

# SACRA DOCTRINA



MICHELE ROBERTO PARI (ed.)

«*Ambulemus, simul et concorditer, ut sit unum ovile*»

Il contributo di *Sacra Doctrina* al percorso sinodale

con un intervento speciale di mons. Erio Castellucci

1

2023

ESD

# sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica  
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 68°

2023/01

Tutti i libri e le altre attività delle  
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:  
[www.edizionistudiodomenicano.it](http://www.edizionistudiodomenicano.it)

Tutti i diritti sono riservati

© 2023 - Edizioni Studio Domenicano - [www.edizionistudiodomenicano.it](http://www.edizionistudiodomenicano.it) - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org)

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

# sacra DOCTRINA

Anno 68° 2023/01

MICHELE ROBERTO PARI (ed.)

*«Ambulemus, simul et concorditer, ut sit unum ovile»*

Il contributo di *Sacra Doctrina* al percorso sinodale

con un intervento speciale di mons. Erio Castellucci

**ESD**

# SACRA DOCTRINA

## Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.  
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034

Direttore/Editor: Michele Roberto Pari O. P.

Comitato di redazione/Associate editors: Paolo Calaon, Andrea Codignola, Gianni Festa, Francesco Lorenzon, Stefano Prina, Marco Rainini

Consiglio scientifico/Scientific board: Giorgio Carbone O. P., Attilio Carpin O. P., Erio Castellucci, François Dermine O. P., 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti O. P., Cesare Rizzi, Rocco Viviano SX

### ABBONAMENTI 2023

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
<b>Italia</b> ordinario	<b>biblioteche, enti, agenzie ecc.</b>	€ 100,00	€ 160,00
<b>Italia</b> ridotto	<b>persone fisiche e privati</b>	€ 60,00	€ 100,00
<b>Esteri</b> ordinario	<b>biblioteche, enti, agenzie ecc.</b>	€ 190,00	€ 330,00
<b>Esteri</b> ridotto	<b>persone fisiche e privati</b>	€ 150,00	€ 240,00
<b>Serie completa</b>	1956 - 2022, sconto 70%	€ <del>5.624,00</del>	€ 1.687,20
Sottoscrizione tardiva supplemento € 30,00			

### PAGAMENTI

<b>Bonifico bancario</b> c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R R X X X
<b>Bollettino postale</b> ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno. Per le sottoscrizioni fatte dopo il 15 marzo si applica un supplemento di 30,00 per costi amministrativi.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: [acquisti@esd-domenicani.it](mailto:acquisti@esd-domenicani.it)

Il reclamo per la mancata ricezione di un quaderno va fatto entro tre mesi dalla ricezione del quaderno successivo a quello di cui si lamenta la mancata consegna.

## SOMMARIO

MICHELE ROBERTO PARI O. P.

**Presentazione** 9

ERIO CASTELLUCCI

**Sinodalità e cammino eucaristico** 19

LUIGI SCIPIONI O. P.

**Che cosa è un Concilio ecumenico** 281. Annuncio, convocazione e svolgimento  
del Concilio ecumenico 28*1.1. Composizione* 28*1.2. Preparazione e svolgimento* 29

2. Valore e autenticità del Concilio ecumenico 31

*2.1. I vescovi «personificazione» del loro gregge nel Concilio* 31*2.2. Il Romano Pontefice «Pastore universale» della Chiesa* 33

3. Il Concilio ecumenico e il Papa 35

*3.1. Il «primato» del Papa* 35*3.2. L'infallibilità* 37

4. I LAICI E IL CONCILIO ECUMENICO 39

CONCLUSIONE 40

BENEDETTO PRETE O. P.

**I fondamenti biblici dell'unità della Chiesa** 41

1. Comunione di fede 44

2. Comunione di vita sacramentale 49

*2.1. La comunione esistente tra Cristo e i credenti* 50*2.2. L'unione dei fedeli con Cristo e i sacramenti* 55

3. Comunione di disciplina o di governo 58

4. Le dimensioni dell'unità della Chiesa 61

ANDRÉ LIÉGÉ O. P.

<b>I laici nella Chiesa</b>	63
1. Le vocazioni nella Chiesa	63
2. Vocazione sacerdotale	64
3. Verso una definizione del laico	68
4. Il laico in tutta la missione della Chiesa	70

JERÔME HAMER O. P.

<b>Il fondamento biblico e teologico dell'apostolato dei fedeli</b>	72
1. «Kerygma» e «homologia» in Rm 10	73
2. La confessione di fede	74
3. La predicazione della fede	76
4. Confronto tra predicazione e confessione	78
5. La predicazione secondo S. Tommaso d'Aquino	78
6. La confessione di fede secondo S. Tommaso d'Aquino	82
7. Applicazioni concrete	86

JEAN MARIE ROGER TILLARD O. P.

<b>L'Eucaristia e la Chiesa</b>	93
1. L'Eucaristia e la Chiesa-Mistero	94
<i>1.1. La Chiesa, mistero dell'Agape</i>	94
<i>1.2. L'Eucaristia, segno della Chiesa-Mistero</i>	97
<i>1.3. L'Eucaristia, fermento della Chiesa-Mistero</i>	107
2. L'Eucaristia e la Chiesa nella sua forma visibile	115

WILHELM DE VRIES S. J.

<b>La collegialità in alcuni sinodi del primo millennio</b>	124
1. Primato e collegialità nei sinodi prima di Nicea	125
2. La posizione del vescovo di Roma	127
3. Primato e collegialità nei sinodi romani	128
4. Gli sforzi dei papi per ottenere il controllo sopra tutti i sinodi	130
5. Il primato e la collegialità in alcuni concili ecumenici	132

ALVARO HUERGA O. P.

<b>Primato e Collegialità. La struttura monarchico-gerarchica della Chiesa nei due Concili Vaticani</b>	137
1. Antinomia o integrazione?	137
2. Il senso dogmatico del Vaticano I	139
2.1. <i>Definizione del Primato</i>	140
2.2. <i>Primo abbozzo della Collegialità</i>	142
3. I cinque quesiti proposti ai padri del Vaticano II	146
4. Il contenuto della Collegialità secondo la <i>Lumen Gentium</i>	151
4.1. <i>La formulazione definitiva</i>	151
4.2. <i>L'esatta interpretazione</i>	153
4.3. <i>Campo aperto alle ricerche teologiche</i>	156
5. La Collegialità nei discorsi conciliari di Paolo VI	159

VALDO BENECCHI

<b>Primato e collegialità in un giudizio protestante</b>	166
1. L'era dell'ecclesiologia	167
2. Chiesa come incarnazione	171
3. Apostolicità ed autorità	174
4. Come si esercita l'autorità apostolica?	176
5. Visibilità e invisibilità	177
6. La logica della croce	180
Conclusione	182

YVES GONGAR O. P.

<b>La Chiesa di Cristo nella storia degli uomini</b>	185
1. Influenza dei mutamenti umani sul pensiero dottrinale della Chiesa	185
2. Insufficienza delle categorie storiche, sociologiche o politiche applicate alla Chiesa	193
3. Una Chiesa allo stesso tempo dall'alto e dal basso	196





## PRESENTAZIONE

«Ambulemus, simul et concorditer, ut sit unum ovile»<sup>1</sup>, cioè: «Camminiamo, insieme e concordemente, affinché ci sia un solo ovile». È una frase tratta dall'*Expositio super Isaiam* di Tommaso d'Aquino: commentando il passo di Is 2,5, che dice: «Casa di Giacobbe, venite, camminiamo nella luce del Signore»<sup>2</sup>, l'Aquinate, rifacendosi a Gv 10,16<sup>3</sup> e a Gv 12,35<sup>4</sup>, interpreta l'invito rivolto a Israele a camminare nella luce del Signore come un'esortazione, rivolta a tutti, a camminare insieme, concordemente, nella luce di Cristo, per formare un solo gregge sotto la guida di un solo pastore<sup>5</sup>. Questa frase, a mio avviso, esprime bene il senso del percorso sinodale che la Chiesa ha intrapreso con particolare attenzione e impegno a partire dall'ottobre 2021 con l'inizio del cammino che porterà alla celebrazione del sinodo dei vescovi nelle due tappe dell'ottobre 2023 e ottobre 2024 sul tema della sinodalità: il percorso di una Chiesa che vuole camminare, insieme e nell'unità dei cuori, sulla via che Cristo ha tracciato, facendosi accanto agli uomini e alle donne di oggi per vivere una comunione fondata su Cristo buon pastore. Un percorso fatto non solo di tentativi pratici di vivere la sinodalità, ma anche, come è giusto che sia, di riflessione, approfondimento e analisi su questa realtà così fondamentale e preziosa per la vita della Chiesa.

Quindi per dare un nostro contributo in questo senso al percorso sinodale abbiamo pensato quest'anno di far uscire il numero monografico<sup>6</sup> di *Sacra Doctrina* come primo numero dell'anno<sup>7</sup>, ripubblicando alcuni contributi editati dalla rivista nel periodo precedente e seguente al

---

<sup>1</sup> THOMAE DE AQUINO, *Expositio super Isaiam ad litteram*, 2, 2, Editio Leonina, XXVIII, 21.

<sup>2</sup> *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2013, 1706.

<sup>3</sup> «Diverranno un solo gregge, un solo pastore», in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2546.

<sup>4</sup> «Camminate mentre avete la luce», in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2553.

<sup>5</sup> Cf. anche la presentazione della primitiva comunità cristiana in At 2,42-48; 4,32-35; 5,12-14, in cui si insiste sui temi della comunione, dello stare insieme, nella concordia.

<sup>6</sup> Inteso non come opera di un unico autore, ma come opera dedicata a un unico tema.

<sup>7</sup> Riservando gli articoli al secondo numero annuale.

Concilio Ecumenico Vaticano II, che è stato un evento di fondamentale importanza non solo per i contributi magisteriali e teologici che ha dato alla riflessione sulla sinodalità, ma anche perché è stato espressione concreta di sinodalità vissuta; ad essi viene premesso un editoriale di mons. Erio Castellucci, presidente del Comitato nazionale del Cammino sinodale.

I contributi che intendiamo proporre sono dunque i seguenti.

Innanzitutto l'interessante e profondo editoriale di mons. Erio Castellucci, esperto del tema in questione, sul tema della sinodalità come cammino eucaristico. In esso l'autore affronta la sinodalità alla luce dell'eucaristia, rileggendo l'episodio dei discepoli di Emmaus come un percorso eucaristico che racchiude tutti gli elementi fondamentali della sinodalità. Innanzitutto il viaggio, cammino lungo la via, compiuto insieme al Signore Risorto, che si affianca agli uomini delusi per aiutarli a riflettere e per condividere il loro peso. Poi il dialogo e l'ascolto reciproco, nella vita concreta, che, se è aperto a Cristo e alla sua Parola, fa ardere il cuore e porta all'invito, rivolto a Cristo, di restare con noi. Inoltre l'offerta di sé, il sacrificio non solo delle proprie cose, ma della propria vita, con il suo carico di gioie e dolori, che, unito al sacrificio eucaristico di Cristo, diventa offerta gradita a Dio. E poi la comunione, tema sinodale fondamentale, che l'eucaristia produce nella Chiesa con Dio e tra i fedeli. Infine la missione, che è quella di portare la gioia del Cristo risorto agli uomini e alle donne di oggi. È proprio per la fedeltà a questa sua missione, che la Chiesa, oggi, fa sinodo, cioè si mette sulla via, colpita dalla grazia di Cristo, per percorrere le strade del mondo portando il buon annuncio del Vangelo.

Per quanto riguarda gli articoli già pubblicati da *Sacra Doctrina* e che ora intendiamo riproporre<sup>8</sup>, essi trattano fundamentalmente tre

---

<sup>8</sup> Nell'opera gli articoli saranno presentati secondo l'ordine cronologico in cui sono stato prodotti ed editi per mostrare lo sviluppo del pensiero e dei temi. In questa presentazione, invece, gli articoli saranno presentati raggruppati secondo l'argomento trattato, per metterne in risalto la specifica tematica in relazione all'attuale percorso sinodale. Ecco l'elenco degli articoli in ordine cronologico con la rispettiva indicazione di pubblicazione originale:

temi che sono emersi come molto importanti nel percorso sinodale che la Chiesa sta compiendo: la collegialità, vista in particolare nel suo rapporto con il primato del romano pontefice; la presenza e il ruolo dei laici nella Chiesa; la comunione e l'unità nella Chiesa.

Al primo tema – la collegialità, in particolare nel suo rapporto con il primato pontificio – sono dedicati quattro articoli.

Il primo è quello di Luigi Scipioni sul tema del concilio ecumenico, che è la modalità per eccellenza in cui si pratica, si esercita, la sinodalità nella Chiesa. In esso l'autore definisce cosa sia un concilio ecumenico e ne studia analiticamente le varie fasi realizzative, ne mostra il valore e approfondisce il rapporto tra il concilio ecumenico e il papa e il ruolo dei laici all'interno del concilio ecumenico. Riguardo al rapporto tra il concilio ecumenico e il papa, l'autore sottolinea che il concilio deve sempre svolgersi in comunione con il papa e che gli atti di esso devono essere approvati da lui; del resto, il papa fa parte del concilio ecumenico e si rapporta ad esso come il capo rispetto alle membra nella comunione di un unico corpo. Riguardo poi al ruolo dei laici nel concilio ecumenico, viene sottolineato che i laici non sono estranei alla Chiesa, non devono agire sulla Chiesa dal di fuori, ma essi fanno parte della Chiesa e devono agire dentro la Chiesa; quindi i

---

L. SCIPIONI, *Che cosa è un concilio ecumenico*, in *Sacra Doctrina* 21(1961), 31-46;  
 B. PRETE, *I fondamenti biblici dell'unità della Chiesa*, in *Sacra Doctrina* 24(1961), 477-504;

A. LIÉGÉ, *I laici nella Chiesa*, in *Sacra Doctrina* 26(1962), 206-217;

J. HAMER, *Il fondamento biblico e teologico dell'apostolato dei laici*, in *Sacra Doctrina* 26(1962), 218-242;

J. M. R. TILLARD, *L'Eucaristia e la Chiesa*, in *Sacra Doctrina* 47(1967), 319-353;

W. DE VRIES, *La collegialità in alcuni sinodi del primo millennio*, in *Sacra Doctrina* 58(1970), 219-232;

A. HUERGA, *Primato e collegialità. La struttura monarchico-gerarchica della Chiesa nei due concili vaticani*, in *Sacra Doctrina* 58(1970), 233-265;

V. BENECCHI, *Primato e collegialità in un giudizio protestante*, in *Sacra Doctrina* 58(1970), 267-288;

Y. CONGAR, *La Chiesa di Cristo nella storia degli uomini*, in *Sacra Doctrina* 74(1974), 195-211.

laici devono avere il giusto ruolo all'interno di un concilio ecumenico, insieme al loro vescovo, tenendo presente in particolare il loro *sensus fidei* e la loro conoscenza del mondo in cui sono immersi.

Il secondo articolo dedicato a questo tema è quello di Wilhelm de Vries, che tratta del tema della collegialità in alcuni sinodi del primo millennio. L'ottica in questo caso è storica, ma dalla storia l'autore trae anche importanti riflessioni teologiche, in particolare sul rapporto tra il papa e il collegio episcopale. In questo contributo, dunque, l'autore passa in rassegna alcuni sinodi che si sono svolti nel primo millennio dell'era cristiana e fa notare, in particolare, come nei primi tre secoli emerge maggiormente il ruolo dei sinodi locali, cioè assemblee di vescovi di una regione, che si sentono responsabili insieme delle questioni più importanti di quella regione. In questo periodo, invece, la coscienza del primato romano non emerge ancora con chiarezza (tanto che anche il papa prende le decisioni insieme ai vescovi della sua regione). È a partire dai secoli IV-V che i papi iniziano a intervenire con forza nelle decisioni dei sinodi locali, incontrando spesso resistenze, sia per la pretesa autonomia dei sinodi, sia perché in alcuni paesi i sinodi locali vengono posti sotto il controllo del re nazionale e non del papa. Anche negli atti dei concili ecumenici di questi primi secoli non si fa menzione particolare del papa e della sua autorità. Inoltre lungo tutto il primo millennio ci sono concili ecumenici che esaminano e giudicano i documenti inviati loro dal papa, e con ciò mostrano di non considerarli validi semplicemente perché emanati dal papa. In conclusione, l'idea fondamentale che l'autore fa emergere da tutte queste constatazioni è che nel primo millennio era comune la visione secondo cui le decisioni definitive in materia di fede ma anche di disciplina dovevano essere prese collegialmente e non c'è un esercizio del primato pontificio in modo assolutistico.

Il terzo articolo sul tema della collegialità è opera di Alvaro Hueriga e affronta il tema, anche qui con una visuale principalmente storica ma anche teologica, del rapporto tra il primato del papa e il collegio dei vescovi nel Concilio Vaticano I e nel Concilio Vaticano II, facendo vedere in particolare le discussioni, le riprese, gli approfondimenti che sono intercorsi tra i due concili vaticani. L'autore innanzitutto fa notare come l'opera del Concilio Vaticano I sia rimasta incompiuta, perché

accanto alla costituzione sul primato del papa, che venne discussa e approvata, era stato elaborato un altro schema di costituzione sul tema della Chiesa, che però non poté venire affrontato per le vicende storiche legate alla presa di Roma. Egli precisa inoltre che questo concilio, pur affermando il primato pontificio, non ha eliminato la collegialità episcopale, solamente non ha potuto trattare la cosa. Le discussioni però proseguirono nei decenni successivi, aiutando a chiarire le questioni dibattute. Si giunse così al Concilio Vaticano II, che ebbe il grande merito di tenere assieme, non senza una certa fatica, il primato del papa e la collegialità episcopale, riconoscendo da un lato il primato del romano pontefice e dall'altro il valore del collegio episcopale, che, in comunione con il papa, è soggetto di suprema e piena potestà nella Chiesa. Quindi l'autore conclude che su questi temi c'è piena omogeneità tra i due concili vaticani, come mostrano le citazioni esplicite in proposito fatte dal Concilio Vaticano II del testo del Concilio Vaticano I.

Il quarto articolo dedicato al tema della collegialità è quello di Valdo Benecchi, teologo protestante, dedicato appunto al tema del rapporto tra il primato e la collegialità nell'ottica protestante. La scelta di questo contributo vuole essere anche un segno di attenzione e di apertura ecumenica verso una realtà da sempre attenta al tema della collegialità e della comunione come quella protestante. In esso, dunque, l'autore parte dalla constatazione che si sta attraversando un'epoca segnata da tensioni e anche separazioni all'interno delle varie comunità ecclesiali, nonostante che gli studi e le riflessioni sulla Chiesa siano sempre più numerosi, tanto che l'autore ritiene che la seconda metà del secolo scorso possa considerarsi come l'era dell'ecclesiologia. Egli quindi inizia il suo discorso analizzando la realtà della Chiesa e facendo notare come la Chiesa non è sullo stesso piano di Cristo, perché Cristo e il suo mistero sono su un piano superiore rispetto alla Chiesa. Affrontando poi più espressamente il tema del rapporto tra primato e collegialità, l'autore sostiene che l'apostolo nel senso biblico è colui che concentra la sua attività nella testimonianza resa a Cristo risorto; di conseguenza, l'autorità risiede tutta nel Cristo risorto e l'autorità dell'apostolo si esercita non come opera di dominio, ma come opera di liberazione. In conclusione l'autore afferma che nella Chiesa

ciò che conta non è riformare le strutture, in particolare quelle relative al rapporto tra il papa e il collegio episcopale, ma è predicare il Vangelo con fedeltà. Del resto le strutture ecclesiali non sono fine a se stesse, perché il fine ultimo di tutto non è la Chiesa, ma Gesù Cristo.

Al secondo tema – la presenza e il ruolo dei laici nella Chiesa – sono dedicati due articoli.

Il primo è quello di André Liégé, che tratta della presenza e del compito dei laici nella Chiesa. In esso l'autore, chiarito che il laico appartiene alla Chiesa e quindi deve essere inserito in essa, mostra innanzitutto come nell'epoca apostolica la vocazione era la chiamata alla vita cristiana, senza restrizioni particolari, fondata sul battesimo. Infatti il battesimo fa entrare nella Chiesa (e questa è la vocazione fondamentale) e rende partecipi della santità e della missione della Chiesa. Quindi la vocazione innanzitutto è la chiamata alla fedeltà al battesimo. Poi l'autore affronta il tema delle vocazioni speciali: esse sono una specificazione della vocazione battesimale e si dividono in tre grandi ambiti, cioè la vocazione all'ordine sacro, la vocazione alla vita consacrata e la vocazione laicale. Quindi l'autore procede invitando a una riscoperta del laico nella Chiesa, sottolineando in particolare il valore missionario del laicato. La missione è intesa qui come azione totale della Chiesa, cioè come servizio della Parola, servizio del ministero liturgico e servizio della carità; in tutto ciò il laico deve avere il ruolo che gli spetta, che non è quello di supplire il sacerdote, ma è quello di animare secondo il Vangelo, la fede, la coscienza ecclesiale, le realtà umane. Infine l'autore sottolinea ancora una volta che il laico deve compiere questa sua missione come parte della Chiesa sotto la guida della gerarchia.

Il secondo articolo dedicato al tema dei laici nella Chiesa è quello di Jérôme Hamer sul fondamento biblico e teologico dell'apostolato dei laici. In esso l'autore, fondandosi sulla Lettera ai Romani, cap. 10, e sul pensiero di Tommaso d'Aquino, traccia una teologia del laicato, avendo in particolare come punto di riferimento il tema della predicazione e della confessione della fede. In primo luogo, dunque, l'autore, commentando Rm 10, distingue tra la predicazione e la confessione della fede. La predicazione viene per prima ed è opera degli apostoli, cioè di coloro che sono inviati; a essa fa seguito la fede di coloro che

ascoltano e poi la confessione della fede da parte di costoro. Mentre la predicazione comporta la trasmissione autorevole e fedele del messaggio cristiano ed è riservata a coloro che sono inviati dall'autorità (ecclesiastica), la confessione della fede comporta l'esteriore manifestazione della propria fede e riguarda tutti, compresi i laici. Poi l'autore si rivolge al pensiero dell'Aquinate e, a partire da esso, fa notare come l'invio a predicare ha la sua origine nel Padre, che manda il proprio Figlio, il quale a sua volta manda gli apostoli, che a loro volta mandano altri uomini per la predicazione. In particolare, per Tommaso d'Aquino bisogna distinguere un discorso privato, rivolto a individui considerati singolarmente, che può essere fatto anche da un laico, e un discorso pubblico, rivolto alla comunità ecclesiale come tale, che richiede invece la missione canonica da parte della Chiesa. L'apostolato dei laici in questo contesto si inserisce a due livelli: come discorso privato rivolto a singoli individui, e soprattutto come confessione della fede. L'autore, riprendendo sempre il pensiero tommasiano, sottolinea come la confessione della fede sia legata in particolare al sacramento della cresima, che abilita e allo stesso tempo impone la professione della fede. Infine l'autore presenta alcune applicazioni concrete del pensiero fin qui esposto, in particolare l'attività dei laici nell'azione cattolica, evidenziando come essa debba sempre svolgersi in comunione e cooperazione con la gerarchia.

Anche al terzo tema – la comunione e l'unità nella Chiesa – sono dedicati due articoli.

Il primo è quello di Benedetto Prete sui fondamenti biblici dell'unità della Chiesa. In esso l'autore analizza i principali testi scritturistici che si riferiscono all'unità della Chiesa, ricavando da essi il valore dell'unità della Chiesa, che appare come una triplice forma di comunione: la comunione di fede, la comunione di vita sacramentale e la comunione di disciplina o di governo. Quanto alla comunione di fede, l'autore mostra, a partire dalla Scrittura, che essa comprende l'accettazione interna e la professione esterna della stessa fede ed è l'elemento primo e fondamentale dell'unità della Chiesa. Quanto alla comunione di vita sacramentale, viene sottolineato, sempre avendo come riferimento la Scrittura, come essa sia importante in quanto fondata in ultima analisi su Cristo stesso, perché i sacramenti mettono in contatto



con Cristo e con la sua opera e quindi pongono i fedeli nella comunione con Cristo stesso e tra di loro. Qui l'autore sottolinea in particolare il valore che in questo ambito i testi biblici attribuiscono al battesimo e all'eucaristia, in quanto il battesimo, unendo il fedele alla morte e alla risurrezione di Cristo, lo unisce a lui, e l'eucaristia, nutrendo il fedele del corpo e del sangue di Cristo, lo pone in modo specialissimo in unione con lui. Quanto alla comunione di disciplina o di governo, si evidenzia, ancora una volta sulla base della Scrittura, come Cristo abbia dato un primato a Pietro nell'ambito del collegio apostolico, primato che si prolunga nella persona del papa, e questo in favore dell'unità della Chiesa. Infine l'autore conclude con una nota biblica sulle dimensioni dell'unità della Chiesa, affermando che la Chiesa ha una duplice unità: ha un'unità estensiva, orizzontale, cioè l'espansione della Chiesa a tutti gli uomini, e ha un'unità intensiva, verticale, cioè l'unità dei singoli uomini con Cristo nella Chiesa.

Il secondo articolo dedicato al tema della comunione e dell'unità nella Chiesa è quello di Jean Marie Roger Tillard, sull'eucaristia e la Chiesa. In esso l'autore tratta dello strettissimo legame esistente tra l'eucaristia e la Chiesa, sottolineando in particolare il valore e l'importanza che ha l'eucaristia nel produrre la comunione e l'unità nella Chiesa. Egli lo fa analizzando i rapporti tra l'eucaristia e la Chiesa intesa come mistero e i rapporti tra l'eucaristia e la Chiesa intesa come istituzione visibile. Riguardo ai rapporti tra l'eucaristia e la Chiesa-mistero, l'autore precisa subito che il mistero, cioè la realtà intima e profonda della Chiesa, è la comunione di vita che scaturisce dall'agape, cioè dall'amore, di Dio. Quindi la Chiesa in questo senso è la comunione nell'amore dell'uomo con Dio e con i fratelli in e per il Cristo risorto. L'eucaristia ha un ruolo centrale in tutto questo, perché l'eucaristia è il sacramento dell'amore, perché rende realmente presente Cristo, che è la suprema realizzazione dell'amore di Dio per l'uomo, e perché inserisce l'uomo nella comunione trinitaria divina, che è una comunione d'amore. L'autore può quindi affermare che è l'eucaristia che realizza la Chiesa come mistero, cioè come comunione e unità di amore. La Chiesa e l'eucaristia, dunque, sempre in riferimento a Cristo, mostrano e realizzano la comunione dell'uomo con Dio e con i fratelli. In quest'ottica l'assemblea eucaristica è concepita dall'autore

come una concretizzazione della Chiesa nella sua comunione di persone diverse e complementari, e anche, in modo più vasto, come una concretizzazione dell'umanità che vive in comunione. Riguardo ai rapporti tra l'eucaristia e la Chiesa-istituzione, l'autore afferma innanzitutto che l'eucaristia significa la Chiesa anche nel suo aspetto visibile, istituzionale, perché la Chiesa visibile si presenta come un'istituzione gerarchica e sacramentale, ed è per il ministero della gerarchia che agisce sacramentalmente (nella persona del sacerdote) che l'eucaristia si realizza. In questo ambito l'autore sottolinea poi il valore della concelebrazione come segno di unità e comunione. Infine egli sottolinea come la Chiesa universale sia una Chiesa di Chiese, cioè una Chiesa che si concretizza nella Chiese locali e si realizza a partire da esse, e pone in risalto il ruolo fondamentale dell'eucaristia nel creare un legame di comunione delle Chiese locali tra loro.

L'ultimo articolo, poi, posto come a ideale conclusione di tutto il presente volume, è un testo di Yves Congar sulla presenza e l'opera della Chiesa nella storia degli uomini. In esso l'autore svolge un discorso di ampio respiro, storico e teologico, sul senso della Chiesa nel mondo e nella storia e su come la Chiesa abbia interagito con la storia e con il mondo nei suoi due millenni di cammino concreto su questa terra, sottolineando in particolare il duplice valore della Chiesa come proveniente dalla Trinità e allo stesso tempo dagli uomini, mostrando l'influsso che la storia degli uomini ha avuto sulla Chiesa e allo stesso tempo gli elementi di trascendenza della Chiesa rispetto al mero svolgersi delle vicende umane, e invitando ciascun membro della Chiesa a dare il proprio contributo nel mondo e nella storia, all'umanità, nella fedeltà al posto in cui Dio lo ha collocato nel suo disegno di salvezza.

Vorrei concludere questa presentazione con l'auspicio che questo nostro piccolo contributo possa aiutare il cammino sinodale della Chiesa, nella sua riflessione teologica e nella sua pratica concreta, a svolgersi con sapienza e amore, in una comunione aperta a tutti e fondata su Cristo, la via che è data all'uomo per giungere a Dio.

MICHELE ROBERTO PARI O. P.  
Direttore di Sacra Doctrina



## EDITORIALE

## SINODALITÀ E CAMMINO EUCARISTICO

MONS. ERIO CASTELLUCCI\*

Il cammino sinodale è un percorso di abbassamento e condivisione che trova nel mistero eucaristico il suo paradigma. L'eucaristia è prima di tutto sacrificio, ossia memoriale dell'offerta del corpo e sangue di Gesù sulla croce, reso presente nello Spirito del Risorto; è sacramento, cioè presenza reale del Signore nel pane e nel vino; è comunione, cioè banchetto che lega i commensali tra di loro fino a renderli a loro volta corpo di Cristo. Non è solo un movimento dal Signore a noi, *dono* che resta fondante perché senza di lui non possiamo far nulla (cf. Gv 15,5), ma è anche movimento da noi ai fratelli e alle sorelle, *compito* che resta fondamentale. L'eucaristia è un viaggio, un percorso dal Signore a noi e da noi al mondo. Questo mistero concentra tutti gli aspetti della Chiesa in cammino, della Chiesa sinodale. Non a caso, l'eucaristia è chiamata "il pane del cammino", cioè letteralmente il pane sinodale.

La scena dei discepoli di Emmaus costituisce un'icona particolarmente efficace nell'esprimere l'intreccio tra sinodalità e liturgia eucaristica; in questo incontro, Luca (24,13-35) intreccia volutamente eucaristia e risurrezione in un unico cammino; quando scrive il suo Vangelo, è passato già ormai mezzo secolo dall'evento narrato; e durante questo mezzo secolo le comunità cristiane celebrano la Cena del Signore, proclamandone la morte e risurrezione. Luca interpreta quindi l'eucaristia alla luce della Pasqua e la Pasqua come evento eucaristico. Ma lo fa in modo dinamico, immaginando un cammino di ventidue chilometri; racconta quindi una sorta di eucaristia sinodale.

La Messa inizia rispondendo ad una *convocazione*, ad una chiamata.

---

\* Arcivescovo di Modena-Nonantola, Vescovo di Carpi, Vice-Presidente della Conferenza Episcopale Italiana e Presidente del Comitato Nazionale del Cammino sinodale.

Non siamo noi che, mettendo insieme le nostre forze migliori, ci raduniamo; noi rispondiamo. La vita cristiana non è iniziativa, ma sempre risposta: è una vita responsoriale, perché c'è una chiamata che ci precede. La gente che esce da casa e va a Messa, la processione introitale, sono *gesti responsoriali*. Rendono evidente che la nostra vita non è un giro a zozzo ma un pellegrinaggio, che non dobbiamo inventarci continuamente il sentiero, ma scoprirlo e farlo nostro. Emmaus però scardina il nostro ordine mentale: comincia con due discepoli che camminano, sì, ma nella direzione sbagliata. Quelli siamo noi, non è solo il mondo; siamo noi, che tante volte andiamo dalla parte opposta di Gesù; lui è a Gerusalemme, ma lì ormai c'è la croce, non ci attira, non c'è più niente da portare a casa. E allora come li convoca Gesù? Semplice: li insegue. Il cammino sinodale dei discepoli comincia con un inseguimento "leggero" da parte del Signore. Anni prima aveva cominciato chiamando i Dodici dal lago, dal banco delle imposte, dalla strada: lui passava, invitava e loro camminavano. Così era abbastanza facile. Un tempo anche da noi si usava qualcosa di simile: le campane suonavano, alcuni continuavano a dormire ma molti si mettevano in cammino; il parroco dava gli avvisi e parecchie persone agivano di conseguenza. Oggi il Signore, se vuole essere ascoltato, ci deve inseguire; e chi si incarica di annunciarlo, deve fare la stessa cosa: rischiare il sentiero opposto a Gerusalemme. Ma Gesù non insegue come farebbe la polizia, non sbarra la strada e nemmeno costringe a tornare indietro. Anzi, si affianca, è lui che si mette al passo dei due discepoli, prende il ritmo della loro delusione, del loro dolore e del loro scetticismo. Si mette in ascolto, provocandoli con una domanda – "che cosa sono questi discorsi che state facendo tra voi lungo il cammino?". È una domanda sulle preoccupazioni del cammino, è una domanda sinodale. Non ha l'ansia di riportarli sulla retta via, ma la cura di estrarre da loro le ragioni di quel cammino inverso.

La loro risposta è la *confessione* di un fallimento e conferma che il cammino li sta allontanando da Gerusalemme. C'è un momento di arresto: "si fermarono, col volto triste". Quasi a voler rappresentare, con questo *stop*, l'esperienza di blocco che hanno vissuto. Avevano percorso la strada con Gesù, ma la sua crocifissione ha smentito, ai loro occhi, ogni pretesa messianica. Il terremoto verificatosi a Gerusa-

lemme due giorni prima non è stato solo un sisma naturale; è stato anche il crollo della loro speranza. Una scottatura che sa di tradimento: quell'uomo per anni ci ha preso in giro: se è morto così, come un maledetto da Dio, evidentemente era un impostore. Abbiamo perso tempo, abbiamo bruciato anni, energie, sogni. “Noi speravamo”, ma ora non speriamo più. Torniamo al nostro villaggio, alla vita di prima. La richiesta di perdono che eleviamo all'inizio della celebrazione eucaristica, confessando di avere peccato, rispecchia le nostre frequenti uscite da Gerusalemme: delusioni, scottature, errori, peccati, fallimenti... tutte quelle che potremmo chiamare “croci”. Faticiamo ad accettare che qualcosa muoia dentro di noi, faticiamo ad immaginare che anche le fatiche possano diventare strumenti di bene. Ci facciamo prendere dall'ansia del successo e del consenso, andiamo in cerca dei numeri e dell'approvazione. E siccome spesso il Signore delude queste attese, cerchiamo altrove, ci ripieghiamo sulla nostra Emmaus, su ciò che avevamo lasciato per seguirlo. Questo prima di tutto dobbiamo dire, prima ancora di rilevare le colpe degli altri, della società, del mondo. L'atto penitenziale della Messa ci abitua a chiedere perdono *prima* per i nostri peccati che per quelli altrui. Se potessi adattare la formula, probabilmente preferirei dire, pensando magari a un altro prete o vescovo: “per tua colpa, tua colpa, tua grandissima colpa”. Ma la liturgia mi educa a partire da me stesso, a non condannare per non essere condannato (cf. Lc 6,37). E sarà ridotta allora la tentazione di puntare il dito, mentre aumenterà il desiderio di raccogliere la sofferenza degli altri. Gesù si accosta ai due per raccogliere il loro dolore, fa “sinodo” con loro non per colpevolizzarli, ma per condividere il loro peso. Oggi spesso noi cristiani non possiamo – e forse non dobbiamo – fare altro: lasciarci affiancare dalla grazia, riconoscere i nostri percorsi inversi, confessare le nostre fragilità. E renderci così capaci di condividere le fragilità degli altri, di raccogliere le loro amarezze.

La *liturgia della parola*, che Gesù costruisce lungo il cammino, è intessuta di ascolto reciproco, ha la forma del dialogo. Comincia lui con una domanda, a cui segue una loro risposta sotto forma di interrogativo e un'altra domanda di Gesù; segue una loro “professione di fede” interrotta e contraddetta dalla delusione bruciante e prosegue lui con una omelia, nella quale “spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si

riferiva a lui”. Gesù doveva “aprire i sigilli” delle Scritture, doveva consegnare a loro la chiave di lettura, la risurrezione. Senza questa chiave, non avrebbero potuto riconoscerlo. È l’incontro con il Risorto che illumina le attese. Diranno poi, quando sarà sparito, che la sua omelia faceva ardere il loro cuore, ma lo diranno tirando in ballo ancora il sinodo: “Non ardeva forse il nostro cuore mentre egli conversava con noi *lungo la via*?”. Forse è proprio questo che fa ardere il cuore: il fatto che Gesù conversasse con loro “lungo la via”: non dentro un’aula, non su una cattedra, non stando seduto alla mèta mentre loro camminano; no, “lungo la via”. La parola di Dio, compresa la sua spiegazione, l’omelia, fa ardere il cuore quando le persone la percepiscono “lungo la via”, nella loro vita quotidiana, immersa nell’umano, capace di intercettare i problemi veri, di interpretare i desideri profondi; quando sentono che questa parola, e chi la pronuncia, cammina con loro, si carica degli stessi pesi, prospetta una speranza che loro stessi coltivano. Il *Cammino sinodale* reclama proprio questa forma itinerante, questo dialogo tra la parola di Dio, che è Gesù morto e risorto, e il nostro vissuto, con i suoi lutti e le sue riprese, con le sue morti e risurrezioni. La forma capillare che assume l’ascolto del popolo di Dio intende trasferire sulla strada, sul cammino, quel dialogo tra il Vangelo e l’umano troppe volte relegato negli ambienti protetti. Forse poche altre epoche recenti, in Occidente, hanno offerto una possibilità così propizia di annuncio delle pagine più profonde del Vangelo; la pandemia in corso solleva, in mezzo a tante piccole questioni, le grandi domande di sempre: come va intesa la paternità di Dio? C’è un ordine nella creazione? Cosa significa che Cristo ci ha salvati? A che cosa serve la Chiesa? Perché la sofferenza, perché la morte? Che cosa si intende quando si parla di vita eterna e risurrezione? Se perdiamo questa occasione, occorrerà attendere un’altra crisi planetaria perché si ripresenti.

Quando Gesù, arrivato con loro al villaggio, fa per andare oltre – il suo cammino è più lungo, lui è diretto altrove – i due lo pregano: “Resta con noi, perché si fa sera e il giorno è ormai al tramonto”. “Resta con noi” è insieme una richiesta e un invito: è, possiamo dire, una preghiera dei fedeli e insieme un gesto di accoglienza. Da una parte infatti esprime il desiderio della sua compagnia, quasi il bisogno che rimanga; hanno sentito ardere il cuore, hanno percepito che forse

le loro speranze non sono totalmente bruciate. Quando uno viene a contatto con la parola del Signore, quando sente che il passo di Dio non è quello del giustiziere ma quello del viandante, desidera la sua compagnia, desidera fargli uno spazio. Qualche volta il Signore entra anche nei cuori apparentemente impermeabili: e ci rendiamo conto di quanto siano imperfette le nostre classificazioni pastorali, tra lontani e vicini, credenti e non credenti, praticanti e non. C'è un oceano di bene nascosto nel cuore delle persone, ci sono tanti frutti dello Spirito, che spesso non trovano il modo di emergere. Ma la richiesta dei due discepoli è anche un invito a casa: non chiedono semplicemente a Gesù di fare due chiacchiere all'aperto, ma di entrare nella loro dimora, di poterlo accogliere. Ed "egli entrò per rimanere con loro". Così accolgono nello stesso tempo "il forestiero" – come lo avevano definito all'inizio del dialogo: "Tu solo sei così forestiero a Gerusalemme"... – e il Maestro, lo straniero e il Risorto. Ripetono, senza saperlo, il gesto di Maria, la sorella di Marta e di Lazzaro, che stando ai suoi piedi, in casa, accolse nella sua persona sia l'ospite sia il Maestro. L'*offertorio* è il momento della Messa nel quale esprimiamo questa duplice accoglienza: verso i bisognosi, con un obolo (spesso della vedova), e verso il Signore, con la presentazione del pane e del vino. Ci facciamo rappresentare da quel pane e dal quel vino che, con quel gesto, si caricano del nostro sacrificio spirituale (cf. Rom 12,1-2); il pane, che diventerà corpo del Signore, raccoglie l'offerta dei nostri corpi, cioè i nostri legami, le relazioni riuscite, i germi di bene; il vino, che diventerà sangue del Signore, raccoglie le nostre fatiche, le relazioni ferite, le sofferenze e i fallimenti. Nei primi due anni del nostro Cammino sinodale abbiamo raccolto soprattutto esperienze, fatti di vita, racconti, per documentare non solo fatiche e critiche – anche queste –, ma anche pagine di Vangelo vissuto, ben al di là di quello che si vede e si conosce. Cercheremo, come i discepoli, di girare tra le persone e chiedere a ciascuno il proprio contributo.

