i significati della parola divina e parallelamente infiniti sono i livelli ai quali si può progressivamente partecipare di lei aumentando la propria condizione spirituale», M. SIMONETTI, *Introduzione*, in ORIGENE, *I principi*, Utet, Torino 1968, 92.

⁴² Oltre ad allegoria, termine riferibile alla tecnica esegetica, Origene per riferirsi al contenuto cristiano dell'esegesi fa ampio uso di altri termini come: tipo, simbolo, parabola, mistero, tropologia e anagogia. In genere, quest'ultimo termine è preferito a tipologia, soprattutto per il vantaggio che porta in sé il senso dell'innalzarsi tipico dell'esegesi dell'alessandrino da un livello all'altro del testo sacro, fino a quelli più reconditi e spirituali.

essenziale dell'interpretazione cristologica della Scritture soprattutto dei salmi.⁴³

L'allegoria Cristo-sole/Chiesa-luna è approfondita, a poca distanza, in un secondo passo del VI libro, al c. 59.⁴⁴ Di nuovo in un contesto polemico.

Approfondendo il significato del termine "mondo", κόσμος, Origene inizialmente rimanda il lettore a quanto detto altrove, ma senza specificare dove, se nella parte del commento che per noi è perduto o nel *De principiis*. Non vorrebbe ripetersi, ma sente la necessità di tornare sulla spiegazione esatta del termine che *alcuni* facevano coincidere esclusivamente con la Chiesa e che per Origene invece è un termine analogico, polisemico, che non può essere impiegato solo in modo univoco.⁴⁵ Chi siano poi costoro, quelli che facevano coincidere Chiesa e mondo, è facile intuirlo: si tratta con ogni probabilità degli gnostici che per "mondo" intendevano ordinariamente una realtà intrinsecamente malvagia.

Noi non ignoriamo però che qualcuno per mondo intende esclusivamente la Chiesa, l'ornamento del mondo, perché è detta anche «luce del mondo». Infatti, Gesù dice: «Voi siete la luce del mondo» (Mt 5,14). Ora, la Chiesa è ornamento del mondo, perché Cristo che è la luce prima del mondo, è divenuto l'ornamento di essa (VI,301).

Origene in genere intende per "mondo" la totalità degli uomini (*CIo* VI,274.284; *CC* VIII,43), ma in questo specifico contesto si trova nella necessità di offrire una spiegazione più dettagliata e articolata; segue, infatti, un ragionamento serrato e complesso.

Ammesso che la Chiesa è anche "mondo" in quanto illuminata da Cristo, luce del "mondo", essa è anche a sua volta luce del "mondo" cioè – nell'accezione più usuale – «di tutto il genere umano e degli infedeli», ma

⁴³ Cf. BENDINELLI, *Il* Commento a Giovanni, 145-146; A. VILLANI, *Personae loquentes: analisi degli aspetti formali ed esegetici dell'uso della prosopopea nel Commento a Matteo*, in T. PISCITELLI (ed.), *Il Commento a Matteo di Origene. Atti del X Convegno di studi del Gruppo Italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina* (Napoli, 24-26 settembre 2008), Morcelliana, Brescia 2011, 178-195.

⁴⁴ Su tutto il passo origeniano si veda J. Losada, *La Iglesia kosmos en Orígenes*, in «Miscellánea Comillas» 51 (1969) 33-112; S. Madrigal - E. Gil (edd.), *Sólo la Iglesia es cosmos. Miscelánea homenaje ofrecida al Prof. Dr. Joaquín Losada Espinosa*, Universidad Pontifica Comillas, Madrid 2000, 55-63.

⁴⁵ Sulla polisemia del termine cf. M. Ruiz Jurado, *Le concept de «monde» chez Origènes*, in «Bullettin de littérature ecclésiastique» 75 (1974) 3-24; BENDINELLI, *Il* Commento a Giovanni, 141.

in questo senso è "mondo" soltanto escatologicamente: «Tale interpretazione può forse sussistere, a patto che venga intesa come profezia riguardante la fine [del mondo]» (VI,302). L'espressione, poi, non può evidentemente essere presa come un fatto già compiuto, vale a dire nel senso che la Chiesa «che abita nel mondo come in terra straniera» (VI,302) coincida con il "mondo", altrimenti, afferma Origene: «[...] ci spieghino – dal momento che ciò che è luce di un'altra cosa la illumina – in che modo il rimanente genere umano è illuminato dalla Chiesa che abita nel mondo come in terra straniera» (VI,302). E conclude:

Se non riescono a dimostrarci questo, riflettano allora se non siamo nel giusto noi che intendiamo come «luce» la Chiesa e come «mondo» coloro che invocano [il nome di Cristo] (VI,303).

Origene si riferisce con "mondo", in questa accezione, a tutti coloro che sono illuminati dalla Chiesa e lo spiega in seguito amplificando il tema con l'esegesi di Mt 5,13: «Voi siete il sale della terra». "Terra" come "mondo" indicano tutti coloro che nei fedeli trovano il loro "sale", «perché con la loro fede fanno sì che il mondo si conservi» (VI,303). Circoscrivere il mondo alla Chiesa significherebbe circoscrivere anche ad essa soltanto «l'abolizione del peccato», mentre Cristo – evidenzia Origene citando 1Tm 4,10 – è il salvatore di tutti gli uomini, soprattutto di quelli che credono (VI,304).

Semplificando, potremmo dire che per Origene c'è una «Chiesa» che è una realtà spirituale ed è "mondo" nel senso che essa è stata salvata e illuminata dal Salvatore. Si tratta della «Chiesa» dei perfetti, interprete della *praedicatio* apostolica e che vive e agisce alla luce di tale interpretazione. Però insegnamento e conoscenza – l'ortodossia – non bastano ai fedeli come, al contrario, accade nei sistemi gnostici e in Eracleone. Per Origene la conoscenza non è mai separata dalla necessità della conversione e di un retto agire – un'ortoprassi – tanto che, parafrasando Paolo (2Cor 11,2), l'esegeta definisce la Chiesa una «vergine santa in virtù della rettitudine delle sue dottrine e dei suoi costumi» (CIo, fragm. 45). 46 La «Chiesa» dei perfetti, dunque, non è esente dal dovere di progredire, di avanzare verso il momento in cui, nell'eschaton, potrà illuminare anche tutto il rimanente genere umano e anche gli infedeli (cf. VI,302). Immagine di questa Chiesa

16/07/14 12 40

⁴⁶ Cf. COCCHINI, La Chiesa nel Commento a Giovanni, 354.

è Pietro che, pur tutto mondo – purificato –, deve farsi lavare i piedi da Cristo. Anche i perfetti «per ignoranza» possono peccare e regredire sul loro cammino e di questi peccati «è piena la vita di coloro che si propongono il meglio» (CIo XXXIII,58).

A questa prima, segue una seconda categoria di fedeli, coloro che costituiscono una «Chiesa» che vive di "luce riflessa", quella dei *simpliciores*, credenti salvati eppure anche loro bisognosi di crescere, membri della Chiesa eppure ancora lontani dall'essere «veri adoratori del Padre» (cf. *CIo* XIII,98). Essi possono essere illuminati dalla Chiesa-interprete, ma non direttamente da Cristo.⁴⁷

Infine, c'è il "mondo" propriamente detto, che sarà illuminato dalla Chiesa solo alla fine, nell'eschaton, nell'apocatastasi.

In questo contesto l'immagine della Chiesa "lunare" permette a Origene di enfatizzare sul ruolo di mediazione ecclesiale della luce: essa riceve la luce di Cristo e la trasmette, al contrario di quanto accade nei sistemi gnostici, a quanti non è assolutamente precluso un avanzamento, un progresso nella conoscenza e nella conversione dei costumi. Accanto alla sintonia con il pensiero del maestro gnostico, dunque, segue subito anche il superamento di Eracleone e la radicale confutazione della dottrina della separazione dei destini umani.⁴⁸

2.5. Veniamo ora al passo origeniano tratto dalle omelie sulla *Genesi* (1,5-7), un testo che conosciamo soltanto nella traduzione latina di Rufino, non sempre fededegna, e che si colloca in una fase più tarda della produzione origeniana, quando l'esegeta si è ormai stabilito a Cesarea.⁴⁹ Anche

⁴⁷ In questo Origene riecheggia il ruolo di mediatori di salvezza svolto dagli pneumatici, gli spirituali, verso gli psichici, ampiamente attestato in Eracleone. Nell'esegeta gnostico però i primi erano destinati per natura al luogo pleromatico definito «riposo delle nozze», gli altri, gli psichici, all'Ogdoade, luogo salvifico ma distinto dal riposo pleromatico riservato agli spirituali. Gli ilici, invece, che costituiscono la terza categoria umana, sono «consustanziali al diavolo» e irrimediabilmente condannati alla dannazione. Cf. J. RIUS CAMPS, El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1970, 386; M. SIMONETTI, Eracleone, gli psichici e il trattato tripartito, in Id., Ortodossia ed eresia tra I e II secolo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994, 205-243: 210-214; COCCHINI, La Chiesa nel Commento a Giovanni, 344; 346.

⁴⁸ Cf. CCt II,8,39-40; G. LETTIERI, Origene interprete del Cantico dei Cantici, in L.F. PIZ-ZOLATO - M. RIZZI (edd.), Origene maestro di vita spirituale, Vita e Pensiero, Milano 2001, 171.

⁴⁹ Per il commento genesiaco si è impiegata l'edizione di Origene, *Omelie sulla Genesi*, ed. M. Simonetti - M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 2002.

il genere letterario è diverso, dal commentario scolastico – più o meno letterariamente elaborato e destinato a non molti tra uditori e lettori⁵⁰ – passiamo a un intervento diretto al più vasto pubblico che frequenta la Chiesa per ascoltare la predicazione dell'esegeta, ormai anziano sacerdote.

Nell'omelia non possiamo trovare l'ampia escussione del tema ecclesiologico presente nel commentario esegetico, ma alcune idee di fondo dell'ecclesiologia origeniana emergono ancora con chiarezza. Dopo aver creato il firmamento, Dio crea i luminari per dividere il giorno dalla notte. Lo stesso accade – dice Origene al suo uditorio – nella vita dell'uomo:

[...] avremo così dei luminari in noi che ci illumineranno, Cristo e la sua Chiesa. Egli infatti è la luce del mondo, che con la sua luce illumina anche la Chiesa. Come infatti della luna si dice che riceve la luce dal sole, così che grazie ad essa la notte può essere illuminata, allo stesso modo la Chiesa, ricevuta la luce di Cristo, illumina tutti coloro che si trovano nella notte dell'ignoranza. Se uno progredisce al punto di diventare figlio di Dio, così da camminare nel giorno in santità, da figlio del giorno e della luce, questi è illuminato da Cristo stesso, come il giorno dal sole (1,5).

E poco dopo continua:

[...] la Chiesa diventa luce del mondo e illumina coloro che sono nelle tenebre, come attesta Cristo stesso ai suoi discepoli dicendo: Voi siete luce del mondo. Questo significa che Cristo è la luce degli apostoli, gli apostoli la luce del mondo, poiché essi, che non hanno macchia né ruga o alcunché di simile, sono la vera Chiesa, come dice anche l'Apostolo: Affinché egli presenti a sé gloriosa la Chiesa, senza macchia o ruga o alcunché di simile (Mt 5,14) (1,6).

La Chiesa illuminata da Cristo diviene mediatrice della sua luce. Come luna che risplende nella notte, essa «illumina tutti coloro che si trovano nella notte dell'ignoranza». I fedeli semplici sono condotti però a una conoscenza incipiente del mistero di Cristo, poi sono gli stessi fedeli a dover gradualmente entrare in un più intimo rapporto e lasciarsi ammaestrare da Cristo stesso «come il giorno dal sole» (1,5).⁵¹ Il discorso origeniano riconduce sempre alla responsabilità, nell'intimo del cuore dei fedeli, cioè nelle

⁵⁰ Cf. Perrone, *Il profilo letterario*, 46-47.

⁵¹ È stato rilevato che questo ruolo di mediazione della Chiesa è tutt'altro che frequente in Origene che altrove affida agli angeli custodi il compito di impartire i primi rudimenti ai fedeli, insistendo sempre sul rapporto diretto con Cristo, tema ampiamente sviluppato in

anime la cui salvezza, nel quadro della sensibilità origeniana, è il prioritario interesse dell'esegeta alessandrino.