La moltiplicazione, infatti, richiede il suo intervento, è frutto della grazia. Noi possiamo svuotare lo zainetto, possiamo condividere, ma non è in nostro potere moltiplicare. Non abbiamo accesso a tutte le operazioni dell'aritmetica. Nella *consacrazione* il Signore opera la moltiplicazione. "Quando fu a tavola con loro, prese il pane, recitò la



benedizione, lo spezzò e lo diede loro”. Se i racconti della moltiplicazione anticipano l’ultima Cena, il racconto di Emmaus la riecheggia. Questo momento è stato chiamato dalla tradizione “consacrazione eucaristica”. Il Signore assume il sacrificio spirituale della comunità concelebante – sempre sproporzionatamente misero rispetto ai doni che lui aveva concesso – e lo trasforma nel suo sacrificio perfetto. Lo fa attraverso il ministero di colui che presiede l’assemblea eucaristica, per significare che la Chiesa non è la semplice somma dei fedeli, ma è radunata e nutrita dal Signore in persona. Il ministero del presbitero e del vescovo “rappresenta” in quell’azione Cristo Sacerdote, Capo e Pastore, che riunisce e sfama il suo popolo. La presidenza eucaristica non fa del sacerdote un super-cristiano, né tanto meno un essere sacro, ma testimonia efficacemente come la comunità, per essere davvero “Chiesa”, è radunata *dal Signore*. Se non vi fosse un ministro che, chiamato e abilitato sacramentalmente, presiede l’assemblea e “rappresenta” Cristo, la comunità cadrebbe nell’illusione di auto-convocarsi, auto-proclamarsi e auto-sostentarsi. Questo è il motivo per cui esiste nella Chiesa il ministero ordinato della presidenza eucaristica, partecipe del carisma apostolico, a servizio della costruzione della comunità. In questo senso, il ministro non è tanto il testimone di Cristo Pastore, ma il testimone *che è Cristo il Pastore*. La diversità dei ruoli, dei ministeri e dei servizi, nell’assemblea eucaristica, è un altro tratto della sinodalità. Papa Francesco ha precisato più volte che una Chiesa sinodale non è una Chiesa parlamentare; cioè nella Chiesa non funziona la logica degli schieramenti e dei partiti, e che il “voto” – pur necessario in alcune occasioni per orientarsi – non è decisivo. Il Card. Mario Grech, Segretario generale del Sinodo dei vescovi, nel discorso di apertura dell’evento ha auspicato che alla fine non sia neppure necessaria una votazione, ma che si arrivi insieme ad un consenso. Non sappiamo che forma prenderà la fase finale, ma sappiamo che nella Chiesa il consenso, chiamato “consensus fidelium”, respira la dinamica del “sensus fidei” e non quella del voto a maggioranza. E lo specchio dell’assemblea sinodale, anche da questo punto di vista, è la sinassi eucaristica, dove i carismi di ciascuno non vengono livellati, ma esercitati con libertà e in maniera ordinata. Tutti sono partecipi in modo attivo – *Sacrosanctum Concilium* 14 parla di “actuosa participa-

tio” –, ma non in modo teatrale, come se qualcuno fosse protagonista, qualcun altro attore primario o secondario, qualcun altro ancora semplice comparsa e molti spettatori, bensì in modo liturgico, dove il protagonista è il Dio trinitario e dove i componenti della comunità cristiana, da chi la presiede a chi partecipa dal suo posto, sono attori secondo ruoli diversi e complementari.

“Lo spezzò e lo diede loro”. Gesù “fa la comunione” ai due discepoli. È San Paolo a usare per primo la parola *koinonia* per esprimere il rapporto che si crea tra coloro che partecipano alla mensa eucaristica e il Signore: “Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il *corpo* di Cristo?” (1 Cor 10,16). L’interesse di Paolo non è qui di stabilire quale rapporto vi sia tra gli elementi (pane-vino) e Cristo, bensì tra i partecipanti all’eucaristia e Cristo. Sono le persone di Cristo e dei fedeli, e non gli elementi materiali, al centro della riflessione paolina. Ma subito dopo, Paolo sembra fare una certa confusione: usa la stessa parola, “corpo”, per designare qualcosa di diverso: “Poiché c’è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un *corpo* solo: tutti infatti partecipiamo dell’unico pane” (1 Cor 10,17). Dunque, il “corpo” per Paolo è quello di Gesù, come sembrerebbe dal versetto precedente, o è quello della Chiesa? La confusione è perfetta se avanziamo di un capitolo, là dove l’Apostolo riporta – come i Sinottici – le parole di Gesù nell’ultima Cena, tra le quali: “Questo è il mio corpo” (cf. 11,24). Insomma, perché usa la stessa parola, *soma*, per indicare il corpo *fisico* di Gesù, morto e risorto, il corpo *ecclesiale* della comunità che partecipa alla mensa del Signore e il corpo *eucaristico* nel quale Gesù ha posto la sua presenza? La risposta viene dai teologi medievali, studiati in modo approfondito dal p. Henri De Lubac: perché è lo stesso corpo sotto tre forme, è il *corpus triforme Christi*. Le tre dimensioni del corpo di Cristo sono strettamente legate e il pane consacrato è il “tramite” fra il corpo storico di Gesù e il corpo ecclesiale. Detto altrimenti: nel momento stesso in cui la Chiesa celebra l’eucaristia, l’eucaristia “fa” la Chiesa. Se avessimo chiesto ai primi cristiani – qualcuno lo ha fatto e i Padri lo testimoniano – qual è il cemento che li tiene uniti, qual è la forza che li lega, avrebbero risposto: la partecipazione all’eucaristia. Certo, sapevano bene di essere legati da sentimenti di appartenenza

all'unica comunità sparsa nel mondo; come sapevano bene di essere legati dalla professione dell'unica fede; ma la "colla" più efficace per loro era il legame dato dalla partecipazione all'unica mensa, dalla comunione all'unico corpo di Cristo. E la parola *koinonia/communio* inizialmente la spendono per *questo* legame profondo. Il primato della Chiesa di Roma e del suo vescovo nasce all'interno di questo intreccio comunione di tipo eucaristico: ogni singola Chiesa locale leggeva, durante la liturgia, l'elenco dei vescovi con i quali era in comunione (l'elenco rimaneva aggiornato attraverso le "lettere di comunione" che si scambiavano); ma ben presto, diventando sempre più numerose le Chiese locali, tutte sintetizzarono la "communio catholica" nella comunione con la prima sede, quella bagnata dal sangue di Pietro e di Paolo, e concretamente con il vescovo di quella sede, Roma. Fu dunque l'eucaristia locale a determinare nel corso dei primi secoli la comunione, che si rinnovava nei sinodi e nei concili, con il vescovo di Roma. C'è un significato ecclesiologico importante, dunque, nella scelta dell'attuale vescovo di Roma di fare partire il Sinodo dalle Chiese locali, dalle ormai quasi quattromila tra diocesi, eparchie e vicariati apostolici del mondo. La comunione eucaristica, in un certo senso, riparte dal basso come duemila anni fa.

Il gesto di spezzare il pane apre gli occhi ai discepoli e permette il riconoscimento; dopo quel gesto, Gesù non ha più nulla da dire e da mostrare di sé, perciò sparisce, perché ha già detto "tutto" nel pane eucaristico: ha già detto, cioè, di essere un Signore che si spezza, che si dona, che si svena per loro. Ha già detto che lui è lì per dare la vita; adesso spetta a loro annunciare. Gesù sparisce, perché la sua presenza fisica deve lasciare il posto alla sua presenza eucaristica ed ecclesiale: se non sparisse, i discepoli non accetterebbero la responsabilità dell'annuncio, non diventerebbero "Chiesa", ma vorrebbero semplicemente trattenerlo, godere della sua presenza.

È ormai il tempo della missione, a cui la stessa eucaristia è finalizzata. E subito dopo i due, in piena notte, rifanno gli undici chilometri e ritornano a Gerusalemme. "La Messa è finita: andate in pace!": la formula finale dell'invio, invece, svela che la Messa è laboratorio di pace, che ormai si tratta solo di contagiare gli altri, che la gioia del Signore non deve svanire dentro di noi, ma deve essere la nostra forza.

Una forza che deve sostenere ancora, per undici chilometri, durante il viaggio di ritorno; una forza che deve illuminare il sentiero notturno che spesso la vita presenta, che deve alimentare le forze, provate dal viaggio di andata. Cambiano le epoche, ma non cambia la missione: portare la gioia del Signore risorto. Fare Sinodo è anche questo: inoltrarsi, con la forza dell'eucaristia, nelle strade notturne; sentire il peso, dirlo senza paura – non dobbiamo apparire migliori, e nemmeno peggiori, ma semplicemente come siamo. Con il Cammino del Sinodo la Chiesa si mette in piazza, si incammina per strada; dovrà continuare a fare i conti con le proprie pesantezze e i propri peccati, incontrerà tanta indifferenza, molte porte chiuse, perfino qualche offesa. Il sentiero di notte procura anche dei guai; ma il cammino è sempre “con”: il Sinodo non è solo *hodòs*, ma è *syn-hodòs*, “cammino con” il Risorto, che conosce la strada. Spesso diciamo che oggi noi cristiani brancoliamo nel buio, ed è vero; che la Chiesa perde pezzi, ed è certamente vero; che la crisi è epocale e strutturale, e anche questo non è difficile da dimostrare. Quindi? Diamo il colpo di grazia? Direi di sì: il vero “colpo di grazia”, però, che non è la bastonata finale, ma l'accoglienza della grazia di Gesù. Lui è “il colpo di grazia” del Padre, lui è “il colpo di grazia” dello Spirito. Se abbiamo fede, sappiamo che c'è una grazia anche in questo tempo così difficile. A noi spetta solo di percorrerlo con umiltà, senza rivendicazioni e nostalgie del passato. Può sembrare deprimente vivere da cristiani, e specialmente da ministri, in questa epoca. A me sembra entusiasmante, perché non possiamo dare più nulla per scontato e dobbiamo “guadagnare” le persone ad una ad una, con una paziente tessitura di relazioni evangeliche. I primi cristiani avevano una situazione meno complicata? No di certo. Si sono aperti al “colpo di grazia” del Signore.

## CHE COSA È UN CONCILIO ECUMENICO

LUIGI SCIPIONI O. P.

Dovendo analizzare e definire la natura e i caratteri di un Concilio ecumenico, sarebbe utile premettere un'essenziale trattazione storico-critica atta a configurare la fisionomia che il Concilio ecumenico presenta lungo la storia della Chiesa e a desumerne i tratti che ne costituiscono l'essenzialità immutabile. Ma tale indagine ci porterebbe troppo lontani dai limiti che sono stati fissati alla presente conferenza.

Noi ci appunteremo sugli elementi dottrinali che fanno del Concilio ecumenico una «solenne manifestazione della Chiesa Universale».

### 1. ANNUNCIO, CONVOCAZIONE E SVOLGIMENTO DEL CONCILIO ECUMENICO

Premettiamo alcuni dati riguardanti la composizione e lo svolgimento concreto del prossimo Concilio ecumenico.

#### 1.1. Composizione

Ai termini del Diritto Canonico vengono convocati, sotto la presidenza del Sommo Pontefice, i Cardinali, i Patriarchi, i Primati, gli Arcivescovi e Vescovi *residenziali* (cui è affidato, cioè, il governo di una diocesi), i Prelati *Nullius* (cioè che governano una parte del territorio ecclesiastico con potere giurisdizionale), l'Abbate Primate e gli Abbati Superiori delle Congregazioni monastiche, i Superiori Generali degli Ordini Religiosi *esenti* (cioè non dipendenti dall'autorità del vescovo per quanto riguarda la loro vita e attività religiosa). Tutti costoro hanno voto *deliberativo* nel Concilio.

Sogliono inoltre essere invitati al Concilio ecumenico anche i Vescovi *titolari* (i quali con la convocazione acquistano suffragio deliberativo) e studiosi ecclesiastici particolarmente versati nelle differenti discipline teologiche. Questi ultimi, tuttavia, hanno solo voto *consultivo*.

## 1.2. Preparazione e svolgimento

La prassi attuale prevede quattro momenti, dall'annuncio all'attuazione ultima del Concilio ecumenico.

– *Fase antepreparatoria*: successivamente all'annuncio del 25 gennaio 1959, S. S. Giovanni XXIII costituiva, nella Pentecoste dello stesso anno, una *Commissione Antepreparatoria* del Concilio, presieduta dal Card. Tardini, incaricata di svolgere una prima opera di informazione vastissima allo scopo di raccogliere tutte le istanze presenti nella cristianità. In questa fase sono stati interpellati, perché dessero suggerimenti ed esprimessero desideri, tutti gli aventi diritto a prendere parte ai lavori del Concilio: complessivamente 2700 persone. Inoltre, come di consueto, tutte le Università ecclesiastiche e cattoliche sono state invitate a preparare studi approfonditi, nel campo della loro specializzazione, su quei problemi che possano utilmente essere discussi e risolti nel Concilio. La Commissione Antepreparatoria aveva anche il compito di procedere alla catalogazione ed allo schedamento per materia di tutte le risposte.

– *Fase preparatoria*: alla prima fase è succeduta la fase direttamente preparatoria, iniziata nella Pentecoste di quest'anno (1960), con la costituzione delle *Commissioni Preparatorie*. Queste sono state fissate dal Sommo Pontefice in numero di 10, ciascuna presieduta da un Cardinale e composta da Vescovi ed ecclesiastici eminenti affiancati, in veste di consultori, da studiosi specialisti per le singole materie pertinenti. Le Commissioni sono:

- Commissione Teologica, cui spetta il compito di vagliare le questioni concernenti la S. Scrittura, la S. Tradizione, la Fede e i costumi;
- Commissione dei Vescovi e del governo delle diocesi;
- Commissione della disciplina del clero e del popolo cristiano;
- Commissione dei Religiosi;
- Commissione per la disciplina dei Sacramenti;
- Commissione della S. Liturgia;
- Commissione degli studi e dei seminari;
- Commissione per le Chiese Orientali;
- Commissione per le Missioni;
- Commissione per l'apostolato dei laici e per tutte le questioni riguardanti l'azione cattolica, religiosa e sociale.

A queste Commissioni il Santo Padre ha aggiunto:

- un Segretario speciale per l'Unione dei cristiani;
- infine una *Commissione Centrale* avente il compito di seguire e di coordinare i lavori delle singole commissioni per riferirne al Pontefice le conclusioni e i suggerimenti, allo scopo di fissare in definitiva gli argomenti da trattarsi nel Concilio e proporre le norme riguardanti la procedura da seguire nello svolgimento del Concilio stesso.

– Al termine della fase preparatoria, la cui durata precisa non è ancora dato di prevedere, avverrà la *Convocazione del Concilio* (presumibilmente, secondo alcune informazioni, nel 1962). A questo momento saranno anche precisate le norme di procedura riguardanti lo *svolgimento del Concilio*. Non abbiamo in proposito alcuna indicazione definitiva: possiamo qui semplicemente rievocare la procedura seguita nell'ultimo Concilio ecumenico, il Vaticano I, fissata da Pio IX nella Costituzione Apostolica *Multiplices inter*. Vennero costituite fra i Padri conciliari 5 *Deputazioni* composte di 24 vescovi ciascuna e presiedute da un Cardinale: esse erano incaricate di preparare, servendosi del materiale elaborato precedentemente, degli *schemi* da sottoporre alle delibere del Concilio. Tali schemi venivano distribuiti ai Padri conciliari qualche tempo prima della discussione perché essi proponessero gli emendamenti e le modifiche reputate necessarie. Così corretti, gli schemi venivano rimessi di nuovo alle *Deputazioni* per il necessario rimaneggiamento e quindi da queste ridistribuite ai Padri conciliari. Si passava poi alla discussione di tali *schemi* nelle cosiddette *Congregazioni Generali*, presiedute da cinque Cardinali. Quando uno *Schema*, dopo le modifiche apportate nei successivi dibattiti conciliari, aveva raggiunto l'approvazione della maggioranza, veniva presentato alla *Sessione Pubblica* e universale, presieduta direttamente dal Pontefice, il quale, dopo il voto dei singoli Padri conciliari (espresso con i termini: *placet*; oppure: *non placet*), promulgava le definizioni.

Nel Concilio Vaticano I si ebbero, prima che esso venisse interrotto dai noti eventi, 86 *Congregazioni Generali* e 4 *Sessioni Pubbliche*.

– *Promulgazione, ad opera del Sommo Pontefice, degli «Acta Concilii»*; è questo il momento che termina il Concilio e dà valore ultimo e definitivo alle sue delibere.

## 2. VALORE E AUTENTICITÀ DEL CONCILIO ECUMENICO

Ora si tratta di domandarci: fra tutto questo complesso di persone e di lavori, quali sono gli elementi che danno al Concilio ecumenico potere ed autorità di «manifestazione suprema ed infallibile della Chiesa universale»?

Rispondiamo subito con sicurezza; sono due:

- 1) il fatto che la convocazione di tutti i vescovi è ad opera del Papa;
- 2) il fatto che le delibere degli intervenuti sono prese in intima unione con il Romano Pontefice quale Pastore Universale della Chiesa.

### 2.1. I vescovi «personificazione» del loro gregge nel Concilio

Per comprendere la risposta data nei detti termini, spogliamoci un momento di quella *forma mentis* giuridica alla quale ci ha abituato la costituzione democratica della nostra società umana. Vista sotto questo angolo mentale, infatti, la costituzione della Chiesa apparirebbe come il più odioso assolutismo. Seguendo una concezione che fa legge la volontà della maggioranza, sarebbe difficile capire come mai il Concilio non debba la sua autorità al fatto di riunire, anche solo approssimativamente, al completo i vescovi di tutta la Chiesa e alla volontà che si potrebbe manifestare in una maggioranza considerata materialmente su un computo numerico – come avviene ad esempio in un parlamento. Su questo piano mentale non potrebbe non colpire spiacevolmente l'affermazione che le delibere del Concilio sono valide solo se ricevono la ratifica papale.

Ma l'errore di questo modo di vedere sta nell'introdurre in una concezione espressa da *rivelazione divina* una nozione di autorità prettamente extrabiblica, *totalmente umana*, frutto del progresso sociale di una *umanità* in movimento. In poche parole, l'errore sta nell'assimilare la struttura giuridica della Chiesa, *che ha origine e senso nel Figlio di Dio Incarnato*, alle strutture di una società umana *elaborate e sviluppate dall'uomo*.

La gerarchia ecclesiastica – questo occorre tener presente come principio fermissimo di ogni ulteriore considerazione – prende il suo



carattere dalla natura di Gesù Cristo quale *Mediatore* di Dio e degli uomini. A tale qualifica di Cristo, in funzione strumentale e ministeriale, essa prende parte, ricevendone natura e giustificazione.

E mi spiego. I vescovi sono i *rappresentanti* del loro gregge non in forza di una delega o di una deputazione da parte del popolo (come avviene per i deputati ad un parlamento): non sono *delegati* del loro gregge. Essi ne sono al contrario la *personificazione*, l'incarnazione: in quanto ripropongono nella propria persona (secondo una identificazione mistico-giuridica) l'intero gregge e in quanto il gregge, per conseguenza, ritrova se stesso con interezza nella persona del vescovo. È così, nell'ordine della Mediazione, che il vescovo *personifica* Dio nel gregge e *personifica* il gregge davanti a Dio e agli uomini.

Egli è innanzitutto il *designato da Dio*, colui sul quale si opera quasi un nuovo atto creatore della potenza divina che, segregandolo dal mondo profano, effonde su di lui lo Spirito Santo; quel medesimo Spirito di forza (*egemonikon pneuma*) per il quale Gesù Cristo stesso ha esercitato il suo ministero salvifico e che Egli ha accordato ai suoi Apostoli in vista della «costituzione della Chiesa in tutti i luoghi». È questa una designazione che, nella continuità con i pastori che l'hanno nel tempo preceduto, allaccia il nuovo consacrato al collegio apostolico originale nell'ordine della successione apostolica. Ed è da questa investitura che seguono le attribuzioni: «Come il Padre ha inviato Me, così Io invio voi» (Gv 20,21); «Chi ascolta voi ascolta Me; chi disprezza voi disprezza Me e chi disprezza Me disprezza Colui che Mi ha inviato» (Lc 10,16); «A chi rimetterete i peccati saranno rimesi, a chi li riterrete, saranno ritenuti» (Gv 20,23). Da questo momento dunque il «Consacrato di Dio» agirà *in persona* di Dio presso il popolo a cui è stato inviato.

Personificazione di Dio presso il suo popolo, il vescovo è a questo punto anche personificazione del suo popolo presso Dio. Egli è innanzitutto «primizia» del suo popolo perché è stato scelto di tra il popolo, come il meglio di esso, chiamato ad esprimerlo nella propria persona. Investito dello Spirito di Dio, il vescovo rimane immerso nell'umano e temporale del suo gregge e nella propria umanità ripropone davanti a Dio l'umanità del suo gregge. «Poiché – dice S. Paolo – ogni pontefice, preso di mezzo agli uomini, è costituito a favore degli uomini nelle

cose concernenti Dio, affinché offra doni e sacrifici per i peccati; ed è in grado di comprendere gli ignoranti e gli erranti, perché anch'egli è rivestito di infermità. Ed è per questa infermità che egli deve offrire sacrifici per i peccati tanto per se stesso quanto per il popolo» (Eb 5,1-3). In questa veste di *interprete* ed *incarnazione* della sua chiesa, il vescovo si rivolge dunque a Dio ed offre il Sacrificio, assommando in sé tutti i desideri e le aspirazioni del popolo ed il popolo stesso, che per lui riceve effusioni di santità e grazia.

## 2.2. Il Romano Pontefice «Pastore universale» della Chiesa

Così i vescovi riuniti in Concilio ripresentano il Collegio Apostolico e rappresentano i propri fedeli.

Ma come il collegio degli Apostoli trae valore e senso nell'intima unione a Cristo, il Mediatore Unico e proprio dal quale ogni potere e vita si effonde, così l'assemblea dei successori degli apostoli (i vescovi) trae valore e senso nell'intima unione a Colui che presenta in sé Cristo nel tempo, il Romano Pontefice, il Successore di Pietro, colui che continua ministerialmente nella storia la funzione propria, esclusiva, eterna di Gesù, di essere cioè *Pietra* e *Fondamento* della Chiesa. Al Romano Pontefice continuare ministerialmente il titolo e le funzioni del Buon Pastore che ha dato la vita per il suo gregge: a lui il carattere di «Pastore universale» cui è affidata la Chiesa nella sua totalità e tutti i singoli fedeli viventi sulla terra.

Nessun vescovo può rappresentare in proprio la Chiesa universale, poiché egli è pastore e rappresentante solo d'una porzione del gregge di Cristo.

Dal diverso carattere dell'ordine gerarchico abbiamo le diversità dei poteri di giurisdizione, o di governo.

Il potere di governo (potere di «pascere il gregge») di cui gode il Papa è il medesimo potere di Pietro, la *personificazione* mistico-giuridica di Cristo sulla terra nel tempo: esso è ordinato all'intera Chiesa nella funzione di roccia su cui tutto l'edificio che è la Chiesa si dimensiona e cresce in tempo santo.

La giurisdizione di cui gode un vescovo, al contrario, passa attraverso il Papa e da questi gli è partecipata non in ordine all'intera

Chiesa, ma in funzione di un particolare gregge di fedeli, di una chiesa particolare, di una diocesi.

Le due forme di giurisdizione (quella del Papa e quella del vescovo) differiscono dunque tra loro non solo *quantitativamente*, come la parte per rispetto al tutto, ma anche *qualitativamente*, come il derivato e partecipato è compreso nella totalità che ne è anche origine e ragione.

Dobbiamo sempre tener presente – per una esatta comprensione di questa dottrina – quanto già abbiamo premesso, e cioè: la gerarchia ecclesiastica ripete, sul piano ministeriale, la figura del Cristo Mediatore ed i rapporti che intercorrono tra Cristo e la sua Chiesa.

La natura intima e misteriosa di questi rapporti ci è espressa nella S. Scrittura con l'immagine del capo, della testa, per rapporto alle altre membra di un organismo vivente, di un corpo umano. La testa è da concepirsi come sede del principio vitale che anima l'intero organismo. Ora noi sappiamo che l'insieme numerico delle membra di un corpo non è ancora sufficiente a fare di esso un organismo vivo. E sappiamo ancora che unico è il principio vitale che vivifica un organismo, ed è lo stesso che può essere localizzabile nelle singole parti dell'organismo e dà vita e funzioni ad esse proprie.

Il Papa e i vescovi sono nell'ordine di questo principio vitale operante nell'organismo vivo che è la Chiesa. Come Cristo è *in proprio e primariamente* questo principio vitale che anima la Chiesa (Egli è il Capo del suo Corpo che è la Chiesa), così il Papa e i vescovi lo sono *ministerialmente e per partecipazione da Lui*, che li ha assunti quali strumenti della mediazione redentrice e salvifica. Così la Chiesa, anche paragonata ad un edificio che si edifica nel tempo (come nel testo di Matteo), vista sperimentalmente nella sua vita cristiana intima e misteriosa, è un organismo vivo, è *l'Uomo* scaturito dal costato di Cristo sulla Croce, allo stesso modo che la prima umanità fu tratta dal costato di Adamo; un organismo che riceve vita e sviluppo da questo principio vitale che in esso è e circola, Cristo stesso, offertosi vittima per l'intera umanità, Mediatore eterno, operante nel tempo per l'azione di strumenti umani a Lui assimilati per una investitura dello Spirito Santo.

Questa immagine spiega bene su quale piano debbano essere intesi i rapporti di poteri esistenti tra i vescovi e il Papa. E come un organismo vivo non è affatto la semplice somma numerica delle membra,

così la Chiesa universale non è affatto la semplice somma numerica delle chiese particolari sparse nel mondo. E come il principio vitale di un organismo è unico e da esso ogni singola parte trae vita, ed esso si moltiplica, si localizza operante in questa e quella parte del corpo, ma localizzandosi ha senso e valore dall'essere esso unico ed il medesimo, così il potere di pascere il gregge è unico, si totalizza nel Papa Vicario di Cristo, e si moltiplica nello sviluppo al corpo, visibile nelle molteplici localizzazioni rappresentate dai vescovi, ma ha sempre il suo essere e valore nell'unità in cui si origina e cui partecipa.

Ciò spiega perché se senza il Papa la Chiesa non è né può essere e il vescovo non ha più alcuna giustificazione come «pastore», al contrario la Chiesa è e permane anche senza questo o quel vescovo, senza questa o quella diocesi che da essa si separano. Queste, separandosi dal Papa, divengono quei rami che si recidono dall'albero e inaridiscono. L'immagine è di Gesù stesso: «Io sono la vite e voi i tralci» (Gv 15,5)... L'immagine viene ripresa da S. Paolo e da tutta la tradizione cristiana.

### 3. II CONCILIO ECUMENICO E IL PAPA

Vorrei che fosse pienamente assimilata questa concezione giuridico-vitale della Chiesa. Capita questa, si comprenderà agevolmente quanto sia errata in radice l'obiezione che si sente ripetere sovente: se il Papa ha tutto il potere, compreso quello dell'infallibilità, a che serve un Concilio ecumenico?

#### 3.1. Il «primato» del Papa

L'obiezione si muove su una errata concezione: quasi d'un assolutismo a carattere politico che propone un dualismo, una divisione, una alterità sulla falsariga, ad esempio, dei presupposti che potrebbero condurre – in una società puramente umana – un parlamento ad un contrasto con il sovrano o il capo dello stato. E su questa base, da qualche parte (tendenziosamente da alcuni, per ignoranza della dottrina cattolica da altri), si vollero a suo tempo interpretare le delibere del Concilio Vaticano I relative al «Primato» del Papa.

Ora occorre ricordare che quando il Concilio Vaticano I definiva che le decisioni infallibili del Papa «sono irreformabili per se stesse e non in virtù del consenso della Chiesa» (*Pastor aeternus*, 4), i Padri del Concilio non si muovevano certamente su questo piano (meramente politico e umano), né tanto meno le loro delibere stanno ad avallare questa errata prospettiva.

I Padri del Concilio Vaticano I erano chiamati a rispondere ad un quesito dettato dalla problematica suscitata dall'eresia conciliarista. E il quesito era: le decisioni infallibili del Papa sono tali in forza della natura stessa del Papa *quale Successore di Pietro*, oppure quelle decisioni sono infallibili in forza dell'approvazione formulata dai vescovi riuniti in concilio: nel qual caso occorrerebbe dire che l'approvazione da parte dei vescovi sia la condizione giuridica necessaria alla validità delle definizioni pontificie?

E la risposta a tale quesito fu: il Romano Pontefice ha tale potere di infallibilità non dall'approvazione dei vescovi, ma direttamente dalla sua stessa natura di Successore di Pietro.

In altri termini: il Concilio Vaticano I ha inteso definire il carattere e la natura della giurisdizione propria al Papa e di quella dei vescovi, stabilendo quella differenziazione che noi abbiamo esposta nelle pagine precedenti.

Ma se il Papa ha in sé, quale Vicario di Cristo sulla terra, tale potere, egli tuttavia non lo esercita «senza» la Chiesa, dal momento che lo esercita «nella» Chiesa ed «in funzione» della Chiesa proprio nella sua funzione di Pastore per il rispetto al Gregge. E sono due cose ben diverse lo stabilire *chi* è il depositario supremo del potere di «pascere» e lo stabilire il *modo di esercitare* tale potere e l'utilizzazione storica concreta di esso. Una sentenza definitiva del Papa è sempre preceduta da una vasta consultazione dell'episcopato e da una «auscultazione» dell'intera Chiesa: anzi non è che lo sviluppo formale della coscienza che la Chiesa universale ha già di tale verità che ora viene esplicitamente formulata.

Altra cosa – abbiamo detto – è conoscere il principio vitale che anima un organismo, i suoi poteri, la sua forza, le sue capacità, e altra cosa è invece portare lo sguardo sul suo esercitarsi concreto, sperimentalmente considerato nell'organismo totale che esso anima e sviluppa ed attua in tutte le forme. E qui appunto il valore di un Concilio

ecumenico: uno sguardo di insieme sperimentale e concreto alla vita della Chiesa intera negli sviluppi che essa ha raggiunto nel tempo. È l'intera Chiesa che guarda a se stessa, che riflette sull'esperienza totale che sta conducendo e sull'insieme dei problemi che questa presenta: problemi di ordine dommatico, di ordine morale, di ordine disciplinare.

### 3.2. L'infallibilità

Il Concilio non va considerato come una conferenza di tecnici, di esperti dai quali ci si attendono studi, ricerche, conclusioni, il valore delle quali sta nella cultura e sapienza dei singoli partecipanti. Il Concilio è espressione unanime e solenne della Chiesa universale sotto l'azione dello Spirito Santo: e questa espressione non è disgiunta dalla coscienza dei fedeli.

Sarebbe un errore intendere il potere di infallibilità di cui è dotata la Chiesa alla stregua di un potere di «onniscienza»: che tale non è. Esso non stabilisce tra l'autorità docente e il corpo dei fedeli un rapporto come tra chi sa ed insegna e chi non sa ed impara. Al contrario, stabilisce un rapporto molto più intimo tra chi è *depositario autentico* della verità da Dio rivelata ed ha capacità di *espressione autentica* di essa e chi già tale verità vive sperimentalmente come dono di Dio per mezzo della Chiesa. Questa concezione, la vera concezione dell'infalibilità, elimina qualsiasi dualismo, qualsiasi alterità nella Chiesa considerata nella sua universalità. La differenza esistente tra l'insegnamento di un maestro umano e quello dell'autorità ecclesiastica sta in ciò: che questo non si effettua tra un maestro seduto in cattedra e che sa tutto quanto deve sapere e degli scolari seduti sui banchi di scuola e che sono ancora *tabula rasa* nei confronti della scienza da acquisire. Il magistero ecclesiastico si esercita, al contrario, su coscienze immerse nell'esperienza cristiana e già viventi tale esperienza nel dono dello Spirito Santo che tutti permea e che vivifica l'intera Chiesa. Nella Chiesa, intesa nel suo complesso e nella sua totalità, non esistono diversi gradi nel possesso della verità. Questa è già tutta al completo in possesso della Chiesa. Esiste solo distinzione tra coscienza formale esplicita e coscienza informale implicita. E il passaggio dall'implicito all'esplicito, dall'informale al formulato si ha attraverso il mutuo

scambio che intercorre tra gregge e pastori. Questa è la cosiddetta «evoluzione dei dogmi».

L'autorità non ha mai definito altre verità che quelle che già erano patrimonio della fede cristiana: prima ancora che il dogma fosse determinato in formula teologica, esso costituiva già da sempre la fede della Chiesa: prima che nel 1854 Pio IX definisse l'Immacolata Concezione di Maria, già da secoli, dai primi giorni, da sempre la Chiesa venerava e pregava Maria purissima da ogni peccato.

La definizione non è che presa di coscienza esplicita di ciò che è sempre stato creduto perché rivelato e da Cristo e dagli Apostoli consegnato alla Chiesa. E tale presa di coscienza si ha col progredire e svilupparsi della coscienza cristiana attraverso le vicissitudini del tempo verso una maturità dei singoli uomini, a formare la quale il tempo e l'esperienza che l'uomo conduce nel tempo hanno grandissima parte, perché solo così l'uomo – corpo e spirito in armonica unità – sviluppa in modo connaturale le proprie conoscenze.

Il potere di infallibilità è il potere concesso ai pastori uniti al Pastore Supremo, e in proprio al Pastore Supremo, di *custodire il deposito* della divina rivelazione, vegliando sullo sviluppo della coscienza cristiana; è il potere di esprimerlo in modo infallibilmente sicuro, in risposta alle istanze che dalla coscienza cristiana si levano nel tempo; è potere di far sì che la presa di coscienza, da parte dei fedeli, della verità da Dio consegnata alla Chiesa si effettui nei limiti rigorosamente segnati da una certezza soprannaturale. È capacità di segnare con assoluta certezza i confini della verità, affinché l'elaborazione che l'intelligenza umana fa del dato rivelato non abbia mai a sconfinare nell'errore.

Così la definizione di fede fatta dal Magistero non è mai da intendersi come un atto procedente *dall'esterno* dell'autentica coscienza cristiana, un intervento *dal di fuori*: essa è sempre postulata *dall'interno*, nell'unità di vita che permea l'intero organismo che è la Chiesa, nello scambio di domande e risposte dell'esperienza cristiana che si svolge ed urge sotto l'azione dello Spirito Santo e che, maturando nel tempo, chiede di meglio e più esplicitamente comprendere la verità grande che sta vivendo e la risposta alle domande molteplici che la vita umana pone a tale verità eterna nel tempo, nelle contingenze, nel concreto in cui essa deve essere vissuta.

Tale sviluppo di verità è totalmente *sogettivo* e formale, come abbiamo detto, poiché non si tratta di un aumento oggettivo di verità (dal momento che la verità intera è già oggettivamente in possesso della Chiesa), bensì di una presa di coscienza esplicita da parte del fedele.

#### 4. I LAICI E IL CONCILIO ECUMENICO

Se dunque il Concilio è espressione unanime e solenne della Chiesa intera e se tali sono i rapporti tra autorità e fedeli nella Chiesa, il Concilio non è né può essere una cosa alla quale i laici possano sentirsi estranei.

I laici sono veramente presenti nel Concilio. Certo essi non hanno poteri *istituzionali*: questi sono esclusivi della gerarchia. Ma se il vescovo è personificazione del suo gregge, nella persona del vescovo è presente il gregge di lui e nella coscienza di una problematica che egli presenta è la coscienza della problematica del suo gregge. Non è esatto dire che i laici non sono interpellati; è più giusto dire che i laici non sono interpellati separatamente dal loro vescovo. Separati dal vescovo, infatti, essi non sono nella Chiesa, non sono del gregge e non hanno nulla da dire nella Chiesa. Ma stretti in intima unione al loro pastore e riflettendosi in lui come egli li riflette, i laici, i fedeli hanno nel Concilio un posto importante. Che senso avrebbero dei pastori avulsi dal gregge? E se il buon pastore del vangelo è quello che dà la vita per il suo gregge, quale altra preoccupazione possono avere i pastori se non quella del gregge?

Se la voce dei laici molto spesso è caduta nel vuoto o è stata piena di dissonanze, non è forse vero che ciò è dovuto principalmente al fatto di avere essi vissuto più o meno apertamente, più o meno inco-scientemente, staccati dal gregge? A questo momento la loro voce, anche se sincera, anche se coerente, è divenuta la voce di un estraneo che vuol parlare alla Chiesa dall'esterno, senza più vivere in Essa e senza più sentirsi impegnato in Essa. E possiamo dire che questo è avvenuto molto spesso nell'epoca moderna ed è ciò che dà ragione del fallimento di tanti generosi tentativi, anche intelligenti, anche acuti, anche inizialmente capaci di vera evangelica novità. Condizione essenziale di ogni azione vivificante e vivente nella Chiesa è essere nel



gregge, partecipare a quel principio vitale che dalla testa si irradia per tutto il corpo e che solo dà ragione di ogni sviluppo che nell'intero organismo è armonia delle membra nella totalità dell'insieme.

Non rientra nei limiti della presente conferenza delineare gli elementi di una teologia del laicato. Altri che mi seguiranno a questo tavolo sono meglio qualificati di me a parlarne.

Molteplici sono i compiti dei laici nella Chiesa e relativamente ad essi va compresa la loro responsabilità nel Concilio. Li riassumo brevemente:

1) L'insieme dei fedeli occupa – e ciò lo si deduce bene da quanto ho detto sopra circa il problema dell'infallibilità – una funzione essenziale nella conservazione e nello sviluppo della fede.

2) Ancora, nella fede e vivendo di essa, l'insieme dei fedeli è nella società umana e civile quel «sale della terra» (Mt 5,13), quella «luce del mondo» (Mt 5,14) di cui parla il Vangelo. Da qui le responsabilità che incombono ai cristiani dalla loro presenza nella società.

3) Nell'attività loro propria, infine, i laici sono quelli che meglio di chiunque si trovano in grado di informare e documentare la gerarchia. Ed hanno il rigoroso dovere di farlo alla luce della fede, nel pieno senso delle proprie responsabilità, nello spogliamento di sé, rivestendosi totalmente di Cristo.

## CONCLUSIONE

Sono brevi accenni, che toccano problemi vastissimi: ma non sufficienti a comprendere quale largo dialogo, nella fede e nella vita in Cristo, costituisca un fatto quale è il Concilio ecumenico: dialogo fra le diverse responsabilità in seno alla Chiesa. Presa di coscienza della Chiesa in tutto lo sviluppo concreto che Essa presenta nel tempo. Armonia di un organismo vivo che si «ausculta» sotto il segno di Dio, sotto le garanzie dello Spirito che Gesù ha assicurato a Pietro e ai suoi Successori.

## I FONDAMENTI BIBLICI DELL'UNITÀ DELLA CHIESA

BENEDETTO PRETE O. P.

Il problema della Chiesa è tra i più vivi e studiati, poiché esso si trova al centro d'interesse della vita religiosa e dell'indagine teologica del nostro tempo. In tutti i credenti si avverte oggi il bisogno di approfondire la nozione della Chiesa per coglierne gli aspetti più misteriosi e per conoscerne maggiormente la missione salvifica e santificatrice. I cattolici sono particolarmente interessati allo studio della teologia della Chiesa, poiché questa costituisce il fattore essenziale del dogma e della fede.

Per vari motivi, che non è qui il luogo di elencare, oggi il problema dell'unità della Chiesa è passato in primo piano e appassiona tutti i cristiani in una forma più sentita e in proporzioni più estese di quelle delle epoche precedenti. Su questo soggetto di viva attualità e di vitale importanza per l'ortodossia della fede intendiamo proporre alcune riflessioni ordinate ad illustrare i fondamenti biblici che condizionano l'unità della società religiosa istituita da Gesù Cristo a salvezza di tutti gli uomini.

Nel trattare l'argomento dell'unità della Chiesa, si può procedere attenendosi a due metodi differenti: un primo metodo, che chiameremo *storico*, consiste nel passare in rassegna le varie ecclesiologie per conoscere i fondamenti sui quali esse fondano l'unità della Chiesa. Chi preferisse seguire questo metodo dovrebbe esporre successivamente le concezioni sull'unità della Chiesa proposte dalle varie correnti teologiche, come l'ortodossa, la protestante, o dai vari autori, come ad es. il Barth. Un secondo metodo, che chiameremo *teologico* o *sistematico*, consiste nel determinare ed illustrare il concetto di unità della Chiesa basandosi sui vari elementi contenuti nelle fonti ispirate del Nuovo Testamento o nei dati della tradizione biblica. Noi ci atterremo a questo secondo metodo, poiché esso, oltre ad offrire la possibilità di una sintesi più chiara, ha il vantaggio di avvicinare lo studioso alle fonti della rivelazione e di segnalargli le differenze tra l'ecclesiologia cattolica e quella delle altre Chiese separate.

Prima di entrare in argomento, vogliamo precisare il senso dei termini usati nel titolo. Nel presente studio si parla dei fondamenti biblici dell'unità della Chiesa, cioè degli insegnamenti e dei principi indicati dalla rivelazione come fondamenti dell'unità della Chiesa, non già delle realtà sacre che condizionano ed incrementano l'unità della Chiesa, come sono i sacramenti. L'unità della Chiesa va intesa ed illustrata come unità sociale, vale a dire che alla Chiesa, la quale è una *congregatio fidelium*, il concetto di unità va applicato non già come esso viene applicato all'individuo, ma alle altre società o istituzioni comunitarie, cioè secondo un'analogia con altre associazioni umane che si fondano e sono rette da un principio di unità.

Per unità della Chiesa, inoltre, si intende quell'unità di perfezione che va distinta dall'unità di semplicità e che manifesta la ricchezza spirituale di cui la Chiesa è dotata per ordinare gli uomini al raggiungimento del loro fine soprannaturale<sup>1</sup>.

I libri del Nuovo Testamento racchiudono un'ampia e ricca serie di passi che interessano più o meno direttamente la Chiesa; tale fatto non sorprende nessuno, perché gli scritti neotestamentari, essendo indirizzati alle comunità ed ai credenti della Chiesa primitiva, dovevano necessariamente tener presenti i loro bisogni ed illuminarli sulla natura e l'esigenza della società religiosa a cui appartenevano. Per ovvie ragioni, non si possono elencare, né esaminare sommariamente i numerosi testi ispirati che parlano dell'istituzione, della natura, della finalità e delle caratteristiche della Chiesa; è necessario limitarsi a

---

<sup>1</sup> Applichiamo alla Chiesa una distinzione che S. Tommaso usa nel *De Eucharistia* quando si domanda se l'Eucaristia costituisca uno o più sacramenti, avendo essa due materie e due forme distinte. Il Dottore così risponde nell'articolo al quesito che si era proposto: «*Unum dicitur non solum quod est indivisibile [come ad es. il punto] vel quod est continuum [come ad es. la linea], sed etiam quod est perfectum, sicut dicitur una domus et unus homo. Est autem unum perfectione ad cuius integritatem concurrunt omnia quae requiruntur ad finem eiusdem; sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis ad operationem animae, et domus integratur ex omnibus partibus quae sunt necessaria ad inhabitandum*»; *Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 2, c. Gli esempi della casa e dell'uomo ricordati da S. Tommaso illustrano in modo luminoso il concetto di unità di perfezione che va attribuito alla Chiesa.

considerare quei passi neotestamentari, ed anche questi in numero ridotto, i quali propongono ed illustrano i principi dottrinali concernenti l'unità della Chiesa. Su queste testimonianze bibliche fissiamo maggiormente la nostra attenzione, perché l'unità della Chiesa non è un fatto posteriore a Cristo e agli apostoli, determinato da contingenze storiche, né è soltanto una realtà mistica che si raggiunge unicamente per mezzo della fede, come è stato erroneamente affermato, ma è un fatto voluto esplicitamente da Cristo fin dagli inizi della sua istituzione religiosa e documentato largamente dagli scritti neotestamentari<sup>2</sup>.

Raccogliendo i vari elementi sparsi nella letteratura neotestamentaria, si rileva che l'unità della Chiesa è concepita e presentata come una comunione che si estende ed interessa vari settori: quello interno ed esterno, quello della fede accolta interiormente e professata esteriormente, quello dell'autorità esplicata da coloro che la detengono ed accettata da quelli che la riconoscono, quello dell'insegnamento proposto da coloro che ne hanno ricevuto il mandato ed ascoltato da coloro a cui è diretto, quello dei mezzi salvifici che tutti i credenti devono usare per raggiungere la vita eterna, fine supremo della società ecclesiale.

Per offrire una visione d'insieme dei differenti aspetti dell'unità della Chiesa, quali sono indicati dai testi biblici, ci atterremo ad una distinzione diventata ormai classica; l'unità della Chiesa implica una triplice forma di comunione: 1) in primo luogo essa si identifica con la

---

<sup>2</sup> A. Loisy riteneva che tra Gesù e la Chiesa vi era una soluzione di continuità; nel suo volumetto sul Vangelo e la Chiesa, apparso la prima volta nel 1902, egli scriveva: «*Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. Elle est venue en élargissant la forme de l'Évangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eut été clos par la passion. Il n'est aucune institution sur la terre ni dans l'histoire des hommes dont on ne puisse contester la légitimité et la valeur, si l'on pose en principe que rien n'a droit d'être que dans son état originel. Ce principe est contraire à la loi de la vie, laquelle est un mouvement et un effort continuel d'adaptation à des conditions perpétuellement variables et nouvelles. Le christianisme n'a pas échappé à cette loi, et il ne faut pas le blâmer de s'y être soumis. Il ne pouvait pas faire autrement. La conservation de son état primitif était impossible, et la restauration de cet état l'est également, parce que les conditions dans lesquelles s'est produit l'Évangile ont à jamais disparu*»; *L'évangile et l'Église*, Parigi 1929, 5<sup>a</sup> ed., pp. 153-154.

comunione di fede; 2) in secondo luogo implica la comunione di vita sacramentale; 3) ed in terzo luogo esige la comunione di disciplina o di governo.

Il presente studio illustrerà successivamente ogni singolo aspetto elencato nella distinzione proposta e, a conclusione, indicherà le dimensioni dell'unità della Chiesa.

## 1. COMUNIONE DI FEDE

Per comunione di fede si intende l'accettazione interna e la professione esterna delle verità religiose promulgate da Cristo. La comunione di fede, vista secondo questa sua ampia dimensione, costituisce il primo fondamento ed il fattore essenziale dell'unità della Chiesa, poiché questa unità, voluta dal divino fondatore della Chiesa, condiziona l'esistenza e l'autenticità della Chiesa stessa. Esiste quindi un corpo di dottrine al quale ogni credente che appartiene alla Chiesa deve dare il suo consenso interno ed esterno; il consenso esterno non è altro che la manifestazione esterna della dottrina a cui il cristiano ha aderito interiormente con la fede e tale consenso si identifica in pratica con una vita che si ispira ed opera secondo i principi rivelati dal Salvatore.

Ci limitiamo a richiamare pochi testi, tra i numerosi esistenti, dai quali risulta che l'unità della Chiesa si fonda sopra la comunione di fede.

Un passo assai cospicuo è quello che conclude il primo vangelo; Gesù, prima di salire al cielo, dette agli Undici queste supreme consegne: «Ogni potere mi è stato dato in cielo e sulla terra. Andate dunque ed ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ed insegnando loro ad osservare tutto quello che io vi ho comandato» (Mt 28,18-20). Due elementi emergono da questa solenne dichiarazione del Maestro: prima di tutto gli apostoli devono divulgare con la predicazione il messaggio evangelico tra le genti; la loro opera di evangelizzazione non si limita all'annuncio di una dottrina, ma deve anche abbracciare la promulgazione di precetti che impongono il compimento di determinati atti; per questo motivo nel passo di Matteo la predicazione delle verità evangeliche è congiunta con l'annuncio di un atto sacramentale, il battesimo, che deve essere compiuto da ogni futuro credente; evidentemente la predicazio-

ne apostolica ravvisa in questo rito sacramentale il mezzo ed il segno di appartenenza all'istituzione ecclesiale voluta dal Redentore per la salvezza degli uomini.

In secondo luogo, con la clausola formulata con tanta chiarezza dall'evangelista, viene ingiunto agli apostoli di insegnare alle genti ad osservare tutto quello che Gesù ha comandato; tale clausola accentua l'importanza che ha, per la fede, l'integrità del messaggio evangelico. Con tale esplicito comando Cristo impone al credente l'accettazione totale e l'osservanza piena dei suoi insegnamenti e dei suoi precetti. La predicazione della dottrina evangelica non consiste unicamente nel divulgare delle verità religiose da credere, ma anche nel proporre quei mezzi istituiti da Cristo per la salvezza spirituale dell'uomo.

Gli insegnamenti di Gesù sull'unità della Chiesa sono stati ripetuti dai suoi apostoli e discepoli nella loro predicazione. Dalle varie epistole accolte nel Nuovo Testamento siamo informati fino a qual punto i propagatori del messaggio evangelico abbiano assimilato ed approfondito il principio dell'unità della Chiesa. Riportiamo un testo paolino che è tra i più incisivi e ricchi di dottrina e che manifesta come l'apostolo abbia penetrato la dottrina del Maestro sull'unità della Chiesa, indicandone le principali deduzioni ed applicazioni nella vita dei fedeli. «Studiatevi con diligenza a conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo che è la pace – esorta l'apostolo nella lettera agli Efesini –; vi è un unico corpo, un unico Spirito, come vi è un'unica speranza per la chiamata che avete ricevuto; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo; un solo Dio e Padre di tutti, che è sopra tutti, per tutti, in tutti» (Ef 4,3-6). Per tutti i credenti vi è una chiamata che ha come principio un unico Spirito e come termine il riconoscimento di un unico Signore, l'accettazione di una sola fede, la pratica di uno stesso battesimo. La dichiarazione di S. Paolo sottolinea l'importanza dell'unità dei fedeli, fatto, questo, che poggia sull'accettazione di un'unica e identica fede e sull'uso di un unico e identico mezzo di salvezza, il battesimo. Non si può disgiungere la fede dal battesimo, poiché non si dà una semplice adesione interna alle verità religiose, ma è necessaria, oltre all'accettazione della parola evangelica, la pratica del battesimo che instaura il regno di Dio nelle anime e ne costituisce il segno visibile di appartenenza. La fede, secondo la dottrina di S. Paolo, non è la fedeltà alla parola di Dio percepita

nell'intimo della propria anima, ma è l'accettazione dell'opera salvifica compiuta da Cristo, cioè quella fede che giustifica interiormente l'uomo e lo muta ontologicamente rendendolo una nuova creatura.

È noto come nel Protestantesimo si sia smarrito il concetto dell'unità della Chiesa come comunione di fede, nel senso indicato poco sopra; tutta la concretezza e il realismo di questo principio di unità, posto da Cristo a fondamento della sua società religiosa, sono considerati, nella dottrina protestante, come un semplice fatto interiore, determinato da una ispirazione dello Spirito che agisce indipendentemente in ciascuna anima. In tal modo gli individui rimangono autonomi ed indipendenti nella fede e non realizzano affatto quella comunione di fede che si identifica con l'unità della Chiesa di Cristo. Parimenti, secondo i protestanti, anche le primitive comunità cristiane erano autonome e sovrane, perché erano ritenute dei raggruppamenti spontanei di credenti, riunitisi insieme per meglio organizzare la propria vita religiosa. Soltanto più tardi le collettività cristiane, sotto la pressione delle circostanze e della storia, si sono raggruppate in una federazione più vasta, preparando, così, l'unificazione della Chiesa nel terzo secolo. «Al posto delle Chiese separate, costituite da cristiani animati dall'ispirazione dello Spirito, apparve la grande Chiesa, unica ed universale, strutturata sul modello dell'Impero Romano, e, come questo, centralizzata mediante una severa legislazione. Malgrado gli sforzi di S. Paolo, i figli dello Spirito venivano ad essere di nuovo sottoposti alla servitù della legge. La parentesi del Cattolicesimo era aperta; toccava alla Riforma di chiuderla, riconducendo le anime cristiane alla loro condizione primitiva»<sup>3</sup>.

Il Protestantesimo, tuttavia, non si è fermato su queste posizioni, anzi in esso il concetto della Chiesa ha subito una notevole evoluzione, tanto che alcuni studiosi moderni sono assai vicini all'ecclesiologia cattolica. Quello che più colpisce nel Protestantesimo è il fatto che esso avverte il bisogno dell'unità della Chiesa e gli spiriti più aperti di

---

<sup>3</sup> Così il Braun compendia la posizione protestante; cf. F. M. Braun O.P., *Nuovi Aspetti del Problema della Chiesa* (trad. it.), Brescia 1944, p. 8; si veda l'intera *Introduzione* nella quale l'autore passa rapidamente in rassegna le posizioni principali concernenti il problema della Chiesa.

questa corrente religiosa deplorano lo stato di divisione e di scisma in cui si trovano attualmente i credenti in Cristo ed auspicano che si ritrovi la via che conduce all'unità.

È opportuno riferire alcune espressioni che provengono da questo settore perché aiutano a meglio illustrare il principio di unità della fede. M. Boegner, presidente della Federazione delle Chiese Protestanti di Francia e convinto assertore dell'ecumenismo, nel *Figaro* del 9 agosto 1954 rilevava quanto segue: «La Chiesa romana di fronte alle altre confessioni cristiane, conserva fermamente l'affermazione che essa è l'unica vera Chiesa di Cristo. Per questo soltanto in essa può essere ristabilita l'unità dei cristiani. In pari tempo un numero sempre crescente dei suoi sacerdoti, dei suoi religiosi, dei suoi fedeli si uniscono nello studio e nella preghiera al grande lavoro che, da mezzo secolo, cerca di togliere lo scandalo della divisione della Chiesa»<sup>4</sup>.

O. Cullmann, in uno scritto recente, rileva come l'unità sia una qualità essenziale della Chiesa e come tutto il Nuovo Testamento abbia vigorosamente sottolineato tale principio. Egli ricorda che alle origini vi furono delle divergenze nella Chiesa, ma non si giunse mai ad una vera rottura fra i suoi membri; oggi invece, constata lo studioso ricordato con un accento pieno di amarezza, l'unità della Chiesa è spezzata e, sembra, in modo irrimediabile, perché i motivi di frattura si portano sulla natura stessa della Chiesa e sul principio di unità, che per i cattolici è il magistero infallibile del papa e per i protestanti sono la parola ed il sacramento. Nessuna delle due chiese, prosegue nel suo ragionamento il Cullmann, può accettare la posizione dell'altra, perché in tal caso verrebbero a negare se stesse. A questo punto l'autore avanza una proposta che dovrebbe ricordare la primitiva unità della Chiesa e far sentire sia ai cattolici come ai protestanti la loro reale fratellanza in Cristo. Di conseguenza egli esorta tanto i primi come i secondi a ritrovare sul terreno della carità quell'unità perduta sul terreno della fede e, ispirandosi all'esempio di S. Paolo che aveva fatto una colletta tra le sue chiese per aiutare quella di Gerusalemme, suggerisce ai cattolici ed ai protestanti di compiere tra di loro un'opera di solida-

---

<sup>4</sup> Passo citato in Cristiani, *Brève histoire des hérésies*, Parigi 1956, p. 121.



rietà bandendo una colletta reciproca una volta all'anno, e precisamente nella domenica della settimana di preghiere per l'unità della Chiesa; i protestanti faranno una colletta per i poveri della Chiesa cattolica ed a loro volta i cattolici promuoveranno una colletta per i poveri della Chiesa protestante.

Tale atto di solidarietà costituirebbe un segno visibile ed efficace della fratellanza dei cattolici e dei protestanti, segno che richiama ad essi la loro comune origine in Cristo<sup>5</sup>.

Nessuno ardisce condannare questa lodevole iniziativa, che tra l'altro favorirebbe un'intesa tra il mondo cattolico e quello protestante togliendo di mezzo malintesi e prevenzioni, ma tale iniziativa parte da un presupposto teologico errato; l'unità della Chiesa non è una realtà da ritrovare e da ricomporre, essa invece è una realtà esistente, anche se attorno alla *una Ecclesia* si hanno delle chiese separate. L'unità della Chiesa è una qualità essenziale di essa, e l'unità è mantenuta dalla Chiesa cattolica, anche se tale unità può essere contenuta e ridotta numericamente a motivo delle separazioni e degli scismi.

Inoltre non è esatto vedere nel magistero infallibile del papa il principio di unità della Chiesa cattolica, come ritiene il Cullmann, poiché il principio di unità risiede in Cristo stesso che ora governa e dirige la sua Chiesa come capo invisibile e che a questa sua Chiesa ha promesso un'assistenza indefettibile nella persona di Pietro e dei suoi successori. Alla Chiesa del tempo, che vive nel mondo soggetto all'errore ed al peccato, Cristo ha dato il carisma del magistero infallibile, perché essa, nel suo capo visibile, indicasse agli uomini con autorità e verità il cammino della salvezza<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> O. Cullmann, *Catholiques et Protestants, Un projet de solidarité chrétienne*, Neuchâtel 1958.

<sup>6</sup> È opportuno sottolineare questo aspetto per i cristiani separati perché essi non vedano nel papato una autorità ed un'istituzione che può agire secondo arbitri personali. L'unità della Chiesa è data da Cristo di cui il Sovrano Pontefice è il vicario in terra. Il papa non è quindi se non colui che esercita il potere in nome di Cristo e nei limiti voluti da Cristo stesso. Alla Chiesa per quanto riguarda il potere di magistero si può applicare il detto di S. Paolo: «Non abbiamo alcun potere contro la verità, ma solo a favore di essa» (2 Cor 13,8).

La Chiesa cattolica ha sempre proposto e continua ad affermare il principio della sua unità, indicando agli smarriti quale sia la vera via del ritorno. Questa via è il cammino che riconduce alla Chiesa, cioè al rientro nell'unica casa del Padre che si identifica nella Chiesa cattolica.

Tale insegnamento è stato autorevolmente richiamato da Giovanni XXIII, felicemente regnante, nella sua enciclica *Ad Petri Cathedram*; egli così si esprime: «È fuori dubbio che il Divin Redentore ha costituito la sua Chiesa dotandola e corroborandola di solidissima unità; che se, per assurdo, non l'avesse fatto, avrebbe istituito qualcosa di caduco e mutevole nel tempo, a quella guisa che i vari sistemi filosofici abbandonati all'arbitrio delle varie opinioni degli uomini, con l'andar del tempo uno dopo l'altro sorgono, si trasformano e scompaiono. Non vi può quindi essere qualcuno che non veda come tutto questo sia contrario al divino insegnamento di Gesù Cristo, che si è proclamato via, verità e vita. Siffatta unità, Venerabili fratelli e diletti figli, che, come abbiamo detto, non deve essere qualcosa di evanescente, incerto e labile, ma di solido, stabile e sicuro, se manca alle altre comunità di cristiani, non manca certo alla Chiesa Cattolica, come può facilmente vedere chi attentamente la osservi. Infatti questa unità si fregia di tre note distintive: l'unità di dottrina, di regime e di culto. Essa è tale da risultare visibile a tutti, sicché tutti la possono riconoscere e seguire. È tale inoltre che, secondo la volontà stessa del suo Divin Fondatore, tutte le pecorelle ivi realmente possono riunirsi in un solo ovile sotto la guida di un solo Pastore. E così all'unica casa paterna, stabilita sul fondamento di Pietro, sono chiamati tutti i figli, e in essa bisogna cercare di radunare fraternamente tutti i popoli come nell'unico Regno di Dio, regno, i cui cittadini, congiunti tra loro in terra nella concordia di mente e di animo, abbiano un giorno a godere l'eterna beatitudine in cielo»<sup>7</sup>.

## 2. COMUNIONE DI VITA SACRAMENTALE

Sotto questo titolo non viene esposta la dottrina dei mezzi sacramentali in quanto questi attuano l'unione con Cristo o la rendono più intima

---

<sup>7</sup> Enciclica *Ad Petri Cathedram*, 29 giugno 1959.

ed operante, ma principalmente viene considerata la realtà misteriosa di quella viva e profonda unione che esiste tra il credente e Cristo stesso. Su questa reale comunione che si compie misteriosamente nelle profondità dell'anima si basa la società ecclesiale. Evidentemente tale unione è prodotto dei sacramenti, ma, come abbiamo rilevato, quello che ci interessa metter in rilievo non è il modo con il quale i vari sacramenti operano tale unione, ma la realtà stessa dell'unione del fedele con Cristo. Per maggiore chiarezza si tratterà, in primo luogo, del fatto della comunione tra Cristo e i credenti, e in secondo luogo si vedrà come tale comunione sia ricollegata all'attività dei sacramenti.

## **2.1. La comunione esistente tra Cristo e i credenti**

Molteplici passi neotestamentari affermano ed illustrano il fatto della comunione esistente tra Gesù e i suoi credenti. Tra gli evangelisti è S. Giovanni che ha assimilato maggiormente la dottrina del Maestro su questo punto. Le stesse denominazioni che Gesù applica a se stesso per indicare i doni spirituali che porta agli uomini sono tutte ordinate ad affermare questo principio di unione.

Il Redentore chiama se stesso «pane vivo», «luce», «vita»; quest'ultimo appellativo rivela la comunione vitale esistente tra il fedele e Cristo. Il quarto evangelista mostra un interesse particolare nel sottolineare la misteriosa realtà che si compie nel discepolo di Gesù che accoglie la sua parola; ricordiamo il detto seguente del Maestro: «Se alcuno mi ama, custodirà la mia parola, ed il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e porremo in lui la nostra dimora» (Gv 14,23). L'unione del credente con Gesù si identifica con una intima e misteriosa abitazione in comune.

La dottrina intorno alla comunione dei fedeli con il Redentore trova delle affermazioni ancora più concrete nelle allegorie del quarto vangelo; l'allegoria della vite è tra le più espressive poiché stabilisce il principio che la stessa vita circola in Cristo e nel suo fedele, come la stessa linfa alimenta il tronco ed il ramo: «Rimanete in me ed io in voi. Come il tralcio non può da sé portare frutto, se non rimane unito alla vite, così nemmeno voi, se non rimanete in me. Io sono la vite; voi i tralci; chi rimane in me ed io in lui, questi porta molto frutto; perché senza di me non potete far nulla» (Gv 15,4-5).

Il principio dell'unione dei fedeli con Cristo viene più volte richiamato e proposto da S. Paolo nelle sue lettere. L'apostolo basa la dottrina della comunione dei credenti con Gesù sopra una nuova considerazione, cioè sopra la solidarietà degli uomini con Adamo, loro progenitore; questo principio suggerisce a Paolo un parallelismo tra Adamo e Cristo, parallelismo che gli consente di segnalare aspetti dottrinali interessanti della vita cristiana. «Come la colpa di uno solo ha portato su tutti gli uomini una condanna – rileva S. Paolo – così l'opera di giustizia di uno solo procura a tutti una giustificazione che dà la vita. Come in verità per la disobbedienza di un solo uomo la moltitudine è stata resa peccatrice, così per l'obbedienza di uno solo la moltitudine sarà resa giusta» (Rm 5,18-19). Nella lettera ai Corinti l'apostolo segnala le prospettive più lontane, aperte al credente da questo principio di solidarietà con Cristo; egli così scrive: «Poiché la morte è venuta per un uomo, ancora per un uomo viene la risurrezione dei morti. Come in verità tutti muoiono per Adamo, così tutti rivivranno in Cristo» (1 Cor 15,21-22). Il passo epistolare, preso nel suo senso letterale immediato, si riferisce alla risurrezione finale dei credenti, esso tuttavia richiama implicitamente l'intima unione che passa tra Cristo ed i suoi fedeli, poiché questa consolante speranza della «riviviscenza» finale in Gesù Cristo si fonda sull'unione con lo stesso Gesù, unione realizzata dal fedele durante la sua esistenza terrena. Tale verità è affermata chiaramente dall'apostolo nella stessa lettera con le seguenti espressioni: «Così è scritto: il primo uomo, Adamo, è stato fatto anima vivente; l'ultimo Adamo è uno spirito che dona la vita [...] il primo uomo formato dalla terra è terrestre, il secondo uomo viene dal cielo. Quale è stato il terrestre, tali saranno i terrestri; quale il celeste tali saranno anche i celesti. E come noi abbiamo rivestito l'immagine del terrestre così bisogna che noi rivestiamo l'immagine del celeste» (1 Cor 15,45-49).

S. Paolo si esprime secondo le concezioni antropologiche dell'ebraismo; l'«anima vivente» (la *psyché*; ebraico: *nephesh*) è il principio vitale che anima il corpo, cioè il principio della vita fisica dell'uomo; invece «lo spirito» che vivifica, cioè il *pneuma*, è il principio della vita divina nell'uomo; questo principio divino pone il credente in intima comunione con Cristo durante la sua vita terrena e gli assicura la risurrezione dopo la morte, poiché è uno «spirito che dona la vita». In tal

modo appare chiaro come la solidarietà dell'uomo con Cristo, nuovo Adamo, si riveli più efficace della solidarietà dello stesso uomo con Adamo, suo progenitore.

La formula paolina che rende nel modo più incisivo e, per così dire, tangibile la misteriosa realtà dell'intima e vitale comunione dei credenti con Cristo è «corpo di Cristo» o semplicemente «Cristo», come con un termine teologicamente ardito si esprime l'apostolo in 1 Cor 12,12. Con l'espressione «corpo di Cristo» viene indicata in pari tempo quell'unione che i fedeli hanno con Cristo e tra di loro.

Comunemente, a questa formula si dà un senso collettivo, cioè con il termine «corpo» (*sōma*) si intende una collettività, la Chiesa; oppure si preferisce proporre la stessa formula in altro modo, distinguendo cioè tra un Cristo mistico (il corpo mistico di Cristo) e un Cristo personale (o corpo personale e fisico di Cristo). Secondo quest'ultima distinzione, bisognerebbe ammettere una duplice realtà, vale a dire: Cristo reale e Cristo mistico; il primo si identifica con Cristo storico, il Figlio di Dio fatto uomo; il secondo invece si identifica con la collettività dei cristiani unita a Cristo, la quale forma quello che S. Agostino chiamava il «Cristo totale».

Vari esegeti, tra cui il Cerfaux, non accolsero questo modo di spiegare il corpo di Cristo, rilevando che l'espressione paolina «corpo di Cristo» indica sempre, almeno implicitamente, il corpo reale di Cristo, cioè Cristo personale<sup>8</sup>. Il Cerfaux su questo punto si esprime nel modo seguente: «Questo corpo di Cristo, con il quale avviene l'identificazione mistica [...] non è altro che il corpo reale e personale che è vissuto, è morto, è glorificato e al quale è identificato il pane nell'Eucaristia. I cristiani si identificano a questo corpo in modo molto reale, quantunque ancora misterioso, nell'Eucaristia e in maniera differente nel battesimo. Identificati a questo corpo unico, essi sono uno tra loro, tutti sono "uno" per riferimento allo stesso corpo di Cristo»<sup>9</sup>. La spiegazione del Cerfaux, formulata in termini assai forti e teologicamente spinti (egli parla di identificazione dei credenti con Cristo), non fa altro che sottolineare la concretezza ed il realismo delle nozioni paoline, quali sono «corpo», «un corpo», «corpo di Cristo».

<sup>8</sup> L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Parigi 1948, pp. 209-210.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 212.

Naturalmente S. Paolo si esprimeva secondo il suo genio ebraico che rifuggiva da sottigliezze di pensiero ed amava presentare la realtà con parole assai concrete; la mentalità ebraica preferisce stabilire la realtà del fatto, più che preoccuparsi del modo di esprimerla. La teologia invece ha rielaborato i dati rivelati, concernenti le realtà più misteriose del credente, come sono l'unione dei fedeli con Cristo o l'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime, facendo uso di una terminologia più rispondente alle esigenze logiche ed agli schematismi del pensiero.

Un testo della *Mystici Corporis* espone autorevolmente la dottrina che interessa il problema che stiamo trattando, indicando l'esatta linea di distinzione tra il credente e Cristo; la citata Enciclica afferma quanto segue: «Non ignoriamo che nel comprendere e nello spiegare questa dottrina riguardante la nostra unione col divin Redentore e, in modo particolare, l'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime, vi sono dei velami che l'avvolgono come caligine, a causa della debolezza della nostra mente. Tutti abbiano questo per certo ed indiscusso, se non vogliono allontanarsi dalla genuina dottrina e dal retto insegnamento della Chiesa: respingere cioè, in questa mistica unione, ogni modo col quale i fedeli, per qualsiasi ragione, sorpassino talmente l'ordine delle creature ed invadano erroneamente il campo divino, che anche un solo attributo di Dio eterno possa predicarsi di loro come proprio. E inoltre fermamente e con ogni certezza ritengano che in queste cose tutto è comune alla Santissima Trinità, in quanto tutto riguarda Dio come suprema causa efficiente [...]. Si dice che le Persone divine inabitano, in quanto che, presenti in modo imperscrutabile negli esseri dotati d'intelletto, questi si pongono con esse in relazione mediante la conoscenza e l'amore in modo del tutto intimo e singolare che trascende ogni natura creata»<sup>10</sup>. Il documento pontificio usa un linguaggio teologico che non è quello dei testi paolini, esso tuttavia non fa che precisare il pensiero dell'apostolo sul corpo di Cristo; questa unione è tanto intima e profonda e giunge a tal punto da mettere l'uomo in contatto reale e vitale con Cristo senza confonderlo con lui; di conseguenza la comunione del credente con Cristo raggiunge gli estremi limiti delle

---

<sup>10</sup> Enciclica *Mystici Corporis*, 29 giugno 1943.

possibilità umane, cioè giunge fino ad esaurire le possibilità di ricezione della grazia, esistenti nell'anima creata.

Dopo questi chiarimenti teologici e tenuto presente il fatto che l'unione del credente con Cristo non annulla mai la distinzione tra le proprietà umane del fedele e gli attributi divini di Cristo, possono essere accettate e condivise le spiegazioni date dal Cerfaux e seguite da molti altri esegeti cattolici.

Questo autore inoltre si sforza di indicare lo sviluppo del pensiero dell'apostolo su questo argomento e di segnalare come i testi paolini abbiano avuto in seguito degli ampliamenti teologici. Riportiamo sommariamente alcuni suoi rilievi.

Il Cerfaux osserva che la lingua greca del tempo di S. Paolo non attribuiva al termine *sōma* (corpo) il senso di collettività; era tuttavia naturale che ben presto un'esegesi interessata maggiormente al senso teologico che non a quello storico abbia tralasciato le sfumature filologiche ed abbia considerato i testi paolini alla luce degli sviluppi dottrinali posteriori (senso collettivo). Il senso individuale di *sōma* è molto più espressivo ed efficace di quello collettivo ed ha una immediata aderenza ai testi; ad es. il passo di 1 Cor 12,12, che suona: «Infatti come il corpo è uno, pur avendo molte membra, e [come] tutte le membra del corpo, pur essendo molte, formano un solo corpo, così è [di] Cristo», è molto più incisivo se si conserva al sostantivo *sōma* (corpo) il senso individuale<sup>11</sup>. Il testo intende stabilire questa equazione: come il corpo umano dà unità alla molteplicità delle membra, così Cristo, principio unificatore della sua Chiesa, porta tutti i cristiani all'unità del suo corpo<sup>12</sup>. Per il fatto poi che in alcune dichiarazioni paoline i due termini *sōma* ed *Ekklesia* si trovano abbinati (cf. Col 1,24; Ef 1,22), il primo termine è stato inteso nel senso del secondo, cioè di *Ekklesia*, che ha apertamente un valore collettivo; in

---

<sup>11</sup> Il testo di 1 Cor 12, 27, che nella Volgata suona: «*Vos [...] estis corpus Christi*», va inteso nel modo seguente: «Voi siete un corpo, (un corpo che è quello) di Cristo», cioè tutti i credenti sono il corpo di Cristo nel senso che Cristo dà ad essi l'unità, rendendoli tutti membri del suo stesso corpo; è lui infatti che comunica e mantiene in essi la vita; cf. L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 206.

<sup>12</sup> Cf. *La Sainte Bible (Bible de Jérusalem)*, Parigi 1956, h.1.

tal modo nel sostantivo *sōma* si è visto un senso collettivo, non già il primitivo senso individuale<sup>13</sup>.

## **2.2. L'unione dei fedeli con Cristo e i sacramenti**

La formazione del Corpo mistico di Cristo – corpo mistico inteso secondo il realismo paolino indicato nel paragrafo precedente – e la realizzazione dell'unità dello stesso corpo mistico in una forma sempre più vitale ed operante dipendono dai sacramenti. Non si può quindi afferrare il pieno senso della comunione dei fedeli con Cristo senza fare un accenno all'efficacia dei sacramenti che sono i veri e, nell'attuale e comune ordine dell'economia divina, gli unici fattori di questa misteriosa unione.

Per la fede gli uomini sono giustificati e per la fede viva ed operante crescono come membra di Cristo; la fede, tuttavia, consiste nell'accettare tutto quello che il Maestro ha detto e nel fare tutto quello che ha comandato; tra gli atti comandati a coloro che abbracciano la fede vi sono i sacramenti, che condizionano l'entrata e l'appartenenza al regno di Dio, la Chiesa, istituita da Gesù. È necessario quindi indicare come i sacramenti uniscono a Cristo facendo degli uomini altrettante membra sue. Ci limitiamo ad un accenno a due sacramenti: il battesimo e l'Eucaristia, poiché essi sono maggiormente determinanti per l'unità del corpo di Cristo, che è il problema che ci interessa; infatti il battesimo incorpora a Cristo e l'Eucaristia opera in modo del tutto speciale l'unione del fedele con lui.

Per quanto riguarda il battesimo, indichiamo pochissimi testi, che hanno unicamente lo scopo di mostrare come l'insegnamento apostolico si sia richiamato all'efficacia di questo sacramento per affermare ai primi cristiani la loro intima unione con Cristo. Ai fedeli della Chiesa di Corinto S. Paolo ricorda questo principio: «Noi tutti siamo battezzati in

---

<sup>13</sup> Per tutto il problema del «corpo di Cristo» nel pensiero di S. Paolo, cf. J. Havet, *La doctrine paulinienne du «Corps du Christ»*. *Essai de mise au point*, nel volume: *Littérature et Théologie pauliniennes*, opera in collaborazione, ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1960, pp. 185-216.



un solo Spirito, ebrei e gentili, schiavi e liberi per formare un solo corpo e tutti noi siamo stati abbeverati da un unico Spirito» (1 Cor 12,13). Nella lettera ai Galati l'apostolo afferma la stessa verità con termini ancora più vigorosi e marcati; egli scrive: «Voi siete diventati figli di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo; perché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non vi è più né ebreo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna, perché tutti siete uno solo<sup>14</sup> in Cristo Gesù» (Gal 3,26-28). La formazione del corpo di Cristo e l'attuazione dell'unità vitale con lui sono esplicitamente collegate da S. Paolo con il fatto sacramentale del battesimo, come appare con evidenza da queste sue incisive espressioni. Il battesimo fa rivestire l'uomo di Cristo, cioè lo fa entrare sotto l'influsso del suo Spirito; Gesù fa divenire i credenti un solo corpo con lui, secondo le parole molto concrete dell'apostolo, perché li vivifica con il suo Spirito. Nel battesimo e per il battesimo si compie questo mistero del passaggio dal primo Adamo al secondo, vale a dire, seguendo la concezione familiare a S. Paolo, il passaggio dalla vita *psichica* dell'uomo, derivato da Adamo, a quella *pneumatica* del credente, derivata da Cristo, secondo Adamo<sup>15</sup>.

Intorno al sacramento dell'Eucaristia, considerato come fattore determinante dell'unione dei fedeli con Cristo, si ha il noto testo paolino dell'epistola ai Corinti. L'apostolo denuncia le tendenze all'idolatria esistenti nella chiesa di Corinto dichiarando con parole risentite che esse sono inconciliabili con la cena eucaristica che unisce a Cristo, come, secondo la religione pagana, i sacrifici e l'uso delle carni immolate agli dèi uniscono ai demoni. S. Paolo, con tutta la sua autorità di apostolo e di fondatore di quella chiesa, dichiara ai fedeli di Corinto che essi in pari tempo non possono essere in «comunione» con il

---

<sup>14</sup> Giustamente in questo passo si fa rilevare l'uso del pronome maschile (εἷς = uno), invece del neutro (ἓν = una cosa), poiché il maschile esprime con maggiore efficacia l'unità vitale dei credenti con Cristo, mentre il neutro indicherebbe semplicemente un agglomerato, una massa di cose o di persone.

<sup>15</sup> Si tenga presente quello che è stato detto nel presente studio sulla concezione antropologica di S. Paolo, la quale condiziona il suo linguaggio e la sua teologia.

corpo di Cristo e con i demoni. Ci limitiamo a citare il testo che parla del pane eucaristico, omettendo quello che interessa il calice, perché esso accenna esplicitamente al corpo di Cristo; il testo paolino dice: «Il pane che noi spezziamo non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché [non vi è che] un unico pane, noi tutti siamo un unico corpo, infatti noi tutti prendiamo parte a questo unico pane» (1 Cor 10,16-17). Il passo della lettera è di estrema importanza poiché stabilisce un'identità tra la «comunione» con il corpo di Cristo e l'unione con lui. Il versetto paolino è generalmente tradotto in un modo che non rende tutta la concretezza di senso del verbo originale; l'apostolo dichiara che «noi tutti siamo un unico corpo», non già che «noi formiamo un unico corpo», come hanno non poche versioni. Noi tutti siamo un unico corpo e questo corpo è il corpo di Cristo; questo senso così vivo e concreto è richiesto dal contesto, poiché nei versetti 16 e 17 si parla del sangue e del corpo eucaristico come fattori che operano nel modo più perfetto la «comunione» (*Koinōnia*) con Cristo<sup>16</sup>.

È superfluo notare che l'unità dei fedeli con Cristo, tanto chiaramente insegnata da S. Paolo e della quale si è voluto dare una fugace documentazione riportando soltanto alcune sue espressioni, si identifica con l'unità della Chiesa, unità considerata ed illustrata sotto l'aspetto di comunione di vita sacramentale. Tale unità, infatti, riguarda la Chiesa anche come società religiosa esterna, formata da uomini che possono essere ebrei o greci, schiavi o liberi, maschi o femmine, e che prendono parte ad atti comuni, come la cena eucaristica. Di conseguenza non si può ridurre questa unità ecclesiale ad una semplice comunione interna dei credenti con Cristo, cioè ad una unità invisibile che si ha fuori del battesimo o dei sacramenti e che si riduce alla semplice fedeltà alla parola di Dio, percepita indipendentemente da ciascuno nell'intimo della propria coscienza. Secondo il chiaro insegnamento dei libri neotestamentari, l'unità della Chiesa è un fatto esterno e visibile che si fonda sopra un'unità battesimale e sacramentale e che implica anche un'unità gerarchica o di potere giurisdizionale, come si vedrà nel paragrafo seguente.

---

<sup>16</sup> Per ulteriori informazioni sull'argomento, si veda J. Havet, *art. cit.*, pp. 200-201.

### 3. COMUNIONE DI DISCIPLINA O DI GOVERNO

Il terzo fattore dell'unità della Chiesa va ravvisato nell'*una potestas* che la presiede e la regge. L'unità di governo della Chiesa non è la conseguenza di circostanze storiche che le hanno fatto prender coscienza del bisogno dell'unità con un forte potere centralizzato e con una severa legislazione, ma deriva da una positiva volontà di Cristo, che fin dall'inizio ha costituito una Chiesa unita sotto un capo, investito di sovrani poteri, designato direttamente da lui.

Per la nostra sintesi dottrinale è sufficiente richiamare questo fatto, fondato su vari testi evangelici che ci manifestano la volontà di Cristo di dare alla sua istituzione religiosa una precisa e stabile unità di regime.

I testi evangelici di capitale importanza per il primato di Pietro sono noti; essi sono i seguenti: Mt 16,17-19; Lc 22,31-32; Gv 21,15-17. Evidentemente non è questo il luogo di analizzare le testimonianze neotestamentarie citate, né di indugiare su una spiegazione del loro contenuto dottrinale, tuttavia non ci si può esimere dal formulare una valutazione teologica di esse.

Il testo di Matteo che parla di Pietro come fondamento della Chiesa e della consegna delle chiavi del regno a questo apostolo, il passo di Luca che ricorda la particolare preghiera che Cristo fa per Pietro perché questi, una volta ravvedutosi dal rinnegamento, sostenga nella fede i fratelli, e infine il racconto con il quale Giovanni rievoca la scena di Cristo risorto che conferisce a Pietro il potere di pascere i suoi agnelli e le sue pecorelle, costituiscono tre importanti testimonianze bibliche che illustrano in modo differente e che integrano lo stesso fatto storico e lo stesso principio teologico del primato di Pietro. Tali passi evangelici, che dal punto di vista letterario si rivelano indipendenti, assumono un valore storico assai notevole perché non riportano soltanto l'opinione personale di ciascun evangelista, ma documentano una convinzione comune ad essi, convinzione che riecheggia la tradizione della Chiesa, la quale, a sua volta, si ricollega alle solenni parole con le quali Cristo prometteva e conferiva a Pietro l'investitura dei sovrani poteri sulla Chiesa.

Queste autorevoli testimonianze evangeliche, inoltre, indicano l'esatto concetto del primato di Pietro. Non si tratta infatti del primato di una

Chiesa particolare sulle altre, perché questa Chiesa ha avuto delle benemeritenze, come ad esempio la Chiesa di Gerusalemme, la quale all'inizio, prima cioè che si formassero nuove comunità di credenti in altre città, costituiva l'unica espressione della società ecclesiale, oppure quella di Antiochia o di Roma, ma si tratta di un primato personale conferito ad un apostolo ben determinato, il quale, per questa diretta investitura che lo riguarda personalmente, assume in sé un primato gerarchico ed universale sopra tutti gli altri apostoli e, di conseguenza, sopra tutte le singole Chiese che essi fondavano nei loro viaggi missionari.

Non è la Chiesa di Roma in quanto chiesa particolare che ha un primato sulle altre, ma è la Chiesa di Roma, la quale, in quanto sede del capo visibile della Chiesa universale investito personalmente di un primato, gode di una supremazia giurisdizionale sulle altre.

Il testo di Luca precisa come i sovrani poteri conferiti a Pietro non rappresentano un primato di onore, ma un primato giurisdizionale che si esplica sul piano della fede e nei confronti degli altri apostoli; Pietro infatti, una volta ravvedutosi della sua debolezza nella fede rinnegando il Maestro, dovrà sostenere la fede dei «fratelli», cioè degli apostoli, i quali, se non sono giunti a rinnegare Gesù come lui, tuttavia si sono mostrati anch'essi pavidi ed incerti nella fede.