Come del sole e della luna si dice che sono i grandi luminari del firmamento del cielo, così *in noi* Cristo e la Chiesa. [...] Come dunque il sole e la luna illuminano i nostri corpi, così Cristo e la Chiesa illuminano le nostre anime. Siamo tuttavia illuminati in questo modo se non siamo ciechi nell'anima: infatti, come chi è cieco negli occhi del corpo non può ricevere la luce del sole e della luna anche se ne è illuminato, così anche Cristo concede la sua luce alle nostre anime, ma allora soltanto ci illuminerà, se in nessun modo lo impedisca la cecità dell'anima. Posto che questo accada, occorre in primo luogo che quelli che sono ciechi seguano Cristo dicendo ed esclamando: *Figlio di Davide, abbi pietà di me* – qui Origine cita l'episodio dei ciechi Mt 9,27 – affinché ricevendo da lui anche la *vista*, possano in seguito *essere irraggiati* dallo splendore della sua luce (1,7).

Il discorso dell'esegeta predicatore mira all'opheleia, all'utilità spirituale dei fedeli. La grazia della luce di Cristo e quella mediata dalla sua Chiesa mirano alla guarigione della cecità dell'anima, cioè alla conversione. Il processo è graduale: prima si acquista la "vista", poi si è "illuminati" dalla luce di Cristo. In questo testo però non sembra che il primo passo competa alla Chiesa e il secondo a Cristo. Cristo e la Chiesa agiscono più unitariamente nei testi omiletici.

Questo progresso spirituale non prescinde da un'accoglienza libera e dalla collaborazione degli uomini ed è più o meno efficace in relazione al maggiore o minore impegno di chi accoglie: «Quelli che sono ciechi seguano Cristo dicendo ed esclamando: *Figlio di Davide, abbi pietà di me*». Ciò non toglie, tuttavia, secondo l'esegeta, che esistano diversi livelli di vita spirituale dei fedeli in relazione alla portata del loro impegno:

Non tutti quelli che *vedono* sono *illuminati* da Cristo allo stesso modo, ma ciascuno lo è secondo la misura con cui è capace di ricevere la forza della luce (1,7).

2.6. Al termine di questa rivisitazione dell'ecclesiologia origeniana, modello della successiva elaborazione patristica, due ultimi testi dell'esegeta ci permettono di rilevare ancora una volta che, malgrado la gradualità

tutto il suo commento al Cantico dei cantici. Cf. CMt 13, 26-28; HNm 24,3; ORIGENE, Omelie sulla Genesi, 49, nota 27.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 223 16/07/14 12.40

dell'illuminazione, la luce della Chiesa-luna è indissociabilmente unita a quella di Cristo-sole. Da tale dipendenza per Origene deriva anche che la luce della Chiesa è destinata a sparire quando il sole di giustizia risplenderà completamente: un tema che sarà ripreso e amplificato enormemente nell'ecclesiologia successiva.

Si tratta di una tematica particolarmente rilevata in un passaggio delle *Homiliae in Ezechiel* 9,3.⁵² Commentando Mt 5,16,⁵³ «Risplenda la vostra luce davanti agli uomini», l'esegeta alessandrino afferma che i giusti possono risplendere con la loro luminosa testimonianza solo di fronte agli uomini, ma non davanti a Cristo, che è fonte della loro luce, come la luna e le stelle spariscono al sorgere del sole.⁵⁴ Lo sparire della Chiesa-luna coincide con la festa del novilunio (*Neomenia*), con la luna nuova, che è resa tale dalla sua trasformazione, dall'aver deposto tutto ciò che è vecchio e dall'essersi unita completamente al sole:

Abbiamo affermato che è detta festa del novilunio il giorno in cui la luna inizia a rinnovarsi, si avvicina al sole ed è congiunta strettamente ad esso. Il «sole di giustizia» è Cristo; quindi se la luna, cioè la sua Chiesa, che da lui è illuminata, si congiunge con lui e a lui aderisce intimamente, così anche, secondo le parole dell'Apostolo, *chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito* (cf. 1Cor 6,17), allora sarà la festa del novilunio.⁵⁵

Divenire un solo spirito con Cristo (cf. 1Cor 6,17), che per Origene è il modello più alto di unione dopo quella trinitaria (cf. *Dial* 3), per la Chiesa non significa altro che rinnovarsi nella luce del Sole. Tuttavia, come non

⁵² Cf. Origène, *Homélies sur Ézéchiel*, ed. M. Borret, Paris 1989 (SCh 352), 311-315. Cf. F. Pieri, *Ezechiele (scritti esegetici su)*, in Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario*, 154-156.

⁵³ Il commento allo stesso passo in *CMtS* non è particolarmente significativo ai fini della nostra indagine. Cf. ORIGENIS, *Commentariorum series in Mattheum. Series/1*, ed. G. BENDINELLI, Città Nuova, Roma 2004, 310; 392; ID. *Commentariorum series in Mattheum. Series/1*, ed. G. BENDINELLI, Città Nuova, Roma 2006, 284.

⁵⁴ Cf. Origène, *Homélies sur Ézéchiel*, 310-312: «*Luceat* quippe *lumen uestrum* non simpliciter dictum est, sed *luceat ante homines*. Ante Christum non potest lumen fulgere iustorum. Ut splendor lunae et micantia caeli sidera, priusquam sol oriatur, in stationibus suis rutilat, orto uero sole absconduntur, sic lumen ecclesiae, ut lumen lunae, priusquam oriatur lumen illud uerum *Solis iustitiae*, resplendent et clarum est ante hominess, cum autem Christus uenerit, ante eum contenebrescet».

⁵⁵ Cf. Origène, *Homélies sur les Nombres*, ed. L. Doutreleau, Paris 2001 (SCh 461), 127-131: 128.

viene eliminata la distinzione tra Padre e Figlio nell'unità della Trinità, così non viene meno la Chiesa nell'unirsi a Cristo; non vengono meno le identità personali delle anime dei fedeli, ma solo quegli aspetti caduchi, terreni e materiali, conservando ed esaltando invece quelli spirituali. Tale piena illuminazione spirituale appartiene però all'escatologia e non al presente.

3. La posterità

In questo intervento, in modo molto sintetico, ci siamo proposti di mettere in luce il contesto nel quale nacque l'immagine della Chiesa-luna alle origini della riflessione teologica dei primi secoli cristiani, particolarmente nell'ambito dell'esegesi origeniana e della controversia con l'esegesi e la teologia dei maestri gnostici. Seguire l'impiego delle immagini di tale ecclesiologia negli autori successivi impone un lavoro analogo di contestualizzazione nell'itinerario dei singoli autori e della teologia del loro tempo.

Non è dubbio che la posterità dell'ecclesiologia "lunare" origeniana si sviluppi in un quadro dottrinale completamente diverso da quello nel quale nacque, a motivo dei profondi mutamenti avvenuti negli sviluppi dottrinali nel corso del IV e poi del V secolo. Avevamo detto in precedenza che per l'Alessandrino la Chiesa è depositaria della *praedicatio* apostolica, ma non è parte delle verità da lei stessa insegnate e, infatti, nel *De principiis* elencando tali verità l'esegeta alessandrino non nomina la Chiesa. Nel IV secolo, dopo il lungo travaglio della controversia ariana, quando l'immagine della Chiesa-luna sarà ripresa e amplificata dai Padri, la Chiesa è ormai pienamente e stabilmente inserita nel terzo articolo del simbolo di fede: ancora a Nicea la Chiesa appariva soltanto come attrice negli anatematismi finali del Concilio del 325.⁵⁶

Dehoniane, Napoli 1987, 213-214; testo critico ora in G. Alberigo et alii, Conciliorum oecumenicorum generaliuque decreta, I, The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787), Brepols, Turnhout 2006, 19-34. In precedenza si enuncia la fede nello Spirito che agisce «nella santa Chiesa» piuttosto che «credere la Chiesa» (*ibid.*, 90). La Chiesa è presente nel terzo articolo di fede del simbolo romano dai sec. II-III (*ibid.*, 99ss.), anche nella restituzione della struttura essenziale originaria proposta da Harnack (*ibid.*, 119). Nel IV sec. è attestata nei simboli di fede orientali (ma non a Cesarea Marittima) e occidentali (in Africa compare nel terzo articolo come strumento dell'opera dello Spirito Santo che agisce per sanctam Ecclesiam). La questione è comunque assai complessa e non è questo il luogo per tentarne un'esauriente disamina.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 225 16/07/14 12.40

In Oriente, dopo Origene, l'ecclesiologia "lunare" dell'Alessandrino trova paradossalmente eco soprattutto nell'antiocheno Teodoreto, ma anche in Cirillo che «raccoglie – scrive Rahner – l'eredità dogmatica di Origene, purificata dal vigore della speculazione postnicena» – cioè l'adegua al nuovo corso dottrinale esplicitato nel IV secolo⁵⁷ – e ancora fino allo Ps.Anastasio sinaita.⁵⁸

Il principale testimone dell'acclimatarsi dell'ecclesiologia "lunare" nella letteratura patristica latina è Ambrogio che trasmette al mondo occidentale l'allegorismo della luna *typum ecclesiae* ideato da Origene⁵⁹ e viene seguito da Girolamo e da Agostino la cui lezione sarà ripetuta fino al Medioevo.⁶⁰

A cinquant'anni dalla *Lumen gentium*, la cui preparazione e stesura è stata nutrita dal rinnovamento teologico fecondato dal contatto vivo con le fonti patristiche, mi piace concludere questo intervento con quanto ha scritto un teologo – a suo modo "padre della Chiesa" del nostro tempo, al quale tutti dobbiamo molto – in relazione al tema della simbologia lunare, in un suo intervento dedicato proprio alla Costituzione dogmatica sulla Chiesa del secondo Concilio Vaticano. Si tratta di testo che ci ricorda il valore intramontabile e sempre attuale di alcune acquisizioni della teologia dei primi cristiani, una teologia tutt'altro che autoreferenziale, attenta all'origine eterna della Chiesa e allo stesso tempo all'ambito storico nel quale essa viveva, operava, pensava e trasmetteva la fede:

[...] il Vaticano II voleva chiaramente inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio, voleva proporre un'ecclesiologia nel senso propriamente teo-logico. [...] Subito la prima frase della Costituzione sulla

⁵⁷ RAHNER, Simboli della Chiesa, 195-196.

⁵⁸ Rahner impiega ampiamente l*'Esamerone* che alla sua epoca era ancora attribuito a Anastasio Sinaita. In seguito la paternità del Sinaita è stata revocata in dubbio: cf. A. DI BERARDINO (ed.), *Patrologia*, vol. V: *Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750). I Padri orientali*, Marietti 1820, Genova 2000, 321-339: 338; A. DE NICOLA, *Anastasio sinaita*, in DPAC 278-279.

⁵⁹ Si veda, in particolare, il commento ambrosiano alla creazione dei luminari maggiori nel quarto giorno della creazione: Ambrosius, *Exameron*, IV, 6,25-9,34, ed. C. Schenkl, Praga-Vindobona-Lipsia 1897 (CSEL 32,1), 132-140; «typum habet dilectae ecclesiae», «unde te non tuis numeniis, sed typo ecclesie beatam dixerim», *ibid.*, 138, 2.21.

⁶⁰ Cf. RAHNER, Simboli della Chiesa, 205-229.