La scena descritta nel quarto vangelo assume un valore particolare per la dottrina del primato, poiché unisce strettamente Pietro a Cristo nella missione di pascere il gregge. Gesù ha chiamato se stesso il buon pastore (cf. Gv 10,11) ed ha anche illustrato il senso di questa immagine che si è attribuita. Ora Cristo, supremo ed unico pastore del gregge, prima di lasciare la terra conferisce a Pietro il potere di pascere le pecorelle in suo nome, come suo unico rappresentante e delegato. L'ufficio di pastore importa tutt'un'opera di dedizione alla cura del gregge per alimentarlo, guidarlo e proteggerlo in ogni circostanza.

A questa documentazione di testi va aggiunta la documentazione dei fatti, dalla quale appare come Pietro abbia esplicitato questi sovrani poteri conferitigli da Cristo per mantenere l'unità della società religiosa che gli era stata affidata. A tale proposito, i testi sono assai indicativi, anche se per ovvi motivi non si può esigere da essi quel linguaggio tecnico sul primato, a cui si è abituati dopo molti secoli di vita della Chiesa e di ripensamento teologico.

Gli Atti degli Apostoli (cf. At 1-12) offrono numerose testimonianze sulla posizione di primo piano e sull'autorità preminente di cui godeva Pietro nella Chiesa primitiva; i fatti come l'elezione di Mattia, il miracolo di Pentecoste, la guarigione del paralitico alla porta del tempio, le varie comparizioni davanti al Sinedrio, la punizione di Anania e Saffira costituiscono altrettante prove che avvalorano i testi evangelici sul primato di Pietro. In verità, in tutte queste circostanze elencate è sempre Pietro che ha l'iniziativa e che prende delle decisioni.

Le testimonianze delle lettere paoline, come quella che concerne il cosiddetto incidente di Antiochia (cf. Gal 2,11-21), convalidano, anche se in forma indiretta, il fatto del primato di Pietro. In verità è stato giustamente rilevato che nell'incidente di Antiochia, nel quale Paolo, secondo il linguaggio da lui usato, si oppone apertamente a Pietro (cf. Gal 2,11), il primato di Pietro è sottinteso, perché S. Paolo, richiamando il capo degli apostoli ad una condotta pratica più coerente, mostra di non saper tacere nemmeno davanti al capo della Chiesa correggendolo in cose che non toccano il suo primato; l'apostolo delle genti riteneva opportuno richiamare energicamente Pietro per consentire una pacifica convivenza nella comunità ecclesiale tra gli ebreo-cristiani e gli etnico-cristiani<sup>17</sup>.

Oltre a queste testimonianze derivate dal Nuovo Testamento, sta il fatto incontestabile che la Chiesa, affidata alle cure di Pietro e dei suoi successori, ha conservato la sua unità e che tale unità è stata sentita ed è vissuta da tutti quelli che le sono rimasti fedeli<sup>18</sup>. Anche presente-

---

<sup>17</sup> P. Benoit, *La Primauté de S. Pierre selon le Nouveau Testament*, nell'opera dello stesso autore dal titolo *Exégèse et Théologie*, Parigi 1961, II, pp. 250-284.

<sup>18</sup> Ricordiamo le espressioni con le quali il P. Benoit, nello studio citato alla nota precedente, conclude la sua indagine esegetica sulle testimonianze bibliche del primato: «*Dès ses premiers pas, elle [la Chiesa] a grandi sous la conduite de Pierre. Par delà les divergences et les tâtonnements inhérents à son prodigieux développement, elle a vécu dans une unité si profondément sincère qu'elle n'a pas éprouvé le besoin de légiférer dans ses premiers textes sur tous les aspects de son organisation «canonique». Plus tard les divisions et discussions dues à la faiblesse humaine de ses membres l'ont amenée à mieux formuler ce qu'elle avait d'abord vécu. Explication utile et même nécessaire, mais qui n'est pas encore tout entière dans*

mente, quando il problema dell'unità della Chiesa è avvertito con spiccata sensibilità da tutti i membri di essa, la Chiesa non va in cerca di nuove formule per instaurare l'unione e la concordia tra le varie fedi cristiane; essa invece, pur soffrendo per i suoi figli rimasti fuori dell'ovile, si richiama a quella unità che è voluta da Cristo e che si trova unicamente e da sempre nella Chiesa cattolica, alla quale i dissidenti e gli smarriti devono far ritorno.

#### 4. LE DIMENSIONI DELL'UNITÀ DELLA CHIESA

A conclusione di quanto è stato detto intorno ai fondamenti biblici dell'unità della Chiesa, è necessario segnalare al credente le reali dimensioni di questa unità, la quale non riguarda soltanto la Chiesa come corpo di Cristo, ma anche il singolo cristiano come membro di questo stesso corpo. Proprio su questo secondo aspetto del problema, che non è stato illustrato direttamente nel corso dell'esposizione, è opportuno compiere qualche rilievo, anche per il motivo che l'unità della Chiesa non è soltanto una proprietà di cui è stata dotata dal suo Divino Fondatore e che essa deve gelosamente custodire, ma è anche una realtà vitale che devono sentire e vivere intensamente tutti coloro che le appartengono.

Le spiegazioni date intorno all'unità ecclesiale, considerata soprattutto come unità di fede e di governo, possono far pensare ad un'unità estensiva, cioè ad un'unità della Chiesa destinata ad estendersi a tutti gli uomini e ad accoglierli nel suo grembo. Tale unità estensiva parte da una considerazione orizzontale dell'unità della Chiesa; l'unità estensiva indica quindi la capacità dell'*una Ecclesia* di estendersi a

---

*le Nouveau Testament. Plutôt que de scandaliser et de provoquer des discussions interminables, cette réserve des Écritures et la sainte liberté fraternelle avec laquelle les premiers chrétiens ont vécu dans la foi et l'amour autour des apôtres et de leur chef Pierre devraient inviter, dans la charité du support mutuel et de la compréhension réciproque, l'unité d'un seul troupeau sous la conduite d'un seul pasteur, légitime successeur de Pierre et comme lui représentant du Christ», pp. 283-284.*

tutti gli uomini<sup>19</sup>. Questo aspetto dell'unità costituisce senza dubbio una componente essenziale dell'unità della Chiesa, che per natura sua è ordinata alla salvezza di tutti gli uomini, ai quali rivolge indistintamente il suo appello, ma tale aspetto non ricopre né esaurisce interamente la realtà dell'*una Ecclesia*. Bisogna anche parlare di unità intensiva, la quale parte da una considerazione verticale dell'unità della Chiesa, per avere tutte le dimensioni dell'*una Ecclesia* e per conoscerne l'azione in larghezza ed in profondità. Le dimensioni dell'unità ci mostrano come questa sia operante in ogni membro della Chiesa, anche se non è possibile conoscere fino a qual punto il credente realizzi in se stesso quella che è stata chiamata unità intensiva<sup>20</sup>.

La considerazione verticale dell'unità ci consente di scoprire alcuni aspetti interessanti del mistero della Chiesa, di intravedere cioè, alla luce della fede e della teologia, come il principio divinamente dinamico dell'unità della Chiesa abbia operato in Maria Santissima, nel gruppo apostolico, nelle comunità primitive della Chiesa nascente. In questa luce, l'unità ci appare come un carisma della Chiesa che opera e si attua continuamente in essa secondo quella misura che risponde all'amore con il quale Cristo, suo divino Fondatore, la circonda e la segue nel suo corso storico. La Chiesa degli apostoli e dei tremila convertiti a Gerusalemme nel giorno della Pentecoste (cf. At 2,41) ha conosciuto le reali dimensioni dell'unità che la stessa Chiesa conosce oggi e che conoscerà domani lungo tutto l'arco della sua storia.

<sup>19</sup> Il P. Congar rileva opportunamente il nesso tra l'unità e la cattolicità della Chiesa con le seguenti espressioni: «*La catholicité est la capacité universelle de l'unité, ou encore l'universalité dynamique des principes d'unité de l'Église*»; Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Parigi 1953, p. 123.

<sup>20</sup> Generalmente, nelle espressioni «la mia Chiesa» (cf. Mt 16,18: «Tu sei Pietro, e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa») oppure: «le mie pecorelle» (cf. Gv 21,17: «Pasci le mie pecorelle») si fa forza sul valore dell'aggettivo possessivo; ma le proposizioni «la mia Chiesa» o «le mie pecorelle» non indicano soltanto possesso ed appartenenza, bensì anche una relazione di intimità profonda e vitale. Le pecorelle non appartengono soltanto a Cristo, ma vivono in lui. L'idea di questa unità vitale e profonda dei credenti con Cristo è resa in forma incisiva da S. Paolo quando afferma che coloro i quali hanno accolto Cristo sono «radicati» in lui (Col 2,7). L'immagine della radice, più di quella del fondamento, esprime l'unità vitale della pianta con il terreno in cui si trova.

## I LAICI NELLA CHIESA

ANDRÉ LIÉGÉ O. P.

Prima di proporre ai laici una lista dei compiti che incombe loro di realizzare al servizio della Chiesa, occorre situarli in questa Chiesa nella quale devono essere membra attive. È nella Chiesa come popolo e in rapporto alla Chiesa come istituzione che si ha una qualche possibilità di discernere nel modo migliore l'essere del laico. Una ricerca sulla spiritualità individuale del laico, come pure qualsiasi abbozzo di un piano apostolico, rimarrebbero a metà strada se la Chiesa non ne costituisse il quadro e l'ambiente vivo. Né ci si sorprenderà di tali affermazioni se si tiene presente che il Battesimo non appare nella sua vera luce che come sacramento di appartenenza alla Chiesa.

Nostro proposito dunque, nelle pagine che seguono, è di situare la vocazione del laico nell'armonia delle vocazioni ecclesiali, isolando la sua voce dalle altre voci ecclesiali alle quali è armonizzata. Una definizione sarà allora possibile: una specie di definizione funzionale da cui scaturirà la partecipazione propria del laico alla missione della Chiesa.

### 1. LE VOCAZIONI NELLA CHIESA

Una prospettiva troppo individuale e troppo concorrenziale sulla vocazione ci induce spesso a particolarizzarne e a ridurne la realtà: mentre nel Medioevo *la* vocazione designava la vocazione monastica, nei tempi moderni *la* vocazione designa, il più delle volte e in modo quasi esclusivo, la vocazione ecclesiastica. Si trarrà un vantaggio considerevole a riscoprire il senso più fondamentale e più largo che nei tempi apostolici veniva annesso a tale termine: là si trattava della *vocazione cristiana* legata alla condizione battesimale.

È in rapporto alla Chiesa e nella Chiesa che ogni vocazione cristiana prende la sua realtà e si definisce. Il termine di vocazione esprime infatti una realtà che, prima di essere particolare a degli individui religiosi ulteriormente raggruppati in una Chiesa, concerne innanzitutto



la totalità che è la Chiesa. Dopo la Pentecoste, lo Spirito Santo ha posto il mondo intero in stato di vocazione alla salvezza che è stata manifestata nella Pasqua. La Chiesa è questa parte dell'umanità rappresentativa del disegno di salvezza di Dio, che ha riconosciuto la vocazione universale alla salvezza operata da Gesù Cristo, e che ha incominciato a rispondervi. La Chiesa della Pentecoste era già la Chiesa che rappresentava la sola salvezza e ne trasmetteva l'appello a tutta l'umanità, manifestando in mezzo al mondo che non si dà altra salvezza al di fuori di quella salvezza che la possedeva e la costituiva Chiesa di Dio (cf. 1 Cor 1,24; Eb 9,15). «Ché per voi è la promessa, e per i vostri figli e per tutti quelli che son lontani, e per quanti il Signore Iddio nostro ne chiamerà» (At 2,39).

La chiamata che Dio rivolge agli uomini si termina dunque alla Chiesa. Ciò che Dio vuole è far maturare la sua creazione suscitando un'umanità che la conosca (nel senso biblico del termine), un popolo costitutivamente sacerdotale. All'interno di questa vocazione generale promulgata nella Pasqua e nella Pentecoste, ciascuno è chiamato, per i segni che gli perverranno con la grazia interiore che li accompagna, a riconoscersi da essa toccato. È come dire che ciascun uomo è sollecitato ad integrarsi alla vocazione della Chiesa mediante la conversione, a divenire membro del popolo della salvezza.

Due domande permetteranno di indirizzare questa affermazione globale verso le sue conseguenze: come scopre la Chiesa la sua vocazione pasquale e pentecostale? Come, definirà il singolo cristiano la propria vocazione ecclesiale?

## 2. VOCAZIONE SACERDOTALE

Adottando il linguaggio delle Scritture, si potrebbe riassumere la coscienza che la Chiesa ha della sua vocazione dicendo che questa è sacerdotale. Ciò può essere compreso solo a condizione di non riservare questa qualifica solo all'Ordine gerarchico: poiché si tratta di tutta la Chiesa come movimento cristiano. Vocazione sacerdotale che la Chiesa ratificherà mediante una duplice attività: attività di santità, attività di missione.

Attività di santità, per la quale la Chiesa si riconosce popolo dell'azione di grazie e del sacrificio, rinviando la creazione a Dio in comunione al suo amore paterno e introducendola nel dinamismo vivificante della sua volontà di salvezza. In tal modo la Chiesa dell'eternità sarà essenzialmente un Regno sacerdotale che realizza pienamente la promessa messianica (cf. Es 19,5-6; Is 43,20-21; Os 1,6-9), come si afferma nell'Apocalisse (Ap 1,6) e nella prima epistola di Pietro: «Voi siete una razza eletta, un sacerdozio regale, una nazione santa, un popolo che Dio si è acquistato per proclamare gli alti fatti di Colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua meravigliosa luce» (1 Pt 2,9).

Attività di missione, per la quale la Chiesa lavora alla manifestazione della chiamata di Dio in mezzo alle nazioni e all'attuazione di questa chiamata. «Come pietre vive, prestatevi all'edificazione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, in vista di offrire dei sacrifici spirituali accetti a Dio mediante Gesù Cristo» (1 Pt 2,5). Una missione anch'essa sacerdotale.

Attività di santità, per la quale la Chiesa vive ciò che essa è; attività di missione, per la quale la Chiesa lavora a svilupparsi e a dilatare la sua vocazione nella storia.

È per la fede e per il battesimo che Dio partecipa ai credenti la vocazione della sua Chiesa. Non ci stupiremo dunque nel constatare che i tratti della vocazione battesimale riproducono quelli della vocazione ecclesiale.

Per il battesimo, ciascun credente è chiamato a fare della sua vita un sacrificio spirituale permanente. Ascoltiamo S. Paolo: «Io vi esorto ad offrire le vostre persone in ostia vivente, santa, accetta a Dio: è là il culto spirituale che voi dovete rendere» (Rm 12,1). Vocazione alla santità sacerdotale, nella logica di un battesimo che aggrega ad un popolo sacerdotale.

Ma per il battesimo ciascun credente diviene anche partecipe del sacerdozio di missione. Come lo esprimerà? Mediante la testimonianza resa ufficialmente al Vangelo in mezzo ai pagani; mediante l'azione sacramentale; mediante il servizio della vita sacerdotale nella Chiesa.

Beneficiario della vita sacerdotale, il battezzato è anche responsabile dell'impegno sacerdotale consegnato da Dio alla Chiesa. Il Papa S. Leone non aveva forse ragione di predicare ai battezzati che nel

battesimo l'unzione dello Spirito Santo aveva loro conferito la consacrazione sacerdotale e li aveva resi partecipi d'una funzione sacerdotale? «Tutti noi – diceva egli – siamo uno solo nel Cristo. Il fatto di essere soggetti d'una diversità d'uffici non impedisce che ciascuno, nella sua umile parte, sia in connessione con la Testa. Nell'unità della fede e del battesimo, noi costituiamo una società omogenea (*indiscreta societas*), noi partecipiamo d'una dignità comune in conformità con quanto dice S. Pietro: Voi siete un sacerdozio regale. Tutti coloro che sono rigenerati nel Cristo, il segno della Croce li ha fatti re, l'unzione dello Spirito Santo ha conferito loro la consacrazione sacerdotale. Così, a parte questo servizio speciale proprio al nostro ministero (*praeter istam specialem ministerii servitudinem*, vale a dire l'ordine gerarchico), tutti i cristiani, divenuti spirituali, riconoscono di aver parte ad una razza regale e di essere solidali d'un ufficio sacerdotale (*sacerdotalis officii esse consortes*). Che cosa v'è infatti di più regale d'uno spirito sottomesso a Dio e padrone del suo proprio corpo? Che cosa v'è di così sacerdotale che votare a Dio una coscienza pura e offrirgli sull'altare del proprio cuore le ostie senza macchia della vita santa?» (*Sermone 4*, per il giorno anniversario della consacrazione papale; PL 54, 149).

Pensando a tutto ciò, abbiamo ritrovato quella che è la vocazione *comune* a tutti i cristiani, qualunque siano gli appelli particolari che potranno ulteriormente essere loro rivolti. Ma non si pensi che questa qualifica di “comune” abbia ad implicare qualcosa di minimizzante. Il papa, i vescovi, i sacerdoti, allo stesso modo che il più ignoto fra i battezzati, partecipano di questa dignità fondamentale. È quanto predicava con estrema chiarezza S. Agostino ai suoi fedeli: «Per voi e a vostro servizio io sono vescovo, ma con voi io sono un cristiano. Vescovo è il titolo d'una carica che si assume; cristiano è il nome della grazia che si riceve. Titolo pericoloso, nome salutare!... Faticando in una carica che ci è personale, noi riposiamo nel beneficio che è comune a tutti» (*Sermone 348*, PL 38, 1483).

Possiamo deplorare che il fatto di aver riservato i termini di vocazione e consacrazione sacerdotale ai responsabili gerarchici della Chiesa abbia avuto per conseguenza una minore coscienza, presso i cristiani, di ciò che il loro battesimo rappresenta. Le prime generazioni

cristiane avevano, della distinzione che si stabiliva fra i pagani e il popolo dei battezzati, una coscienza più acuta di quella che si stabilirà più tardi tra i semplici fedeli e l'ordine gerarchico all'interno della Chiesa.

Parlare di vocazione, nel cristianesimo, sarà dunque sempre e innanzitutto designare la fedeltà alla propria condizione di credente, cosciente del proprio battesimo. Non si potrà spingere in avanti la riflessione sulla vocazione se non prestando attenzione a non perdere di vista un solo istante questa verità. Cosicché è sul fondamento di questa vocazione comune che assisteremo all'esplicitazione delle vocazioni *specializzate*: queste si presenteranno come delle "emergenze" diversificate della vocazione battesimale. Non si potrà incominciare a parlare di vocazione solo partendo da queste ultime; a tale livello se ne potrà parlare solamente quando se ne sarà già parlato a partire dal fondamento battesimale.

Quali saranno dunque queste vocazioni specializzate che avranno a base la vocazione comune, al punto da divenire una maniera particolare di vivere questa vocazione comune? Per attenersi all'essenziale, si risponderà subito: la vocazione ecclesiastica all'episcopato e al presbiterato; la vocazione monastica e religiosa; la vocazione laica. Rimane da giustificare questa differenziazione, ed ecco quanto si potrà dire:

1) La vocazione ecclesiastica testimonia che la Chiesa ha la sua consistenza *dall'alto*. Essa si costruisce per le *mediazioni trascendenti* esplicitamente fondate da Gesù Cristo e i suoi Apostoli. Vescovi e sacerdoti non bastano a fare la Chiesa, ma senza di essi non vi è la Chiesa. Per il ministero che essi esercitano, per lo stato di vita che è legato a tale ministero, illustrano un aspetto capitale dell'essere e della missione della Chiesa.

2) La vocazione monastica – e, in modo derivato, la vocazione religiosa – testimonia in modo complementare che il Regno di Dio è già incominciato e che noi viviamo nei tempi escatologici. Ecco perché la Chiesa si costruisce anche *dall'interno*: la separazione che la vita negli stati di perfezione comporta illustra questo aspetto.

3) La vocazione laicale, per parte sua, testimonia che il Regno si costruisce anche *dal basso*, che è condizionato dalla vita quotidiana e dagli avvenimenti del mondo. Il battezzato, per entrare nella vocazione laicale, considererà dunque i suoi impegni nel mondo come delle

mediazioni seconde del Regno di Dio, di cui ha l'onere, essendo in condizione di porle in atto. E ciò in una maniera che è complementare alle mediazioni trascendenti e alle mediazioni interiori.

Si tratta veramente di un concerto delle vocazioni all'interno del Popolo della vocazione. Nessuna di queste vocazioni può disprezzare l'altra, ognuna può dirsi indispensabile alla Chiesa, tutte devono avere l'umiltà di riconoscersi parziali. Il Papa, i vescovi e i sacerdoti hanno bisogno che esistano dei veri laici cristiani, come pure i monaci e le monache; ma non si danno laici senza riferimento all'ordine gerarchico. Allo stesso tempo che tutti si richiamano alla loro comune vocazione battesimale, ognuno si sa in dialogo con gli altri nel tutto che è la Chiesa (cf. Ef 4; 1 Cor 14).

### 3. VERSO UNA DEFINIZIONE DEL LAICO

La vocazione del laico non è stata sempre considerata, nei secoli scorsi, nella maniera così positiva e così completa quale lo è oggi nella Chiesa. Ciò è dovuto, senza dubbio, ad una riscoperta missionaria nella Chiesa che porta ad attribuire più importanza al mondo e alla storia nel loro rapporto ad essa. Ciò è dovuto anche ad un rinnovamento dell'ecclesiologia, teso a dare la giustificazione di come non si possa identificare la Chiesa esclusivamente con l'Ordine gerarchico. Per valutare la portata di questa riscoperta e di questo rinnovamento, si potrebbero paragonare le diverse definizioni date del laico nella Chiesa:

*Definizione biblica:* il laico è il membro del popolo santo (*laos*), aggregato, mediante la fede ed il battesimo, all'Alleanza. Membro del Cristo, il Santo, egli partecipa al sacerdozio regale di lui. Definizione, questa, che ci riconduce alla vocazione battesimale anteriore alle vocazioni specializzate.

*Definizione liturgica:* il laico è nella navata per partecipare del mistero liturgico e apportarvi il suo *amen*. Si distingue da coloro che adempiono le funzioni sacre nel santuario, ma la sua partecipazione è attiva e necessaria. Si comprende come il periodo patristico, la cui pastorale era così intensamente misterica, abbia insistito su questa definizione liturgica del laico.

*Definizione spirituale:* il laico resta nel mondo e vi realizza, in una maniera più complessa, la vita cristiana che il monaco realizza nella sua separazione. Si tratta d'uno stato di vita all'interno della comunità dei battezzati. Il Medioevo, che nutriva una così alta stima, talvolta esclusiva, per la vita monastica, ha volentieri definito il laico come colui che non era monaco (né chierico, peraltro): definizione portata su un che di negativo e di residuale!

*Definizione canonica:* il laico è colui che non ha dei poteri da esercitare nella Chiesa, intendendo per poteri quelli gerarchici di magistero, di ordine e di giurisdizione, secondo una ecclesiologia autoritaria che tende a marcare fortemente la separazione tra Chiesa docente e Chiesa discente. L'ecclesiologia bellarminiana, che ha regnato nei secoli post-tridentini, ha, in concerto con il Codice di diritto canonico, dato appoggio a questa definizione principalmente negativa del laico.

Riconoscendo la parte di verità che c'è in ciascuno di questi abbozzi di definizione, è possibile proporre una definizione del laico più conforme alla vocazione specializzata che abbiamo scoperto essergli propria? Pare di sì. Si potrebbe forse parlare di *definizione missionaria*. Ecco: il laico è un battezzato, membro a parte del Popolo di Dio e del Corpo di Cristo (definizione biblica). Egli è attivo nell'assemblea liturgica (definizione liturgica). Quantunque non sia in uno «stato di perfezione» (definizione spirituale), egli è chiamato alla santità battezzata nel mondo. Quantunque non sia nel ministero gerarchico (definizione canonica), egli partecipa della missione della Chiesa nel mondo e attraverso le mediazioni del mondo.

Il laico, dunque, non è definibile solo per il battesimo, ma per un battesimo esercitato attivamente in tutta la missione della Chiesa, ed esercitato in tal maniera che la sua presenza nelle realtà del mondo costituisce il luogo proprio della sua attività battesimale in vista del Regno. Ciò ch'egli compie nella sua vita professionale, sociale, familiare, politica, è ben lungi dall'essere estraneo al suo servizio alla missione della Chiesa. È in *quanto inserito in questa vita* ch'egli si ricongiunge alla missione della Chiesa. Di modo che, se non risponde alla sua vocazione, egli frustra la Chiesa delle mediazioni di salvezza immerse negli avvenimenti umani della vita quotidiana.

Lo si vede bene: la definizione del laico nella Chiesa deve esprimere ciò che v'è di positivo e di originale nella sua vocazione. Ne derivano, evidentemente, delle esigenze e dei doveri di fedeltà che occorre ora valorizzare.

#### 4. IL LAICO IN TUTTA LA MISSIONE DELLA CHIESA

Missione non ha qui il senso primo e limitato di diffusione della fede, ma il senso globale (che include il precedente) di: azione totale della Chiesa, in dipendenza dalla Pasqua e dalla Pentecoste; tutto ciò che esprime la vita della Chiesa e lavora ad intensificarla, sia che ciò avvenga per le mediazioni profetiche, per le mediazioni liturgiche o per le mediazioni hodegetiche.

L'azione del laico, *partendo dal suo impegno nel mondo*, sfocia in tutti questi campi della missione della Chiesa: nel servizio della Parola, nel servizio del ministero liturgico, nel servizio della carità. L'aspetto primario di tale servizio non è di supplire il sacerdote sovraccarico di lavoro, ma di operare il legame con le realtà umane nelle quali s'inserisce l'annuncio della Parola, per le quali il mondo entra nell'azione di grazia di Gesù Cristo, nelle quali si esercita la crescita della carità.

Si è giunti oggi ad insistere sulla portata di evangelizzazione della vocazione del laico. Ciò si comprende quando si sa che l'evangelizzazione è sempre la prima nella missione della Chiesa e quando si ha coscienza dell'urgenza missionaria del presente. Ma non si dovrà dimenticare che la missione della Chiesa non si riduce solo all'evangelizzazione e che il laico partecipa a tutta la missione della Chiesa.

Alcune osservazioni basteranno a precisare come il laico eserciterà la sua vocazione all'interno della missione della Chiesa:

1) L'eserciterà nell'unità del tutto che è la Chiesa e in dipendenza dall'autorità apostolica, custode di questa unità. Ciò non significa ch'egli non abbia una certa autonomia (nel senso etimologico del termine), possedendo egli una vocazione propria con proprie esigenze. In questo senso, quando si parla della partecipazione alla missione gerarchica, occorre intendere: partecipazione alla missione della Chiesa sotto il controllo della gerarchia.

2) Egli l'eserciterà a volte collaborando immediatamente ai compiti del sacerdote (come la catechesi o le celebrazioni liturgiche), ma più ordinariamente integrando la missione della Chiesa con i dati ricchi di significazione umana provenienti dalla sua presenza nel mondo: è una questione di animazione mediante la fede e la coscienza ecclesiale.

3) Avrà inoltre cura di inserirsi seriamente nelle realtà del mondo, di riconoscere ad esse la loro densità umana, guardandosi bene dall'annettersele moralizzandole o clericalizzandole, invece che farle servire al Regno di Dio lealmente e nel rispetto di ciò che esse sono. Ciò suppone quello che siamo oggi abituati a chiamare l'«impegno cristiano»: una forma di presenza riflettuta, responsabile, totale, nelle realtà della vita che anima la città terrena. Come potrebbero i dati del mondo divenire delle mediazioni *dal basso* in vista del Regno se essi non avessero prima una loro consistenza umana?

4) Dovrà infine rinnovare senza posa la prospettiva di fede che conferisce una portata ecclesiale alla sua vita nel mondo. Se egli rimane nel mondo e se è leale nei confronti dell'umano, ciò non è per concessione pagana; è a causa di Gesù Cristo e in vista della salvezza. Il laico più impegnato nel mondo dovrà dunque essere anche colui che è maggiormente in contatto con l'universo della fede, che è maggiormente inserito in una comunità cristiana di qualità.

Si dice spesso con ragione che la Chiesa manca di vocazioni sacerdotali e religiose: non manca forse anche di vere vocazioni laiche?



## IL FONDAMENTO BIBLICO E TEOLOGICO DELL'APOSTOLATO DEI FEDELI

JERÔME HAMER O. P.

È lecito limitare il compito cristiano dei laici all'influenza cristiana sul temporale? Si dice talvolta che i sacerdoti ed i religiosi sono gli uomini del sacro, mentre i laici sono gli uomini del profano; ma è giusto fondare su questa distinzione le note caratteristiche dei due apostolati? Io accetto pienamente il valore della definizione: il laico è l'uomo del profano da salvare, ma solamente se la si intende in modo non restrittivo. Certo il laico, per la sua stessa condizione, è pienamente inserito nel temporale, e questo suo inserimento caratterizza l'espressione concreta della sua testimonianza; ma non bisogna giudicare l'apostolato dei laici a partire dalla sua situazione nel mondo: occorre considerare innanzitutto il potere in base al quale opera, la duplice consacrazione del battesimo e della cresima. Uomo del temporale, il laico tuttavia non è escluso dal dominio del sacro, ed è questo aspetto del problema che il presente articolo vorrebbe mettere in luce<sup>1</sup>.

Il Cristo, l'*Unto*, il Consacrato per eccellenza, allo stesso tempo re, sacerdote e profeta<sup>2</sup>, ha comunicato alla Chiesa ciò che ha e ciò che è. Come Lui, la Chiesa è quindi allo stesso tempo regale, sacerdotale e profetica. Ma queste tre funzioni, queste tre prerogative del Cristo, sono partecipate in modo diverso nella Chiesa a seconda che si tratti di semplici fedeli o della gerarchia. In base alla grazia del suo battesimo ogni fedele è sacerdote, re e profeta, ma lo è in modo diverso dal vescovo o dal sacerdote consacrato dall'unzione sacerdotale. In che consiste questa differenza? Non è una differenza di grado, ma di modo.

---

<sup>1</sup> Per uno spoglio completo della letteratura recente sulla questione, ci si può riferire a J. HAMER, *Bulletin d'ecclésiologie*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», aprile 1959.

<sup>2</sup> Su queste tre funzioni del Cristo, cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953, p. 87, n. 2.

In altre parole, il fedele non è un vescovo o un sacerdote in formato ridotto, con poteri minori; è tutt'altra cosa. Egli partecipa direttamente ai poteri del Cristo, ma secondo un modo a lui proprio. La gerarchia non è una emanazione della comunità ecclesiale, né i fedeli un grado inferiore della gerarchia: da una parte come dall'altra, si ha una partecipazione *diretta* alle funzioni del Cristo, partecipazione secondo due branche e non secondo due gradi.

Queste due forme di partecipazione intendiamo mettere in luce rispetto alla funzione profetica del Cristo. Partendo da un passo dell'epistola ai Romani, cap. 10, e dalla spiegazione che ci ha offerto S. Tommaso, vorremmo mostrare come tanto i fedeli quanto la gerarchia hanno una responsabilità dottrinale nella Chiesa, partecipando ambedue alla funzione profetica del Cristo. Ma sia negli uni che negli altri la partecipazione è diretta: le attività dottrinali dei fedeli non sono una partecipazione al magistero della gerarchia, pur dipendendo interamente da questa nel loro esercizio.

## 1. «KERYGMA» E «HOMOLOGIA» IN RM 10

Per comprendere bene tutta la portata del testo che qui ci interessa, occorre inquadrarlo nel contesto dell'intera epistola. Per tutto il cap. 8, S. Paolo ha descritto che cosa è la vita del cristiano; una vita nello Spirito: per lo Spirito siamo divenuti figli di Dio (cf. 8,14-17) e destinati alla gloria (cf. 8,18-27). Questa affermazione conduce l'autore a trattare, nel corso dei capp. 9-11, la situazione speciale di Israele, a mostrare come l'infedeltà del popolo eletto non contraddice l'amore di Dio manifestato in Gesù Cristo: non è stato Dio a mancare alla fedeltà (cf. 9,1-13) e alla giustizia (cf. 9,14-24); sono stati i Giudei a disconoscere Dio e, invece di ricorrere alla fede, hanno confidato nelle proprie opere (cf. 9,30-32). Tutta l'economia di salvezza è stata attuata per loro, ma essi non hanno voluto sottomettersi alla giustizia di Dio, cioè al Cristo (cf. 10,1-5). Che cosa avrebbero dovuto fare? Per essere salvati non si domandava loro di compiere i prodigi della Legge, ma semplicemente di credere in Gesù Cristo, di confessarlo, di invocarlo (cf. 10,5-13). Essi al contrario non hanno invocato il nome del Signore (cf. 10,14-21), qualunque fossero stati messi in possesso di tutte le condizioni necessarie.

S. Paolo stabilisce qui la concatenazione degli atti che conducono alla salvezza: inviare, predicare, ascoltare e intendere, credere, invocare. Nulla è stato dimenticato per la salvezza dei Giudei, ma essi non hanno obbedito alla buona novella e si sono dimostrati «disobbedienti e ribelli» (v. 21).

## 2. LA CONFESSIONE DI FEDE

Il passo che ci interessa direttamente (vv. 9-10) è inserito in un insieme di versetti (vv. 5-13) nei quali si afferma che la giustizia nata dalla fede è raggiungibile in quanto essa non offre le difficoltà della giustizia nata dalla Legge. Qui S. Paolo interpreta in favore della fede alcuni versetti del Deuteronomio che trattano esclusivamente della Legge: «Invero questo ordinamento che io oggi ti impongo, non è troppo difficile per te, né tanto lontano. Non si trova nel cielo perché tu possa dire: “Chi salirà per noi al cielo, e presolo per noi, ce lo farà udire e così noi lo eseguiranno?”. Né si trova al di là del mare, perché tu abbia a dire: “Chi passerà per noi al di là del mare e presolo per noi, ce lo farà udire e così noi lo eseguiranno?”. Ma la cosa è quanto mai vicina a te; l’hai sulla bocca e nella mente per poterla eseguire» (Dt 30,11-14). Fede e confessione di fede, ecco la salvezza: «Ed è che, se tu confessi con la bocca che Gesù è il Signore e credi che Dio lo ha resuscitato da morte, sarai salvo. Poiché col cuore si crede per avere la giustizia, e con la bocca si professa la fede per avere la salvezza» (Rm 10,9-10).

In base a questi testi, cerchiamo di precisare i rapporti che intercorrono tra la fede e la professione di fede. A prima vista, appaiono come atti diversi, giustapposti, con due oggetti e due fini apparentemente diversi. Di fatto, però, questi due oggetti e questi due fini si incontrano e si ritrovano: la Sovranità del Cristo e la sua Resurrezione dai morti sono lo stesso ed unico mistero. Allo stesso modo, la giustizia, ricompensa della fede, e la salvezza ottenuta dalla confessione di fede sono per S. Paolo due concetti equivalenti. L’unità dell’atto di fede concreta non può essere messa in dubbio: allo stesso modo che gli organi umani, la bocca ed il cuore, costituiscono un solo essere umano, la confessione di fede e la fede costituiscono un atto unico.

È che di fatto la fede si traduce naturalmente in confessione. Un passo della seconda lettera ai Corinti sottolinea chiaramente questo legame: «Pure animati da quello stesso spirito di fede, di cui sta scritto: “Ho creduto perciò ho parlato”, anche noi crediamo e perciò parliamo» (2 Cor 4,13). Se nel testo di cui ci stiamo occupando S. Paolo inverte l'ordine naturale delle cose, parlando della confessione prima che dell'atto di fede, è in ragione del testo che interpreta: «Ma la Parola è quanto mai vicina a te; l'hai nella bocca e nella mente per poterla eseguire».

Quando parliamo di confessione di fede, non dobbiamo dimenticare inoltre il contesto in cui essa si inserisce. È molto di più dell'enunciato di una formula: essa consiste in tutto un comportamento cristiano<sup>3</sup>. Ha inoltre un significato culturale molto marcato: non è solo l'affermazione esteriore di una convinzione, ma è anche lode. Secondo S. Paolo, infatti, la confessione si completa in invocazione (vv. 12-13); anzi, forse occorre vedere nella invocazione l'equivalente approssimativo della confessione. L'accostamento con Eb 13,15 è suggestivo: «Per suo mezzo dunque offriamo a Dio di continuo un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti [che confessano] il nome di Lui». Il nome di Dio non può essere pronunciato come un qualsiasi altro nome, ma soltanto nella preghiera e nella lode.

Queste poche osservazioni sono sufficienti a mostrare l'importanza della confessione di fede nel processo salvifico; essa è talmente legata alla fede da far corpo con essa e tutto ciò che si è detto della fede si applica anche alla confessione. Non meno della fede, essa non è un atto facoltativo, un passo che si può fare o non fare; esattamente come la fede, essa è la condizione della salvezza: «Chi crede e si farà battezzare si salverà; chi non crede, sarà condannato» (Mc 16,16). All'adesione interiore del cuore deve corrispondere la professione esteriore della fede che si concretizza nel battesimo: ambedue le cose sono necessarie alla salvezza.

---

<sup>3</sup> Tt 1,16.

### 3. LA PREDICAZIONE DELLA FEDE

Accanto alla confessione di fede (*homologia*), anzi, prima di essa, S. Paolo tratta di un'altra forma di testimonianza che chiama *kerygma* o predicazione. Le due cose sono legate, poiché la confessione dipende dalla predicazione: «Ma come invocheranno colui nel quale non credono? E come crederanno a Colui del quale non hanno sentito parlare? Come ne sentiranno parlare senza chi predichi?». E S. Paolo aggiunge: «Come si predicherà senza essere mandato? Conforme sta scritto: Come sono belli i piedi di coloro che recano buone nuove!» (10,14-15). Per S. Paolo, infatti, non vi può essere predicazione se non in forza di un incarico, una missione. Ciò che il testo di Rm 10,15 afferma così chiaramente è confermato dall'associazione dei due verbi *apostellein* e *keryssein*, molto frequente nel Nuovo Testamento. S. Marco, per esempio, riferisce che il Cristo istituì 12 discepoli perché fossero i suoi amici e «per mandarli a predicare» (Mc 3,14). Luca utilizza la stessa espressione quando riferisce la missione dei Dodici: «Convocati i dodici [...] li mandò a predicare il Regno di Dio» (Lc 9,2). Il Cristo stesso, citando il testo di Isaia, si riconosce come l'inviato del Padre: «Lo spirito del Signore è sopra di me [...] a dar buona novella ai popoli mi ha *mandato*, ad *annunziare* ai prigionieri la liberazione [...] a *promulgare* un anno di grazia da parte del Signore» (Lc 4,18-19). Un po' più avanti (Lc 4,43), definisce la sua missione in modo ancora più chiaro: «Anche alle altre città io devo *annunziare* la buona novella del Regno di Dio, ché per questo sono stato *mandato*». Sull'esempio di Cristo anche San Paolo si definirà come predicatore ed inviato: «Realtà attestata ai tempi debiti, per la quale io fui costituito banditore e apostolo» (1 Tm 2,7)<sup>4</sup>.

Da questi testi si concluderà facilmente che non tutti i cristiani sono chiamati a questa funzione di predicatori; infatti, durante la vita terrena del Cristo, soltanto i Dodici godettero di questo privilegio<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Ricordiamo che la parola *apostolos* significa propriamente inviato, cf. anche 2 Tm 1,11.

<sup>5</sup> Bisogna infatti tener conto anche della missione dei 72 discepoli di cui Luca è il solo a parlare (10,1-2). Questi discepoli sono incaricati di annunciare che il Regno di Dio è vicino (v. 9).

«E chiamati a sé i suoi dodici discepoli, diede loro il potere di cacciare gli spiriti immondi [...]. Ed ecco i nomi dei dodici apostoli [inviati] [...]. Sono questi i dodici che Gesù inviò dopo averli istruiti così dicendo: [...] cammin facendo predicherete: “È vicino il Regno dei cieli”» (Mt 10,1-7). Questo primo invio in missione era riservato al popolo di Israele, ma viene ripetuto dopo la resurrezione di Cristo in una prospettiva universale, quando il Cristo si manifestò agli Undici: «Andate per tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura» (Mc 16,15). E di fatto gli apostoli vanno «a predicare da per tutto» (Mc 16,20). Tutti i popoli senza distinzione devono ormai ascoltare il messaggio e, prima che Cristo ritorni, «bisogna che il vangelo sia predicato a tutte le genti» (Mc 13,10); anche S. Paolo testimonierà che il vangelo «è già predicato a tutte le creature, che sono sotto il cielo» (Col 1,23).

Il predicatore è anzitutto definito dalla sua missione: è un inviato. Colui che lo invia gli dà l'autorità necessaria, fa di lui un «investito di potere». La missione conferisce al predicatore il potere di predicare, ma bisogna aggiungere che allo stesso tempo limita la sua libertà: infatti il predicatore non predicherà quello che vuole o sente, ciò che egli ha concepito o che gli suggerisce il suo animo, ma solo ciò che ha udito e che gli è stato comandato di trasmettere. Come plenipotenziario di un potere superiore, l'inviato è tenuto ad una perfetta fedeltà: «Ciò che io vi dico nelle tenebre, voi ditelo in piena luce; e ciò che vi si dice all'orecchio predicatelo sopra i tetti» (Mt 10, 27). Senza una chiamata ed una missione, la predicazione è assurdità e menzogna; senza la fedeltà al messaggio, è tradimento.

Si comprende subito da ciò che il valore e l'efficacia di una predicazione non dipendono, come ultima ragione, dal valore del predicatore e dalla sua vita personale. Anche una predicazione mossa da ragioni impure può annunciare il Cristo: «Ma che perciò? Purché in ogni modo, o sia per secondi fini o sia con lealtà, Cristo sia predicato, di ciò mi rallegro» (Fil 1,18). Tuttavia la vita del predicatore è ben lungi dall'essere un elemento secondario; tra il messaggio del predicatore, infatti, e la sua vita personale non vi può essere discordanza. Paolo rimprovera proprio questa illogicità ai missionari giudei: «Tu dunque che ammaestri gli altri, non ammaestri te stesso? Tu che predichi di non rubare, rubi?» (Rm 2,21). Egli stesso, Paolo, cerca di essere fedele

al messaggio che proclama: «Tempesto il mio corpo e lo tengo schiavo, affinché non accada che, dopo aver predicato agli altri, io stesso venga disapprovato» (1 Cor 9,27).

#### 4. CONFRONTO TRA PREDICAZIONE E CONFESIONE

Questa breve analisi delle due nozioni di predicazione e di confessione di fede ci permette di capire subito le loro differenze e i loro rapporti.

Confessare è manifestare esteriormente la propria fede; credere e confessare sono una stessa e medesima cosa: chi ha la fede confessa la propria fede. Predicare è una testimonianza di altro ordine: è trasmettere con autorità e fedeltà il messaggio cristiano.

Il confessare la propria fede è un obbligo tanto universale quanto il credere. Il predicare, al contrario, non obbliga se non coloro i quali sono stati oggetto di una scelta ed in conseguenza di questa scelta hanno ricevuto una missione.

Confessare la fede è condizione di salvezza; è impossibile per l'uomo essere salvato se non si unisce al Cristo per mezzo della fede e se non manifesta questa fede attraverso la confessione. Al contrario, predicare non è una condizione di salvezza se non per coloro che sono espressamente inviati. Mentre tutti i cristiani sono tenuti a credere e a confessare la propria fede, non tutti i cristiani sono però tenuti a predicare per essere salvi.

Ma per quanto predicazione e confessione siano due atti distinti, non sono però senza rapporti tra loro: la predicazione è una condizione prerequisita alla confessione. Per capirlo è sufficiente riferirsi alla serie di atti descritti da S. Paolo ai versetti 14 e 15; tali atti si concatenano nel processo seguente: inviare, *predicare*, udire, credere, *invocare* (o confessare). La fede (e quindi la confessione di fede) nasce dalla predicazione.

#### 5. LA PREDICAZIONE SECONDO S. TOMMASO D'AQUINO

Nel suo commento all'epistola ai Romani, S. Tommaso si pone la seguente domanda: perché il predicatore deve essere inviato? E risponde: l'invio sarebbe superfluo se il predicatore potesse ricavare dal profondo

di se stesso il contenuto del proprio messaggio, come fa il filosofo; ma non è così, poiché «le cose riguardanti la fede, il predicatore non le ricava da sé, ma le riceve da Dio»<sup>6</sup>. «Io infatti appresi dal Signore questo, che a mia volta vi ho trasmesso», scrive S. Paolo (1 Cor 11,23).

La missione del predicatore può essere di due specie: o ricevuta direttamente da Dio per ispirazione interna (ed era il caso dei profeti dell'Antico Testamento e di San Giovanni Battista); oppure ricevuta indirettamente da Dio per l'intermediario dei pastori che fanno le veci di Cristo. È a questa seconda forma di missione o invio che si riferisce S. Paolo in 2 Cor 8,18. Ed è di essa che noi tratteremo qui.

Lo statuto del missionario si trova, fin dalle origini del cristianesimo, fissato dalle parole di Cristo: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (Gv 20,21 – cf. anche 17,21). Quando, nel suo commento al vangelo di S. Matteo, S. Tommaso scrive, a proposito della missione degli apostoli: «Misit eos sicut ipse missus est, scilicet ad praedicandum»<sup>7</sup>, non fa che esplicitare la formulazione di S. Giovanni. Come la missione affidata agli apostoli dal Cristo non è che il prolungamento di quella che Gesù ha ricevuto dal Padre, così la missione del predicatore non è che il prolungamento di quella degli apostoli: attraverso essa il predicatore si ricongiunge al Cristo storico e, mediante Lui, al Padre. Ogni missione che oggi viene confidata nella Chiesa dipende, attraverso una successione continua, dalla missione che gli apostoli ricevettero da Cristo<sup>8</sup>, e mediante questa si ricollega alla missione prima e prototipo di tutte le altre: quella che Cristo ha ricevuto dal Padre.

Ciò che fonda il diritto alla predicazione non sono quindi le qualità personali, la scienza o la santità<sup>9</sup>: è il mandato conferito da Dio o dal

---

<sup>6</sup> S. TOMMASO, *In Romanos*, cap. 10, lect. 2: «Ea quae fidei sunt, praedicatores a semetipsis non habent sed a Deo».

<sup>7</sup> *In Matthaeum*, cap. 10, lect. 1.

<sup>8</sup> *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. 4: «Ad id quod postea obijcitur, quod non debent praedicare nisi missi, [...] dicendum quod etiam illi missi a Domino, possunt alios mittere, sicut Paulus qui misit Timotheum ad praedicandum».

<sup>9</sup> Ciò non vuol dire che la personalità del predicatore non abbia parte alcuna nella sua funzione. Per S. Tommaso le qualità richieste al predicatore sono non solo in



vescovo. Il fatto è che per S. Tommaso la predicazione è «una attività pubblica concernente tutta la Chiesa»<sup>10</sup>; essa richiede quindi una autorità *pubblica* che solo un mandato o missione può conferire. In un articolo della Somma Teologica, S. Tommaso si chiede, a proposito dei testi di 1 Cor 14,34 e 1 Tm 2,12: le donne hanno il diritto di predicare? E distingue due tipi di discorso: il discorso *privato*, che si rivolge familiarmente ad una o più persone (*private ad unum vel paucos, familiariter colloquendo*); e S. Tommaso non vede alcun inconveniente a che questo discorso venga fatto da una donna. Il discorso *pubblico*, al contrario, è tenuto davanti a tutta la comunità ecclesiale (*publice alloquendo totam Ecclesiam*); e questa forma di discorso è riservata ai membri della gerarchia, poiché «insegnare e persuadere pubblicamente nell'assemblea spetta non ai semplici fedeli, ma ai vescovi»<sup>11</sup>.

Da queste affermazioni è facile capire il pensiero di S. Tommaso. Che cosa è decisivo ai suoi occhi per distinguere il discorso pubblico da quello privato? Non la pubblicità più o meno vasta data al discorso

---

rapporto alla conoscenza, ma anche in rapporto alla vita. Gli occorre la conoscenza dei misteri divini, «plenitudo cognitionis divinorum» (*Summa theologiae*, I-II, 111, 4, c.), ma gli occorre soprattutto la perfezione cristiana, la carità: «Nullus autem debet assumere praedicationis officium, nisi prius fuerit purgatus» (*Summa theologiae*, III, 41, 3, ad 1). La sintesi di queste due qualità si trova nella vita contemplativa (*Summa theologiae*, II-II, 180, 1, c.). Si vede immediatamente da tutto ciò che un amore intenso può portare all'atto della conoscenza: più uno amerà Dio, più vorrà conoscerlo e meglio sarà in grado di farlo conoscere nella predicazione e nell'insegnamento. Per questo la «propositio credendorum» che è l'effetto proprio della predicazione sarà tanto più perfetta quanto più il predicatore nella sua vita personale sarà conforme a Cristo. Per essere compresa in modo pieno, la predicazione del Cristo non deve essere distaccata dalla persona di Lui; infatti essa è più il *Cristo predicante* che un messaggio indipendente che può essere registrato per iscritto o con un procedimento meccanico. Perciò quanto più il predicatore sarà conforme alla santità del Cristo e alla sua conoscenza del mistero, tanto più sarà idoneo a trasmettere in modo *perfetto* il messaggio. Ma la missione rimane condizione indispensabile: senza di essa non vi è trasmissione *valida* del messaggio.

<sup>10</sup> *Quodlibeta*, 12, a. 27: «Publica respiciens totam Ecclesiam».

<sup>11</sup> *Summa theologiae*, II-II, 177, 2, c.

in questione, e nemmeno l'importanza dell'uditorio, anche se questo può essere spesso un segno che permette di distinguere il discorso pubblico da quello privato; ciononostante un discorso privato non diventa pubblico solo perché il numero degli ascoltatori aumenta. Il discorso pubblico è radicalmente diverso da quello privato: esso si rivolge non a degli individui in particolare, ma al Popolo di Dio come tale, alla Chiesa come tale. È un discorso che suppone una autorità e quindi una missione. Il parroco che durante la messa domenicale parla ai suoi fedeli, anche poco numerosi, si rivolge pubblicamente alla Chiesa come tale; al contrario, una superiora di religiose che parla alle sue suore, anche se queste sono molto numerose, tiene un discorso privato: non facendo parte della gerarchia, non ha né missione né autorità pubblica e quindi non può rivolgersi alla Chiesa come tale. Di questa distinzione così intesa prende giuridicamente atto il diritto canonico quando proibisce ai fedeli, anche religiosi, di predicare nella Chiesa: «Concionari in ecclesia vetantur laici omnes etsi religiosi»<sup>12</sup>. Tutti coloro che predicano nella Chiesa devono ricevere una delega di poteri; essi partecipano dell'autorità pubblica di cui è rivestito il vescovo che li delega, e diventano collaboratori del vescovo<sup>13</sup>.

Alcuni testi paralleli di S. Tommaso aggiungono utili complementi a questa importante questione. In una questione della Somma sulle apparizioni del Cristo dopo la Sua resurrezione, S. Tommaso scrive: «Alle donne non è permesso insegnare pubblicamente nella Chiesa, ma è loro permesso di istruire individualmente, sotto forma di ammonizione privata. Ecco perché, come dice S. Ambrogio, “la donna riceve una missione verso coloro che vivono nella casa”, ma non è delegata a portare *al popolo* la testimonianza della resurrezione»<sup>14</sup>. In questo caso, propriamente parlando, la parola affidata alle donne non è una predicazione; e

---

<sup>12</sup> *Codex Iuris Canonici*, can. 1342, § 2.

<sup>13</sup> *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. 4: «Ex commissione episcoporum et presbyterorum, possunt etiam alii multi ad praedicta mitti [...] et omnes sic missi a praelatis Ecclesiarum [...] inter opitulares computantur, quia ipsi maioribus opem ferunt».

<sup>14</sup> *Summa theologiae*, III, 55, 1, ad 3.

ciò è evidente nel commento di San Tommaso a 1 Cor 14,34: «L'apostolo proibisce alle donne di prendere la parola nelle assemblee, ma ciò non va forse contro il sistema di Dio che spesso, sia nel Nuovo che nel Vecchio Testamento, si serve di donne per trasmettere la sua parola?». Questo è, per esempio, il caso della Samaritana (Gv 4), di Anna (Lc 2), di Debora (Gdc 4) e di molte altre ancora. S. Tommaso risolve la difficoltà distinguendo tra annuncio pubblico ed annuncio privato: dal primo le donne sono escluse, ma esse possono benissimo essere utilizzate per il secondo, perché allora non si tratta di una predicazione, ma di un *annuncio*<sup>15</sup>. E a proposito di Debora che istruiva il popolo di Israele, S. Tommaso precisa che non si trattava di pubblica predicazione, ma di *consigli* dati per ispirazione dello Spirito Santo<sup>16</sup>.

## 6. LA CONFESSIONE DI FEDE SECONDO S. TOMMASO D'AQUINO

Nel suo commento all'epistola ai Romani, S. Tommaso distingue tre tipi di confessione: 1) la confessione dei peccati o confessione del penitente; 2) la confessione della bontà di Dio a causa dei suoi benefici: è la confessione di chi rende grazie; 3) la confessione della verità divina, o confessione del credente. Egli aggiunge che è a quest'ultimo tipo che S. Paolo intende qui riferirsi<sup>17</sup>. In realtà, come abbiamo visto, il concetto di *homologia* di S. Paolo sembra includere allo stesso tempo la confessione di fede e la lode e dunque le due ultime forme di confessione enumerate da S. Tommaso. Ma la discordanza tra i risultati dell'esegesi e quelli dell'analisi teologica non toglie nulla al valore delle conclusioni di S. Tommaso.

Per lui, come per la Scrittura, la *confessio fidei* è semplicemente l'atto esteriore della fede, il segno e l'espressione di essa. Questa questione abbastanza semplice non preoccupa S. Tommaso<sup>18</sup>; al contrario, egli si mostra più preoccupato di precisare i rapporti tra la confessione

<sup>15</sup> *In 1 ad Corinthios*, cap. 14, lect. 7.

<sup>16</sup> *In 1 ad Timotheum*, cap. 2, lect. 3.

<sup>17</sup> *In Romanos*, cap. 10, lect. 2. Cf. *Summa theologiae*, II-II, 3, 1, ad 1.

<sup>18</sup> *Summa theologiae*, II-II, 3, 2, c.

di fede e la salvezza, rapporti espressi da S. Paolo stesso quando afferma: «Con la bocca si professa la fede per avere la salvezza». S. Tommaso risolve il problema in questo modo: la confessione è qualcosa di affermativo, quindi essa non può cadere che sotto un precetto positivo, cioè un precetto che obbliga a fare qualche cosa. I precetti di questo genere obbligano «semper sed non ad semper»: cioè obbligano sempre, ma non impongono di porre l'atto in ogni momento; esistono come un obbligo di principio, ma solo le circostanze concrete ne fanno un obbligo di fatto. Il dovere dell'elemosina, per esempio, è un precetto positivo: il cristiano deve alleviare la miseria altrui, ma ciò non significa che deve in ogni momento fare elemosina, impegnare la propria vita, tutto il proprio tempo e tutte le proprie sostanze a questo dovere<sup>19</sup>. Ma se i precetti positivi obbligano solo in determinate circostanze, quali sono queste circostanze nel caso della confessione di fede? S. Tommaso risponde: ogni volta che l'onore che deve essere reso a Dio o l'utilità del prossimo lo richiedono<sup>20</sup>. È al vaglio di queste circostanze concrete che si riconduce quindi il nostro problema.

Occorre innanzitutto sottolineare che, nei confronti di questo problema, l'atteggiamento del Medio Evo è molto differente dal nostro. S. Tommaso vive in un paese totalmente cristiano, che dispone in abbondanza di clero, ed è persuaso che la fede cristiana sia ormai estesa alla quasi totalità del mondo abitato. In tali condizioni, la confessione di fede non riveste particolari motivi di urgenza, al di fuori di circostanze eccezionali quali, ad esempio, le persecuzioni. In un testo della *Somma Teologica*<sup>21</sup> S. Tommaso distingue infatti tra «i tempi ordinari» e i casi di necessità: nel primo caso l'istruzione degli uomini alla fede non spetta a tutti i fedeli, ma è la società cristiana che se ne incarica; ma quando la fede è in pericolo, allora ciascun fedele è tenuto a pro-

---

<sup>19</sup> Al contrario i precetti negativi obbligano «semper et ad semper»: non esiste momento in cui l'omissione non sia obbligatoria. Il furto, l'adulterio, l'omicidio sono proibiti: non esiste momento in cui il precetto non debba applicarsi concretamente e di fatto: nessuna circostanza particolare può sollevare dall'obbligo.

<sup>20</sup> *Summa theologiae*, II-II, 3, 2, ad 1.

<sup>21</sup> *Ibid.*, ad 2.

clamare la sua fede, sia per istruire gli altri o per confermarli nella fede, sia per contenere gli attacchi degli infedeli.

Questa risposta indica che per S. Tommaso quello che noi chiamiamo oggi l'apostolato dei laici è contenuto nella dottrina della confessione di fede. Il motivo avanzato da lui: «Là dove la fede è in pericolo, ogni cristiano è tenuto a proclamare la propria fede» è praticamente quello al quale ricorse Pio XI per giustificare l'intervento dei laici nell'apostolato. S. Tommaso pone il principio, ma per le circostanze privilegiate nelle quali vive, non ne vede il modo di applicazione al suo tempo<sup>22</sup>.

Si troverà l'affermazione dello stesso principio e lo stesso atteggiamento pratico là dove S. Tommaso tratta degli obblighi dei padrini<sup>23</sup>: «Chi accetta di essere padrino di un nuovo battezzato, accetta l'ufficio di pedagogo». Da esso risulta l'obbligo di istruire se la necessità lo esige; ma il seguito del testo mostra chiaramente che in circostanze normali questo ufficio non ha ragione di essere espletato, ed è per questo che sono ammessi a riceverlo anche uomini poco istruiti, dal momento che l'ambiente cristiano supplisce alle loro deficienze «perché, dice S. Tommaso, ciò che riguarda la vita e la fede cristiana è pubblicamente riconosciuto da tutti». Al contrario però, ove esistesse un qualsiasi pericolo per la fede, i padrini dovranno essere scelti tra i cristiani istruiti<sup>24</sup>.

In un testo del libro delle Sentenze, si troverà la stessa dottrina e le medesime considerazioni pastorali. Il compito del padrino è di adattare ai singoli secondo le loro necessità la dottrina cristiana comune insegnata dalla gerarchia<sup>25</sup>. Di fatto però, aggiunge S. Tommaso, questo ruolo di insegnante non deve spaventare troppo e non bisogna aver paura di assumersi la responsabilità di padrino, perché «per quanto concerne i tempi moderni», essendo i genitori cristiani, il compito del

<sup>22</sup> Vedere anche *Quodibeta*, 9, a. 14: Pietro ha peccato gravemente rinnegando Cristo «quia negavit fidem in loco ubi periclitabatur, et eius confessio requirebatur».

<sup>23</sup> *Summa theologiae*, III, 67, 8.

<sup>24</sup> *Ibid.*, ad 1.

<sup>25</sup> *In Sententiarum libros*, IV, d. 6, q. 2, a. 2, sol. 2.

padrino non è oberato di gravosi obblighi; così tuttavia non era nella chiesa primitiva, e la responsabilità del padrino potrebbe ancora diventare gravosa se i genitori del bambino fossero sospetti di infedeltà o se il bambino dovesse essere allevato tra gli infedeli<sup>26</sup>.

Secondo tutta la tradizione, la confessione di fede è legata al sacramento della cresima, per il quale i cristiani sono costituiti «confessori della fede». «La cresima è il sacramento della confessione della fede»<sup>27</sup>. Quando scrive queste formule, S. Tommaso accetta un dato tradizionale che non discute, ma del quale, come d'abitudine, dà una spiegazione teologica. Dopo il primo dono dello Spirito conferito nel battesimo, la cresima dona la pienezza dello Spirito, e poiché S. Tommaso organizza tutto il suo insegnamento sacramentale seguendo l'analogia dello sviluppo della vita umana, egli può legittimamente considerare questa pienezza come l'età perfetta, l'età adulta per rapporto alla quale il battesimo è soltanto una nascita. Continuando sulla linea di questa analogia, spiega allora il legame tra confessione di fede e cresima: «Essendo vissuto fino allora isolatamente e per sé solo, l'uomo arrivato all'età adulta mediante la sua attività comincia ad entrare in comunione con gli altri»<sup>28</sup>. Il sacramento della Cresima dà le forze interiori necessarie per condurre il combattimento spirituale contro i nemici della fede, combattimento di tutti i cristiani, quando si tratta di nemici invisibili, come quello contro i demoni, ma combattimento proprio degli adulti nella fede, dei cresimati, quando si tratta di nemici visibili, cioè i persecutori della fede; e questo combattimento lo condurranno mediante la confessione pubblica della fede. Riassumendo quanto ha detto, S. Tommaso afferma che il cresimato riceve, attraverso la cresima, un compito speciale: il potere di confessare pubblicamente con la parola la propria fedeltà a Cristo<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, sol. 3 ad 3.

<sup>27</sup> *In Sententiarum libros*, d. 7, q. 1, a. 2, sol. 2; q. 2, a. 1, qc. 2, arg. 3; q. 3, a. 2, qc. 3, arg. 3; a. 3. qc. 2, arg. 2.

<sup>28</sup> *Summa theologiae*, III, 72, 2; cf. anche 72, 5, c. e ad 1.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 72, 5, ad 2: «Confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi quasi ex officio». Se diciamo che la Cresima è il sacramento della

## 7. APPLICAZIONI CONCRETE

Passando dal campo dei principi a quello delle applicazioni concrete, saremo ora in grado di dedurre conclusioni molto importanti.

La prima è che l'espressione «apostolato dei fedeli» ci sembrerebbe più indicata di quella di «apostolato dei laici». Di che si tratta infatti quando si parla di apostolato dei semplici cristiani? Si tratta di un apostolato derivante non da una missione, né da un potere gerarchico, ma dall'essere essi incorporati alla Chiesa attraverso la fede e i sacramenti della fede. L'espressione adeguata non è dunque «laici» (che si oppone a sacerdoti o vescovi), ma «fedeli» (che si oppone ad infedeli). Non è in quanto laici che i cristiani prendono parte all'apostolato della Chiesa, ma in quanto fedeli. Tra i fedeli, alcuni sono laici, altri appartengono alla gerarchia, ma tutti senza eccezione sono tenuti a mettere in atto la grazia del loro battesimo e della loro cresima. Il sacerdote, da parte sua, ha un doppio obbligo di apostolato: in quanto fedele come tutti gli altri cristiani, per la fede e la cresima, e in quanto sacerdote per il sacerdozio e la missione che ha ricevuta e che gli conferisce autorità pubblica nella Chiesa.

Quanto al contenuto dei messaggi, l'apostolato dei fedeli non ha un'estensione minore di quello della gerarchia: la confessione di fede ha *di diritto* la medesima estensione della predicazione della Chiesa<sup>30</sup>. Questa conclusione deriva direttamente dal «*fides ex auditu*» di S. Paolo. Ciò che noi crediamo ci è consegnato dalla predicazione della Chiesa; ora, la confessione di fede, come abbiamo visto, non è

---

confessione della fede, non vogliamo con ciò affermare che i non cresimati non siano tenuti a confessare mai la loro fede. Vi sono casi in cui anch'essi lo debbono fare. Come ammettere questi due punti di vista apparentemente inconciliabili? S. Tommaso risolve questa difficoltà tenendo fermo che la cresima è il sacramento della confessione della fede, ma mettendo in evidenza che l'effetto di un sacramento può talvolta esistere senza aver ricevuto il sacramento stesso, per il solo desiderio: *Summa theologiae*, III, 72, 6, ad 1.

<sup>30</sup> Noi diciamo «di diritto». Di fatto non sarà sempre la stessa cosa.

altro che la manifestazione esteriore della nostra adesione alla fede; dunque tutto ciò che fa parte della predicazione della Chiesa può (tenuto conto delle circostanze esteriori) essere oggetto della confessione di fede.

Questa affermazione si oppone ad una concezione dell'apostolato dei fedeli che confina questi a dei compiti puramente profani. H. Carpay è uno dei difensori più coerenti di questa posizione: «Affidata a uomini del mondo, questa missione non può riguardare che l'ordine profano, civile, umano, poiché il dominio sacro rimane affidato esclusivamente al clero. Il laico è senza iniziativa nel dominio del sacro, nella Chiesa in quanto istituzione giuridica; le sue iniziative sono però riservate all'ordine civile, temporale, quello degli uomini del mondo. Un apostolato profano ed autenticamente soprannaturale: ecco un concetto che meriterebbe di essere approfondito»<sup>31</sup>.

Noi riconosciamo ben volentieri che l'ambito più frequente della confessione di fede sarà per il fedele laico il dominio temporale; infatti soprattutto qui potrà far risuonare la parola di Dio. Introdurre lo Spirito di Dio nelle istituzioni, lavorare ad una migliore organizzazione della società, vale a dire lottare contro il peccato del mondo (egoismo, individualismo, primato del danaro, oppressione dei deboli, disprezzo della persona umana), in breve accettare l'impegno nelle assai problematiche strutture sociali: tutto ciò può essere un'autentica manifestazione di fede. Ma non è in base alla loro situazione nel mondo che si può validamente definire l'apostolato dei fedeli come funzione ecclesiale. Non è perché la loro attività, il loro compito professionale li impegni nella vita del mondo che la loro testimonianza si trova ridotta necessariamente all'ordine puramente profano; come attività ecclesiale, il loro apostolato si definisce dai valori ecclesiali per i quali operano: la fede e i sacramenti della fede, e in particolare il battesimo e la cresima. La confessione di fede si estende ad un dominio molto più vasto di quello sociale, politico o culturale; basti pensare al ruolo che sostennero e sostengono tuttora laici come Tommaso Moore,

---

<sup>31</sup> H. CARPAY, *L'action catholique. Essai de justification historique et de précision doctrinale*, Paris e Tournai 1948, p. 49.



Maritain, Johannes Jørgensen, Claudel e tanti altri. Nel mondo contemporaneo il laico si trova frequentemente a dover affrontare ben altri elementi del messaggio cristiano che non le semplici ripercussioni di esso nell'ordine del profano. Si pensi per esempio all'uomo politico, al direttore di una rivista, al giornalista, al catechista, al professore di religione (come avviene in Germania), o semplicemente alla madre di famiglia che istruisce i suoi figli.

Ma quantunque abbia di diritto lo stesso campo d'azione e quindi la stessa estensione dell'apostolato del clero, l'apostolato dei fedeli rimane però sempre di ordine diverso, perché diverso è il suo fondamento: mentre per il clero è una missione canonica che conferisce autorità pubblica, per i semplici cristiani è la cresima che li costituisce «perfetti cristiani», vale a dire membri completi, membri attivi della Chiesa<sup>32</sup>.

Tuttavia sarebbe spingere troppo lontano la distinzione tra le due forme di apostolato se le si considerasse indipendenti l'una dall'altra, oppure le si opponesse l'una all'altra. Esse sono organicamente legate: l'apostolato dei laici dipende da quello della gerarchia. L'abbiamo già detto: la predicazione è la condizione necessaria alla confessione di fede, «fides ex auditu», perciò ogni insegnamento religioso impartito dai fedeli è necessariamente in dipendenza dalla predicazione della Chiesa. Ma c'è di più. Poiché la gerarchia è causa generatrice della Chiesa, è ad essa che è affidata la responsabilità dell'apostolato: essa avrà dunque il compito di suscitare, di dirigere, di ratificare l'apostolato dei fedeli. E questo fa già attirando l'attenzione di ciascun fedele, mediante la predicazione corrente, sui suoi doveri di membro attivo della Chiesa. Ma può farlo anche sotto altre forme, una delle quali, la principale, è il mandato, atto giuridico attraverso il quale la gerarchia costituisce l'Azione Cattolica che altro non è se non l'«apostolato ufficiale dei laici»<sup>33</sup>.

Che cosa è il mandato? Non certo una delega di potere gerarchico ed ancor meno una specie di realtà sacramentale in sovrappiù che darebbe origine all'obbligo apostolico del cristiano<sup>34</sup>. Una dichiarazio-

---

<sup>32</sup> Queste espressioni sono di Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 517.

<sup>33</sup> Formula di Pio XII. Cf. *Documentation catholique*, 2 dicembre 1951, col. 1502.

<sup>34</sup> Cf. Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 520.

ne dell'Assemblea dei Cardinali ed Arcivescovi di Francia richiamò l'attenzione su questo punto: «La parola “mandato” usata da diversi documenti della S. Sede e dell'episcopato francese è sembrata definire convenientemente questi rapporti tra la gerarchia ed il laicato organizzato [...]. Per questo atto il vescovo associa molto intimamente il movimento di Azione Cattolica, non alle proprie funzioni gerarchiche, ma alla propria sollecitudine pastorale alla propria “attività apostolica” (Pio XII). Ben lontano dall'attendere alla dignità della loro missione di laici o dal modificarne la natura, il mandato conferisce a questo apostolato del laicato organizzato un valore ufficiale ed un carattere pubblico nella Chiesa, lasciandolo nella sua linea di apostolato di laici»<sup>35</sup>.

Si capisce allora il rapporto tra l'Azione Cattolica e il dovere di apostolato che incombe a ciascun fedele: l'applicazione all'Azione Cattolica «eleva quello che è un proposito spontaneo e del tutto personale, ponendolo sul piano di una condizione ratificata dalla Chiesa»<sup>36</sup>. Il mandato non crea l'obbligo all'apostolato, poiché, come abbiamo visto, è la Cresima che fonda questo dovere; ma esso rende ufficiale, organizza, coordina, stimola, secondo diverse linee e nei diversi movimenti, il dovere di apostolato comune ad ogni cristiano. «Noi crediamo, scrive Y. Congar, di poter interpretare l'Azione Cattolica come la forma di azione cristiana od apostolica divenuta nella Chiesa una realtà di diritto pubblico»; e per esplicitare il suo pensiero l'autore abbozza un paragone tra Azione Cattolica e vita religiosa. Una vita religiosa può essere condotta personalmente nello spirito dei consigli evangelici, senza alcuna appartenenza ad un ordine o ad una congregazione religiosa, ma ordinariamente la vita religiosa è sanzionata da voti pubblici e condotta secondo una regola approvata. «I voti pubblici non sono né la chiamata alla perfezione né la virtù; ma essi le sanzionano, le organizzano in uno stato di vita pubblicamente approvato». Nello stesso modo l'Azione Cattolica non crea il dovere dell'apostolato, poiché esso è anteriore al mandato: non fa che organizzare un apostolato spontaneo e personale che, per ciò, diventa ufficiale e pubblico<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> *Documentation catholique*, 13 marzo 1946, coll. 743-744.

<sup>36</sup> Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 521.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 522.

La definizione di Azione Cattolica più frequentemente data da Pio XI era: «L’Azione Cattolica è una partecipazione del laicato all’apostolato gerarchico»<sup>38</sup>. Come interpretare il termine «partecipazione»? Alcuni teologi non hanno esitato ad intenderlo nel suo senso più forte, quello filosofico<sup>39</sup>. L’Azione Cattolica è allora costituita da una *collaborazione parziale* dell’apostolato gerarchico: i fedeli, in questo caso, partecipano ai poteri della gerarchia. P. Dabin scrive, per esempio: «Solo il termine di “partecipazione” si impone di necessità ed esclusivamente, poiché fra l’attività dei laici cattolici come tali e i laici in quanto uniti alla gerarchia non vi è differenza di grado, ma di specie; l’Azione Cattolica non si giustappone all’apostolato gerarchico, ma si integra ad esso»<sup>40</sup>. Ed in un’altra opera: «La gerarchia è infatti la causa formale nell’Azione Cattolica [...] la scelta della parola “partecipazione” è di un rigore perfetto. La parola “collaborazione” è molto meno indicata, perché non esprime che una semplice giustapposizione di forze [...] lasciando sussistere una irriducibile eterogeneità tra di esse, e non avendo altro in comune che lo scopo proposto, cioè la causa finale. È soprattutto per la causa formale, la gerarchia, che l’azione cattolica dei laici, agenti in quanto membri di tale azione cattolica, cessa di essere sotto ogni riguardo una azione puramente laica: è un’azione non totalmente laica, ma quasi gerarchicamente esercitata da laici»<sup>41</sup>. V. Pollet si spinge ancor più lontano facendo dell’apostolato del laico una realtà tutta nuova nella Chiesa: «È il medesimo ed unico mandato che, ricevuto prima dagli apostoli, è passato di diritto divino alla gerarchia ed è stato da questa ritenuto come sua esclusiva proprietà, fino a che il Sovrano Pontefice, ispirato dallo Spirito, ha preso l’iniziativa di tra-

<sup>38</sup> Vedere citazioni in Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 507, n. 40.

<sup>39</sup> Nel senso filosofico applicabile qui, «partecipazione» dovrebbe intendersi, come la chiama L. B. Geiger, «partecipazione per similitudine o gerarchia formale»: «La partecipazione esprime lo stato diminuito, particolarizzato ed in questo senso, partecipato da una essenza, ogni volta che essa non è realizzata nella pienezza assoluta del suo contenuto formale» (*La participation*, 1ª ed., Paris 1942, p. 29).

<sup>40</sup> P. DABIN, *L’action catholique. Essai de synthèses*, 8ª ed., Paris 1937, p. 83.

<sup>41</sup> P. DABIN, *L’apostolat laïque*, Paris 1931, pp. 82-83.

smetterlo ai laici sotto la forma di una comunicazione o delega di potere»<sup>42</sup>. Sulla medesima linea di pensiero bisogna porre anche la posizione di K. Rahner, posizione difesa in un recente articolo che ha fatto molto rumore e richiederebbe una lunga discussione<sup>43</sup>. Avendo già avuto l'occasione di parlarne altrove<sup>44</sup>, noi non ci torneremo sopra. Il problema ci sembra sufficientemente impostato da quanto è stato detto precedentemente.

Queste posizioni presentano a nostro avviso molteplici inconvenienti.

Ingrandiscono il mandato di Azione Cattolica facendolo divenire una specie di invio in missione simile a quello che fonda la gerarchia. Per conseguenza, l'apostolato del laico nelle file dell'Azione Cattolica diventa un fatto nuovo nella Chiesa: non solo nel fatto, ma anche nel suo principio, come scrive V. Pollet.

Per contro, esse tolgono alla cresima una gran parte della sua portata minimizzando la sua importanza tradizionale come sacramento della testimonianza cristiana.

Di conseguenza, riservano l'esercizio dell'apostolato ad un gruppo scelto di cristiani, mentre invece è in realtà un obbligo comune a tutti i cresimati.

Rispettano male la condizione propria del fedele nella Chiesa, poiché l'esercitare un apostolato spirituale lo farebbe più o meno passare dal rango di laico a quello di membro della gerarchia.

È per questo che ci sembra falso interpretare le formule di Pio XI in un senso troppo stretto e filosofico<sup>45</sup>. Quando il Papa definiva l'Azione

---

<sup>42</sup> V. POLLET, *L'action catholique à la lumière de la théologie thomiste*, Bruxelles 1937, p. 32. Cf. anche: *De actione catholica principis theologiae thomisticae dilucidata*, in «*Angelicum*», 1936, t. 3, p. 455, n. 1.

<sup>43</sup> K. RAHNER, in «*Nouvelle revue théologique*», gennaio 1956.

<sup>44</sup> Cf. «*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*», luglio 1957, *Bulletin de théologie dogmatique, IV, La Chiesa*.

<sup>45</sup> Al primo congresso mondiale dei laici, il Card. Antonio Caggiano, Vescovo di Rosario di Santafé, ha combattuto l'interpretazione filosofica della parola «partecipazione» nella definizione dell'azione cattolica. Cf. il suo discorso in: *Acte du premier congrès mondial pour l'apostolat des laïques*, t. I, Roma 1952, pp. 196-233.

Cattolica come «partecipazione del laicato all'apostolato gerarchico», non intendeva certamente fare dei fedeli altrettanti membri della gerarchia in formato ridotto. Spesso è sufficiente riferirsi al contesto per capire il suo vero pensiero; d'altra parte è significativo che i testi più recenti di Pio XII sostituiscono la parola «partecipazione» con quella di «cooperazione» o «collaborazione», che evita ogni equivoco. Nel discorso che tenne all'inizio del II congresso mondiale dell'apostolato dei laici, il Papa ha precisato questo punto di vista: «L'accettazione da parte del laico di una missione particolare, di un mandato della gerarchia, se lo associa più da vicino alla conquista spirituale del mondo condotta dalla Chiesa sotto la direzione dei suoi pastori, non basta a farne un membro della gerarchia»<sup>46</sup>.

Meglio delle posizioni qui analizzate, la dottrina della confessione di fede ci sembra rendere esatta ragione di tutti i dati del problema. Oltre ai suoi fondamenti scritturistici e tradizionali che le danno già un certo vantaggio, essa spiega, abbiamo visto, come i fedeli possano esercitare un apostolato che si estende allo stesso campo di quello della gerarchia, senza pertanto che essi divengano membri della gerarchia. In questo modo viene mantenuta allo stesso tempo l'autonomia dei laici nel loro ordine ed il legame organico del loro apostolato con quello della gerarchia.

---

<sup>46</sup> *Documentation catholique*, 10 novembre 1957, col. 1416.

## L'EUCARISTIA E LA CHIESA

JEAN MARIE ROGER TILLARD O. P.

Il nostro secolo è stato contrassegnato da un rinnovamento della teologia dell'Eucarestia, del quale fa testimonianza lo stesso Concilio Vaticano II<sup>1</sup>. La riscoperta dell'osmosi costante esistente tra mistero del Corpo ecclesiale di Cristo e mistero del suo Corpo eucaristico è ormai al centro della riflessione teologica<sup>2</sup>. Come non si può più riflettere in profondità sulla Chiesa di Dio senza fare almeno menzione dell'Eucaristia, segno e fermento dell'unità dei credenti<sup>3</sup>, così non si può più scrutare il mistero del pane del Signore senza fare appello, in primissimo luogo, alla sua funzione ecclesiale<sup>4</sup>.

In questo studio, vorremmo mettere chiaramente in rilievo la profondità di questa relazione Eucaristia-Chiesa. Ciò perché appare sempre più evidente che la Chiesa è, nel suo stesso essere, eucaristica, e

---

<sup>1</sup> Cf. la lista di testi conciliari compilata da J. LECUYER, *Concilii Vaticani II textus eucaristici*, in *Notitiae (Consilii ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia)*, 1966, pp. 232-239.

<sup>2</sup> Quantunque non sia espressa in molte opere che gli sono formalmente consacrate: cosa, a dir poco, sorprendente.

<sup>3</sup> Così *Lumen Gentium* nn. 3, 7, 10, 11, 17, 26, 28, 50; *Christus Dominus* nn. 15, 30; *Presbyterorum Ordinis* n. 2, 4, 5, 6, 7, 8, 13, 14.

<sup>4</sup> È nota l'importanza attuale di questo punto sul piano ecumenico. Il P. AFANASIEFF, nel contesto della teologia ortodossa, ha insistito su quella che egli ha chiamato l'*ecclesiologia eucaristica*: tutta la Chiesa è pienamente presente là dove esiste l'eucaristia episcopale. Cf. N. AFANASIEFF, *Una Sancta*, in «Irenikon» 1963, pp. 436-475; *L'Éucharistie principal lien entre catholiques et orthodoxes*, *Ibid.*, 1965, pp. 337-450; H. J. SCHULTZ, *Le dialogue avec l'orthodoxie*, in «Concilium» 4, 1965, pp. 123-125; E. LANNE, *Le mystère de L'Eglise dans la perspective de la théologie orthodoxe*, in «Irenikon» 1962, pp. 171-212; H. MAROT, *Premières réactions orthodoxes aux décrets de Vatican II*, in «Concilium» 14, 1966, pp. 127-141.

questa è una delle sue caratteristiche essenziali nella tappa pellegrinante del suo mistero. Studieremo pertanto, successivamente, la relazione tra l'Eucaristia e la *res Ecclesiae* e la relazione tra l'Eucaristia e la Chiesa nella sua forma visibile.

## 1. L'EUCARISTIA E LA CHIESA-MISTERO

### 1.1. La Chiesa, mistero dell'Agape

Ciò che qui chiamiamo *Chiesa-Mistero* o anche *res Ecclesiae* altro non è che la Chiesa nella sua realtà più profonda, al di là delle sue espressioni istituzionali e visibili. Si potrebbe dire, se l'espressione non rischiasse di essere equivoca, la Chiesa nel suo essere di grazia. Nella linea della Tradizione, i documenti chiave emanati dal Concilio<sup>5</sup> vedono questa essenza della Chiesa al tempo stesso come una *comunione* di vita (la *koinônia* dei salvati) e come una scaturigine dell'*Agape* di Dio. E questo ci pare importante. Non ci si limita più a visualizzare la Chiesa nella sua costituzione misteriosa di carità, ma ci si preoccupa anche di lumeggiarla nel suo rapporto all'intenzione e alla potenza della sua fonte, il Dio e Padre di Gesù, riallacciandosi così alle grandi proposizioni dei primi capitoli dell'epistola agli Efesini. Così la Chiesa viene percepita a partire dal suo punto iniziale più estremo: il mistero nascosto da tutta l'eternità nel cuore del Padre e rivelatoci nella Pasqua del Cristo. Essa appare allora essenzialmente come l'*Ekklesia tou Theou*, la progressiva «pietrificazione» del disegno eterno dell'*Agape* nel e per il Signore Gesù. Ci spiegheremo meglio, perché questo punto è capitale per il nostro studio.