Chiesa chiarisce che il Concilio non considera la Chiesa come una realtà chiusa in se stessa, ma la vede a partire da Cristo: «Cristo è la luce delle genti, e questo sacro Concilio, adunato nello Spirito Santo, ardentemente desidera che la luce di Cristo, riflessa sul volto della Chiesa, illumini tutti gli uomini». Sullo sfondo riconosciamo l'immagine presente nella teologia dei Padri, che vede nella Chiesa la luna, la quale non ha da se stessa luce propria, ma rimanda alla luce del sole Cristo. L'ecclesiologia si manifesta come dipendente dalla cristologia, ad essa legata. Poiché però nessuno può parlare correttamente di Cristo, del Figlio, senza allo stesso tempo parlare del Padre e poiché non si può parlare correttamente di Padre e Figlio senza mettersi in ascolto dello Spirito Santo, la visione cristologica della Chiesa si allarga necessariamente in un'ecclesiologia trinitaria (LG 2-4). Il discorso sulla Chiesa è un discorso su Dio, e solo così è corretto. 61

Abstract

As already noted correctly, H. Rahner, in his study on Patristic ecclesiology, states «everything in Latin and Greek theology and mysticism said about the Church as a spiritual Selene should be traced directly or indirectly to Origen». This article examines the ecclesiological image of the moon in Origen's works. The image comes from Origen's intellectual background, from the biblical heritage and from the systematic correlation of Christian doctrine with its immediate cultural environment of Alexandria. Before analyzing the texts of the Alexandrian exegete, we investigate the interpretation of the «luminaries of the sky» (sun and moon) that may have influenced Origen's exegesis, beginning with the pre-Origenist Alexandrian exegetical tradition, basically the exegetical writings of Philo of Alexandria, whose influence on the methodological and conceptual aspects of Origen's work was significant, followed by some significant evidence from the Ad Autolycum of Theophilus of Antioch (II sec.). Finally, the presence of a couple of major luminaries in the Gnostic systems, the controversy which affects most of Origen's production, is noted. It is not improbable, indeed, that the appropriation of this image occurs in the Gnostic system, in connection with astrological fatalism and other pagan beliefs. Origen, then, reinterprets the image of the moon in an orthodox sense.

⁶¹ RATZINGER, L'ecclesiologia della Costituzione, 66-81 passim.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

IL METODO Teologico

TRADIZIONE, INNOVAZIONE, COMUNIONE IN CRISTO



a cura di Manlio Sodi



Libreria Editrice Vaticana

RIVISTA PATH 1-2014.indd 228 16/07/14 12.40

PUNTI FERMI E QUESTIONI APERTE

José Ramón Villar

Docente di Ecclesiologia presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra (Spagna)

PATH 13 (2014) 229-236

Il compito che mi è stato affidato al termine di questo VII Forum internazionale della Pontifica Accademia di Teologia non è, fortunatamente, quello di proporre un riassunto del contenuto delle relazioni presentate, o dei fecondi dibattiti che si sono succeduti. Questo sarebbe un compito impossibile. Il mio incarico è molto più semplice: richiamare i punti fermi e le questioni aperte per un loro successivo approfondimento. Non pretendo, quindi, di arrogarmi il ruolo di voce rappresentativa dei partecipanti, ma piuttosto di offrire una riflessione personale.

Nel corso di queste giornate sono state presentate valide riflessioni su numerosi argomenti. Per motivi di brevità, desidero rivolgere l'attenzione solo sul Concilio Vaticano II, senza ripetere quanto già esposto con competenza dai diversi relatori.

Il Forum ha svolto una disamina storico-ecclesiologica dall'epoca di Trento, passando per il Concilio Vaticano I e arrivando fino al Concilio Vaticano II (con un'attenzione incidentale alle questioni del primato, dell'episcopato e della sinodalità). Tre Concili e cinque secoli nei quali la Chiesa ha riflesso la luce di Cristo in continuità con le sue origini, ma anche assumendo diverse tonalità a seconda delle epoche. Identità dogmatica, riflessione teologica, prassi ecclesiale e circostanze storiche convergono nei diversi momenti e offrono una determinata immagine di Chiesa, proiettata persino sulla pietra e nelle arti.

Considerando il divenire mutevole della storia, risulta pertinente chiedersi se l'immagine di Chiesa del Vaticano II sia una tra le tante, condizionata da una convergenza storica, o se offra particolarità permanenti, punti

RIVISTA PATH 1-2014.indd 229 16/07/14 12.40

fermi normativi per il futuro. Per rispondere con fondamento a questa domanda, permettetemi di accennare a quattro considerazioni previe.

La Chiesa ha ricevuto la rivelazione di Cristo, e la trasmette alle generazioni successive. La Chiesa è, nello stesso tempo, lo strumento di trasmissione e il contenuto della tradizione, dato che la trasmissione del Vangelo non è solo la comunicazione di un messaggio, ma l'atto di consegna a tutte le generazioni di «quello che la Chiesa è» nella sua dottrina, vita e culto, ovvero l'atto di consegna delle realtà che la costituiscono come Chiesa.¹ L'identità della Chiesa deriva innanzitutto da questa continuità tra fede e vita.

Nella sua peregrinazione terrena, la Chiesa comprende sempre meglio il significato della frase: «La fede è stata data ai santi una volta per tutte» (Gd 3). Nel tempus Ecclesiae la tradizione non trova un'espressione adeguata della verità completa, che verrà data solo al compimento escatologico. Pertanto, il progresso verso la pienezza della verità è parte essenziale della tradizione. La percezione delle cose e delle parole trasmesse cresce grazie all'azione dello Spirito Santo, che agisce e guida ciascuno nella Chiesa secondo la sua funzione e il suo ministero: pastori, dottori, santi e tutto il popolo di Dio (cf. DV 8).

La tradizione divino-apostolica, normativa e originaria, viene trasmessa mediante forme di espressione teologiche, disciplinari, liturgiche o devozionali nate nel corso del tempo.² Per conservare la sua identità, la tradizione richiede la rinnovazione delle forme che la trasmettono.³ La rinnovazione è una dimensione connaturale alla tradizione, e la pura inerzia delle forme istituzionali, dottrinali, pastorali e spirituali potrebbe far supporre, paradossalmente, una rottura della sua identità. La riforma è necessaria per la continuità sostanziale della tradizione. Il Concilio di Trento non ebbe inconveniente a nominare alcuni dei suoi Decreti: *de reformatione Ecclesiae*. Successivamente, l'idea di riforma e della sua necessità fu guardata con sospetto. Il Concilio Vaticano II la recuperò, l'accolse nei suoi testi⁴ e la mise in pratica.

¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965) (DV), n. 8, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 199314 (EV), 882-884.

² Cf. Catechismo della Chiesa Cattolica, LEV, Città del Vaticano 1997, n. 83.

³ C. IZQUIERDO, Tradición y reforma de la Iglesia, in J.R. VILLAR (éd.), Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez, Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 483; Y. CONGAR, Vraie et fausse réforme dans l'Église, du Cerf, Paris 1950, 270-271; L. SCHEFFCZYK, Falsche und wahre Reform, in «Forum katholische Theologie» 18 (2002) 287-294; S. XERES, Ecclesia sempre reformanda. Un itinerario storico, in «Teologia» 2 (2004) 152-179.

⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 4, 8, 9, in EV 1, 287-288, 304-307, 308-310; ID., Decreto *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964) (UR), n. 6, in EV 1, 520-521.

Ciò nonostante, la *portata* e il *significato* del Vaticano II sono diventati una *quaestio disputata*.⁵ Per alcuni, il Concilio ha rappresentato una rottura, applaudita o imposta, con la tradizione dogmatica. Durante l'apertura della seconda sessione conciliare, Paolo VI dovette precisare:

La riforma a cui mira il Concilio non è quella di sovvertire la vita presente della Chiesa o di rompere con la tradizione, in ciò che essa ha di essenziale e di venerabile, ma si tratta piuttosto di un omaggio a quella tradizione, per il fatto stesso di voler privarla di ogni manifestazione caduca e difettosa per renderla più genuina e feconda.⁶

Benedetto XVI descrisse l'opera del Concilio come «una riforma in continuità» con la tradizione.⁷

Dopo queste considerazioni, possiamo adesso rispondere alla domanda iniziale: l'immagine rinnovata della Chiesa del Concilio Vaticano II è normativa e vincolante perché per mezzo della riforma rende attuale la sostanza della tradizione.⁸ Questa tesi generale può essere specificata in cinque *punti fermi*, che mi appresto a commentare.⁹

- ⁵ Cf. V. Botella, El Vaticano II en el reto del tercer milenio: hermenéutica y teología, San Esteban Edibesa, Salamanca -Madrid 1999; P. Hünermann, Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, in «Theologische Quartalschrift» 191 (2011) 126-147; J. Rahner, Öffnung nach außen Reform nach innen. Zur ökumenischen Hermeneutik des Konzils, in «Una Sancta» 65 (2/2010) 137-154; G. Routhier, Vatican II: herméneutique et réception, Fides, Montréal 2006; Id., L'herméneutique de Vatican II. Enjeux d'avenir, in Ph. Bordeyne L. Villemin (édd.), Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIè siècle, du Cerf, Paris 2006, 247-262; G. Jobin G. Routhier (édd.), L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II, du Cerf, Paris 2010.
- $^6\,$ Paolo VI, $\it Discorso$ in apertura del secondo periodo del Concilio (29 settembre 1963), in EV 1, 165*.
- ⁷ BENEDETTO XVI, Discorso *Expergiscere homo* alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi (22 dicembre 2005), in EV 23, 1531-1535 (cf. anche AAS 98 [1/2006] 46-52).
- 8 «Vatican II n'est pas une pure répétition de l'assemblée précédente, mais un fidèle développement de ses principales virtualités. [...] Non sans raison on a pu affirmer qu'après Vatican II l'Église catholique a été complètement renouvelée tout en gardant un parfait attachement au message primitif», G. PHILIPS, De Vatican I à Vatican II. Fidélité et dynamisme, in «Estudios Eclesiásticos» 45 (1970) 315.
- ⁹ Cf. Y. CONGAR, La Tradition et les traditions, Arthème Fayard, Paris 1960; H. DE LUBAC, La foi chrétienne: essai sur la structure du symbole des apôtres, du Cerf, Paris 2008.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 231 16/07/14 12.40

1. Punti fermi

Il Concilio volle esporre il suo insegnamento in continuità con il magistero dei Concili precedenti (cf. DV 1 e LG 1). Una continuità che non era una semplice ripetizione, ma un modo di accettare quanto lo aveva preceduto e di prolungarlo verso il futuro. La tradizione avanza integrando il nuovo con l'antico, non escludendo l'antico per il nuovo. Il vero progresso presuppone che la novità entri in simbiosi con la tradizione, e si sviluppi partendo da essa per passare da un'affermazione vera a una *più* vera, se così posso esprimermi.

Durante i secoli il progresso dogmatico implicò innanzitutto una transizione dal mondo linguistico del Nuovo Testamento a un linguaggio tecnico preciso, con il fine di delimitare l'espressione della fede con l'aiuto del pensiero di ogni epoca. Successivamente, il progresso dogmatico venne inteso come un'esplicitazione di quanto era implicito nella fede. Il progresso dogmatico nel Vaticano II ha, invece, una caratteristica particolare, dato che il Concilio non volle coniare un nuovo linguaggio tecnico né definire nuovi dogmi. La novità del Concilio non si situò su questo piano.

Paradossalmente, la novità consistette nel recupero di aspetti della tradizione dei secoli precedenti: la centralità della Scrittura e della liturgia, il sacerdozio comune, la sacramentalità dell'episcopato, il collegio episcopale, il diaconato, le Chiese locali, ecc. (l'enumerazione potrebbe continuare ancora). In questo senso, l'ecclesiologia conciliare presenta un evidente progresso in rapporto con quella precedente.

Oltre al recupero di determinati elementi della tradizione, il rinnovamento conciliare portò anche a ristabilire l'adeguata *interrelazione* e le *proporzioni* tra tutti gli elementi della tradizione dopo secoli di predominanza unilaterale, teorica e pratica, solo di alcuni di essi. Il magistero conciliare volle mettere in pratica l'*ordo* o la *hierarchia veritatum* che il Concilio stesso segnalò per la teologia (cf. UR 11).

Il rinnovamento conciliare fu possibile in virtù del rinnovamento della teologia del XX secolo. Certamente, i documenti conciliari sono testi di magistero, non pagine di teologia accademica. Comunque, il compito ministeriale non sarebbe stato possibile senza l'impressionante lavoro della teologia immediatamente precedente, che permise una maggiore penetrazione teologica e pastorale all'interno della tradizione, senza tuttavia rifiutarne il patrimonio sostanziale.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 232 16/07/14 12.40

Presumo che queste considerazioni possano essere condivise senza difficoltà per inquadrare il significato permanente dell'ecclesiologia del Vaticano II. Ebbene, il conflitto di interpretazioni menzionato prima dimostra che la fisionomia peculiare del Vaticano II come Concilio richiede un'ulteriore approssimazione, più specifica. ¹⁰ E questo richiederebbe di affrontare, a sua volta, le diverse questioni aperte sul Concilio. Qui tratterò unicamente la frequente contrapposizione tra «spirito» e «lettera» del Concilio. ¹¹

2. Questioni aperte

Alcune interpretazioni hanno sostenuto che la fedeltà allo «spirito» del Concilio richiederebbe paradossalmente di andare oltre i suoi testi; ed è stato persino sollevato il sospetto che «ritornare ai testi» supporrebbe una strategia occulta per neutralizzare il Concilio. Mi permetto di proporvi due considerazioni a questo proposito.