La Scrittura ci rivela che lo scaturire dell'*Agape* di Dio si attua a due livelli. Innanzitutto sul piano di quella che la teologia classica designa come l'azione divina *ad extra*: è in primo luogo il mistero della Creazione, recante al suo centro l'uomo che ne è il re perché Dio

---

<sup>5</sup> La Costituzione *Lumen Gentium*, la Costituzione *Gaudium et Spes*, la Costituzione *Dei Verbum* e il meraviglioso capitolo primo del Decreto *Ad Gentes*.

lo ha fatto «a sua immagine e come sua somiglianza»<sup>6</sup>. Notiamo, perciò, che l'uomo non è definibile senza questa sua relazione all'universo creato che egli ha il compito di condurre al suo compimento e che il Creatore gli affida come primo segno del suo amore. La persona umana, considerata sotto l'angolo della sua vera situazione in seno alla Creazione, si trova pertanto al punto di confluenza della bontà e dell'essere che Dio non cessa di effondere. E questo è un primo passo misterioso dell'amore di Dio. Tuttavia, nell'interno stesso di questo dinamismo creatore, si profila una zona ancora più profonda: la richiesta di una amicizia che si vuole più personale e con la quale Dio vuole introdurre nella propria intimità la sua creatura regale. È questo il campo della grazia (nel senso corrente del termine) la quale, malgrado la sua trascendenza e l'ordine di realtà totalmente nuovo nel quale essa introduce, si radica tuttavia nella vocazione originaria dell'uomo. Esiste un unico disegno di Dio e l'amicizia soprannaturale viene vissuta, come l'hanno compreso bene Ireneo e i Padri greci, al più profondo dell'ontologia dell'*eikôn tou Theou*. Così, quando Dio vorrà salvare l'uomo dal peccato che gli impedisce di vivere nella pienezza di questa amicizia, cercherà di restaurare dall'interno, per la resurrezione del Cristo Gesù, la stessa natura umana.

Ora la Rivelazione ci insegna anche che questo scaturire *ad extra* è come contenuto e rinserrato nello scaturire eterno della vita trinitaria di Dio, ed anzi ha in essa la sua origine. Tutto viene creato e riscattato, l'uomo stesso viene condotto all'amicizia di Dio per il Figlio Unigeni-

---

<sup>6</sup> Questa nozione dell'uomo «immagine di Dio» è al centro della *Gaudium et Spes* (cf. nn. 12, 22, 34). Sull'interpretazione del tema dell'immagine nella linea del «potere regale» (ripresa dal Concilio, *loc. cit.*), cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Paris 1955, pp. 135-139; G. VON RAD – G. KITTEL, «Eikôn» in *Theologisches Wörterbuch*, 1935, pp. 387-396; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris 1961, pp. 179-214; A. M. DUBARLE, *La conception de l'homme dans l'Ancien Testament*, in *Sacra Pagina*, Gembloux, Paris 1959, I, pp. 522-537; T. C. VRIEZEN, *La création de l'homme selon l'image de Dieu*, in *Oudtestamentische Studiën*, II, 1943, pp. 87-105; S. OTTO, *Image*, in *Encyclopédie de la Foi*, Paris 1965, II, pp. 272-274.



to che sorse eternamente dall'amore del Padre e per lo Spirito procedente eternamente dal Padre e dal Figlio. Ancora di più: l'atto libero per il quale il Padre crea e salva il mondo ha la sua *ratio et causa* nel dinamismo eterno della processione del Verbo e dello Spirito<sup>7</sup>. Lo scaturire dell'opera divina non è semplicemente «collegata» con lo scaturire eterno della vita divina: esso è posto più intimamente in «comunione» con quest'ultima, come esplicitazione in essere creato della sua pienezza di essere increato. Cosa che, già vera sul piano dell'essere naturale delle cose, lo è in modo eminente sul piano della vita di grazia: poiché l'uomo allora, in Gesù, è fatto «figlio nel Figlio», dunque introdotto nel movimento stesso della fecondità eterna dell'*Agape* trinitaria e animato dal proprio Spirito dell'intimità divina che grida in lui: «Abba, Padre».

Se ora ci domandiamo che cosa è la Chiesa, occorre rispondere che, considerata nella sua totalità, essa altro non è che l'incontro di questi diversi piani del dinamismo dell'*Agape* nel e per il Signore Gesù. La sua realtà di *koinônia* si situa qui. Essa è la *comunione*, realizzata dallo Spirito Santo, dell'uomo-immagine-di-Dio con il Padre e con i suoi fratelli nel e per il Cristo risuscitato, vero Figlio eterno del Padre e vero frutto della razza umana. Essa è dunque il luogo in cui il disegno eterno del cuore di Dio si compie poco a poco<sup>8</sup> e in cui si annodano le diverse realizzazioni dell'*Agape* sempre a profitto dell'uomo. Ma l'uomo così implicato non è un uomo considerato statisticamente, fuori della sua qualifica regale di intendente di Dio nel cosmo, bensì l'uomo nella sua natura e qualifica di *eikôn*, dunque l'uomo in posizione regale, aperto come persona su Dio e sui suoi fratelli (poiché la persona implica necessariamente questa apertura e non è perfetta senza di essa) e incaricato di condurre e dominare gli altri esseri.

---

<sup>7</sup> È questa la posizione di S. Tommaso, alla quale nemmeno la tradizione tomista ha reso giustizia, interpretando in un senso minimizzante la sua visione delle «appropriazioni» trinitarie. Cf. *De Potentia*, 10, 2, ad 19; *In I Sentiarum*, 10, 1, 1; 14, 1, 1; *Summa theologiae*, I, 45, 6, III; 3, 8, ad 2; ecc. Egli si riallaccia in tal modo alle belle intuizioni dei Padri.

<sup>8</sup> È quanto manifesta il cap. I dell'*Ad Gentes* e la *Lumen Gentium* nn. 1-5.

Ciò è vero prima di tutto e in modo trascendente del Signore Gesù, Testa della Chiesa. Se infatti si considerano in un solo sguardo i diversi elementi della sua Sovranità, si vede che Gesù risuscitato è colui nel quale si riuniscono in modo definitivo e perfetto lo scaturire dell'Agape creatrice e quello dell'intimità trinitaria. Egli è la meravigliosa *enôsis* del Figlio eterno per il quale tutto è stato fatto e dell'uomo ricreato nel suo potere regale sull'universo e ormai glorificato dal di dentro per lo Spirito di Dio stesso. Il suo titolo di *Kyrios* implica questa *comunione* e proviene da essa. Non è stato mai abbastanza sottolineato: la Sovranità di Gesù è l'epifania di questa *koinônia* pasquale. Ma a partire da Gesù e nella potenza del suo atto d'Agape fraterna che l'amore del Padre fa sbocciare nella grande esaltazione della Resurrezione, questa pienezza si propaga nel destino degli individui, s'infiltra nei cuori. Si tratta di una tensione, di un dinamismo di diffusione che in un modo o nell'altro raggiunge ogni uomo, chiunque egli sia: tale è il mistero della Chiesa nel tempo aperto dall'avvenimento Pasqua-Pentecoste, che si concluderà solo al termine della storia. Tensione che, come si vede, altro non è che quella dell'amore del Padre in tutte le sue sfaccettature: amore creatore centrato sul re della Creazione che è l'uomo, amore redentore che ricrea il cuore peccatore, amore eterno del Padre per il Figlio che si sacramentalizza in qualche modo nell'amore di amicizia del Padre per l'uomo elevato al rango di figlio adottivo, nel dono dello Spirito del Padre e del Figlio<sup>9</sup>.

## 1.2. L'Eucaristia, segno della Chiesa-Mistero

Ci si vorrà scusare questa lunga premessa: era necessaria poiché senza di essa non avremmo potuto afferrare in profondità il radicamento del mistero eucaristico nel profondo del disegno di Dio e perciò della Chiesa. Poiché l'Eucaristia va situata appunto lì. Cercheremo di dimostrarlo esaminando i diversi aspetti del sacramento che la Tradizione caratterizza come sacramento dell'Agape.

---

<sup>9</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, n. 45.

Prima di tutto bisogna insistere sul fatto che l'Eucaristia significa, rivela l'essenza stessa della Chiesa quale noi l'abbiamo presentata, poiché annuncia al Popolo dei fedeli, riunito per celebrarla, la meraviglia nella quale il Padre l'ha introdotto affinché esso possa renderne pienamente grazie ed inoltre vi si assimili più totalmente. A condizione, beninteso, che questa significazione non venga ridotta ai suoi elementi minimi, ma la si prenda in tutta la sua ampiezza: simboli materiali, gesti, parole, assemblea.

Se si considera la celebrazione eucaristica nella sua dimensione discendente, vale a dire nel movimento che va da Dio all'uomo, il punto centrale di essa è senza dubbio l'intervento della Parola e dello Spirito di Dio che rende l'umanità gloriosa del Signore Gesù presente nel pane e nel vino e la dona ai fedeli perché li trasformi. Ora – ed è quanto esplicitano, soprattutto in Oriente, le parole sacramentali – in tal modo si rivela *hic et nunc*, oggi, la pienezza dell'*Agape* di Dio come si è compiuta una volta per tutte nella Sovranità di Gesù e come da allora è in atto di diffusione. In altri termini, è la progressiva incarnazione ecclesiale del disegno divino.

Questo perché colui che in tal modo diviene mistericamente presente è il Cristo Gesù nell'atto stesso della sua Sovranità, e perciò nella punta suprema di effettuazione di tutta l'*Agape* di Dio per l'uomo. Il Cristo dell'Eucaristia è il Dono del Padre: in lui Questi offre agli uomini, perché il loro destino ne venga cambiato, il Figlio del suo amore eterno e al tempo stesso Colui per il quale Egli non cessa di crearli e di salvarli. La carne pneumatica di Gesù, invasa e glorificata dalla potenza dello Spirito, non è altro, infatti, che la cellula iniziale del mondo nuovo, che nasce da questo mondo e in certo modo a partire da esso, un po' come sua maturazione definitiva nell'*Agape* del Padre<sup>10</sup>. È la carne del Nuovo Adamo, dunque del Re dell'universo, ricreato nella sua funzione e nella sua dignità. Lo si dimentica troppo spesso. Poiché contiene misteriosamente il Cristo glorificato, e quindi il Signore della Creazione, l'Eucaristia, nutrimento del Regno, rivela ai credenti l'infrangibile

---

<sup>10</sup> L'abbiamo dimostrato in J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, Paris 1964, pp. 59-105.

unità del disegno di Dio nelle sue dimensioni di natura e di grazia: in una parola, essa rivela loro la *res Ecclesiae* nel senso nel quale l'abbiamo descritta sopra.

Il segno del pane e del vino assume allora un senso nuovo. Sul piano naturale, pane e vino sono dei beni della Creazione, frutti del primo dono di Dio che offre all'uomo le realtà della natura per la sua sussistenza, e frutto insieme del lavoro regale dell'uomo, il quale trasforma questi doni a proprio nutrimento e bevanda. Ora nell'Eucaristia questi beni vengono di nuovo offerti all'uomo, ma trasformati misteriosamente nella potenza sovrana di Gesù, Uomo Nuovo. Dio continua dunque a condurre l'uomo alla pienezza del suo destino per mezzo del suo dono iniziale, la relazione regale instaurata fra la sua «immagine» e i beni della natura; il che è, l'abbiamo sottolineato, il primo *sacramentum* della sua *Agape*. Ma la potenza di Dio, manifestata nella Pasqua di Gesù, fa sì che questa economia venga superata senza per questo essere distrutta. Pur nutrendo ancora l'uomo su questo piano, il pane e il vino della Tavola del Signore lo immergono già nella Vita Nuova che scaturisce dal Cristo Signore. La prima Creazione rimane; essa non perde niente della sua densità, non perde niente della sua potenza propria. Tuttavia il suo essere profondo, e perciò la sua significazione ultima, sono cambiati, d'un cambiamento che manifesta non una rottura, ma al contrario un'unità radicale nel disegno divino. Lungi dal rendere vano il piano dell'*Agape* creatrice, il dono trascendente dei beni del Regno escatologico passa attraverso di essa e si compie in essa. Già rivelata nel fatto che la Salvezza non ci è data che per l'umanità di Gesù, veramente uscito dalla razza e dalla storia umane e presente negli alimenti consacrati, questa verità si precisa ancora nella misteriosa istituzione che vuole che i beni così acquisiti non ci raggiungano se non attraverso la mediazione delle realtà della Creazione<sup>11</sup>. Nel suo punto centrale, l'Eucaristia – vista dal lato dell'iniziativa divina – significa dunque la situazione reale della Chiesa

---

<sup>11</sup> Cf. A. SCHMEMANN, *Sacraments and Orthodoxy*, New York 1965, pp. 10-24.

nello scaturire dell'*Agape*<sup>12</sup>. La Chiesa si mostra allora non come una realtà aggiunta al dinamismo della prima Creazione, ma come il passaggio e la sopraelevazione, nella Sovranità pasquale di Gesù, di tutto il dono d'amore del Padre. Più ancora, si scopre in tal modo che i valori della Creazione non sono semplicemente l'involucro esterno e pedagogico nel quale Dio ci offre i doni trascendenti del Regno, ma che essi stessi fanno parte di questo dono, glorificati come sono dallo Spirito; nel modo in cui l'umanità del Cristo Signore, lungi dall'essere il semplice veicolo della grazia, diviene, nella sua glorificazione pasquale, essa stessa grazia di Dio. Il movimento della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* è dunque, in fondo, profondamente eucaristico.

Ma la Chiesa è per gli uomini. Dicevamo sopra che la Sovranità di Gesù, poiché si colloca al centro del progetto dell'*Agape*, ha per effetto di ricreare l'essere profondo della persona, aprendola su Dio e sugli altri. La Chiesa di Dio, concepita nella prospettiva che abbiamo presentato, si costruisce precisamente al ritmo di questa ricreazione della profondità dell'uomo per la potenza pasquale del Cristo Signore. Ora l'Eucaristia significa ugualmente questa origine della Chiesa. Essa manifesta che la Chiesa appare là dove gli uomini stanno ricostruendo la loro unità con il Padre e con i loro fratelli, lasciandosi trasformare dalla potenza dell'atto sovrano per eccellenza di Gesù, la sua Pasqua.

Occorrerebbe ricordare qui la teologia dell'assemblea<sup>13</sup>, ma ponendo in rilievo più fermamente di quanto non si faccia solitamente la relazione della comunità al Corpo sacramentale del Signore; poiché,

---

<sup>12</sup> *Gaudium et Spes*, n. 38: «Un pegno di questa speranza e un viatico per il cammino il Signore lo ha lasciato ai suoi in quel Sacramento della fede nel quale degli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati nel Corpo e nel Sangue glorioso di Lui».

<sup>13</sup> Il Concilio è tornato spesso su questo punto (*Sacrosanctum Concilium*, nn. 7, 10, 26; *Lumen Gentium*, n. 26; *Presbyterorum Ordinis*, n. 5) ma senza approfondirlo. Sull'assemblea liturgica, cf. A. G. MARTIMORT, *Précisions sur l'assemblée*, in *La Maison-Dieu* 60, 1959, pp. 7-34; J. LECUYER, *Personne et communauté dans la liturgie*, ibid. 69, 1962, pp. 78-93; J. LECLERCQ, *L'assemblée locale dans la communion de l'Eglise universelle*, ibid. 79, 1964, pp. 81-105.

fra tutte le assemblee liturgiche, l'assemblea eucaristica ha una significazione ecclesiale particolare che ne fa il tipo di qualsiasi comunità cristiana di fede e di carità. Essa è un'assemblea di credenti, ma peccatori, che provano nella loro vita il morso del male. Questi fedeli vengono da ogni parte, da tutti gli ambienti, da tutte le esperienze, segnati dalle sofferenze più diverse. In molte delle loro scelte umane essi divergono profondamente. I richiami del Cristo in essi sono diversi. Pur tuttavia, al momento della celebrazione del Memoriale della Pasqua e soprattutto all'atto di partecipare al medesimo pane, essi non formano che un unico *mistero*. Questo termine *mistero* va preso qui nel suo senso teologico stretto. La comunità eucaristica dei *comunicanti* non è infatti semplicemente un'assemblea omogenea di fratelli che professano lo stesso Credo e che sono animati da una medesima carità: essa è veramente, anche se mistericamente, un solo *Corpo-di-Cristo* e dunque la manifestazione sacramentale dell'unità d'essere di tutti i fratelli con il Padre e fra di loro nel Cristo Gesù, divenuto, nella sua Resurrezione, il Principio dell'umanità salvata e glorificata per l'entrata nella *koinônia* di Dio. Poiché il disegno di Dio, malgrado i suoi differenti tempi e momenti, è unico, là solamente si compie pienamente nell'uomo il progetto divino dell'*Agape*, il *mysterion*.

Quando il Corpo eucaristico di Cristo è dato agli uomini, coscienti del loro peccato e della loro diversità, è dunque la Chiesa-di-Dio-in-essi ad essere significata. In quel momento viene proclamato in atto che, per l'umanità pasquale del suo Figlio, Dio, *hic et nunc*, depone nella vita degli uomini un principio reale ed efficace di unità che ha certo bisogno di essere rattivato e che il peccato non cessa di oscurare, ma che tuttavia è sempre all'opera. L'assemblea eucaristica fa così emergere, attualizza con intensità, e dunque rende manifesto ciò che si compie quotidianamente nella vita dei cristiani. Essa è segno della Chiesa che si edifica poco a poco, in cuori ancora peccatori, ancora sottomessi alla schiavitù dell'egoismo originale che li accartocchia su se stessi invece di aprirli su Dio e sugli altri, che tuttavia, lentamente, vengono guariti e ri-creati: in breve, in cuori in stato di Pasqua e sui quali il *mysterion* si incide.

La celebrazione eucaristica è dunque *sacramentum* della situazione pasquale della Chiesa che ha bisogno di essere salvata e purificata non solamente individuo per individuo, ma anche nel suo stesso essere di

comunità<sup>14</sup>. Ora questa situazione pasquale è essa stessa segno e rivelazione della situazione dell'umanità intera alla ricerca della sua unità<sup>15</sup>, che non può trovare il suo pieno compimento se non per il Cristo. D'altronde questi fedeli appartengono al mondo (nel senso nel quale la *Gaudium et Spes* impiega normalmente questo termine). Il loro peccato, la loro sofferenza non sono diversi da quelli di tutti gli altri uomini; sicché nell'assemblea eucaristica dei credenti di una particolare chiesa locale, anch'essa in *koinônia* (a causa dell'unico ed indivisibile Corpo sacramentale del Signore) con tutte le altre assemblee eucaristiche, al di là della Chiesa è l'umanità stessa che discerne il proprio volto ed insieme percepisce l'appello del Signore e il grande Evangelo della Salvezza che ad essa viene proclamato. L'assemblea eucaristica, che raggruppa degli uomini i quali, quando essa si scioglierà, ritorneranno nel mondo, ha così valore di segno di speranza: essa manifesta che la Chiesa è nel mondo e che quanto si realizza in essa è lievito per tutta la pasta<sup>16</sup>. La salvezza di Dio è entrata in tutto il realismo del destino umano!

Ma noi abbiamo parlato di Pasqua. La teologia del Vaticano II ha posto l'accento sulla dimensione storica del disegno divino<sup>17</sup>. Nella sua fase pellegrinante la Chiesa è tesa fra due poli, l'Avvenimento della Pasqua e il misterioso Avvenimento della consumazione di tutte le cose nella gloria del Figlio dell'Uomo. La ri-creazione profonda dell'uomo, la *comunione* perfetta con il Padre nello Spirito, di cui abbiamo parlato, sono date, nella Chiesa al presente, solamente sotto forma di caparra. Certo tutto è già stato donato, ma senza la sua fioritura definitiva. La Chiesa cammina verso il Padre nella fede e nella speranza. È questa una delle sue caratteristiche essenziali. Se viene

---

<sup>14</sup> Cf. J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie Pâque de l'Eglise*, Paris 1964, pp. 107-173.

<sup>15</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, n. 40, § 1.

<sup>16</sup> *Ibid.*: «Perciò la Chiesa [...] cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio» (n. 40).

<sup>17</sup> Soprattutto nella *Lumen Gentium* e nell'*Ad Gentes*, ma anche nella *Dei Verbum*.

detta «popolo di Dio in cammino», è precisamente perché essa viene dall'Avvenimento Morte-Resurrezione e tende penosamente, ma appoggiata sulla potenza di Dio, verso lo scioglimento della storia che inaugurerà il «Dio tutto in tutti» in cui S. Paolo vede il compimento definitivo del piano divino.

Ora questa situazione in nessuna parte viene espressa con più realismo e chiarezza che nell'avvenimento sacramentale dell'Eucaristia. Per un verso, infatti, questo non è che il Memoriale, lo *zikkarôn*<sup>18</sup> dell'Atto pasquale, e ciò sotto la forma di una cena festiva in cui, negli alimenti che si mangiano, nell'azione di grazie, nella gioia e nelle suppliche, la potenza della Morte-Resurrezione del Signore Gesù penetra nel più profondo dell'essere umano perché questi alimenti sono divenuti portatori della carne glorificata del Cristo e del suo sangue al momento stesso in cui l'Avvenimento della Pasqua ridiviene mistericamente presente in seno all'assemblea fraterna dei credenti. Per un altro aspetto tuttavia, nell'istante in cui si compie questo Memoriale del momento-principio del suo mistero, l'assemblea eucaristica festeggia già, in anticipazione, il momento-termine verso il quale essa tende<sup>19</sup>. E ciò su due piani diversi. Innanzitutto nel segno della cena fraterna, nella quale l'assemblea vede profilarsi in filigrana i tratti del banchetto escatologico dell'umanità intera con il Padre nel Regno ed è spinta perciò ad implorare il Signore per la venuta del Regno. Inoltre – in un modo più realistico anche se misterioso – nella ricezione del Corpo eucaristico del Cristo Gesù, poiché questo Corpo è il Corpo pneumatico, pasquale, del Signore, e le è donato per purificarla dal

---

<sup>18</sup> Su questa importante nozione di *zikkaron*, cf. W. SCHOTROFF, *Gedenken im Alten Testament*, Neunkirchen 1964; M. THURIAN, *L'Eucharistie Mémorial du Seigneur*, Nauchâtel, Paris 1959 (soprattutto pp. 21-49); B. S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel*, London 1962; W. SCHOTROFF, *Die wurzel ZKR im Alten Testament*, Mainz 1961.

<sup>19</sup> Il Concilio ha sottolineato di passaggio questo fatto (cf. *Sacrosanctum Concilium*, n. 106; *Lumen Gentium*, nn. 28, 50; *Gaudium et Spes*, n. 38; *Presbyterorum Ordinis*, n. 2).



suo peccato e al tempo stesso la insemina già della gloria eterna<sup>20</sup>. La celebrazione del Memoriale del Signore, compresa in tutta la sua complessità, è dunque rivelazione della situazione della Chiesa *hic et nunc* nello svolgimento del disegno dell'*Agape*: situazione di tensione, di progresso verso il pieno compimento di ciò che, dopo l'Avvenimento della Pasqua, essa possiede in modo germinale ed incoativo. Per l'Eucaristia la Chiesa scopre dunque che il suo mistero viene vissuto nel dinamismo dello Spirito che spinge la Pasqua verso la Parusia. L'*hic et nunc*, l'istante presente della Chiesa pellegrinante, non differisce dal movimento della grazia eucaristica: passaggio dalla Pasqua, siglata nell'uomo dal battesimo e dal pane di vita, verso l'avvento glorioso del Figlio dell'Uomo nella sua gloria e in quella del Padre.

La Chiesa, tuttavia, non vive la sua Pasqua se non in quella del Cristo. Il suo mistero non si aggiunge a quello del Signore Gesù: si compie in esso. È questo il senso del *in Christo* di S. Paolo<sup>21</sup>. Anche questo aspetto l'Eucaristia lo significa con realismo. Infatti l'inseminazione dell'assemblea con il germe della gloria non si opera se non in stretta connessione con la presenza misterica ma reale dell'Avvenimento della Pasqua nel Memoriale, poiché lo *zikkarôn* non è una semplice rievocazione, con parole e simboli, del passato intervento di Dio in favore dei suoi, bensì rende quest'ultimo attivamente presente, fin nelle sue implicazioni più profonde<sup>22</sup>. La chiesa locale approfondisce dunque il suo radicamento nella tensione che la porta dalla Pasqua alla Parusia, nel momento in cui la tensione della Pasqua dello stesso Signore Gesù verso l'Avvento del Figlio dell'Uomo le diviene contemporanea e l'im-

<sup>20</sup> I Padri hanno incessantemente cantato questa potenza del Corpo glorioso dato in nutrimento per trasformare l'uomo in ciò che Egli stesso è divenuto mediante la Resurrezione.

<sup>21</sup> Cf. M. BOUTTIER, *En Christ, étude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, Paris 1962. Così a p. 132: «*In Christo évoque l'acte de Dieu par lequel, après avoir été identifiés à Jésus-Christ sur la croix et associés par grâce à sa résurrection, nous sommes inclus en son corps par le Saint Esprit, afin de participer désormais à sa vie et à son ministère et de communier pleinement à tout ce qui est sien, tant dans le del que sur la terre, tant dans le présent que dans le Royaume*».

<sup>22</sup> M. THURIAN, *op. cit.*, ha sottolineato molto bene questo punto.

pregna, poiché la Resurrezione-Pentecoste non fa che inaugurare la Sovranità di Gesù, e questa tende verso la sua piena fioritura che coinciderà con l'entrata piena della Chiesa nel possesso dei beni del Regno. Ora il dinamismo del Popolo di Dio, che lo Spirito spinge verso il Padre, appartiene di fatto a questo movimento della Sovranità di Gesù verso il suo compimento. Tutto ciò l'Eucaristia lo esprime molto bene.

Riassumiamo. Considerando l'Eucaristia nella sua dimensione discendente, abbiamo dimostrato che essa significa la vera natura e la situazione del mistero della Chiesa nel momento attuale del disegno di salvezza. Ciò perché la Chiesa è al punto di confluenza delle diverse iniziative dell'*Agape* del Padre: incontro del dinamismo della Creazione centrato sulla vocazione dell'uomo *eikôn tou Theou* e del dinamismo dell'amicizia soprannaturale nascente dal profondo dell'ontologia dell'immagine e, da là, ri-creazione e completamento della natura profonda dell'uomo nel suo essere personale e comunitario; il tutto operantesi nell'intimo del destino dell'umanità, nella potenza dello Spirito che poco a poco fa impregnare nella storia la Pasqua del Signore per condurre tutte le cose verso il loro compimento. Abbiamo visto che l'Eucaristia fa apparire questo mistero per segni.

Si comprende allora come, nella sua dimensione ascendente, propriamente eucaristica, la celebrazione del Memoriale del Signore sia marcata da due grandi accentuazioni, assolutamente ecclesiali.

La prima si esprime in un'azione di grazie al Padre per l'universalità del suo disegno di *Agape* quale egli l'ha realizzato nella Creazione ed eminentemente nella Pasqua di Gesù. Questo punto ci sembra importante. Nel suo raduno eucaristico la Chiesa proclama così che essa ha coscienza di situarsi contemporaneamente al centro del mistero creatore e del mistero pasquale, poiché questi due misteri sono nella linea dinamica di un unico disegno divino. Si sa come le liturgie orientali siano attente a questo aspetto<sup>23</sup>. L'assemblea eucaristica, la cui convocazione ha fatto abbandonare ai fedeli per un po' di tempo le loro occupazioni materiali e in certo modo li ha isolati dal mondo in cui ordinariamente vivono, ha tuttavia la certezza della grandiosità e

---

<sup>23</sup> Particolarmente la Liturgia detta di S. Basilio.

della bontà dell'opera creatrice: sa e proclama che il suo passaggio al Cristo pasquale non le ha posto in ombra nè fatto abbandonare la sua appartenenza al primo strato del piano divino. La sua lode attesta, al contrario, l'inserimento della Chiesa al punto di sutura delle due grandi scaturigini dell'*Agape*, nel Cristo Signore. Popolo del Signore nel quale e per il quale tutto viene *hic et nunc* creato e salvato, essa si riconosce Chiesa nella Creazione e per la Creazione.

L'altra accentuazione che vogliamo segnalare è l'intercessione della comunità eucaristica in favore di tutti gli uomini e per i problemi del mondo. La chiesa locale, riunita mediante il Corpo eucaristico del Cristo e nella potenza dell'Avvenimento pasquale, lungi dal considerarsi tagliata fuori dal resto dell'umanità, si sente, al contrario, profondamente solidale col destino di tutti gli uomini. Nella grande preghiera universale, felicemente restaurata dal Concilio per i riti latini, ma anche in piena Anafora, essa apre il suo cuore per offrire alla potenza dell'*Agape*, manifestata in pienezza nella Pasqua mistericamente presente in essa, l'autentica situazione del mondo<sup>24</sup>. Poiché la Chiesa sa che la Morte-Resurrezione, che la salda nella sua unità con il Padre ed i fratelli, è per tutti gli uomini e che la potenza dello Spirito della Pasqua è all'opera nell'intimo di ciascun uomo al fine di condurlo all'accoglienza del Cristo, essa prega per l'umanità. Ma in questa preghiera ardente, fatta in un tale momento, non si limita a domandare la conversione di coloro che non sono ancora esplicitamente nel suo seno, né ad implorare il perdono dei peccati, ma pensa anche ai bisogni più materiali, alla guerra, alla fame, alle sofferenze dei corpi e degli spiriti, a ciò che getta un'ombra sulla felicità umana in questa terra. Ciò per i propri membri come ugualmente per tutti gli altri uomini. Il suo interesse si estende dunque molto al di là dei soli valori che normalmente vengono chiamati soprannaturali o eterni: esso concerne anche il terrestre, ciò che è «di questo mondo», il naturale. La comunità eucaristica significa così il radicamento della Chiesa nelle situazioni vere degli uomini, e dunque la sua appartenenza e la sua

---

<sup>24</sup> Perché dunque la preghiera universale deve essere così spesso trattata da parente povera che non si esita a sopprimere o a sostituire con dei formulari «buoni a tutto»? È un attentato grave alla profondità del mistero eucaristico.

comunione realistica al destino concreto dell'umanità, come anche la sua certezza dell'azione di Dio al di là dei propri limiti visibili. È veramente la Chiesa nel mondo, nascente sulla trama di esso, per salvarlo dall'interno, più che per separarsene..

### 1.3. L'Eucaristia, fermento della Chiesa-Mistero

Ci siamo soffermati finora sulla funzione significativa della celebrazione eucaristica. Come ogni sacramento, l'Eucaristia non si limita tuttavia alla categoria del segno. Anche per essa vale l'assioma tradizionale: ciò che significa, il sacramento anche lo causa. Segno e rivelazione della Chiesa di Dio, nella sua autentica situazione, nel defluire dell'*Agape* del Padre, l'Eucaristia ha quindi per funzione di costruire poco a poco questa Chiesa in seno al mondo.

La Chiesa di Dio nasce e cresce nella potenza dell'Avvenimento pasquale: e ciò, come dicevamo sopra, si compie nell'uomo a partire dalla Sovranità di Gesù. Nel Signore risuscitato il dono dell'*Agape* del Padre risiede in tutta pienezza. Da qui, come dal suo principio – poiché il Signore Gesù è il Nuovo Adamo, dunque il nuovo punto di partenza dell'umanità ri-creata –, la vita nuova deve passare negli uomini. Malgrado la sua trascendenza, questa vita nuova non è una semplice aggiunta alla vita ereditata dal primo Adamo, quantunque essa introduca l'uomo nella meravigliosa avventura dell'amicizia di Dio, è anche l'*anakephalaiôsis* (cioè ricapitolazione dell'opera creata mediante il contatto con la sua fonte) in Colui che è inseparabilmente l'agente della Creazione e insieme della Salvezza<sup>25</sup>. Ora questo incontro della totalità dell'uomo con la totalità del Cristo Signore, nuova cellula iniziale dell'umanità riscattata, si compie in modo eminente per il passaggio dell'umanità gloriosa del Cristo nell'umanità peccatrice del battezzato, e dunque per il banchetto della Santa Cena.

È noto che studi recenti hanno dimostrato come per S. Paolo il Corpo ecclesiale del Cristo risulti dall'unione sacramentale della tota-

<sup>25</sup> «Egli prese carne e sangue per ricapitolare in sé non qualche altra opera, ma questa opera plasmata primitivamente dal Padre e ricercare ciò che era perito» (IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 14, 2).

lità del Cristo pneumatico con la totalità dell'uomo<sup>26</sup>. Tuttavia non si è forse insistito a sufficienza sul fatto che la Chiesa che così si edifica si trova precisamente al punto di giuntura del dinamismo della Creazione e del dinamismo della Salvezza. Mediante il pane eucaristico, l'umanità pneumatica del Cristo passa nell'umanità dell'uomo per nutrirlo. Ma che cosa è questa umanità pneumatica, germe della vita nuova<sup>27</sup>? È l'umanità ricevuta in sé da Maria, glorificata per la pienezza dello Spirito di Dio, in possesso perfetto del suo potere regale sulla creazione. Certamente l'amore del Padre conduce l'umanità del Figlio a un superamento, ad un al di là del semplice potere regale dell'*eikôn tou Theou*, anche se restaurata. Tanto più che questa umanità è quella di Colui «nel quale, mediante il quale e per il quale tutto è stato fatto nei cieli e sulla terra». La Sovranità di Gesù, non bisogna dimenticarlo, risulta dall'*enôsis* del potere regale dell'immagine restaurata e del potere divino del *Logos* creatore<sup>28</sup>. Da qui la sua trascendenza. Tuttavia, quando è data al credente, la carne pneumatica di Gesù ha per effetto di guarire e poi di esaltare l'immagine di Dio scolpita in quel fedele e dunque il suo potere regale, la sua sovranità di uomo. Il cristiano nutrito del Corpo eucaristico di Gesù viene introdotto nella *koinônia* del Padre, immerso nell'amicizia trinitaria non scavalcando il mistero della sua natura di uomo, ma al contrario ritrovando, malgrado il suo peccato e la sua miseria, i veri tratti di essa. Vogliamo ripeterlo: la *comunione-con-il-Padre* non va ridotta al semplice piano naturale poiché è di un ordine trascendente: tuttavia essa si attua nel

<sup>26</sup> Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris 1954, pp. 264-266; 320-322; P. BENOIT, *Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la Captivité*, in *Exégèse et Théologie*, Paris 1961, II, pp. 107-153; J. HAVET, *La doctrine paulinienne du Corps du Christ*, in *Littérature et Théologie pauliniennes*, Desclée de Brouwer 1960, pp. 185-216.

<sup>27</sup> Cf. J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie Pàque de l'Eglise*, Paris 1964, in cui abbiamo raggruppato ed analizzato le principali testimonianze della Tradizione.

<sup>28</sup> Cf. L. CERFAUX, *Le nom divin Kyrios dans la Bible grecque*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1931, pp. 27-51; Y. CONGAR, *La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le monde*, in *Istina* 1959, pp. 131-166; H. SCHLIER, *La Seigneurie du Christ*, in *Lumière et Vie* 57, 1962, pp. 64-80.

più profondo del mistero dell'*eikôn*. Il Corpo del Cristo Signore, la cui esaltazione come *Kyrios* è il supremo traboccamento dell'*Agape* di Dio nei suoi riguardi, quando entra in contatto con l'umanità concreta dell'uomo, ri-crea poco a poco l'*essere-regale* di questi.

L'Eucaristia costruisce dunque la Chiesa dandole la sua essenza di Corpo del Cristo (per il contatto reale, quantunque sacramentale, della totalità dei credenti con la totalità del Signore glorificato) e, inseparabilmente con tutto ciò, rendendola partecipe, al suo stesso livello, della Sovranità di Gesù. Aggiungiamo che così noi scopriamo il modo realistico secondo il quale il pane della Tavola del Signore rende la Chiesa pellegrinante già portatrice dei tratti del suo volto escatologico, poiché ciò che esso semina nel più profondo dell'uomo non si riduce esclusivamente al germe della resurrezione della carne, ma vi aggiunge il dinamismo del Regno. Ecco dunque dove si radica fondamentale la relazione dell'Eucaristia con la missione della Chiesa-nel-mondo: nella ri-creazione della funzione sovrana dell'uomo ad opera del Corpo sacramentale del Signore. Ritorniamo su questo.

Il pane eucaristico, se salda i cristiani – e ne fa quindi un unico Corpo ecclesiale – per il riferimento che esso stabilisce tra ciascuno di essi e il Corpo pasquale del Cristo, ha tuttavia per effetto ulteriore di saldarli così allo stesso Padre, riallacciandoli alla fonte dell'*Agape*. L'unità della Chiesa, fondata sull'umanità pneumatica di Gesù, è di fatto, nel suo più ultimo stadio, un'unità di carità. La Chiesa è la *koinônia* di *Agape* degli uomini con il Padre e fra di loro nel Cristo pasquale. E anche questo è innanzitutto il frutto dell'Eucaristia<sup>29</sup>.

Non è difficile dimostrarlo. Se infatti ci collochiamo dalla prospettiva del Padre, il Corpo glorificato di Gesù ci appare come il frutto supremo dell'Amore di Dio che prende prima l'iniziativa di donare suo Figlio al mondo e poi, al termine del suo sacrificio, lo ricolma della pienezza dei suoi beni giungendo fino ad associarlo alla sua Sovranità divina. Se ci poniamo sotto la prospettiva di Gesù stesso, allora il suo corpo sacrificale abbandonato alla Morte si rivela il segno per eccellenza del suo amore per il Padre, del quale egli attua i disegni

<sup>29</sup> È quanto affermano, facendo eco a tutta la Tradizione, *Lumen Gentium* (nn. 3, 11, 26) e *Presbyterorum Ordinis* (n. 6).

«fino alla fine», ed anche del suo amore fraterno che lo induce fino ad immolare la propria vita per la Salvezza degli uomini. Il Corpo glorioso di Gesù Cristo è il luogo dell'*Agape* in tutta la sua pienezza. Lo è anche per la sua logica interna, che è quella di una Alleanza. Infatti in Gesù si incontrano l'iniziativa di amore del Padre e la risposta perfetta del Figlio incarnato. L'umanità gloriosa di Gesù è completamente afferata in questa *comunione* d'*Agape*: *Agape* del Padre per il Figlio e in lui per tutti gli uomini; *Agape* di Gesù per il Padre e per i suoi fratelli. Cosicché, quando al centro dell'offerta ecclesiale del Memoriale della Pasqua la comunità eucaristica riceve il Corpo del Signore, in esso e per esso è questa *koinônia* della carità a raggiungerla. Ognuno dei *comunicanti* diviene abitato dal dono pieno dell'amore del Padre, ma anche al tempo stesso da uno slancio di amore che lo spinge verso il Padre e verso i suoi fratelli. Così si edifica, nel suo essere di carità, la Chiesa di Dio pellegrinante, avente come suo focolare il Cristo pasquale. L'unità ontologica misterica risultante dal contatto sacramentale del Corpo glorioso del Signore con l'umanità peccatrice del credente si attualizza dunque, concretamente ed esistenzialmente, in una vita di carità il cui alimento e fermento altro non sono che questo medesimo Corpo eucaristico del Cristo. Si comprende allora che l'effetto di questi sia di purificare poco a poco la Chiesa dal suo peccato, particolarmente dall'egoismo originale che rinchiude l'uomo su se stesso, e di immergerla più intensamente nell'amore del Padre e di tutti gli uomini<sup>30</sup>, facendo così già brillare in essa il «Dio tutto in tutti» in cui S. Paolo vede la caratteristica essenziale del Regno escatologico.

Notiamo – senza poterci attardare quanto sarebbe necessario – che è in questo suo essere compenetrato dall'*Agape* di Pasqua infusa dallo Spirito Santo che l'uomo trova la sua vera essenza e dunque il suo autentico essere di *eikôn tou Theou* con la conseguente qualifica regale che abbiamo spesso ricordato in queste pagine<sup>31</sup>. Occorre dire infatti,

<sup>30</sup> Cf. il bello studio di J. J. VON ALLMENN, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel, Paris 1966, pp. 56-77.

<sup>31</sup> La tradizione orientale è molto sensibile a questo punto. Cf. N. A. NISSIOTIS, *Pneumatologie orthodoxe*, in F. J. LEENHARDT – P. REYMOND – ET AL., *Le Saint Esprit*, Genève 1963, pp. 85-106 (soprattutto pp. 102-105).

data l'unità del disegno divino e il riferimento della creazione dell'uomo alla persona di Gesù Cristo in tutta la complessità del suo essere<sup>32</sup>, che l'uomo non è pienamente se stesso se non quando lo Spirito del Cristo pasquale lo introduce nella *koinônia* del Padre e dei suoi fratelli. D'altronde è qui che egli realizza pienamente il suo essere persona: la persona è fatta per aprirsi sugli altri nella comunione dello spirito e nell'esperienza dell'amore con quanto esso implica di dono di sé. Ora se l'uomo è *immagine di Dio*, ciò gli deriva da questo privilegio di essere persona. Deponendo nel credente la carne pneumatica del Signore che lo nutre della carità pasquale, anch'essa in tensione verso il Regno escatologico, il pane della Santa Cena opera dunque la ri-creazione del dinamismo fondamentale dell'*eikôn*. Si comprende da qui l'intimità del legame tra Eucaristia e Chiesa pellegrinante: se quest'ultima è, dalla Pasqua alla Parusia, la lenta e progressiva plenificazione dell'opera dell'*Agape* nell'uomo con la sua dimensione di Creazione ed insieme il traboccamento di amore gratuito che oltrepassa il piano naturale e si cristallizza nel mistero di ciò che la tradizione occidentale chiama la «grazia di Dio», tutto questo lo deve in primo luogo alla sua insemminazione continua mediante il pane della Tavola del Signore. Mediante l'Eucaristia, portatrice della potenza dello Spirito del Signore Gesù, la Chiesa di Dio si costituisce in umanità nuova: se ogni battezzato riceve nella carne resuscitata di Gesù Cristo l'autentica legge del suo essere profondo fatto per la *comunione* e fundamentalmente per la comunione con il Padre, la comunità dei battezzati trova, nell'unità di carità fondata sulla partecipazione di tutti all'*ephapax* dell'*Agape* di Dio in Gesù, la sua vera solidarietà e il senso vero della sua unità di destino. Non è questo il *mysterion* di cui parla S. Paolo?