Il testo è «spirito e lettera» in modo indivisibile.¹² Lo «spirito» si oggettiva nei termini richiesti dal Concilio; la «lettera», a sua volta, deve essere letta in questo «spirito», senza minimizzare l'impulso rinnovatore del Concilio. Il testo e la sua storia rivelano lo «spirito» con cui deve essere letto. In realtà, lo «spirito» è l'*intentio docendi* del Concilio, così come viene reso esplicito, per esempio, nel prologo dei documenti, nei titoli stessi, nella struttura espositiva della materia e nei collegamenti interni, nelle espressioni e nei termini scelti, e anche nei silenzi. Il Concilio deve essere letto senza isolare gli enunciati specifici dal loro contesto immediato né

¹⁰ Cf. J.R. VILLAR, La hermenéutica del Concilio Vaticano II, in «Scripta Theologica» 44 (2012) 615-640; ID., Claves teológicas fundamentales para la recepción del magisterio del Concilio Vaticano II, in «Revista Española de Teología» 72 (2012) 429-448.

¹¹ Cf. W. Kasper, Hermeneutische Prinzipien zur Auslegung des Vatikanum II, in G.W. Hunold - W. Korff (Hrsg.), Die Welt für Morgen: Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. Festschrift für F. Böckle, Kösel, München 1986, 413-425; G. Routhier, L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II: la contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II, in «Laval théologique et philosophique» 60 (2004) 13-51.

¹² Cf. K. Lehmann, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in A.E. Hierold (Hrsg.), Zweites Vatikanisches Konzil - Ende oder Anfang?, Lit, Münster 2004, 65. «Alla luce di una circolarità ermeneutica per cui il contesto illumina intorno al significato e all'intenzione del testo, mentre quest'ultimo funge da criterio obiettivo dello spirito conciliare, perde di significato la secca alternativa fra evento e decisioni», M. Vergottini, Vaticano II: l'evento oltre il testo?, in «Teologia» 22 (1997) 86.

dall'insieme dei documenti; insieme che permette di identificare i temi e le prospettive ricorrenti dell'insegnamento conciliare.

Questo processo è necessario per l'ermeneutica di qualunque Concilio, e a maggior ragione nel caso del Vaticano II, il cui insegnamento non può essere interpretato in funzione di crisi dottrinali specifiche. Ciò implica la possibilità di interpretare i testi conciliari solo a partire dalla loro genesi e dal loro sviluppo e all'interno dell'orizzonte di rinnovamento verso cui tendeva. Quest'analisi informa circa la dinamica del Vaticano II, l'origine e gli obiettivi dei suoi testi, l'evoluzione delle idee, i motivi delle sue scelte, quello che i padri non hanno voluto dire, o dire in un altro modo, ecc. Tutto ciò è decisivo per identificare lo «spirito» o *intentio docendi*, evitando ipotesi non dimostrate o estranee alla storia reale.¹³

Nel Concilio Vaticano II si sono dati appuntamento – come in altri Concili – una tendenza maggioritaria e una minoritaria. Si dice spesso che i testi del Vaticano II offrono enunciati di «compromesso» tra le aspirazioni della maggioranza e le riserve della minoranza. Il risultato sarebbe una giustapposizione, una dialettica, persino una contraddizione tra due ecclesiologie, una gerarchica e un'altra di comunione. In casi come questo, alcuni ritengono che si debba dare più peso al contenuto appoggiato dalla maggioranza, che dovrebbe cedere nelle sue richieste per facilitarne l'accettazione da parte della minoranza. Il vero spirito conciliare quindi, in base a queste premesse, sarebbe dedotto dalla volontà maggioritaria, "indebolita" dalla minoranza. Le tesi difese dalla minoranza non rappresenterebbero le intenzioni del Concilio con lo stesso peso di quelle della maggioranza. In

¹³ Cf. G. ROUTHIER, L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat, in «Recherches des Sciences Religieuses» 100 (1/2012) 59. «Per evitare che venga in qualche modo offuscata e opacizzata la purezza della "memoria" alla Chiesa impressa dallo Spirito Santo nel Concilio, è necessario mantenere la priorità dei testi conciliari rispetto alle deduzioni asserite e anche praticate. Il ricorso allo "spirito del Concilio" non può consentire di attribuire al Concilio stesso intenzioni che nei testi conciliari non abbiano sicuro riscontro», U. BETTI, «Riposta alla Segreteria del Sinodo, Città del Vaticano», Segreteria generale del Sinodo, 196/85, f. 3, n. 3, in F.S. VENUTO, La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità, Effatà, Torino 2011, 374.

¹⁴ M. SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Herder, Freiburg 1980, 99-103, 212-215; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, EDB, Bologna 1975.

¹⁵ Cf. G. Thills, ...en pleine fidélité au Concile du Vatican II, in «La Foi et le temps» 10 (1980) 274.275.278-279.

A prima vista, questa posizione sembra plausibile; ma ciò nonostante provoca tre riflessioni.

- In primo luogo, privilegiare l'opinione della maggioranza non evita il rischio di unilateralità. Secondo questo criterio se applicato, per esempio, al magistero del Concilio Vaticano I, bisognerebbe interpretare la definizione del primato di giurisdizione del Papa e l'infallibilità del suo magistero, in accordo con l'opinione «ultramontana» della maggioranza, minimizzando l'equilibrio che la minoranza riuscì ad apportare al testo definitivo. 16
- In secondo luogo, l'idea di compromesso presuppone che due volontà "patteggino" concessioni, anche se rimangano due volontà *diverse*. Invece, il *convenire in unum* caratteristico dei Concili è un processo da cui emerge un'*unica* volontà di un soggetto collettivo unitario.¹⁷ I padri conciliari approvano le decisioni come un soggetto magisteriale indivisibile.¹⁸
- In terzo luogo, il metodo di giustapporre prospettive complementari rappresenta lo sforzo del Concilio Vaticano II per articolare il rinnovamento e la continuità. ¹⁹ Il Concilio affidò alla teologia la sintesi sistematica di questi due i livelli. Un'approssimazione solo storica al Concilio rico-
- ¹⁶ Cf. G. Thils, *L'apport de la «minorité» à Vatican I*, in «Ephemerides theologicae Lovanienses» 65 (1989) 412-419; H.J. Pottmeyer, *Ultramontanismo ed ecclesiologia*, in «Cristianesimo nella storia» 12 (1991) 527-552.
 - ¹⁷ Cf. H.J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Schöningh, Paderborn 1979.
- 18 Cf. P. HÜNERMANN, El «texto» pasado por alto. Sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II, in «Concilium» 139 (2005) 58. «L'uso dei termini "maggioranza" e "minoranza" a proposito del faticoso iter di redazione dei documenti può avere valore storiografico per la comprensione delle dinamiche conciliari, ma risulta sviante agli effetti della recezione dei documenti: questi ormai stanno come corpus, che può essere certo frutto di "compromessi", ma è quanto il Vaticano II ci ha lasciato come eredità per modellare la vita e il volto della Chiesa», G. CANOBBIO, L'attualità dell'ecclesiologia del Vaticano II e i limiti della sua recezione, in «Teologia» 36 (2011) 183.
- ¹⁹ H.J. POTTMEYER, Continuità e innovazione nell'ecclesiologia del Vaticano II, in «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 72-73; ID., Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums Ursache nachkonziliarer Konflikte, in «Trierer theologische Zeitschrift» 92 (1983) 279. «Juxtaposition can be considered to be the method or strategy the Council used in presenting the elements of reform and renewal», H. WITTE, Reform with the help of juxtapositions: a challenge to the interpretation of the documents of Vatican II, in «The Jurist» 71 (2011) 20; S.K., WOOD, Continuity and Development in Roman Catholic Ecclesiology, in «Ecclesiology» 7 (2011) 147-172.

nosce innanzitutto il contrasto del nuovo con quanto lo ha preceduto.²⁰ Un'approssimazione teologica, invece, non nega il contrasto, ma capta entrambi gli aspetti come veri, e considera le giustapposizioni come «regole di interpretazione», dato che tutte le affermazioni conciliari devono essere sostenute insieme, e insieme stabiliscono i limiti dello spazio dogmatico in cui si muoverà ogni riflessione teologica successiva.

Abstract

L'immagine della Chiesa del Concilio Vaticano II è normativa perché per mezzo della riforma rende attuale la sostanza della tradizione. La novità consistette nel recupero di alcuni aspetti della tradizione e nel ristabilire l'adeguata interrelazione e proporzione tra tutti gli elementi della tradizione dopo secoli di predominanza unilaterale, teorica e pratica, solo di alcuni di essi. Ebbene, il conflitto delle interpretazioni dimostra che la fisionomia peculiare del Vaticano II come Concilio richiede un'approssimazione specifica. Per affrontare le diverse questioni aperte sul Concilio, si deve dire che il testo è «spirito e lettera» in modo indivisibile, e che i padri conciliari approvarono le decisioni come soggetto magisteriale indivisibile. Infine, un'approssimazione teologica al Concilio considera le cosiddette giustapposizioni come aspetti veri e vere «regole di interpretazione», dato che tutte le affermazioni conciliari devono essere sostenute insieme, e insieme stabiliscono i limiti dello spazio dogmatico in cui si muoverà ogni riflessione teologica successiva.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 236 16/07/14 12.40

²⁰ Cf. P. Vallin, *Vatican II, l'événement des historiens*, in «Recherches de Science Religieuse» 93 (2005) 215-246; H. Legrand, *Relecture et évaluation de l'histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique*, in Ch. Theobald (éd.), *Vatican II sous le regard des historiens*, Institut Catholique de Paris, Paris 2006, 63.

RECENSIONES

PATH 13 (2014) 237-256

La Sacra Bibbia – La via della pace. Introduzioni e commenti-guida di TARCISIO STRAMARE, Nuova traduzione della Conferenza Episcopale italiana, Editrice Shalom, Camerata Picena (AN) 2013, 3520 pp. (ISBN 9 788884 043306).

Novità della Bibbia dell'Editrice Shalom. E «Path» saluta questa novità perché è frutto del lavoro dell'accademico padre Tarcisio Stramare, osi, che raccoglie anche in queste pagine e dona a tutti il frutto della sua competenza in re biblica.

L'edizione della Bibbia dell'Editrice Shalom non vuole essere semplicemente un commento "in più" tra i tanti offerti dall'editoria attuale. Essa intende distinguersi per alcuni aspetti. Innanzi tutto, il commento è destinato al grande pubblico. Nessuna attenzione, dunque, alle questioni di carattere testuale, che sottopongono il testo a un giudizio con relativa interpretazione, tenuto conto soprattutto che il commento si riferisce al testo "ufficiale" della CEI, il quale conseguentemente non viene mai messo in discussione, evitando qualsiasi "congettura" sostitutiva, allo scopo di renderlo più aderente al supposto originale o più chiaro. Questa precisazione non va sottovalutata, soprattutto per la dichiarata relazione della traduzione della CEI con la Nova Vulgata, nella quale padre Stramare ha avuto un ruolo rilevante. Non è stato facile per lui astenersi da qualsiasi intervento. Inoltre, l'autore ha sempre evitato di proposito termini tecnici, come pure parole nelle lingue originali o vocaboli che non siano di uso corrente. Il testo si propone, infatti, di essere comprensibile da tutti alla prima lettura, senza necessità, dunque, di ricorrere al vocabolario e a spiegazioni varie. Ha anche evitato di soffermarsi nelle "note" su divagazioni di carattere filologico, critico, storico, geografico, topografico, ecc., sapendo quanto sia

RIVISTA PATH 1-2014.indd 237 16/07/14 12.40

a portata di mano oggi questo tipo di informazioni per chi ne avvertisse il bisogno. Non c'è chi non veda il distacco dai consueti schemi, considerati "obbligatori" e seguiti normalmente, pur con varianti, dalle case editrici.

A che cosa sono interessate le annotazioni? Diciamo subito che esse non sono interessate agli "accessori", pur riconoscendo per altri aspetti la loro importanza. L'interesse è tutto rivolto a scoprire l'"intenzione" dell'autore sacro. Massima attenzione è dedicata, perciò, al significato teologico dei racconti – la teologia biblica – da ritenersi lo scopo principale dell'autore sacro. Come per ogni scritto, così anche per i libri sacri si deve supporre che l'autore abbia avuto un "perché" nello scrivere. Chiunque, infatti, scrive con un "perché", nella speranza di incontrarsi con gli interessi di un eventuale lettore. La questione dell'intenzione dell'autore è fondamentale, anche se oggi sono molti coloro i quali si pongono più volentieri la domanda su che cosa possa dire "il testo al lettore" piuttosto che l'altra domanda, ossia che cosa abbia voluto dire "l'autore del testo". Sono due punti di vista distanti tra loro. La linea scelta e seguita nelle annotazioni – quella teologica –, si propone, dunque, di cercare ed esporre l'intenzione dell'autore, che in una storia, definita "sacra", si dovrebbe dare per scontato: sottolineare soprattutto il protagonismo di Dio. Qui entra in gioco il ruolo della Sacra Scrittura nella divina rivelazione.

La «Dei Verbum» e la Sacra Scrittura. Non tutti pongono sufficientemente attenzione al fatto che la Costituzione conciliare porta il titolo: La divina rivelazione e non il titolo: La Sacra Scrittura. Nonostante la convinzione contraria di molti, i due titoli non coincidono, com'è facile dimostrare. La divina rivelazione, infatti, ha un'estensione molto più ampia di quella della Sacra Scrittura, la quale esercita in essa solo un "ruolo". La teologia non è sempre attenta a questo problema; difficilmente si trova qualcuno che dedichi spazio allo studio del ruolo che esercita la Sacra Scrittura nella divina rivelazione, lasciando supporre che esse si identificano. Non è affatto così. Il n. 2 della Dei Verbum, infatti, si dà premura di descrivere la struttura (economia) della rivelazione, distinguendo chiaramente in essa tre elementi: fatti, parole e mistero. Anche qui è difficile trovare qualche teologo che si interessi dell'argomento, soffermandosi a spiegare il ruolo di ciascun elemento. Eppure, già all'esame superficiale dei tre elementi dovrebbe apparire chiaro che la Sacra Scrittura si relaziona con l'elemento "parole".

Le annotazioni al testo sacro. Le annotazioni sono redatte in forma varia. Nei libri a carattere storico è stato riassunto il più possibile "tutto"

il racconto, evidenziandone gli aspetti più rilevanti. Scopo del riassunto, infatti, è quello di impedire che l'attenzione del lettore si disperda nei dettagli puramente descrittivi e si attenga, invece, all'essenziale. In altri libri, invece, nei quali il riassunto non è possibile, è stata scelta qualche espressione più "attraente" al fine di invogliare alla lettura del testo. Nel libro dei Salmi, tenuto conto del loro frequente uso liturgico, è stata precisata per ciascun salmo la sua struttura, in modo da renderlo subito comprensibile.

I pro e i contro di un lavoro "solitario". In un'impresa così vasta, com'è il commento a tutta la Bibbia, si lavora normalmente in cordata, assegnando a ciascun collaboratore una parte. Quali sono, perciò, i pro e i contro di un lavoro "solitario"? Cominciamo dai pro. I molti libri che formano l'Antico e il Nuovo Testamento suggeriscono di distribuire il lavoro almeno nelle loro due parti. Ulteriori problemi storici e letterari inducono a suddividere ulteriormente il lavoro, frammentandolo fino ad arrivare a un commentatore per ogni libro. Se ne vede la necessità pratica e l'utilità immediata per lo meno in relazione al tempo di elaborazione dell'edizione, che deve avere un limite. Passando al *contro*, è inevitabile che chi ne fa le spese in questo sistema sarà necessariamente l'uniformità dell'interpretazione, dato per scontato che ogni autore lavorerà secondo la sua convinzione e competenza, che si rifletteranno nei differenti libri. Così è, anche se tale risultato non sarà facilmente percepibile per il semplice motivo che la maggior parte dei lettori usa la Bibbia più per "consultarla" che per leggerla dal principio alla fine. Detto questo, è chiaro che il *pro* di un lavoro solitario appare quello di arrivare a un commento omogeneo, mettendo così in maggiore evidenza l'unità della Bibbia. È quanto appunto questa Bibbia si è proposta di fare, evidentemente nei limiti della vastità dell'impresa, che certamente è un *contro* non trascurabile. Dobbiamo però dire, per evitare l'accusa di presunzione, che la lunga esperienza proveniente dagli anni di insegnamento, ma soprattutto dai lavori per la Nova Vulgata – l'edizione ufficiale latina della Bibbia per tutta la Chiesa – hanno addestrato padre Stramare verso ampie visioni, facilitandogli così il compito.

Un esempio di armonizzazione tra i vari libri della Bibbia. L'esempio più visibile lo troviamo nell'interpretazione dell'Antico Testamento. In tutte le introduzioni della Bibbia si fa cenno alla divisione dei libri biblici, mettendo in evidenza la "differenza" tra il Canone ebraico e quello cristiano. Fatto, questo, di cui stranamente nessuno si preoccupa di cercare la ragione e studiarne le conseguenze, non sospettando che proprio nella loro differenza si nasconde la

chiave d'interpretazione. Eppure, se gli ebrei hanno diviso i libri dell'Antico Testamento in «Legge, Profeti e Scritti», ignorando la divisione cristiana in «Storici, Profetici e Didattici (o Sapienziali, Poetici)», che a noi, invece, sembra più aderente alla loro forma e contenuto, significa che i due relativi punti di vista sui contenuti non coincidono, aprendo la strada a inevitabili equivoci. Nelle introduzioni generali alla Bibbia si accenna a questo fatto, ma continuando a rimanere al livello di informazione. Nelle introduzioni alla "Bibbia Shalom" il loro autore si è soffermato di proposito su questo problema, indicandone la soluzione e applicandola, distinguendo tra Profeti anteriori e Profeti posteriori e mostrando il loro stretto rapporto. Anche al Pentateuco ha dato una chiara interpretazione "liturgica", che in definitiva è il filo conduttore di tutta la Bibbia: ricondurre l'uomo in Gesù Cristo al "servizio" di Dio.

Il sottotitolo «La via della pace». Alla ricerca di un'espressione che distinguesse questa edizione della Bibbia dalle altre, si è pensato al nome dell'editrice «shalom», che significa «pace». Niente di più "semplice", allora, che utilizzare le parole del Cantico di Zaccaria, che ben esprimono il ruolo della Sacra Scrittura: «Dirigere i nostri passi sulla via della pace» (Lc 1,79).

Auspici per un'attenta valorizzazione. L'opera raggiunge ben 3519 pagine! Un impegno notevolissimo che racchiude varie sfide. Ma sono sfide che il lettore può raccogliere serenamente in quanto l'opera accompagna l'intera esistenza di chi si pone in atteggiamento di ricerca e di adesione al Dio della vita che si è rivelato nella storia. In questo percorso preziose risultano le pagine iniziali comprese quelle a firma di Rodolfo Papa, sotto il titolo: Per vedere nostro Signore Gesù Cristo nostro Maestro e nostra Pace (pp. 15-21) e tutto il resto del commento di cui sopra, distribuito sia all'inizio dei singoli libri e sia nelle note.

Numerose pagine caratterizzano, poi, la parte finale: si tratta dell'indice dei soggetti biblici (pp. 3357-3483) e di altri elementi ancora per approfondire: cartine geografiche (pp. 3486-3499); sincronia dei libri profetici con gli avvenimenti contemporanei e la loro visione della "storia" interpretata dai "profeti" in tutte le sue fasi (pp. 3500-3501); il ministero di Gesù, presentato attraverso le tavole sinottiche dei miracoli, delle parabole e degli eventi della sua passione (pp. 3502-3511); la cronologia della vita di san Paolo (pp. 3512-3513). Il tutto si completa con il percorso liturgico della storia biblica, con questi passaggi: la creazione è al servizio di Dio, la santificazione del nome di Dio, il sacerdozio di Gesù (pp. 3514-3519).

Di fronte ai risultati di un simile impegno non c'è che da augurare al padre Stramare e all'Editrice Shalom la più ampia diffusione (il prezzo è veramente modico). Se ne avvantaggerà la formazione biblica, e non solo, di chiunque voglia accostarsi alla *sacra pagina*.

Manlio Sodi

EILERT HERMS - LUBOMIR ŽAK (edd.), Sacramento e parola nel fondamento e contenuto della fede. Studi teologici sulla dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana, Lateran University Press - Mohr Siebeck, Città del Vaticano - Tübingen 2011, 367 p. (ISBN 978-88-465-0756-3); (ed. ted.: Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre, Mohr Siebeck - Lateran University Press, Tübingen - Città del Vaticano 2011, 293 p.).

Il volume, uscito contemporaneamente in Italia e in Germania, raccoglie i primi risultati della seconda fase di lavoro (2007-2011) dell'Area internazionale e interconfessionale di ricerca *Temi di Teologia Fondamentale in prospettiva ecumenica*, costituita nel 2001 presso la Pontificia Università Lateranense (Roma) e composta da sette teologi cattolici e luterani. Esso è stato preceduto da un primo volume curato dagli stessi autori e pubblicato con il titolo: *Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana. Studi teologici*, Lateran University Press - Mohr Siebeck, Città del Vaticano - Tübingen 2008 (ed. ted.: *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Mohr Siebeck - Lateran University Press, Tübingen - Città del Vaticano 2008), accolto con interesse soprattutto dal mondo teologico tedesco (si veda a questo proposito il fascicolo monografico della rivista «Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» 59/4 [2008]).

Già questa prima pubblicazione ha suscitato l'attenzione di molti e ciò per alcune significative intuizioni metodologiche su cui si fonda il lavoro di ricerca del gruppo. Prima di tutto, esso parte dal presupposto che il dialogo ecumenico necessita di una maggiore fondazione teologico-fondamentale, nel senso che le riflessioni delle singole confessioni cristiane sulle importanti realtà della fede e della vita ecclesiale dovrebbero essere impo-

state rigorosamente nella prospettiva della rivelazione trinitaria, mettendo in evidenza il nesso per così dire "strutturale" tra tali realtà (come atto di fede, Chiesa, culto, sacramenti, ministero, diritto, ecc.) e il manifestarsi di Dio nella storia. Inoltre, il gruppo riconosce l'importanza dei testi dottrinali delle due tradizioni: quelli della Riforma luterana (gli scritti di M. Lutero e i cosiddetti Bekenntnisschriften) e quelli della Chiesa cattolico-romana (documenti dei Concili, in particolare del Concilio Vaticano II, e delle encicliche dei papi), considerandoli un indiscutibile punto di riferimento per la teologia e ciò proprio per il fatto che essi rappresentano, per le rispettive tradizioni, una descrizione largamente condivisibile dei grandi temi della vincolante doctrina fidei, attestati dalla Sacra Scrittura. Poi c'è un altro specifico della metodologia del gruppo: dopo aver individuato argomenti da approfondire a partire dai testi dottrinali delle due tradizioni, i teologi di una confessione sono chiamati a studiare i testi dottrinali dell'altra parte, sottoponendo l'interpretazione di tali testi alla valutazione dei colleghi dell'altra confessione. Dunque, i teologi cattolici sottopongono ai colleghi luterani la loro interpretazione dei testi di Lutero e dei Bekenntnisschriften, così come i teologi luterani sottopongo al giudizio dei cattolici la loro interpretazione dei documenti del magistero cattolico-romano. I risultati di questo impegnativo confronto sono riscontrabili non solo nei contributi scritti dai singoli membri del gruppo, ma anche nel protocollo che conclude ogni sezione di lavoro e in cui vengono riassunti i contenuti delle discussioni seguite dopo la presentazione delle interpretazioni incrociate dei testi dottrinali delle due tradizioni.