Ma occorre spingersi oltre. La Chiesa trae dall'Eucaristia anche il suo slancio missionario<sup>33</sup>. Il Concilio Vaticano II ha insistito sull'am-

<sup>32</sup> Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris 1954, pp. 345-359.

<sup>33</sup> «Per questo l'Eucaristia si presenta come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione» (*Presbyterorum Ordinis*, n. 5), «la celebrazione eucaristica, a sua volta, per essere piena e sincera deve spingere sia alle diverse opere di carità e al reciproco aiuto, sia all'azione missionaria e alle varie forme di testimonianza cristiana» (*Ibid.* n. 6).



piezza di questa missione della Chiesa. Si tratta, beninteso, di predicarne l'Evangelo e di condurre gli uomini ad accogliere totalmente il Cristo mediante la fede e il battesimo che la sigilla. Ma l'annuncio di Gesù deve fiorire su una incarnazione realistica nel mezzo delle angosce, delle speranze e delle imprese dell'umanità. È sufficiente richiamare il meraviglioso capitolo quarto della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*<sup>34</sup>. Ora questa funzione del cristiano nel mondo, missione di impegno concreto nelle strutture della Creazione in osmosi con una testimonianza costante dell'Evangelo della Salvezza, è appunto l'attività normale e quasi connaturale dell'*eikôn tou Theou* non solamente ricreata dall'interno nella sua funzione regale, ma anche permeata dalla potenza dell'*Agape* di Dio. Nello spirito del Vaticano II, la missione della Chiesa non si separa dalla sua essenza, ma ne è il logico irradiazione, diremmo anzi la concretizzazione. Se infatti la Chiesa si definisce punto di incontro dei diversi dinamismi dell'*Agape*, bisogna che essa li faccia trasparire, permetta loro di darle il proprio essere ed anche di esercitarsi attraverso di essa. Del resto, nella Scrittura, i termini che traducono i dinamismi della benevolenza di Dio (*hesed, hemed, charis, Agape*) implicano tutti che il beneficiario cerchi di fare per gli altri ciò che Dio ha fatto per lui, trasmettere ciò che ha ricevuto. Si comprende perché: l'*Agape* del Padre ha precisamente come effetto principale di ricreare e magnificare l'uomo in ciò che costituisce la sua dignità di *eikôn*, il suo potere regale. Il credente passato nel Corpo ecclesiale del Cristo è dunque un uomo salvato e già glorificato (in arra) nella sua funzione regale; e dunque un uomo per

---

<sup>34</sup> «La Chiesa [...] cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio [...]. Non si venga ad opporre, perciò, così per niente, le attività professionali e sociali da una parte, e la vita religiosa dall'altra [...]. Siano contenti piuttosto i cristiani [...] di poter esplicitare tutte le loro attività terrene, unificando gli sforzi umani, domestici, professionali, scientifici e tecnici in una sola sintesi vitale insieme con i beni religiosi, sotto la cui altissima direzione tutto viene coordinato a gloria di Dio» (*Gaudium et spes*, nn. 40.43).

il quale è impossibile non sentirsi vicario di Dio, suo *vizir*<sup>35</sup> nella creazione. La missione della Chiesa nel mondo non si fonda dunque semplicemente su una modalità di carità che sarebbe aggiunta alla natura dell'uomo, ma proviene, al contrario, dall'azione dell'*Agape* pasquale sulla profondità del mistero dell'Immagine; un'azione che trascina questa immagine nell'aldilà di amore divino quale è l'intervento del Padre in Gesù Cristo. Certo questa Sovranità non si realizza pienamente che in Gesù Cristo, Testa della Chiesa; tuttavia si diffonde egualmente, sebbene in maniera partecipata e limitata, in tutti coloro che divengono sue membra.

Ora l'Eucaristia, dando al battezzato il Corpo del Cristo Signore, impianta nella sua vita questo dinamismo della sovranità dell'uomo ricreato secondo le due dimensioni che abbiamo sopra illustrato.

Innanzitutto la dimensione della regalità sulla Creazione. La grazia eucaristica non tocca solamente lo spirito e il cuore del fedele accordandogli quanto gli occorre per godere poi dei grandi beni del Regno escatologico; abbiamo spesso ripetuto infatti, nel corso di questo studio, che essa depone già nel fedele, realmente anche se sacramentalmente, gli stessi beni escatologici, tuttavia nella loro posizione di tensione verso un perfetto dispiegamento. Il pane del Signore raggiunge l'uomo nella piena totalità del suo essere, corpo e spirito, vocazione di fondo e destinazione; insemina in lui il dinamismo regale di Gesù facendo passare tanto nella sua carne quanto nella sua anima, per l'atto che è insieme il più primitivo e il più elementare della vita umana quale quello della manducazione di un alimento, la potenza della vita nuova. Tutte le forze e gli attributi dell'uomo, «immagine di Dio» nel potere regale che egli esercita sul cosmo con il suo corpo come pure con la sua intelligenza, vengono così messi in contatto con il Signore, e questo contatto li imbeve poco a poco<sup>36</sup>!

---

<sup>35</sup> *Gaudium et Spes*, n. 41: «Benché, infatti, Dio Salvatore e Dio Creatore siano sempre lo stesso Dio, e così pure si identifichino il Signore della storia umana e il Signore della storia della salvezza, tuttavia in questo stesso ordine divino la giusta autonomia della creatura, specialmente dell'uomo, nonché tolta, vien piuttosto restituita nella sua dignità e in essa consolidata».

<sup>36</sup> CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commentarius in Lucam*, 22, 19 (PG 72, 908-912), parla di un miscuglio, di una *comunione* delle energie.

La partecipazione vera all'Eucaristica radica il cristiano nella sua vocazione di uomo, incaricato dal suo Creatore di reggere l'universo e di condurlo ad un progresso che serva l'umanità (alla quale il mondo è stato donato) e glorifichi Dio. In altre parole, gli permette di fare fruttificare pienamente il suo destino di uomo.

Questa fruttificazione è tuttavia rinserrata nella spinta dell'*Agape* salvifica. Il nutrimento eucaristico dà al fedele il Corpo di *Agape* nella celebrazione del Memoriale della Pasqua; perciò la potenza che esso depone nel cuore umano oltrepassa i limiti dell'universo naturale e rappresenta anche l'energia della Croce fiorente in una Resurrezione che introduce l'uomo nell'intimità eterna del Padre, del Figlio e dello Spirito. La grazia eucaristica è infatti, in modo eminente, l'impregnazione dell'essere e del comportamento del battezzato da parte dell'«amore troppo grande», fermento di un dono di sé capace di giungere fino all'estremo perché l'Evangelo della Salvezza passi nell'umanità. Non esitiamo a dire che è la grazia di una partecipazione all'iniziativa profonda della Croce. Aggiungiamo che la Liturgia della Parola, con il suo aspetto di presentazione progressiva del mistero di Gesù al ritmo dell'Anno liturgico, confina qui con la Liturgia eucaristica, poiché il pane del Signore iscrive nel comunicante lo stesso dinamismo del «fatto» Gesù, secondo tutte le sfaccettature che gli rivela la Parola. La comunità eucaristica, nutrita della Parola e del Corpo del Signore, è dunque fortificata e confermata nella sua vocazione di testimone e *kéryx* della Buona Novella. Incarnata nelle strutture dell'umanità per condurle al loro autentico progresso, essa riceve ugualmente la potenza dello Spirito che le permetterà di proclamare, al tempo stesso, che questo progresso non trova il suo vero senso se non quando l'uomo accetta l'invito del Cristo. Per questa proclamazione e questa testimonianza, essa è pronta a dispensare tutte le sue forze, abitata come è dall'*Agape* di Colui che è giunto fino alla Morte per l'Evangelo. Non lo si dirà mai a sufficienza: lo spirito missionario della Chiesa, il suo desiderio di amare gli altri «fino in fondo», vale a dire fino a che anche essi abbiano ricevuto nella fede e nel battesimo il dono supremo del Padre, si nutre nella celebrazione eucaristica: là, infatti, il Popolo di Dio si impregna, per essere trasformato, dello stesso Avvenimento evangelico nella proclamazione della Parola, nel

Memoriale del sacrificio pasquale, nella manducazione del Corpo glorioso. Ora che cosa è l'Evangelo se non la spinta eterna del Padre verso il suo compimento pieno in tutti gli uomini?

Questo è dunque, ci sembra, lo spirito più fondamentale della relazione esistente tra l'Eucaristia e la Chiesa-Mistero. Il sacramento della Santa Cena e la Chiesa di Dio considerata nella sua *res* ci sono apparsi, nel corso di questo studio, in un'affinità così grande e totale che non ci sembra esagerato dire che nel suo essere più profondo la Chiesa è eucaristica assolutamente come l'Eucaristia è ecclesiale.

## 2. L'EUCARISTIA E LA CHIESA NELLA SUA FORMA VISIBILE

Ma il mistero della Chiesa, nella tappa pellegrinante del Popolo di Dio, non si riduce al solo aspetto interiore ed invisibile che abbiamo fin qui esaminato. La Costituzione *Lumen Gentium* ha riaffermato fortemente che la Chiesa è al tempo stesso comunità spirituale di fede, di speranza e di carità, della quale abbiamo sopra precisato i tratti, ed una società visibile, gerarchica, governata dal corpo episcopale con a capo e cemento il successore di Pietro<sup>37</sup>. La struttura esteriore e visibile è *sacramentum* della profondità spirituale della *res Ecclesiae* e ne manifesta l'essere di carità, mentre ne è anche il mezzo scelto da Dio per la propria apparizione, il suo permanere e crescere in seno all'umanità.

Ora la celebrazione dell'Eucaristia ha ugualmente una relazione stretta con la dimensione visibile del mistero ecclesiale. Essa la significa in modo eccellente; di più, ci sembra necessario affermare che la Chiesa non esprime perfettamente il suo essere sociale e gerarchico se non nell'Eucaristia. E ciò a livelli diversi.

Innanzitutto sul piano della stessa natura della comunità ecclesiale, considerata sotto il suo aspetto di società visibile e gerarchica. Il Signore Gesù ha voluto infatti che il dono dei beni della Pasqua si compisse secondo una *oikonomia* che rispetti in certo modo la legge interna del suo atto fraterno: gli uomini riceveranno dal Padre i doni della grazia tramite la mediazione di uno dei loro fratelli, dotato per

---

<sup>37</sup> *Lumen Gentium*, n. 8.

tale compito di un potere speciale venutogli dallo Spirito. Tutti formeranno un popolo consacrato, sacerdotale, offerente al Padre nella verità il sacrificio della Morte-Resurrezione; tutti saranno ricolmi delle benevolenze di Dio in ragione non della loro posizione gerarchica, ma della loro povertà di cuore e della loro fede. Tuttavia questo duplice movimento passerà attraverso l'atto di colui (o coloro) che lo Spirito avrà designato e consacrato per essere come il sacramento, cioè la presenza in segno e mistero, del Cristo Gesù unico Capo della Chiesa. Ora il bene di Dio per eccellenza è suo Figlio nell'atto della Morte-Resurrezione, ed egli non viene donato agli uomini in tutto il suo realismo se non nell'Eucaristia, per il ministero della gerarchia.

Considerata sotto questo aspetto, l'assemblea eucaristica ha valore di segno e di attualizzazione per eccellenza della Chiesa nella sua struttura sociale. Essa è innanzitutto un Popolo di credenti, convocato dalla Parola di Dio per vivere nella *comunione* del Padre e nella carità fraterna in Gesù Cristo. Perciò essa realizza una presenza fondamentale del Signore che le permette di indirizzarsi al Padre nella fiducia di essere esaudita: in essa il Cristo è presente, orante e facente dono di sé<sup>38</sup>. Questa presenza e questa azione si approfondiscono, tuttavia, per la duplice efficacia della Parola e dell'offerta del Memoriale della Pasqua: là tutti agiscono, tutti vengono ricolmati; non esiste membro della comunità che possa dire di non aver offerto in verità, nel e per il Cristo, il sacrificio del Signore. Ma per essere vera, questa attività eucaristica deve passare necessariamente attraverso la mediazione di colui che presiede la celebrazione come *sacramentum* della presenza attiva del Cristo in mezzo ai suoi. L'assemblea eucaristica si struttura attorno a colui che lo Spirito le ha dato come *ministro dei beni della Salvezza*, presenza sacramentale del Cristo Testa. L'atto gerarchico per il quale questo fedele, in virtù dei poteri e della grazia ricevuti, potrà raccogliere la preghiera di tutti per presentarla al Padre e compiere i riti che rendono presente l'Avvenimento pasquale, non sarà infatti un'aggiunta all'atto sacerdotale di Gesù, ma ne sarà propriamente il sacramento. Un sacramento necessario, tuttavia, data la struttura sacramentale della Chiesa in cam-

---

<sup>38</sup> Cf. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

mino verso il Padre. L'Eucaristia permette così alla Chiesa di esprimere in pienezza la vera natura e l'autentica finalità del suo essere visibile: comunità di credenti, avente nel suo centro il ministero gerarchico la cui funzione è di essere *sacramentum* della presenza del Signore Gesù, fonte unica di vita e mediatore unico in mezzo ai suoi. Di più, poiché è in questo avvenimento eucaristico che si nutre la zona spirituale ed invisibile del suo mistero, si comprende allora acutamente che nella Chiesa il piano interiore e la struttura esterna si unificano in una stessa *oikonomia* nella quale tutto gravita attorno al *Kyrios* Gesù. L'organismo sociale e visibile, centrato attorno alla gerarchia-sacramento del Signore Gesù, ha per funzione di rendere possibile e di esprimere la *res* interna, che altro non è se non l'entrata in possesso da parte di tutti dell'unica Sovranità del Cristo resuscitato. Questa è appunto la grande intuizione della *Lumen Gentium*.

Tutto ciò diviene più percettibile quando l'Eucaristia viene celebrata secondo la sua forma perfetta, la concelebrazione di tutti i sacerdoti e del popolo, soprattutto quando chi presiede è il vescovo<sup>39</sup>. In questo caso, infatti, si attualizzano al tempo stesso la costituzione gerarchica della Chiesa locale e la legge di ciascuno dei suoi elementi, poiché, composta del vescovo, del *presbyterium*, dei diaconi e del popolo fedele, ciascuno agendo secondo la propria funzione, l'assemblea ha veramente coscienza di non formare che un unico mistero di grazia, il cui legame è costituito dall'unica Parola di Dio e dall'unico Corpo sacramentale del Signore. È questo il senso dell'*Amen* cantato da tutti e che conclude la preghiera di colui che presiede<sup>40</sup>: con esso noi proclamiamo di approvare quanto ha detto il vescovo, vi consentiamo ma anche ci ritroviamo uniti, perché ciò che quegli ha pronunciato altro non era che la nostra stessa preghiera, la nostra propria azione di grazie. Ma è anche il senso della frazione del pane, la quale permette a tutti di comunicare non solamente di un medesimo Corpo del Cristo,

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.* n. 57; *Presbyterorum Ordinis*, nn. 7, 8.

<sup>40</sup> Sull'*Amen*, cf. H. SCHLIER, «Amen», in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1933, pp. 339-342, G. M. BEHLER, *L'Amen*, in *Vie Spirituelle*, 1965, pp. 545-562; T. BALLARINI, *Teologia dell'Amen*, in *Miscellanea Liturgica in onore di S. E. il Card. G. Lercaro*, Roma 1966, I, pp. 231-266.

ma anche di un unico segno. Gerarchia e popolo fedele, le cui funzioni si sono diversificate nel corso della celebrazione, si ritrovano uguali dal momento in cui si tratta della *res* profonda al servizio della quale esistono i riti ed i «ministeri». Non è questo il mistero della chiesa locale, presieduta dal vescovo attorniato dal suo *presbyterium* e dai suoi diaconi, avente la sua unità strumentalmente grazie all'attività gerarchica ma essenzialmente nel frutto di questa<sup>41</sup>? Il Cristo Gesù, e lui solamente, forma l'unità del suo Popolo al di là di qualsiasi distinzione, quantunque, normalmente, per il mezzo delle diverse funzioni da lui istituite; esattamente come nell'Eucaristia il Corpo sacramentale, ed esso solamente, nella sua unione alla Parola, forma l'unità dell'assemblea al di là di qualunque distinzione gerarchica, ma tuttavia grazie all'azione ministeriale del vescovo e di coloro che partecipano del suo carisma di capo della comunità.

Dicevamo che la concelebrazione manifesta ugualmente la legge, la natura di ciascun componente della Chiesa gerarchizzata. Essa innanzitutto proclama in atto che non v'è che un unico sacerdozio ministeriale. Riuniti attorno ad un «presidente», che nel caso perfetto è il vescovo, tutti i sacerdoti (e, aggiungiamo, i diaconi per il loro rango) celebrano come ministri un'unica Eucaristia. Non si tratta affatto, come nelle messe dette sincronizzate, di una giustapposizione cronologica di messe, né di ciò che oggi si chiama la messa comunitaria nella quale uno solo celebra formalmente in quanto sacerdote mentre tutti comunicano dalla sua mano al pane che egli solo ha consacrato come ministro. Qui non si celebra che un'unica messa, che tutti i sacerdoti presenti (e i diaconi al posto che loro spetta) celebrano in comunione con chi presiede e fra di loro. V'è dunque un atto di Cristo che considera la molteplicità dei ministri come un *medium* sacramentale unico ed indiviso: ogni sacerdote compie pienamente la sua funzione, ma l'effetto del suo impegno sacerdotale coincide esattamente ed in maniera radicalmente indifferenziabile con quello degli altri sacerdoti. Di più, sul piano dell'efficacia, qualunque possa essere il numero dei celebranti, il risultato non è né più perfetto né più denso di quello di un solo celebrante. Così viene vigoroso-

---

<sup>41</sup> Cf. *Presbyterorum Ordinis*, n. 5.

samente manifestata la misteriosa unità di tutti i ministri gerarchici nell'unico ed indivisibile sacerdozio di Gesù, del quale essi tutti non formano che un unico *sacramentum*. E ciò nell'atto centrale della vita della chiesa locale, la celebrazione della Santa Cena, che sigilla la sua unità spirituale ed interna facendola affondare un po' più nell'*Agape* pasquale. L'Eucaristia concelebrata significa dunque, e al tempo stesso salda, la vera natura della gerarchia, nell'atto stesso in cui questa pone in opera il suo potere più importante; sottolinea ugualmente, in modo esistenziale, che ogni ministero, qualunque esso sia, si esercita solo collegialmente ed in funzione della *koinônia* di tutti i cristiani con il Padre e fra di loro nell'unico Signore Gesù.

Ma questa funzione collegiale del ministero si compie in osmosi con la partecipazione del popolo fedele. La concelebrazione permette di comprenderlo meglio. Mentre nella celebrazione presieduta da un unico sacerdote si può avere l'impressione che nel seno della Chiesa gerarchizzata solo il popolo fedele si trovi in situazione di dipendenza rispetto al sacerdozio ministeriale, la concelebrazione mette in rilievo il fatto che anche i sacerdoti si trovano nella medesima situazione, perché, quantunque celebrino pienamente al proprio rango gerarchico, pure dipendono dal «presidente»: a condizione, beninteso, che ci sia veramente un presidente e che i riti sottolineino il suo posto e la sua funzione, il che non sempre avviene<sup>42</sup>. Popolo fedele e concelebranti, malgrado le funzioni diverse, formano un'unica assemblea, avente per centro ed asse il presidente; insieme essi rispondono al suo saluto, insieme dialogano con lui il grande invito al Prefazio che apre il Canone, insieme essi ricevono da lui il pane consacrato che li trasforma in un solo Corpo di Cristo; in una parola, la concelebrazione è una celebrazione comune del popolo fedele e dei sacerdoti attorno al presidente che rappresenta il Cristo Sacerdote, che vivifica per la sua Pasqua tanto i suoi ministri quanto quelli che non lo sono. Certamente i sacer-

---

<sup>42</sup> Manca attualmente una teologia della «Presidenza». La tendenza pratica è di cercare troppo di mettere tutti i concelebranti sullo stesso piano e di non tener conto del fenomeno di quasi *corporate personality* che si attua in colui che presiede. Normalmente lui solo dovrebbe essere all'altare.



doti «consacrano» veramente e solo essi lo possono; ciò non toglie tuttavia che anch'essi appartengano a coloro che hanno bisogno di essere salvati allo stesso modo degli altri. Per l'Eucaristia si esprime allora in forma esplicita il senso autentico della relazione fedeli-gerarchia e pertanto la legge strutturale della Chiesa nel suo essere visibile.

C'è un'altra insistenza del Vaticano II che acquista tutto il suo significato se la si legge alla luce dell'esperienza eucaristica. La Chiesa universale non è un grande tutto che verrebbe in seguito scomposto in piccole comunità locali o in diocesi nel modo in cui la Francia viene divisa in dipartimenti. Essa è frutto della *comunione* di fede e di carità delle diverse chiese locali in ciascuna delle quali essa si realizza nella sua essenza. Secondo la bellissima espressione della *Lumen Gentium*, «la sola ed unica Chiesa cattolica esiste nelle chiese particolari formate a sua immagine e a partire da queste chiese particolari» poiché il Corpo di Cristo è «un Corpo fatto di chiese»<sup>43</sup>. Così la Chiesa di Dio nasce e si sviluppa nella sua forma visibile a partire dalle comunità locali, legate fra loro da una *comunione* il cui fermento è la collegialità del corpo episcopale, esso stesso conservato nell'unità per il riferimento esplicito e vissuto al successore di Pietro. Ora noi abbiamo lungamente dimostrato sopra che la comunità locale scaturisce dal contatto dei credenti con il Corpo eucaristico del Signore Gesù. Nella sua forma visibile (e quindi non solamente nella sua realtà interiore) la Chiesa di Dio universale si costruisce innanzitutto per l'Eucaristia: là è il suo inizio nello spazio e nel tempo.

Non è nostro compito mostrare qui come la Chiesa universale provenga in tal modo dalla *comunione* delle assemblee eucaristiche locali; ci basta ricordare che ciò si compie a due livelli: l'uno, il più profondo, è la partecipazione al medesimo ed indivisibile Corpo del Signore, qualunque siano le condizioni, i tempi e i luoghi della celebrazione<sup>44</sup>; l'altro è il legame che unisce il ministro al vescovo e questi alla comunione con gli altri vescovi. Quanto il Corpo glorioso realizza al livello

---

<sup>43</sup> *Lumen Gentium*, n. 23.

<sup>44</sup> È quanto significava molto bene il rito del *fermentum*, la cui restaurazione non sarebbe un archeologismo.

più profondo, quello della *res Ecclesiae*, il ministro lo realizza sul piano dell'apparizione in essere visibile della Chiesa, sicché non è esagerato dire che se l'Eucaristia costruisce la Chiesa nella sua piena e perfetta realtà, lo deve sia al Corpo del Signore che alla mediazione gerarchica.

Vogliamo soprattutto insistere qui sulla visione realistica della Chiesa universale, risultante da questa efficacia creativa dell'Eucaristia locale. Infatti il ministro che presiede la comunità eucaristica locale è normalmente il suo pastore, nel senso largo che il Decreto sui presbiteri ha dato a questo termine. Egli è dunque colui che ha per funzione di radunarla con la sua Parola e il suo ministero, ed anche di condurla al Cristo nella sua fedeltà quotidiana, poiché è capo di questa comunità. L'avvenimento eucaristico si rivela così al centro di tutta la pulsazione della vita ecclesiale, come il punto in cui si concentra l'azione del Cristo sul suo Popolo, ma sempre in vista dell'«al di là» della celebrazione, rappresentato dall'esistenza cristiana lungo il trascorrere dei giorni ed il volgere delle situazioni. Gli atti preparatori, l'azione della Parola, gli approcci e le iniziative del ministero pastorale compiuti in simbiosi con la testimonianza dei laici si terminano là. Ciò che l'Eucaristia fa sorgere in essere visibile è il frutto della lenta incubazione della grazia nell'esistenza degli uomini e delle donne della comunità. Non si tratta dunque di una realtà senza radici nel quotidiano, d'un puro atto rituale e sacro inserito a mo' di parentesi nell'esistenza cristiana. E quando, sciolta l'assemblea, i fedeli ritroveranno il loro ambiente normale di vita, è ancora la potenza del pane eucaristico a permettere loro di irradiare il Vangelo nel pieno della massa umana nella maniera che abbiamo esplicitato sopra. Dire che la Chiesa si costruisce a partire dalle comunità locali e che queste sono essenzialmente eucaristiche, significa dunque affermare che la Chiesa visibile, nella potenza dello Spirito e con la strumentalità del ministero gerarchico, sale in tutto il suo realismo dal terreno umano incessantemente lavorato dalla grazia, e per conseguenza che essa cristallizza la misteriosa azione di Dio nel mondo. La Chiesa universale non è una cappa che cada dall'alto, già tutta fatta, per imporsi dal di fuori: una sorta di realtà astratta che bisognerebbe poi particolarizzare adattandola alle circostanze concrete. Al contrario, essa è il punto di arrivo, per

e nell'Eucaristia, di tutto ciò che Dio opera nel concreto delle esistenze umane. La celebrazione eucaristica permette di far pervenire alla sua espressione visibile, grazie alla mediazione gerarchica e al segno del pane frazionato, e di condurre alla sua pienezza di *koinônia*, l'assise spirituale e sempre prima sulla quale il Popolo di Dio riposa. La Chiesa è eucaristica<sup>45</sup>, a tutti i suoi livelli, anche a quello della sua significazione visibile nel senso dell'insieme dell'*oikonomia* divina.

Come terminare questo studio senza ricordare di nuovo, ma sul piano dell'essere visibile della Chiesa, l'ultimo strato del rapporto Eucaristia-Chiesa di Dio, lo strato profetico? Quando la chiesa locale celebra il Memoriale del Signore, annuncia che la sua struttura esterna non fa che tradurre in modo ancora adombrato ciò che sarà misteriosamente realizzato alla piena luce, al momento della consumazione di tutte le cose nella gloria del Figlio dell'Uomo. Abbiamo insistito sul fatto che l'organizzazione gerarchica, destinata a scomparire alla fine dei tempi, è in se stessa *sacramentum* della sua dipendenza nei confronti del Signore Gesù. Nello stato di gloria verso il quale ella tende, il Cristo stesso sarà il suo centro (Ap 21,22). Attorno a lui, nell'azione di grazie e nella benedizione, il Popolo riscattato riceverà dal Padre i doni messianici che faranno la sua felicità. Ma questi doni gli saranno venuti mediante il Signore Gesù. La Chiesa della terra radunata per l'Eucaristia e la Chiesa della Patria fissata nella *koinônia* del Padre sono due tappe di un unico mistero. Non due tappe che si accontenterebbero di succedersi la seconda eliminando la prima, ma due tappe legate a tal punto che la prima reca già in sé i tratti della seconda e quest'ultima si limita a far passare dall'essere sacramentale alla piena evidenza la realtà profonda dell'altra. La celebrazione eucaristica, raduno della chiesa locale attorno alla presenza vivificante del Signore, sacramentalizzata nel Corpo eucaristico che lo contiene veramente ma anche nella persona del ministro, rende così presente in arre il Regno escatologico nella sua relazione al *Kyrios* Gesù e fa nel *sacramentum* percepire già la realtà<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Nel senso che abbiamo sviluppato in questo studio e che non è esattamente quello che gli danno i sostenitori dell'ecclesiologia eucaristica.

<sup>46</sup> *Lumen Gentium*, n. 50.

Per completezza sarebbe stato necessario riflettere in profondità su altre dimensioni della relazione esistente tra la Chiesa di Dio e il Memoriale della Pasqua. Tuttavia quanto abbiamo presentato ci sembra che possa bastare a fare almeno presentire quanto sia stretto il legame tra queste due realtà della Salvezza. L'ecclesiologia del Vaticano II e il rinnovamento della teologia eucaristica non sono peraltro senza relazione ed è certo che molte prospettive rimesse in luce dalla *Lumen Gentium* hanno la loro fonte nella riscoperta di molti aspetti del mistero eucaristico. Esattamente come è certo che, secondo la bella espressione del Decreto sulla vita e il ministero dei presbiteri, «nessuna comunità cristiana può costruirsi senza trovare la sua radice ed il suo cuore nella celebrazione dell'Eucaristia»<sup>47</sup>. Ripetiamolo, nella sua tappa pellegrinante la Chiesa è eucaristica. È questa una delle sue note che la tradizione occidentale ha forse troppo dimenticato e che è importante ricordare alla coscienza delle Chiese.

---

<sup>47</sup> Da parte non-cattolica, cf. le notevoli intuizioni di J. VON ALLMENN, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel, Paris 1966 e le analisi di J. DE WATTEVILLE, *Le Sacrifice eucharistique*, Neuchâtel, Paris 1966.

## LA COLLEGIALITÀ IN ALCUNI SINODI DEL PRIMO MILLENNIO\*

WILHELM DE VRIES S. J.

Il Sinodo straordinario dei vescovi, riunitosi a Roma nel 1969, trattò in sostanza del rapporto tra il papa ed il collegio episcopale. Un problema, questo, insoluto! Non si pretenderà quindi che lo risolva io in un'ora soltanto. Vorrei tuttavia tentare di indicare qui una via che potrebbe condurre ad una soluzione.

Il quesito non può ricevere risposta soltanto dalla Sacra Scrittura, non essendo questa un codice giuridico, e non può nemmeno essere risolto mediante una semplice analisi di concetti del diritto canonico, i quali spesso sono scaturiti dalla mentalità giuridica romana. Dov'è scritto mai che Cristo intese costruire la sua Chiesa secondo i principi del diritto romano? Al nostro interrogativo si può rispondere soltanto consultando la tradizione della Chiesa. Tradizione, però, non significa soltanto trasmissione della dottrina, bensì essenzialmente quanto nella Chiesa avviene, cioè, la storia. La Chiesa è entrata nella storia con *quella* struttura che le fu data da Cristo. Con tale struttura e con la guida dello Spirito Santo essa ha percorso la propria strada attraverso i secoli. A noi sarà quindi possibile scoprirla. La struttura potrà essere anche mutabile, tuttavia io non posso immaginare che degli elementi *essenziali* di questa struttura emergano come nuovi soltanto mille anni dopo che Cristo ebbe fondato la sua Chiesa. I primi secoli, il primo millennio, sono di una importanza decisiva per la soluzione della nostra questione<sup>1</sup>.

---

\* Relazione tenuta il 7-11-1969 a Vienna, al Congresso organizzato dalla Katholische Akademie in Bayern e dal Katholischer Akademikerverband Oesterreichs.

<sup>1</sup> W. DE VRIES, *Der Episkopat auf den Synoden von Nicaea*, in «Theol.-prakt.», Quartalschrift (Linz), 1963, pp. 263-277; *Die Struktur der Kirche gemaess dem Konzil von Chalkedon (451)*, in «Orientalia Christiana Periodica», 35 (1969), pp. 63-122; *Die*

Rimane ancora molto da fare per quel che riguarda lo studio della storia sotto questo aspetto. Da parte cattolica non esiste ancora una storia del papato.

Ultimamente ho tentato di dare un modesto contributo con articoli sui sinodi precedenti a Nicea e sulla struttura della Chiesa dopo i concili ecumenici di Calcedonia (451), Costantinopoli III (680/81), Nicea II (787), Costantinopoli IV (869/70).

## 1. PRIMATO E COLLEGIALITÀ NEI SINODI PRIMA DI NICEA

Le fonti principali sono: la *Storia della Chiesa* di Eusebio<sup>2</sup> e l'*Epistolario* di Cipriano<sup>3</sup>, che contengono una serie di documenti sinodali<sup>4</sup>.

In esse la collegialità appare molto più in evidenza che non il primato. I sinodi nacquero dalla consapevolezza dei vescovi di essere responsabili tutti insieme della Chiesa, anzitutto sul piano regionale, e inoltre dalla necessità di prendere delle decisioni circa i problemi

---

*Struktur der Kirche gemaess dem III. Konzil von Konstantinopel (680/681)*, in «Volk Gottes, Festgabe fuer Josef Hoefler», a cura di R. BACUMER e H. DOLCH, Ed. Herder, Friburgo, i.Br., 1967, pp. 262-285; *Die Struktur der Kirche gemaess dem II. Konzil von Nicaea (787)*, in «Orientalia Christiana Periodica», 33 (1967), pp. 47-71; *Die Struktur der Kirche gemaess dem IV. Konzil von Konstantinopel (869/870)*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 6 (1968), pp. 7-42.

<sup>2</sup> *Eusebius Werke*, Vol. II, *Die Kirchengeschichte*, ed. E. SCHWARTZ, parte 1<sup>a</sup> e parte 2<sup>a</sup>, Lipsia 1903 e 1908.

<sup>3</sup> *S. Thasci Caecilii Cypriani Opera omnia*, recensuit GULIELMUS HARTEL, in «Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum», Vol. III, Pars II, Vienna 1891.

<sup>4</sup> Elenco delle sigle usate in seguito: ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. SCHWARTZ, Berlino-Lipsia 1927 ss.; ARP = *Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente (c. 90) ad Coelestinum II († 1198)*, I (Pont. Commissio ad redigendum Codicem Juris Can. Or. Fontes, Series III, Vol. I), Vaticano 1943; Ep = Epistola; Hartel = cf. nota 3; Hefele = Ch. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Paris 1907 ss.; M = J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze; PG = MIGNE, *Patrologia Graeca*; PL = MIGNE, *Patrologia Latina*; Schwartz, cf. nota 2.

riguardanti una regione intera e non risolvibili da parte di un singolo vescovo. Per esempio, Cipriano esprime la consapevolezza della comune responsabilità. Egli scrive al clero romano dopo la morte di papa Fabiano (250): «Noi tutti insieme dobbiamo *avere* cura della buona amministrazione della Chiesa»<sup>5</sup>.

I primi sinodi veri e propri furono quelli tra il 170 e il 180 contro i montanisti e, più tardi, i sinodi sulla controversia pasquale, promossi probabilmente da papa Vittore (189-199). Verso la metà del III secolo si ebbero a Roma ed in Africa dei sinodi sui «lapsi» (cristiani che durante le persecuzioni avevano rinnegato la loro fede) e sul battesimo degli eretici. All'inizio del IV secolo troviamo dei sinodi sui «lapsi», sui donatisti e sull'arianesimo anche in occidente.

L'oriente è la terra d'origine dei sinodi. Vi furono indetti sinodi quando nei loro riguardi ancora non esisteva alcun diritto canonico positivo e – tranne in Egitto – alcuna organizzazione regionale. L'adeguamento dell'organizzazione ecclesiastica a quella politica si verificò soltanto poco prima di Nicea. I sinodi si possono spiegare solamente come frutto della consapevolezza spontanea dell'unione tra i cristiani e della comune responsabilità.

I vescovi, riuniti in questi sinodi, si attribuivano in effetti l'autorità collettiva sopra i singoli vescovi. La prova più decisiva di questo è il fatto che i sinodi destituirono dei vescovi. Il sinodo di Smirne (nel 190 circa) destituì il vescovo Noeto, accusandolo di eresia<sup>6</sup>. Un sinodo di Bostra (244) si rivoltò contro il vescovo della città, Beryll, sospetto di eresia. Non si giunse alla destituzione, perché il vescovo ritornò all'ortodossia. Ma è evidente che il sinodo si considerava autorizzato ad esercitare un simile potere<sup>7</sup>. Un sinodo di Antiochia, dell'anno 268, destituì il vescovo della città, Paolo di Samosata, per ragioni di eresia e di condotta scandalosa<sup>8</sup>. In teoria Cipriano sostenne la parità di tutti i vescovi, ma la pratica non conferma questa sua convinzione: egli

---

<sup>5</sup> *Ep* 35, Hartel, 571.

<sup>6</sup> EPIFANIO, *Adv. Haereses*, PG 41, 993 ss.

<sup>7</sup> HEFELE-LECLERCQ, I, 1, 162-163.

<sup>8</sup> EUSEB. VII, 30, 2, Schwartz, 706.

infatti biasima con le più aspre parole i vescovi che agiscono contro il sinodo del 251 sui «lapsi». Il loro agire è «sacrilego contro Dio e testimonianza un'empia ira contro gli altri vescovi. Essi in questo modo si separano dalla Chiesa»<sup>9</sup>. Elvira (intorno al 306) emanò dei canoni. Un vescovo che agisca contro questi canoni verrà convocato davanti al sinodo provinciale e giudicato dai suoi fratelli<sup>10</sup>.

## 2. LA POSIZIONE DEL VESCOVO DI ROMA

In questi sinodi il primato rimane ancora in ombra. Soltanto i sinodi sulla controversia pasquale fanno supporre che siano stati indetti da papa Vittore. Quando così fosse, avremmo allora qui il primo caso nel quale il collegio dei vescovi appare compatto sotto il proprio capo istituito da Dio, il vescovo di Roma. Una testimonianza positiva di ciò è contenuta tuttavia solamente nella lettera di Policrate di Efeso a Vittore e alla Chiesa romana: «Voi avete creduto bene che io convocassi i vescovi»<sup>11</sup>.

Alcuni sinodi comunicano le loro decisioni al papa: il sinodo di Antiochia (268) indirizza delle epistole a «Dionigi (di Roma), a Massimo (di Alessandria) e a tutti i vescovi nostri colleghi su tutta la terra, ai sacerdoti, ai diaconi e a tutta la Chiesa cattolica sotto il cielo». Si tratta di null'altro però se non di comunicazioni di decisioni. Il sinodo di Arles (314) scrive a papa Silvestro: «Comunichiamo alla tua carità quanto abbiamo decretato per nostra comune decisione, affinché tutti conoscano quel che dovranno osservare in futuro»<sup>12</sup>. Da nessuna parte possiamo reperire una qualsiasi richiesta di approvazione, ma soltanto quella di promulgazione.

Quali conclusioni possiamo trarre da tutto ciò? Non si può negare il fatto che i sinodi si attribuivano l'autorità sul singolo vescovo. Si tratta dunque di presunzione? La spiegazione migliore è forse la seguente:

---

<sup>9</sup> *Ep* 59, Hartel, 741.

<sup>10</sup> HEFELE, I, 1, 280, Can. 53.

<sup>11</sup> EUSEB. V, 24, Schwartz, 490-491.

<sup>12</sup> HEFELE I, 1, 280.



il collegio regionale si considerava autorizzato di diritto ad agire in nome e con l'autorità del collegio dei vescovi della totalità della Chiesa. Non esisteva in quel tempo altra possibilità di decidere su questioni che chiedevano di venire risolte. La coscienza circa il primato di Roma non era ancora sufficientemente sviluppata.

### 3. PRIMATO E COLLEGIALITÀ NEI SINODI ROMANI

Nei sinodi romani la posizione del vescovo di Roma è talmente preminente che fu espressa l'opinione che ai sinodali non spetti se non la funzione di consiglieri<sup>13</sup>. Fa però da contrasto quanto papa Cornelio scrive a Cipriano circa il sinodo romano del 251: la decisione fu presa «all'unanimità, dopo che ogni singolo ebbe espresso la propria opinione»<sup>14</sup>. La medesima procedura si nota nei sinodi d'Africa. Anche il sinodo di Roma del 313 contro Donato, sotto papa Milziade, offre la stessa immagine: l'opinione di tutti i presenti era decisiva per il giudizio<sup>15</sup>. Il sinodo del 487 sotto Felice III dice nelle sue deliberazioni: «*Quae nobis sunt visa*» (quanto *a noi* è parso bene)<sup>16</sup>. Il sinodo del 531 sotto Bonifacio II dichiara la nullità della nomina di un successore da parte del papa e costringe il papa a revocarla<sup>17</sup>.

I papi prendono le decisioni più importanti *insieme* con il sinodo romano. Leone il Grande scrive all'imperatore Teodosio II (449): «Leone vescovo e il santo sinodo che si è riunito nella città di Roma»<sup>18</sup>. Insieme con il suo sinodo il papa aveva condannato il «sinodo dei briganti» di Efeso. Il sinodo del Laterano, indetto da Martino I nel 649, rivendicò l'effettivo potere di deliberare per distruggere l'eresia e per strappare la Chiesa cattolica all'errore<sup>19</sup>. Le espressioni usate negli

<sup>13</sup> G. ROETHE, *Zur Geschichte der roemischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert*, Stoccarda 1937.

<sup>14</sup> *Ep* 49, 2, Hartel, 610.

<sup>15</sup> HEFELE, I, 1, 272 ss.

<sup>16</sup> M VII, 1172.

<sup>17</sup> M VIII, 737-738.