Va detto che la metodologia elaborata e seguita dal gruppo si fonda su un cruciale presupposto ermeneutico: quello di distinguere, nella comprensione dei testi dottrinali, tra il dictum, l'intentio (del dictum) e la res (verso la quale tale intentio è orientata), per impostare, di conseguenza, la ricerca verso lo studio del dictum dei testi dottrinali con lo scopo di individuare la loro vera intentio per arrivare, in seguito, a conoscere la res verso la quale tende l'intentio. Per i teologi di entrambe le tradizioni confessionali è evidente che i loro testi dottrinali dovrebbero descrivere un'unica res: l'evento del rendersi presente del volere e agire salvifico del Creatore nel suo Logos incarnato per opera dello Spirito Santo, evento che è il fondamento e oggetto della fede. Ma è davvero così? I documenti del magistero cattolico e i testi dottrinali luterani davvero mirano verso la stessa profondità della

realtà della fede, essi davvero attingono dalla stessa *res* e sono a servizio di essa? Se la risposta fosse positiva, sarebbe possibile un riconoscimento reciproco dell'autorità dei testi dottrinali, nel senso che i testi della confessione altrui, malgrado la loro diversità, verrebbero considerati una legittima spiegazione/descrizione dell'unica *res*? La risposta che i teologi del gruppo di ricerca danno nel primo volume tende verso un simile reciproco riconoscimento. In quell'occasione il loro intenso lavoro di studio, svoltosi negli anni 2001-2006, si è concentrato sulle riflessioni/descrizioni che i testi dottrinali riservano ai temi «rivelazione e fede» e alla loro rilevanza fondante per la comprensione della persona umana nel suo incontro con la verità di fede.

Nella stessa promettente prospettiva di ricerca si inserisce il secondo volume, in cui lo stesso gruppo si è concentrato sulla disamina teologicofondamentale non solo della realtà del sacramento/dei sacramenti e di quella della parola/Parola, ma prima ancora sullo studio del loro rapporto. Non bisogna certo sottolineare che parlare dei sacramenti e della Parola rappresenta per molti, ancora oggi, far riferimento alle due realtà che polarizzano le due confessioni: i sacramenti sembrano essere una prerogativa tipicamente cattolica, la centralità della parola della Scrittura, al contrario, una prerogativa tipicamente luterana. Che le due realtà dovrebbero essere viste in un'altra luce – che non sia quella del contrapporne l'una all'altra - emerge già dal contributo Sacramento e parola nella teologia riformatrice di Lutero del prof. E. Herms di Tübingen. In esso viene fatta un'attenta disamina dei primi scritti di Lutero, dalla quale emerge che il Riformatore non solo non intendeva relativizzare l'importanza dei sacramenti per la vita della fede, ma considerava essenziale la loro celebrazione, in quanto luogo privilegiato dell'annuncio della parola di Dio. Herms, da questo punto di vista, propone una nuova interpretazione delle intenzioni della nascente Riforma, ossia che l'impegno originario di Lutero stava nel rinnovare la prassi sacramentaria e la teologia dei sacramenti. Per questo, il docente di Tübingen afferma che «il motivo che avviò e mantenne attivo il lavoro teologico di Lutero fin dall'inizio fu la questione circa l'"uso salutare", da parte della Chiesa, degli strumenti di grazia, e dei sacramenti in particolare» (p. 20). Lutero, da parte sua, impostò la propria visione dei sacramenti in modo che il rapporto tra Parola e fede ne costituirono il contenuto e la finalità, ma allo stesso tempo non fu contrario ad attribuire al termine «sacramento» e a quello della «Parola» più significati, tutti connessi, però, con

la valenza cristologica: Gesù Cristo è, per il Riformatore, il "sacramento" per eccellenza, in quanto *Logos* incarnato mediante il quale Dio realmente compie la sua volontà salvifica.

Anche la parte cattolica del gruppo ha riflettuto sullo stesso tema. Ne è il risultato il contributo *Parola e sacramento in Lutero* a firma del prof. A. Sabetta. Come si evince già dal titolo, la prospettiva che egli predilige è quella di concentrare l'attenzione sulla centralità della Parola negli scritti del Riformatore, verificando se tale centralità portò all'emarginazione o alla soppressione della realtà dei sacramenti e della loro celebrazione. Anche da questo studio emerge con chiarezza che nonostante Lutero proponesse una differente teologia dei sacramenti e desse una sua interpretazione del numero dei sacramenti, egli non intendeva eliminarli dalla vita della Chiesa e ciò proprio per il fatto che, in quanto segni visibili, sono intimamente connessi con l'annuncio della parola di Dio circa la sua promessa della salvezza.

Come sia visto lo stesso tema da parte del magistero romano viene affrontato prima di tutto da due membri cattolici del gruppo: il prof. M. Serretti e il prof. G. Lorizio. Il primo, nel contributo Parola, sacramento, persone nella dottrina cattolico-romana, si concentra sulla teologia dei sacramenti del periodo della patristica e della scolastica. Egli mette in primo piano la considerazione dei sacramenti luoghi dell'azione di Dio, della reale e salvifica presenza del suo mistero trinitario. Allo stesso tempo spiega che lo stretto legame tra la realtà dei sacramenti e della Parola, descritto negli scritti testi patristici e scolastici, va inteso alla luce della teologia del Logos e, insieme, dell'essere-persona divino-umana di Gesù Cristo. Lorizio intende completare tale spiegazione con l'analisi dei documenti più recenti del magistero cattolico, in particolare la costituzione Dei Verbum del Concilio Vaticano II e l'Esortazione post-sinodale Verbum Domini di Benedetto XVI. Attraverso una dettagliata disamina di questi testi, egli mette in evidenza quanto il rapporto tra la realtà dei sacramenti e quella della parola di Dio sia costitutivo per la comprensione della specificità di entrambe. Il centro della riflessione di Lorizio sta nello studiare il concetto, presente nei documenti presi in esame, della sacramentalità della parola di Dio. Egli mostra come questo concetto contiene una grande complessità senza la quale non è possibile comprendere il nesso tra i sacramenti e la Parola. Essa si estende dal considerare la sacramentalità della parola di Dio come rivelazione (a partire dall'Antico Testamento), per affermare la sua sacramen-

talità in rapporto all'evento e ai gesti del darsi di Dio in Gesù Cristo, fino ad ammettere la sacramentalità della parola di Dio come Scritture. Sta in questa triplice dimensione di un unico evento del rendersi-presente di Dio in mezzo agli uomini il fondamento costitutivo della realtà dei sacramenti.

Se una simile giustificazione dei sacramenti possa essere condivisa anche da parte di un teologo luterano è una domanda che il lettore si pone quando approccia il contributo Sacramento e parola secondo la dottrina cattolico-romana del prof. Herms. Il suo punto di partenza, fissato con precisione grazie a un'ammirevole conoscenza dei documenti del magistero romano, è la convinzione che anche se le asserzioni della dottrina cattolico-romana sul rapporto tra sacramento e parola di Dio, sulla loro natura e sul loro effetto, si collocano su piani diversi, tuttavia si può dire che questi piani sono reciprocamente connessi. Essi costituiscono un articolato "insieme", e ciò in modo da trovarsi collocati in un unico e medesimo orizzonte onnicomprensivo: l'orizzonte di quell'evento della rivelazione – fondante la Chiesa e la fede – che ha inizio già con la creazione del mondo, che raggiunge in Gesù Cristo la pienezza della sua forma intrastorica e, attraverso di essa, apre la prospettiva della speranza, fondata sulla fede, nell'eterna forma del darsi di Dio agli uomini. Di conseguenza, analizzando soprattutto il Catechismo della Chiesa cattolica, Herms non ha difficoltà ad ammettere che tutto ciò che nei documenti del magistero romano viene detto «sacramento» si riferisce a quella realtà del segno esterno che ha il carattere della promessa di Dio; mentre ciò che vi viene detto «parola» ha carattere di sacramento, in quanto in essa si rende presente colui che chiama alla salvezza. Va detto che il lungo e ricco contributo di Herms non tralascia nessun aspetto del tema. Si sofferma perciò a lungo sulla questione della Chiesa come sacramento, sulla dimensione individuale e comunitaria della prassi sacramentale, sul rapporto tra i singoli sacramenti e la liturgia, fino a toccare il tema dei ministri e quello del soggetto del *charisma veritatis*. Da un lato, il suo contributo offre un'interpretazione equilibrata della dottrina cattolico-romana, preoccupata di cogliere la vera intentio dei documenti esaminati e perciò attenta a offrire spiegazioni che superano largamente le critiche e i pregiudizi di alcuni teologi luterani del passato e del presente. Dall'altro, egli non rinuncia a individuare, nella dottrina cattolico-romana, alcuni concetti poco chiari o poco sviluppati, concetti a partire dai quali, nella parte conclusiva del contributo, l'autore formula una serie di domande che non possono non far riflettere la parte cattolica.

RIVISTA PATH 1-2014.indd 245 16/07/14 12.40

La parte più importante e più originale del volume è, in ogni caso, il protocollo inserito alla fine del volume. Non si tratta in nessun caso di una sorta di "dichiarazione congiunta" di natura ecumenica: come già accennato, esso riporta in forma sistematica i contenuti più interessanti delle lunghe discussioni seguite alla lettura dei contributi da parte dei singoli relatori in sede degli incontri di lavoro. Il testo del protocollo è teologicamente molto denso, ma la specificità del pensiero che contiene è di chiaro profilo teologico-fondamentale, nel senso che al centro del discorso sta la questione del nesso tra rivelazione/fede e sacramento-sacramenti/parola-Parola. Certamente la parte più interessante del protocollo è il suo terzo paragrafo intitolato: Il rapporto tra la visione della realtà di sacramento e parola nella dottrina evangelico-luterana e la visione della realtà di sacramento e parola nella dottrina cattolico-romana. In esso si afferma che nonostante la differenza delle vie percorse dalla tradizione cattolico-romana e quella evangelico-luterana, lo sviluppo delle loro rispettive espressioni dottrinali conduce verso la visione della stessa res come origine della prassi sacramentale: il darsi di Dio trinitario, in Cristo, nella storia degli uomini. Quanto dunque alle differenze percepite tra le due tradizioni, il protocollo afferma: «Infatti, mentre la dottrina romano-cattolica mette in primo piano il carattere sacramentale della Parola, ossia il carattere attivo e operativo - "percepibile con i sensi" – dell'appello divino, la dottrina evangelico-luterana sottolinea il carattere-di-Parola, cioè quello di Logos e di appello, di tutto l'agire e l'operare del Creatore. Tuttavia, ognuno di questi due modi di vedere implica l'altro. La dottrina romano-cattolica, cioè, pone allo stesso tempo non soltanto il Logos (come parola ispirata della fede) nell'orizzonte del sacramento, ma anche il sacramento nell'orizzonte del Logos. La dottrina evangelico-luterana, da parte sua, colloca nell'orizzonte della Parola (quale Parola creatrice) ciò che essa chiama "sacramento", e al contempo la Parola (quale Parola della fede) – ispirata dalla Parola creatrice di cui si fa testimonianza – nell'orizzonte dell'agire del Creatore e del suo carattere di appello. Perciò la dottrina luterana utilizza l'espressione "Parola" per indicare la "Parola creatrice", ossia l'interloquire del Creatore quale parlare effettivamente operante; dunque, essa intende indicare il carattere attivo e operativo dell'appello del Creatore rivolto all'uomo fatto a sua immagine. D'altro canto, la dottrina romano-cattolica inserisce il suo discorso sul carattere sacramentale della rivelazione nell'orizzonte del parlare creatore di

Dio, con ciò intendendo che ogni agire e operare di Dio possiede il carattere di appello» (pp. 337-338).

Gli autori del volume non si preoccupano di trarre da queste e altre simili costatazioni immediate conseguenze per il dialogo ecumenico, dato che la loro ricerca è squisitamente teologica. Rimane il fatto che le loro affermazioni sono comunque di grande importanza per l'ecumenismo.

L'intenzione di fondo, che anima il percorso presentato in questo volume, è quella di valutare i risultati delle ricerche dei vari autori nella prospettiva del Decreto conciliare *Unitatis redintegratio* (n. 17), applicando al rapporto tra cattolici e luterani quanto si dice dell'Oriente e dell'Occidente: «Effettivamente nell'indagare la verità rivelata in Oriente e in Occidente furono usati metodi e cammini diversi per giungere alla conoscenza e alla confessione delle cose divine. Non fa quindi meraviglia che alcuni aspetti del mistero rivelato siano talvolta percepiti in modo più adatto e posti in miglior luce dall'uno che non dall'altro, cosicché si può dire che quelle varie formule teologiche non di rado si completino, piuttosto che opporsi».

Letto in quest'ottica, il volume si presenta come un testo originale e innovativo. Esso può aprire un'interessante e fruttuosa discussione tra i teologi sistematici e gli ecumenisti delle due tradizioni; discussione che potrebbe essere un'ottima preparazione all'anniversario, nel 2017, dei 500 anni dall'inizio della Riforma.

Roberto Nardin

FÉLIX MARÍA AROCENA, *Penitencia y Unción de los enfermos* (= Manuales de Teología 21), Eunsa - Universidad de Navarra, Pamplona 2014, 446 pp. (ISBN 978-84-313-2964-8).

Dopo un primo momento di crisi della figura del manuale qual è avvenuta qualche decina di anni fa, in tempi a noi vicini la sfida della sua elaborazione è stata ripresa da varie parti. Ne sono un segno eloquente numerose pubblicazioni recensite anche in «Rivista Liturgica». E siamo ben lieti di presentare questa novità fresca di stampa!

La collana di manuali di teologia dell'omonima Facoltà dell'Università di Navarra segna un nuovo traguardo. Osservando il progetto che annovera ben 37 titoli, si rileva che 18 risultano editi, e alcuni hanno già raggiunto la quarta edizione. Un segno eloquente della validità delle opere e del bi-

RIVISTA PATH 1-2014.indd 247 16/07/14 12.40

sogno di poter disporre di testi per l'insegnamento delle varie discipline teologiche.

In ambito liturgico giunge prezioso il testo del collega spagnolo. L'opera contempla – come evidenziato nel titolo – due sacramenti: la Penitenza e l'Unzione degli infermi.

Al primo sacramento è destinata una trattazione articolata in tre ampie parti. Nella prima l'autore si muove sotto il titolo: La rivelazione della misericordia di Dio nella Sacra Scrittura. Attraverso un articolato percorso di tre capitoli, il lettore è guidato nell'approfondimento della tematica relativa all'alleanza e alla conversione in Israele (c. I), alla metanoia secondo il Nuovo Testamento (c. II) e all'approfondimento del potere di perdonare i peccati che ha origine in Cristo (c. III). La seconda parte tratta della penitenza sacramentale nel ritmo della tradizione ecclesiale. E qui il discorso si sviluppa notevolmente. Si parte infatti dalla penitenza «pubblica» (c. IV) e «privata» (c. V), per giungere al tempo della Scolastica, con un particolare approfondimento del pensiero di san Tommaso d'Aquino (c. VI). Il Concilio di Trento ha una trattazione specifica (c. VII) perché è da quelle decisioni che si muoverà una prassi che guiderà l'azione della Chiesa fino al Vaticano II. E al Vaticano II e al periodo postconciliare è dedicato un intero capitolo che comprende un percorso dai documenti conciliari fino alla Lettera apostolica Misericordia Dei del 2002 (c. VIII). Nel contesto, un capitolo particolare, il IX, è dedicato al rapporto tra questo sacramento e l'ecumenismo (con approfondimenti relativi all'Oriente e all'Occidente).

Ben otto capitoli sono dedicati alla parte sistematica, la terza. La logica è questa: radici antropologiche della conversione (c. X); il Rituale della Penitenza nella storia e nell'oggi (c. XI); la teologia della celebrazione (c. XII); il segno sacramentale (virtù e sacramento, terminologia, il potere di perdonare, sacramentalità e causalità; carattere giudiziale (c. XIII); il penitente e i suoi atti (c. XIV); il ministro e i suoi atti (c. XV); gli effetti del sacramento (c. XVI); le indulgenze (c. XVII).

Nell'insieme abbiamo, pertanto, un'ampia trattazione che costituisce la necessaria premessa per una pastorale della Penitenza e Riconciliazione quale si attua nel progetto dell'anno liturgico e in quei contesti propri della pietà popolare (santuari, pellegrinaggi, feste patronali...) nei quali la celebrazione del sacramento della Penitenza si compie con maggior disponibilità. Ogni pastorale, comunque, sarà sempre molto efficace qualora venga

illuminata e sorretta da un'attenta teologia biblico-liturgica e da una riflessione sistematica come quella che si delinea nelle pagine di quest'opera.

Diversa è la prospettiva offerta dalla riflessione circa il sacramento dell'Unzione. Due sono le parti al cui interno si snoda il percorso che risulta introdotto dalla riflessione sull'infermità e sull'unzione della Scrittura. La prima parte è un'illustrazione della tradizione ecclesiale circa l'Unzione: in due capitoli si attraversano i due millenni. Tre capitoli sono dedicati alla parte sistematica: la dimensione antropologica e la struttura del rituale aprono il cammino alla teologia del sacramento, per invitare poi a soffermarsi sul segno sacramentale.

Un'ampia bibliografia sui due sacramenti completa l'opera che risulta ormai un bel punto riferimento e di confronto con altri manuali, e soprattutto costituisce un valido aiuto per chiunque voglia confrontarsi con la teologia di questi due sacramenti.

Manlio Sodi

HÉLÈNE BRICOUT - PATRICK PRÉTOT (edd.), Faire Pénitence, se laisser réconcilier. Le sacrament comme chemin de prière (= Lex Orandi), Cerf, Paris 2013, 296 pp. (ISBN 978-2-204-10002-1).

Tra le numerose e qualificate attività dell'Istituto Superiore di Liturgia di Parigi è da annoverare anche il risultato affidato ora alle pagine di quest'opera che provoca una riflessione. L'ambito di interesse è principalmente pastorale, determinato dalle situazioni socio-ambientali ed ecclesiali che si sono determinate in tempi recenti. Quattro sono i settori entro cui si colloca l'insieme dei contributi.

La prima parte, infatti, interroga la ritualità del sacramento; questi i contributi: La Penitenza, un'istituzione a servizio della salvezza. L'insegnamento della storia (H. BRICOUT); Sacramento della riconciliazione e parola di Dio nella riforma postconciliare (M. FELINI); Celebrare la Penitenza e la Riconciliazione. Prospettive teologiche di un rinnovato rituale (H. BRICOUT); Giornate di perdono, giornate della misericordia (G. DROUIN); I luoghi per celebrare il sacramento della Penitenza e la Riconciliazione (P. PRÉTOT).

Il complesso capitolo delle norme richiama l'attenzione di vari interventi, sempre in vista di un corretto atteggiamento penitenziale: *Confessore* e penitente nella legislazione canonica latina attuale (B. GONÇALVES);

RIVISTA PATH 1-2014.indd 249 16/07/14 12.40

Approccio canonico di particolari casi di coscienza e trattamento dei delitti relativi al foro interno sacramentale (PH. TOXÉ).

La terza parte si sofferma sulla prasi della Chiesa, che si muove a partire dalla luce della Scrittura, con due interventi relativi all'Antico e al Nuovo Testamento: «Facci ritornare a te»: la conversione nell'Antico Tetamento (S. RAMOND); «Il Figlio dell'uomo ha il potere di rimettere i peccati». Approccio neotestamentario alla remissione dei peccati (J.-F. BAUDOZ).

La quarta parte, infine, si muove tra approfondimenti e prospettive; su questa linea sono da accostare gli interventi: Sacramento della Penitenza e della Riconciliazione, sacramento della Pasqua di Cristo (J.-L. SOULETIE); Accompagnamento spirituale e assoluzione sacramentale (G. MÉDEVIELLE); «Abbi pietà di me nella tua bontà e perdona il mio peccato»: preghiera e penitenza (P. PRÉTOT).

Un prezioso indice tematico e una scelta bibliografia completano l'opera, che ci auguriamo possa costituire un buon *vademecum* per tutti coloro che a livelli diversi sono impegnati in un servizio di animazione ecclesiale e nella celebrazione del sacramento, sia come fedele che come ministro.

MANLIO SODI

CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II indicitur: Humanae Salutis. *La Bolla di indizione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, a cura di SERGIO PAGANO, Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano (= Exemplaria Praetiosa V), 2 voll., Città del Vaticano 2012.

La circostanza del 50° anniversario del Concilio Vaticano II sta all'origine di questa opera che offre elementi di notevole interesse per gli studiosi e per i cultori che si interessano del Vaticano II e di storia della Chiesa.

L'opera predisposta da *Scrinium* (*www.scrinium.org* [Venezia]) fa parte di una collana dal titolo «Exemplaria Praetiosa»: un titolo che denota immediatamente il valore (anche economico!) di un'edizione che merita attenzione. I due volumi racchiusi in un elegante cofanetto, contengono: *a*) la riproduzione in facsimile della Bolla *Humanae salutis* con cui viene convocato il Concilio Vaticano II: si tratta di nove carte che riproducono il testo originale; *b*) un ricco contenuto illustrativo di quanto racchiuso nella Bolla stessa.

La riproduzione in facsimile della Bolla nel *primo volume* offre allo sguardo del ricercatore il testo manoscritto con un'interessante miniatura

in apertura (cf. 1v); segue quindi il testo (cf. 2r-6r); dalla stessa pagina 6r iniziano le firme, sotto quella di Giovanni XXIII, dei cardinali, ciascuno con il proprio titolo (cf. 6r-9v).

Di grande interesse risulta però il contenuto del *secondo volume*, a cura del Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano, mons. Sergio Pagano. Si tratta di un'opera di 189 pp. (con numerose fotografie) che contengono anzitutto la *Prefazione* di mons. Jean-Louis Bruguès, Archivista e Bibliotecario di S.R.C. Nelle pp. 9-10 si accenna al senso dell'edizione e soprattutto al valore ecclesiale che promana dalla conoscenza più attenta di un documento con cui si apriva il Concilio Vaticano II. Comprendere la *mens* di Giovanni XXIII è da anni oggetto di studi e ricerche; anche la presente opera, con tutti i contributi che essa racchiude costituisce un appuntamento prezioso per cogliere più in profondità l'intuizione di convocare un Concilio. E l'apparato critico dello stesso documento rivela elementi preziosi per constatare quanto sia stato "limato" il testo prima della sua pubblicazione. Il resto dell'opera è così strutturato: introduzione; edizione del testo latino solenne della Bolla; prosopografia dei cardinali sottoscrittori; appendice; indice dei nomi di persone e di luogo.

Otto sono i passaggi entro cui si muove il testo dell'*Introduzione*: l'annuncio del Concilio (gennaio 1959), la fase antepreparatoria (1959-1960), la fase preparatoria (1960-1962); la Bolla di indizione (25 dicembre 1961), l'originale della Bolla, la sottoscrizione di Giovanni XXIII, le sottoscrizioni dei cardinali, ultime fasi preparatorie e inizio dei lavori conciliari. Imponente è la documentazione fotografica e soprattutto delle note che raggiungono quota 227 fornendo informazioni bibliografiche utili per inquadrare tanti aspetti non immediatamente chiari (cf. pp. 15-59).

Segue quindi il testo della Bolla, prima in latino e poi in italiano, e anche in queste pagine continua la documentazione fino alla nota 256 (cf. pp. 61-85). Un settore interessante è costituito dalla prosopografia dei cardinali sottoscrittori in ordine di comparizione nel documento. Per ogni cardinale è riportata la foto e lo stemma, il titolo cardinalizio, la riproduzione della firma nel documento originale della Bolla, e una scheda con i dati essenziali della vita e con rinvio a fonti per continuare eventualmente la conoscenza (cf. pp. 87-150; nelle pp. 151-152 sono segnalati anche i cinque officiali vaticani tra cui Arrigo Bravi scrittore di Bolle e miniaturista).

Altri elementi che completano l'opera sono racchiusi nell'*Appendice*: si tratta delle *date del Concilio* dal 25 gennaio 1959 al 23 dicembre 1965

quando Paolo VI incontra il Collegio cardinalizio e la Curia romana, e ribadisce tra l'altro che «il Concilio non ha inaugurato un periodo di incertezza dogmatica e morale, di indifferenza disciplinare, di superficiale irenismo religioso, di rilassamento organizzativo; al contrario, esso ha voluto iniziare un periodo di maggiore fervore, di maggiore coesione comunitaria, di maggiore approfondimento culturale, di maggiore aderenza al Vangelo, di maggiore carità pastorale, di maggiore spiritualità ecclesiale» (cf. pp. 157-173).

Curiosi, infine, risultano alcuni *dati del Concilio*, qui ripresi solo nei titoli che poi nel testo risultano sviluppati: 3 anni e 7 mesi di preparazione; 12 ecclesiastici lavorano nella commissione antepreparatoria; 49 cardinali lavorano nella commissione centrale, e con essi collaborano 38 arcivescovi e vescovi e 8 prelati; 620 ecclesiastici lavorano nelle commissioni e nei segretariati preparatori al Concilio; un anno di preparazione materiale della basilica vaticana; due custodi del Concilio; all'inaugurazione del Concilio partecipano 86 missioni di altrettante nazioni; partecipano al Concilio 6 patriarchi orientali; partecipano complessivamente 109 cardinali; partecipano non tutti simultaneamente 3058 presuli e superiori generali su un totale di 3093 aventi diritto (provengono da 79 paesi); durante il Concilio sono ammessi 481 periti, 133 osservatori delegati, e 23 uditrici; lavorano in aula 50 *assignatores locorum*; si tengono 168 congregazioni generali e 10 sessioni pubbliche; sono discussi 24 schemi; il Concilio emana 4 costituzioni, 9 decreti e 3 dichiarazioni; gli Atti di tutto questo immenso lavoro assommano a 62 volumi (cf. pp. 174-180).

Infine, l'*Indice dei nomi di persona e di luogo* completa l'opera e permette di valorizzare ancora meglio il patrimonio di informazioni racchiuse nell'edizione.

Perché questa presentazione in «Path»? Può sembrare che direttamente tutto questo non interessi; di fatto però la conoscenza anche di questo "capitolo" relativo alla Bolla permette di cogliere il lavoro enorme che è stato condotto e che ha avuto nella liturgia un'eco unica per quanto è stato deciso e per ciò che è scaturito successivamente. Scorrendo l'Indice dei nomi si scoprirà con piacere il nome dei grandi liturgisti, che hanno collaborato in qualche modo ai lavori delle commissioni e anche al Concilio; è una "pagina" dunque che merita attenzione, e soprattutto mi si permetta un plauso a mons. Sergio Pagano che insieme ad alcuni suoi collaboratori ha saputo realizzare e contestualizzare la presentazione di un documento essenziale per comprendere meglio l'evento storico del Concilio Vaticano II.

Manlio Sodi

FRANCESCO NASINI, San Tommaso e l'angelo imperfetto. L'eredità tomista nella sacramentaria di Rahner, Schillebeeckx e Chauvet (= Gestis verbisque), Cittadella, Assisi 2013, 650 pp. (ISBN 978-88-308-1186-7).

Questo pregevole studio di F. Nasini, studioso di liturgia, esprime, a nostro avviso, non soltanto la necessità di ripensare la liturgia rendendo la riflessione su di essa consona al retaggio culturale del nostro tempo, ma anche quella di riformulare in modo pregnante da un punto di vista ermeneutico il debito di una *philosophia perennis*, quale può essere quella di Tommaso d'Aquino, che si pone come tale proprio perché dialoga in modo fecondo con ogni tempo, secondo le indicazioni preziose di Rahner e Schillebeeckx, che nel libro assurgono a interlocutori imprescindibili.

Sicuramente uno dei pregi dello studio qui presente è il fatto che l'autore riesce a far emergere le questioni nodali quanto alla questione sacramentaria che, trovandosi a vivere le profonde ispirazioni dell'età conciliare, cerca di concentrarsi sempre di più sulla natura teandrica della Chiesa e del sacramento, conseguente a una radice fortemente cristologica e biblica, che in tanto recupera la centralità del Verbo in quanto ne esprime la natura dialogica che investe del dono rivelativo il soggetto credente.

Da questo punto di vista la connessione fra liturgia come prassi sacramentale che rende presente la salvezza nell'oggi storico e dei segni della Parola che essa conseguentemente implica, permette di poter concludere che essa non può non rinviare alla struttura dell'incarnazione, che, per parafrasare il titolo dell'opera di Schillebeeckx, è il primo vivo sacramento. Quindi la liturgia è un evento, la cui pienezza del tempo significata nello stesso atto eucaristico, anticipa quell'oggi di Dio in cui il Figlio Unigenito è lo stesso che prende corpo nell'azione personale di grazia di ogni credente convocato.

L'autore sottolinea molto bene questa idea specie quando rivisita le istanze più pregnanti contenute nei «Nuovi saggi» rahneriani, da *Parola ed Eucaristia* fino a *Che cos'è un sacramento*.

Il retaggio dell'Aquinate si ravvisa specie nella soluzione offerta da Karl Rahner fra opus operatum e opus operantis. Essa è tanto rispettosa del valore oggettivo e gratuito dell'iniziativa divina quanto della libera disposizione dell'uomo a consentire partecipando a quel signum efficax, evidenziando una complementarietà che fa risuonare tanto il retaggio della theologia gratiae dell'Aquinate che, perficit naturam, quanto l'idea moderna di un soggetto libero che, tuttavia, è reso capace di udire la Parola e di

riconoscere nella Chiesa e nella natura sacramentaria la sua performatività salvifica. Ecco, perché il teologo tedesco evidenzia che tale *dispositio* non è solo di natura interiore, ma in qualche modo pubblica, ove per pubblica possiamo intendere ecclesiale dato che il carattere sacramentale della Chiesa *ut sic* si esplica attraverso l'istanza pneumatologia, che la edifica incessantemente nella partecipazione liturgia di ogni credente in Cristo, che riconosce nell'atto eucaristico la presenza efficace del corpo, in modo tale che la stessa dimensione ecclesiale si radica nella Parola e nel pane spezzato. Un tributo, questo, molto forte alla teologia biblica a e trinitaria a cui lo stesso Tommaso fa costante riferimento.

Come mette in luce l'autore, questo *locus theologicus* attiene sia al carattere di mediazione che Cristo continua a esercitare nella Chiesa in quei segni che *efficiunt quod significant*, ovvero il pegno della futura gloria che già *hic et nunc* divinizza l'uomo per grazia (intima partecipazione alla natura di Dio), sia alla natura storica della Chiesa che necessita dei segni sacramentali per realizzare il dialogo salvifico di Dio e dell'uomo. Tuttavia, come Rahner continua a ribadire, questa capacità di partecipare alla natura di Dio è possibile in virtù di un'autopartecipazione di Dio alla natura umana, che rappresenta quell'esistenziale soprannaturale per cui l'uomo è uditore della Parola.

Il carattere, per così dire, storico del sacramento non può, inoltre prescindere dall'assunzione piena dell'uomo e della sua natura, così che essa partecipa di quella di Dio; ma per assunzione piena s'intende dire che l'uomo è riconosciuto *capax Dei* a partire dal suo esserci nel mondo, così che la sua vita divenga in qualche modo un agire teandrico in mezzo al mondo, evitando di rinchiudere il sacramento in un atto isolato.

Fedele all'idea tipica dell'ermeneutica, che ogni pensiero reca con sé una Wirkungsgeschichte, l'autore procede a discutere due fondamentali contributi critici concernenti la teologia di Rahner, quelli di Andrea Grillo e quelli di Sansalvatore Di Stefano. Il primo ravvisa una sorta di ontologia del soggetto trascendentale che eccede il livello positivo e sacramentario della fede contro l'intentio di Tommaso (p. 199) e questo porterebbe a una sorta di sacramentaria propter angelos invece che propter homines. Nonostante egli abbia il merito di superare ogni forma di estrinsecismo, tuttavia la sua ansia di coniugare tradizione teologica e libertà moderna lo ha portato spesso a una visione astratta e acosmica.

Di Stefano da parte sua condivide solo in parte la visione di Grillo, evidenziando il merito di Rahner di aver letto in senso trinitario l'apertura trascendentale dell'uomo facendola interagire con il dato rituale-oggettivo del sacramento, così che si tratta sempre dell'incontro fra categorialità e trascendentalità. In tale materia la posizione dell'autore si esplica nell'esigenza di una sorta di complementarietà fra le due posizioni, nelle quali contemperare l'oggettività del sempre della celebrazione con il suo qui e ora che attiene alla storicità del soggetto. Questa, invece, può essere l'indicazione offerta da Rahner anche se nella sua teologia si nota l'assenza della dimensione cultuale.

La dimensione del mistero cultuale, integrata con le istanze di Tommaso è ravvisabile nell'opera di Schillebeeckx, domenicano olandese, che, tuttavia, usa il termine «sacramento» come termine analogo, il cui analogatum princeps è Cristo Gesù, sacramento dell'incontro con Dio e vera risposta di adorazione al Padre, dunque Gesù rivela anche la concreta forma del religioso. Egli recupera così tanto la dimensione simbolica quanto quella corporea. Il corpo epifania è anche nascondimento, ed è questa assoluta e ineludibile condizione della chair, secondo la fenomenologia che rende la capacità di simbolizzare, ove, però, non si può che evincere una radice cristologica, leit-motiv della stessa teologia di Schillebeeckx. Anche lui ritiene che i sacramenti, posti su questo orizzonte rendano presente la metastoria del Risorto grazie alla dimensione attuale dello stesso sacramento. In Schillebeeckx, tuttavia, si può rischiare che l'ex opere operato, proprio della stessa dimensione sacramentale di Cristo, possa inficiare le preziose intuizioni fenomenologiche. D'altro canto, il suo uso dell'aggettivo strumentale per il segno sacramentale sembra eludere l'operatività simbolica ravvisabile nella sacramentaria di Tommaso (p. 227). Il merito più importante è forse però quell'ontologia di carattere manifestativo che Schillebeeckx sviluppa attorno alla nozione fenomenologica della corporeità.

In tal senso è Chauvet che, all'avviso dell'autore sembra operare una sorta di superamento mediato, visto che egli assume la prospettiva del simbolo come fattore di costruzione del reale(p. 279). Il simbolo, quindi, viene a costituire quella connessione culturale, ermeneutica e portatrice di un'elaborazione di senso, nella quale l'uomo si riconosce. E, considerata la dimensione liturgico-sacramentale come operatrice di quella verità che interpella l'uomo, quest'ultimo non può che riconoscere la sua natura e la sua

conditio di credente. In tal senso si dà un recupero autenticamente teologico del rito, sulla cui linea l'autore sembra muoversi con passione e perizia.

Il testo merita una lettura attenta tanto per la sapienza con cui l'autore cerca di tracciare un'ermeneutica ricca e complessa che attiene all'assunzione del retaggio di Tommaso, quanto per la ricchezza delle fonti che denotano un'espressiva capacità critica ed estetica.

Paola Mancinelli

SOFIA TAVELLA - MANLIO SODI (edd.), *Anima e Psiche. Percorsi per un dialo-go.* Presentazione di VITTORINO ANDREOLI (= Sympsykoi 3), IF-Press, Roma 2014, 240 pp. (ISBN 978-88-6788-019-5).

Il volume riprende i testi già apparsi in «Rivista Liturgica» 98/1 (2011) sotto il titolo: *Psicologia e culto*. L'interesse suscitato dal dialogo tra psicologi e liturgisti è all'origine della riproposta di quei materiali che riflettono la complessità del discorso ma anche la sua fecondità su entrambi i versanti. Interessante, infatti, è l'ancoraggio delle due discipline su una piattaforme comune costituita dalla dimensione relazionale.

La *Presentazione* del prof. V. Andreoli sottolinea molto bene come «il rito è parte della psicologia» anche se il rito "liturgico" «alla luce della ragione è un'aporia, un assurdo».

Il linguaggio dell'uno («il rito delle psicologie») e il linguaggio dell'altro («il rito liturgico») fanno parte della vita ordinaria e la loro *liaison* si pone «dentro le considerazioni del tempo e della percezione che ne ha l'uomo».

I contributi interessano competenze diverse e tutte di pregevole livello. E vanno accostati con attenzione perché costituiscono un'autorevole base per ulteriori approfondimenti, che risultano necessari dal momento che di mezzo ci sta l'uomo con tutta la sua esperienza e complessità del vissuto.

I risvolti in ordine alla prassi e alla sfida educativa sono notevoli; essenziale è cogliere il senso di un metodo che ogni disciplina possiede, per giungere all'obiettivo di una personalità matura che contempli, cioè, la dimensione spirituale e cultuale in particolare.

Damiano Passarin

RIVISTA PATH 1-2014.indd 256 16/07/14 12.40