<sup>18</sup> *Ep* 44, PL 54, 827.

<sup>19</sup> ARP, 533.

scritti sinodali di questo sinodo sono caratteristiche e sono servite da modello al Vaticano II. Vi si legge: «Martino, servo dei servi di Dio e per la sua grazia vescovo della santa Chiesa cattolica ed apostolica della città di Roma, insieme con (*una cum*) il nostro santo concilio degli eminenti sacerdoti [...] “comunica quanto” da noi è stato deliberato sinodalmente per la Chiesa cattolica (*quae synodaliter gesta sunt*)»<sup>20</sup>. Nel 731 Gregorio III (731-741) condannò, insieme con il suo sinodo, l'eresia iconoclasta. La lettera sinodale dice: «Essi [i padri] hanno stabilito con la loro firma (*solemniter firmaverunt*)». La deliberazione viene chiamata «synodale constitutum»<sup>21</sup>. Stefano III condannò nel 769 il sinodo degli iconoclasti di Hiereia dell'anno 754. Il papa esortò i sinodali a prendere una decisione (*decernere*) circa la questione. I vescovi dichiararono di decidere (*decernimus*)<sup>22</sup>.

Dei legati del papa e perfino lo stesso papa indicano talvolta la forma sinodale di deliberazione per sottolineare la regolarità o la canonicità delle deliberazioni. Al tempo del IV concilio di Costantinopoli (869) «regolare e sinodale» è una formula stereotipa, la quale crea l'impressione che soltanto la deliberazione sinodale viene considerata legale.

Di questa formula si serve anche papa Adriano II nella sua lettera del 10 giugno 869, indirizzata ad Ignazio<sup>23</sup>.

Dagli atti del sinodo romano del maggio 869 non risulta tuttavia chiaro se la collaborazione dei sinodali era allora ancora un'effettiva codeterminazione<sup>24</sup>. Ha qui inizio lo sviluppo progressivo verso la determinazione esclusiva del papa.

Il sinodo romano fu sostituito più tardi (a partire dal XII secolo) con il concistoro dei cardinali, al quale spettava in origine il potere di decisione. In seguito il «*Quid Vobis videtur?*» divenne una mera formula.

---

<sup>20</sup> ARP, 530, 534, 535.

<sup>21</sup> DUCHESNE, *Liber Pontificalis* I, 416.

<sup>22</sup> M XII, 715.

<sup>23</sup> M XVI, 50 C D.

<sup>24</sup> M XVI, 125 E.

#### 4. GLI SFORZI DEI PAPI PER OTTENERE IL CONTROLLO SOPRA TUTTI I SINODI

Sin dal IV secolo, il papa Giulio I (337-352) aveva annullato la deliberazione del sinodo di Tiro dell'anno 335 contro Atanasio ed altri<sup>25</sup>. Ma gli orientali rifiutarono, in Sardica (342-343), tale annullamento<sup>26</sup>. Innocenzo I (401-417) pretese quindi che le «causae maiores», trattate nei sinodi locali, fossero trasmesse a Roma per ottenervi l'approvazione, richiamandosi in ciò ad un'usanza già esistente<sup>27</sup>. Leone il Grande (440-461) dichiarò la nullità del sinodo di Efeso dell'anno 449<sup>28</sup>. Secondo Leone, in caso di appello a Roma, la sentenza di un sinodo resta *ipso facto* sospesa<sup>29</sup>. Leone pretese perfino che nessun sinodo potesse avere luogo senza il suo permesso. Il suo legato Lucentius accusò, in Calcedonia, Dioscoro: «Egli ha osato indire un sinodo senza l'autorizzazione della Santa Sede, cosa mai permessa e mai accaduta»<sup>30</sup>. Gelasio (492-498), avvalendosi di un'antica usanza, reclamò il diritto di riabilitare alcuni dei condannati dal sinodo<sup>31</sup>. Niccolò I (858-867) riservò alla Santa Sede il controllo sui sinodi generali (sinodi nazionali)<sup>32</sup>, ma non pretese diritti sui sinodi provinciali. Le Decretali dello Pseudo-Isidoro, nate in Francia verso la metà del IX secolo, attribuiscono al papa il controllo su tutti i sinodi<sup>33</sup>. Anteriormente Adriano I (772-795) aveva reclamato il diritto di confermare le deliberazioni sinodali e scrisse all'imperatrice Irene: la Chiesa romana «conferma ogni sinodo con la sua autorità e lo garantisce mediante la sua costante direzione»<sup>34</sup>.

<sup>25</sup> PG 25, 287, ATANASIO, *Apologia contra Arianos*.

<sup>26</sup> HEFELE I, 2, 753-754.

<sup>27</sup> PL 20, 473.

<sup>28</sup> *Ep* 10, 7, PL 54, 821.

<sup>29</sup> *Ep* 10, 7, PL 54, 634-635.

<sup>30</sup> M VI, 581; ACO II, I, 1, 65.

<sup>31</sup> *Ep* 26, A. THIEL, *Epae. Rom. Ont.*, 400.

<sup>32</sup> *Ep* 71, PL 119, 891.

<sup>33</sup> Ed. P. HINSCHIUS, Lipsia 1863.

<sup>34</sup> M XII, 1074.

Domanda: fino a che punto si sono imposte queste pretese? La risposta esigerebbe un'indagine scrupolosa. Diamo soltanto alcune indicazioni: ancora Sisto V, nella sua costituzione «Immensa», del 22 gennaio 1588, dovette statuire di nuovo e ingiungere l'obbligo di sottoporre le decretali dei sinodi provinciali all'approvazione della Santa Sede<sup>35</sup>. Tanto in oriente quanto in occidente ci fu resistenza contro le pretese papali. Il concilio di Calcedonia non riconobbe l'annullamento di Efeso (449) da parte di Leone.

I seguaci di Dioscoro vi furono presenti quali padri conciliari equiparati nei diritti<sup>36</sup>. I legati del papa ottennero, tuttavia, sotto minaccia di una partenza immediata, che almeno Dioscoro potesse assistere al sinodo soltanto in qualità di accusato<sup>37</sup>. È noto che Leone rifiutò il canone 28. L'imperatore, il concilio ed il patriarca ne chiesero invece il riconoscimento. Anatolio ammetteva perfino esplicitamente che, senza il consenso del papa, la deliberazione del concilio non sarebbe stata valida<sup>38</sup>. Il canone dapprima non venne accolto nelle raccolte greche, ma in pratica divenne immediatamente legge. Giustiniano lo accolse<sup>39</sup> e il Trullanum (691) lo ripeté nel suo canone 36<sup>40</sup>.

Già prima di Calcedonia un sinodo africano dell'anno 418 aveva vietato qualsiasi appello a Roma<sup>41</sup>. La Chiesa spagnola era – almeno fino al dominio dei Visigoti – su larga scala indipendente, così come lo era anche la Chiesa dei Franchi fino a Carlomagno. I sinodi sottostavano al controllo dei re, ma non a quello dei papi.

Le deliberazioni del concilio di Trullanum si imposero nonostante il rifiuto del loro riconoscimento da parte di papa Sergio. Il II concilio di Nicea (787) non riconobbe la dichiarazione di nullità del sinodo di Hiereia pronunciata da Roma. L'intero caso venne nuovamente esaminato dal concilio<sup>42</sup>.

---

<sup>35</sup> *Bullarium Romanum* VIII, 985 ss.

<sup>36</sup> M VI, 580.

<sup>37</sup> M VI, 581.

<sup>38</sup> *Ep* L. 32, PL 54, 1084.

<sup>39</sup> *Novelle*, 131.

<sup>40</sup> HEFELE, II, 2, 856.

<sup>41</sup> Canone 17, M III, 822.

<sup>42</sup> M XII, 208-209.

## 5. IL PRIMATO E LA COLLEGIALITÀ IN ALCUNI CONCILI ECUMENICI

Una parte molto importante e decisiva della storia della Chiesa si svolgeva nei concili generali; sono essi che hanno conferito alla fede cattolica la sua classica formulazione. Tanto l'oriente che l'occidente ne riconoscono l'autorità. Vorremmo ora esaminarne alcuni: il concilio di Calcedonia, quello di Costantinopoli III, di Nicea II e di Costantinopoli IV.

I concili rivendicano l'autorità determinante di magistero. Essi intendono spiegare in modo autentico, e vincolante per ognuno, la fede dei padri, di tutti gli ortodossi, e perciò della Chiesa intera.

Nei concili la deliberazione avveniva collegialmente. L'intero collegio episcopale, presente nei suoi rappresentanti, delibera insieme con i legati papali, i quali tuttavia, pur avendo un ruolo importante, contrariamente alla pretesa dei papi, presiedono soltanto raramente.

Nella proclamazione solenne delle deliberazioni il papa non è nominato affatto. La definizione della fede di Calcedonia, per esempio, inizia con le parole: «Il sacro sinodo ecumenico, riunitosi in Calcedonia per grazia di Dio e volontà dell'imperatore ha definito quanto segue»<sup>43</sup>. In modo quasi analogo è redatta la rispettiva formula del III concilio di Costantinopoli<sup>44</sup>, come anche quella del IV<sup>45</sup>. Il II concilio di Nicea aggiunge inoltre che il concilio emana la sua definizione «seguendo la tradizione della Chiesa cattolica»<sup>46</sup>.

Quando si confrontassero queste formule con quella mediante la quale il papa enuncia le deliberazioni di un concilio medioevale, precisamente del Lateranense III (1179), l'evoluzione verificatasi nel frattempo appare evidente. Il papa dichiara: «De consilio fratrum nostrorum et sacri approbatione concilii... decrevimus»<sup>47</sup>. Il concilio è

<sup>43</sup> M VII, 108, 136; ACO II I, 2, 126, 141.

<sup>44</sup> M XI, 632 B.

<sup>45</sup> M XVI, 179.

<sup>46</sup> M XIII, 373.

<sup>47</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Friburgo 1962, 187.

diventato una semplice corporazione di consiglio; papa Alessandro III delibera da solo.

Poniamo una domanda: è richiesta al papa l'approvazione di un concilio? Rispondiamo: dopo il concilio di Calcedonia, ma soltanto il 15 febbraio 453, l'imperatore richiede esplicitamente l'approvazione a papa Leone<sup>48</sup>. Il III concilio di Costantinopoli informa il papa di avere estirpato l'eresia e colpito di anatema gli eretici, tra i quali papa Onorio, e chiede al papa espressamente l'approvazione per quanto era stato definito *synodaliter*<sup>49</sup>. Ma il II concilio di Nicea non rivolge al papa alcuna richiesta di approvazione. Il IV concilio di Costantinopoli ne fa invece richiesta<sup>50</sup>.

Si tratta dunque di una *lotta* tra una concezione del primato tendente all'*assolutismo*, e sostenuta da Roma, e il concetto *collegiale* della massima autorità nella Chiesa che prevale nei concili. I concili hanno riconosciuto un primato autentico, ma non quel primato che Roma rivendicava già allora. I concili sono dell'opinione che le decisioni definitive in questioni di fede e anche in quelle disciplinari importanti possono essere prese soltanto collegialmente. Il criterio ultimo nei problemi di fede è, per il concilio, la fede di tutta la Chiesa.

Leone il Grande pretende dal concilio l'accettazione indiscussa del suo Tomo<sup>51</sup>. Per quanto concerne la propria decisione, Leone si richiama invero al consenso di tutti i vescovi, perfino di tutti i fedeli, e con ciò della Chiesa tutta<sup>52</sup>, ma anche all'assistenza dello Spirito Santo<sup>53</sup> e alla sua successione di Pietro<sup>54</sup>. Egli si considera il testimone autorizzato della fede della Chiesa intera. Ma la sua autorità non gli è conferita dalla base. Leone riconosce, dopo il concilio, che la sua decisione «venne confermata dall'incontestabile approvazione dell'intero colle-

---

<sup>48</sup> *Ep* 110, PL 54, 1017-1019.

<sup>49</sup> M XI, 684, 688.

<sup>50</sup> M XVI, 202 AB.

<sup>51</sup> *Ep* 93, PL 54, 937-939.

<sup>52</sup> *Ep* 69, PL 54, 930; *Ep* 29, PL 54.

<sup>53</sup> *Ep* 89, PL 54, 930.

<sup>54</sup> *Ep* 43, PL 54, 821.

gio fraterno»<sup>55</sup>. Il concetto che papa Agatone ha della sua autorità di magistero è del tutto analogo. Anch'egli esige l'accettazione indiscussa del magistero contenuto nello scritto papale<sup>56</sup>. Nel II concilio di Nicea i legati del papa esigono l'accettazione incondizionata del magistero degli scritti papali<sup>57</sup>. Il IV concilio di Costantinopoli verte su una questione disciplinare: la condanna di Fozio. Adriano II chiese al concilio soltanto la conferma della sua decisione. I suoi legati si opposero energicamente alla riapertura del processo, dominata soprattutto dai commissari imperiali. Anche qui Roma volle decidere da sola<sup>58</sup>.

In effetti i concili non hanno ceduto a queste pretese di Roma. È evidente che in Calcedonia l'imperatore non considera ancora definita la questione della fede. Il concilio la deve esaminare a fondo e stilare una sua propria definizione della fede. I padri conciliari si appropriano questo concetto. In conformità all'invito dei commissari imperiali il concilio esamina se il *Tomus Leonis* concordi con le autorità di magistero generalmente riconosciute, quali sono i concili di Nicea e di Efeso<sup>59</sup>. Da nessuna parte il concilio si riferisce, per motivare l'accettazione del Tomo, ad un'eventuale autorità assoluta del papa. Studiando a fondo gli atti, si ha l'impressione che una parte rilevante dei vescovi accettasse il Tomo soltanto sotto la pressione massiccia dell'imperatore. L'acclamazione: «Pietro ha parlato attraverso Leone» significa, nel nesso, soltanto: la dottrina di Leone concorda effettivamente con la confessione di san Pietro. Questa concordanza viene riconosciuta dal concilio dopo un accurato esame.

Neppure nelle questioni disciplinari Calcedonia riconosce come definitiva la decisione di Roma. Il caso di Teodoreto, il quale era stato già riabilitato da Leone, viene riaperto e giudicato nuovamente<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> *Ep* 120, PL 54, 1046-1047.

<sup>56</sup> M XI, 234, 235, 239, 242, 294.

<sup>57</sup> M XII, 1086.

<sup>58</sup> M XVI, 23 A.

<sup>59</sup> M VII, 9 ss.; ACO II I, 2, 93 ss.

<sup>60</sup> M VII, 189; ACO II I, 3, 10.

Nello stesso modo, e ancora più esplicitamente, è il III concilio di Costantinopoli a respingere la pretesa di Roma di definire da sola le questioni della fede. All'inizio del concilio, la questione del monotelismo non viene considerata per nulla risolta, nonostante la già avvenuta decisione di Roma. Le due parti si trovano di fronte in qualità di collaboratori equiparati<sup>61</sup>. Nell'ottava seduta l'imperatore Costantino IV mette esplicitamente in discussione la lettera del papa Agatone<sup>62</sup>. Il concilio l'accetta dopo avere constatato che lo scritto concorda con le deliberazioni di Calcedonia e con gli scritti di san Cirillo d'Alessandria<sup>63</sup>. Alcuni padri conciliari, però, accettano la lettera di Agatone senza un ulteriore esame, semplicemente in base all'autorità del papa<sup>64</sup>.

Al tempo del II concilio di Nicea (787), l'atteggiamento di fronte al primato è più favorevole. La questione della venerazione delle immagini era considerata già decisa da Roma, ma per il concilio la decisione di Roma non era ancora definitivamente e universalmente vincolante. La decisione definitiva venne presa soltanto dopo discussioni durate mesi, nelle quali il concilio giunse alla conclusione che la venerazione delle immagini corrispondeva alla tradizione della Chiesa. Anche dopo il II concilio niceno, il concilio è necessario per poter prendere una decisione *vincolante* in senso assoluto nelle questioni di fede<sup>65</sup>. Il criterio ultimo della verità è la fede della Chiesa totale<sup>66</sup>. Al II concilio niceno risuonano però anche delle voci positive a favore del primato. Alcuni rappresentanti dei patriarcati orientali dichiarano: per l'ecumenicità di un concilio è sufficiente all'occorrenza l'approvazione di Roma, anche senza la partecipazione di altri patriarcati<sup>67</sup>. Non pochi padri conciliari accettano la *Lettera Dogmatica* di Adriano I semplicemente in base alla sua autorità di magistero<sup>68</sup>.

---

<sup>61</sup> M XI, 212.

<sup>62</sup> M XI, 336.

<sup>63</sup> M XI, 636.

<sup>64</sup> M XI, 340.

<sup>65</sup> M XIII, 128.

<sup>66</sup> M XIII, 376, 404.

<sup>67</sup> M XII, 1134.

<sup>68</sup> M XII, 1090 ss.



Nel caso di Fozio, il IV concilio di Costantinopoli rifiuta la precedente decisione di Roma. I commissari dell'imperatore ottengono una revisione del caso, nonostante la tenace resistenza dei legati del papa<sup>69</sup>. Il sinodo esprime, in una circolare a tutta la Chiesa, il suo punto di vista con tutta chiarezza: la sua decisione non significa soltanto la semplice conferma della sentenza romana, bensì un giudizio del tutto autonomo in base ad un rinnovato esame del caso<sup>70</sup>.

In conclusione dobbiamo dire: alla stregua di questi concili, appare per lo meno *normale* che le deliberazioni circa i problemi della fede e sulle questioni disciplinari importanti siano prese *collegialmente*. Riesce perciò difficile sostenere che un primato inteso in senso assolutistico possa trovare un appoggio nella tradizione del primo millennio.

---

<sup>69</sup> M XVI, 55.

<sup>70</sup> M XVI, 198 ss.

## PRIMATO E COLLEGIALITÀ LA STRUTTURA MONARCHICO-GERARCHICA DELLA CHIESA NEI DUE CONCILI VATICANI

ALVARO HUERGA O. P.

### 1. ANTINOMIA O INTEGRAZIONE?

Tra le decisioni dottrinali dei due Concili Vaticani, occupano un posto di grande rilievo quelle relative al binomio *Primato-Collegialità*.

In effetti, il Concilio Vaticano I, nella Costituzione Dogmatica *Pastor Aeternus* (18 luglio 1870), definì il primato di giurisdizione del Papa su tutta la Chiesa<sup>1</sup>; il Concilio Vaticano II, nella Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), affermò che «l'ordine dei Vescovi, il quale succede al collegio degli Apostoli [...], è pure soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa»<sup>2</sup>.

Apparentemente vi è un'antinomia, da una parte, nel riconoscimento della prerogativa papale, e dall'altra nell'ammettere i supremi poteri al Collegio episcopale. La drammatica lotta che accompagnò la definizione del primato del Papa prova che le difficoltà avevano radici profonde e che il gruppo di minoranza, che fece resistenza al contenuto dello schema della *Pastor Aeternus*, vedeva nel primato gravi inconvenienti teologici e pratici, poiché il *corpus episcoporum*, con la

---

<sup>1</sup> Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. CENTRO DI DOCUMENTAZIONE. ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE, Bologna, Herder, 1962, pp. 787-792; *Denz.*, 1821-1840; J. D. MANSI – L. PETIT – J. B. MARTIN, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tt. 49-53, Arnheim-Peipzig, 1923-1927.

<sup>2</sup> «Ordo autem Episcoporum, qui collegio Apostolorum in magisterio et regimine pastorali succedit [...], subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam existit»: *Lumen Gentium*, n. 22, in AAS 57, 1965, p. 26.

definizione delle prerogative del Pontefice, veniva ridotto ad un corpo di semplici funzionari nella Chiesa.

Gli eredi di quella minoranza rivendicatrice dei diritti episcopali saranno i paladini della Collegialità nel Vaticano II, dottrina che, come abbiamo detto, ha trionfato. Per questo alcuni hanno insistito sul contrasto dottrinale fra i due Concili Vaticani, come se si trattasse di un capovolgimento della situazione, con la conseguente sconfitta dei difensori ad oltranza del primato del Papa.

Secondo questa valutazione, l'uno e l'altro Concilio hanno adottato una differente metodologia e, pertanto, i risultati sono stati diversi e, fino ad un certo punto, contrastanti. Nel Vaticano I, la minoranza dell'opposizione intendeva trincerarsi nelle prerogative episcopali, ponendo in discussione le prerogative papali. Nel Vaticano II, la minoranza si afferrava tenacemente alla roccia dogmatica del Vaticano I, cioè alle prerogative papali definite come verità di fede, e, per conseguenza, tale attitudine sfociava in una serrata opposizione alla Collegialità, in considerazione del fatto che comprometteva le verità dogmatiche definite dal Vaticano I<sup>3</sup>.

Il trionfo è sempre della maggioranza. Senza dubbio, il grave problema teologico trova la sua giustificazione, tanto nell'aspetto storico come in quello teorico, nelle drammatiche sessioni dei due Concili, chiaro indice della difficoltà di trovare una spiegazione che integri il binomio.

È indubitabile che l'apparente antinomia si risolve in armonica unità, dal momento che la dottrina della Collegialità completa la dottrina sul primato. Possiamo anticipare un giudizio teologico a questo proposito, giudizio formulato da chi gode di una rispettabile autorità in materia: «I due Concili, distanti di un secolo l'uno dall'altro, non si oppongono, ma si completano e si integrano a vicenda, come tutti i grandi Concili, i quali non sono una serie di monoliti, ma fibre viventi di un tessuto di pensiero e di amore, trama della storia della salvezza»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. T. I. JIMENEZ, *La doctrina del Vaticano II sobre el colegio Episcopal*, in AA.VV., *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid, BAC, 1966, pp. 431-432.

<sup>4</sup> P. PARENTE, *Il Concilio Vaticano I*, in «L'Osservatore Romano», 9-10/12/1969, p. 3.

Il nucleo della nostra esposizione si incentra su quattro punti-chiave: 1) Il senso dogmatico del Concilio Vaticano I sul Primato del Papa; 2) I cinque quesiti ai Padri del Vaticano II per orientare l'elaborazione dello Schema «De Ecclesia»; 3) Il contenuto della Collegialità secondo la *Lumen Gentium*; 4) La Collegialità nei discorsi conciliari di Paolo VI.

## 2. IL SENSO DOGMATICO DEL VATICANO I

Il senso dottrinale del Vaticano I ha un carattere di densità, più che di estensione<sup>5</sup>. Il suo scopo era di pronunziarsi dogmaticamente circa gli errori recenti contro la fede e definire la dottrina della Chiesa. Le circostanze politiche motivarono la sospensione o il rimando *sine die*, quando solo una parte dei temi era stata trattata. Tuttavia furono promulgate due Costituzioni fondamentali, cioè: la *Constitutio dogmatica de fide catholica* e la *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*.

È risaputo che quest'ultima definisce le prerogative del Papa. Una seconda Costituzione, *De Ecclesia Christi*, definiva le prerogative dei Vescovi, ma il Concilio fu interrotto e l'opera, pur fondata solidamente, rimase incompiuta. Nei decenni successivi molte speranze si nutrivano per il compimento dell'opera cominciata<sup>6</sup>, cioè per la *Secunda constitutio de Ecclesia*. Storicamente e tematicamente, il Vaticano II è stato la continuazione e il completamento del Vaticano I. D'altra parte, mentre alcuni consideravano sbarrate le porte a dei futuri Concili – infatti, secondo questi, la definizione delle prerogative papali rendeva impossibile l'azione collegiale<sup>7</sup> –, non sono mancati altri i quali hanno visto nell'interruzione del Vaticano I un fatto provvidenziale, poiché ha permesso che la dottrina sull'Episcopato maturasse ulteriormente<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Cf. AA.VV., *De doctrina Concilii Vaticani Primi. Studia selecta annis 1948-1964*, Città del Vaticano, 1969.

<sup>6</sup> «Une théologie bien équilibrée de l'Église reclame néanmoins que cette question soit posée [...]. Sera-ce l'oeuvre d'un deuxième concile du Vatican? C'est le secret de l'avenir». E. AMANN, *Concile du Vatican*, DTC, Parigi, 1950, 2583.

<sup>7</sup> Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, Parigi, DDB, pp. 13 e 265-266.

<sup>8</sup> Cf. T. I. JIMENEZ, l. c. (*supra*, nota 3), p. 429; ID., *La Colegialidad Episcopal en el Magisterio Pontificio desde el Vaticano I al Vaticano II*, in AA.VV., *El Colegio Episcopal*, vol. II, Madrid, CSIC, 1964, pp. 411-412.

La Chiesa non giudicò mai che le porte dovessero rimanere chiuse alla convocazione di futuri Concili; la testimonianza del Codice del Diritto Canonico rappresenta una prova irrefutabile<sup>9</sup>. Tuttavia il dato di fatto è più forte di ogni prova: l'annuncio del Vaticano II ha lasciato sorpresi perfino gli ecclesiologi. Nell'interstizio cronologico tra i due Concili Vaticani le basi dogmatiche del Vaticano I avevano raggiunto un solido assestamento. Sopra queste basi costruirà il Vaticano II.

Il clima esterno del Vaticano I era pieno di complicazioni. Parimenti il clima interno non era senza difficoltà: un clima acceso di correnti teologiche, di contrasti e anche di asserzioni devianti.

Con tutto ciò, la Chiesa, in un momento in cui i suoi poteri temporali stavano tramontando, seppe imboccare il cammino che potenziava il suo potere spirituale, il suo prestigio. La Costituzione *Pastor Aeternus*, che sanzionò il Primato e l'Infallibilità del Papa, è, come disse Paolo VI, «una pagina drammatica della vita della Chiesa, ma non per questo meno chiara e definitiva»<sup>10</sup>.

## 2.1. Definizione del Primato

La *Constitutio prima de Ecclesia Christi*, approvata e promulgata dal Vaticano I nella sua quarta ed ultima Sessione il 18 luglio 1870, consta di un proemio e di quattro capitoli. Riducendo il suo contenuto ad una compendiosa sintesi, ecco qui le affermazioni fondamentali.

1) *Proemio*. Cristo istituì la Chiesa per continuare l'opera della redenzione. La Chiesa, casa del Dio vivo, è la dimora di tutti coloro che credono in Cristo. L'unità di fede e la comunione dei cristiani si fondano sugli Apostoli e sui loro successori, i vescovi. Affinché l'Episcopato fosse uno e indiviso e compisse la sua missione, Cristo costituì Pietro principio e visibile fondamento dell'unità e della comunione ecclesiale ponendolo a capo di tutti gli Apostoli. Pietro è la roccia visibile, il capo della Chiesa che è pellegrina sulla terra. I principi dottrinali del proemio, i quali non fanno parte della definizione, benché la

<sup>9</sup> Cf. CIC, can. 228, § 1.

<sup>10</sup> «L'Osservatore Romano», 11/12/1969, p. 1.

preparino, annunziano inoltre l'intenzione del Concilio di proporre come verità di fede ciò che riguarda l'istituzione, la perpetuità e la natura del Primato.

2) *Istituzione del Primato* (cap. I). Cristo conferì a Pietro l'immediato e diretto Primato di giurisdizione su tutta la Chiesa.

3) *Perpetuità del Primato* (cap. II). I Romani Pontefici sono successori di Pietro nel Primato. Il canone annesso così si espresse: «Se qualcuno dice che non è di diritto divino o di istituzione di Cristo Signore che Pietro abbia dei successori perpetui nel Primato su tutta la Chiesa, o che il Romano Pontefice non è successore di Pietro nel Primato, sia anatema».

4) *Natura del Primato* (cap. III). Il Romano Pontefice è successore di Pietro nel Primato, vero Vicario di Cristo, capo visibile della Chiesa, padre e dottore di tutti i fedeli; possiede, per istituzione divina, non solo un primato di onore o un ufficio di ispezione o di direzione, ma la piena, suprema, ordinaria, immediata giurisdizione episcopale su tutta la Chiesa.

5) *Magistero infallibile* (cap. IV). Il Primato abbraccia non solo la disciplina e il regime della Chiesa, ma anche tutto ciò che tocca la fede e i costumi; da qui deriva la necessità della potestà di magistero, cioè il carisma dell'infalibilità, quando il Pontefice parla *ex cathedra*.

Il contenuto della Costituzione *Pastor Aeternus*, che qui abbiamo richiamato brevemente, non dispensa dalla lettura della medesima. Naturalmente il contenuto del documento conciliare solleva numerosi problemi di esegesi del testo, di storia e di teologia. Attorno al nucleo essenziale di una definizione dogmatica, esistono sempre aspetti dottrinali che esigono una discussione.

Uno di questi è di capitale importanza; esso riguarda le prerogative dell'Episcopato ed i suoi poteri pastorali nella Chiesa<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. A. HUERGA, *Tres calas en torno al concepto de pastoral*, in «Divinitas», 12, 1968, pp. 837-861.

## 2.2. Primo abbozzo della Collegialità

Il tema delle prerogative dell'episcopato, nel piano del Vaticano I, doveva essere affrontato da una seconda Costituzione, la *De Ecclesia Christi*. Come è noto, non si ebbe tempo per giungere a promulgarla. Tuttavia il tema della Collegialità fu presente ai Padri Conciliari del Vaticano I.

In primo luogo, la *Pastor Aeternus*, con la definizione del Primato del Romano Pontefice, non ebbe intenzione di porre un principio monolitico assoluto e dispotico che annientasse l'Episcopato o lo riducesse a funzioni puramente amministrative. Il testo della *Pastor Aeternus* tratta i Vescovi con rispetto ed esso, quantunque non intenda definire le loro prerogative, non per questo le vuole distruggere. Ciò si avverte con chiarezza in un paragrafo che passerà quasi per intero alla *Lumen Gentium*; il paragrafo dice: «Tantum autem abest, ut haec summi pontificis potestas officiat ordinariae et immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu sancto, in apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universalis pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni: “Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur” (*Epist. ad Eulogium Alex.*: PL 77, 933). Porro ex suprema illa Romani Pontificis potestate gubernandi Ecclesiam ius eidem esse consequitur, in huius sui muneris exercitio libero communicandi cum pastoribus et gregibus totius Ecclesiae, ut iidem ab ipso in via salutis doceri ac regi possint. Quare damnamus ac reprobamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt, aut eandem reddunt saeculari potestati obnoxiam, ita ut contendat quae ab apostolica sede vel eius auctoritate ad regimem Ecclesiae constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis saecularis confirmetur»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Denz., 1828.

Si è soliti dire che il Vaticano I ebbe come scopo la condanna del gallicanesimo e di altri errori affini. È certo che la condanna dell'errore costituiva una norma per gli antichi Concili; tale norma è stata chiaramente seguita dal Vaticano I. La Costituzione *Pastor Aeternus* ne fa fede nei suoi canoni negativi, annessi alla fine di ogni capitolo. Gli storici, d'altronde, confermano che gli errori non erano pura fantasia, ma erano un dato di fatto. Non è affatto strano dire che il Vaticano I ha condannato degli errori; i trattati di ecclesiologia lo hanno rilevato troppo<sup>13</sup>.

Il valore tuttavia di un Concilio, le sue definizioni dogmatiche, non consistevano nelle condanne, ma nella proposizione della verità cattolica.

Il Vaticano I, definendo il Primato, non escluse, né vanificò l'Episcopato, come ben dimostra il testo sopra riportato. Si può trovare in esso un abbozzo della Collegialità, sebbene questa non fosse il tema centrale del Concilio, ed il Concilio non intendesse pronunciarsi dogmaticamente sulla Collegialità. È sufficiente ammettere che non la pregiudica, anzi ne fa allusione con tutta la dignità dovuta a questa dottrina.

Il capitolo III, illustrando e definendo il Primato nel suo esercizio effettivo e nella sua dinamica, offre un appoggio per delineare il problema della Collegialità. Perché, come rileva U. Betti, «tutto ciò che si afferma in proposito, ha logico riferimento e necessaria incidenza sulla potestà e funzione ecclesiastica dei vescovi, ugualmente iscritti nella costituzione e nel governo della Chiesa per istituzione divina»<sup>14</sup>.

In secondo luogo, in margine ai motivi del gallicanesimo e degli altri argomenti suggeriti dall'opportunità, ovviamente il più valido argomento avanzato dalla minoranza che si opponeva con tenacia alla definizione del Primato consisteva nel fatto che la chiara definizione del Primato come verità di fede veniva ad oscurare le prerogative episcopali, o per lo meno, non indicava con precisione le relazioni tra il Primato e l'Episcopato. Le obiezioni di maggior peso e valore erano formulate in questa direzione. Così il problema dell'Episcopato, tanto

---

<sup>13</sup> Cf. R. M. SCHULTES, *De Ecclesia catholica praelectiones apologeticae*, Parigi, 1931, pp. 438-440.

<sup>14</sup> U. BETTI, *Dottrina della Costituzione Dogmatica «Pastor Aeternus»*, in AA.VV., *De doctrina Concilii Vaticani Primi*, ed. cit. (*supra*, nota 3), p. 323.



sotto l'aspetto della sua natura, quanto sotto quello delle relazioni con il Primato, risultò essere il punto centrale delle appassionate dispute del Vaticano I. Data la competenza, la serietà, e – perché non dirlo? – l'abilità dialettica della Commissione che preparò il testo e rispose alle obiezioni o «modi», il problema non poteva rimanere accantonato. In effetti, i relatori ufficiali e i redattori dello schema si fecero eco della problematica, abbozzando la teologia dell'Episcopato. Alcune dichiarazioni di mons. Zinelli<sup>15</sup>, o alcuni testi di Kleutgen<sup>16</sup> abbozzavano necessariamente la teologia della collegialità, sebbene il loro pensiero non recasse la trasparenza – del resto sempre relativa – della dottrina promulgata dal Vaticano II. L'importante, senza dubbio, è che la dottrina della Collegialità non sia stata assente dal Vaticano I; anzi abbiamo nei suoi decreti un abbozzo promettente di essa.

In terzo luogo, vi è un fatto incontestabile: il Vaticano I preparò una seconda Costituzione Dogmatica *De Ecclesia*, che doveva completare la prima. Per fortuna o per disgrazia, non giunse in porto per l'improvvisa interruzione del Concilio. Tuttavia tale Costituzione rimane chiaramente fissata, come un testimoniao perenne, negli Atti del Vaticano I<sup>17</sup>.

Infine, la bibliografia recente circa la Collegialità abbonda di riferimenti e di analisi del materiale teologico accumulato negli Atti di quel Concilio; così possiamo scorgere in esso una prova dell'esistenza di un ricco e valido tesoro di dottrina<sup>18</sup> circa la teologia dell'Episcopato<sup>19</sup>, che è uno dei temi fondamentali del Vaticano II.

---

<sup>15</sup> Cf. Mansi, 52, 1109-1110.

<sup>16</sup> Cf. Mansi, 53, 308-317.

<sup>17</sup> Cf. R. AUBERT, *L'ecclésiologie au Concile du Vatican*, in *Le Concile et les Conciles*, Parigi, Du Cerf, 1960, pp. 245-284; J.-P. TORRELL, *La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican*, Parigi, Du Cerf, 1961; G. COLOMBO, *Il problema dell'episcopato nella Costituzione «De Ecclesia catholica» del Concilio Vaticano I*, in AA.VV., *De doctrina...*, ed. cit. (*supra*, nota 5), pp. 410-435.

<sup>18</sup> Cf. J. SALAVERRI, *Valoración teológica de las Actas del Vaticano I*, in «Divinitas» 4, 1960, pp. 204-226.

<sup>19</sup> Cf. W. DEWAN, *Preparation of the Vatican Council's Schema on the Power and Natura of the Primacy*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 36, 1960, 23-56;

È stato ripetuto più volte che il Vaticano II era continuazione e integrazione del Vaticano I. Senza dubbio, dal punto di vista del filone tematico, ciò è innegabile.

---

U. BETTI, *La Costituzione Dogmatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961; C. BUTLER, *The Vatican Council*, 2 voll., Londra, 1962; G. COLOMBO, *Il problema dell'Episcopato nella Costituzione «De Ecclesia catholica» del Concilio Vaticano I*, in «La scuola cattolica» 89, 1961, 344-372; G. DEJAIFVE, *Pape et évêques au Premier Concile du Vatican*, Parigi-Bruges, 1961; M. R. GAGNEBET, *L'origine de la jurisdiction du corps épiscopal du Concile selon Bolgeni*, in «Divinitas» 5, 1961, 431-493; J. HAMER, *Le corps épiscopal uni au Pape, son autorité dans l'Église d'après les documents du Premier Concile du Vatican*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 45, 1961, 21-31; U. LATTANZI, *Il Primato Romano*, Brescia, 1961; K. RAHNER – J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Friburgo in Brisgovia, 1961; G. THILS, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales au Concile du Vatican*, Louvain, 1961; J.-P. TORRELL, *La théologie de l'Épiscopat au Premier Concile du Vatican*, Parigi, 1961; W. BERTRAMS, *Episcopato e Primato nella vita della Chiesa*, in «La civiltà cattolica», 1962, II, 213-222; T. I. JIMENEZ URRESTI, *El binomio «Primado-Episcopado»*, Bilbao, 1962; W. KASPER, *Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I*, in «Tübinger Theologische Quartalschrift» 142, 1962, 47-83; B. XIBERTA, *El Papa y los Obispos*, in «Orbis Catholicus» 5, 1962, 231-248; AA.VV., *Teologia del Episcopado*, Madrid, 1963; W. BERTRAMS, *De relatione inter Episcopatum et Primatum*, Roma, 1963; A. TURRADO, *Doctrina catholica de suprema potestate Romani Pontificis et de potestate Episcoporum*, in «Augustinianum» 3, 1963, 325-355; G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XX secolo*, Roma, 1964; J. M. ALONSO, *De Corpore seu Collegio*; R. AUBERT, *Vatican I*, Parigi, 1964; U. DOMINGUEZ DEL VAL, *Obispo y Colegio Episcopal en el Concilio Vaticano I*, in «Salmanticensis» 11, 1964, 3-96; T. URDANOZ, *Los Concilios y la Colegialidad episcopal*, in «La ciencia tomista», 1964, 431-580; AA.VV., *La collégialité épiscopale. Histoire et doctrine*, Parigi, 1965; AA.VV., *El Colegio episcopal*, 2 voll., Madrid, 1965; AA.VV., *De doctrina Concilii Vaticani Primi*, Città del Vaticano, 1969.

### 3. I CINQUE QUESITI PROPOSTI AI PADRI DEL VATICANO II

Al Vaticano II, appena iniziata la discussione sullo schema della Chiesa, il tema rimasto incompiuto nel Vaticano I – tema forse interminabile – della teologia dell'Episcopato balzò sul tappeto, e la Collegialità divenne subito il punto molto controverso<sup>20</sup>.

Fin dai primi momenti della discussione dello schema *De Ecclesia*, poté essere individuata una duplice ed opposta corrente teologica: da un lato, quella dei sostenitori della Collegialità, e dall'altro quella dei difensori delle prerogative del Primato. La duplice corrente rifletteva una ideologia molto simile a quella che si ebbe nell'ambito del Vaticano I<sup>21</sup>. Gli anni tuttavia non erano passati invano. E, per di più, le definizioni dogmatiche del Vaticano I, passato l'ardore delle dispute, erano riuscite ad affermarsi solidamente nella coscienza ecclesiale. Esse poi, al momento del Vaticano II, erano un possesso pacifico e stabile ed avevano garanzie incontrovertibili. Erano *verità definite*.

Senza dubbio, un gruppo dei Padri conciliari, eredi in un certo senso della minoranza del Vaticano I, era dell'opinione che il tema dell'Episcopato rimaneva incompiuto, e che era necessario affrontarlo apertamente con tutte le sue conseguenze, completando il valido, anche se frammentario, lavoro del Vaticano I. L'altro gruppo considerava il problema da un diverso punto di vista: le definizioni del Vaticano I dovevano condizionare le prerogative episcopali; perciò era necessario partire

---

<sup>20</sup> «Più importanti di tutti è [...] il punto che riguarda la famosa Collegialità»: P. PARENTE, *Al vertice del Concilio*, «L'Osservatore Romano», 19/12/1963, p. 3. «Dictum est Collegialitatem Episcopatus esse punctum saliens totius Capituli III Constitutionis Dogmaticae *De Ecclesia*. Revera est punctum magis celebre, magis discussum magisque novum»: J. M. RAMIREZ, *De episcopato ut sacramento deque episcoporum collegio*, Salamanca, 1966, p. 69; Cf. L. CIAPPI, *Sacramentalità e collegialità dell'episcopato nel Magistero Ordinario e in San Tommaso*, «L'Osservatore Romano», 22-1-1967, p. 2; A. HUERGA, *Sacramentalidad y colegialidad del episcopado*, in «Angelicum» 45, 1968, 328-344.

<sup>21</sup> Cf. R. LOPEZ CALLEGO, *Estado actual de la Cuestión en el Vaticano II*, in AA.VV., *El Colegio Episcopal*, vol. I, Madrid, CSIC, 1964, pp. 3-18.

dal punto sicuro di quelle definizioni, anche per il fatto che la dottrina della collegialità non era sufficientemente matura perché il Concilio prendesse una decisione al riguardo. La minoranza – i Padri di questo gruppo – optava dunque per una teologia statica, ancorata ai dati del Vaticano I. La maggioranza, invece, lottava per una teologia dinamica, all'altezza dei tempi moderni. La maggior difficoltà – dal momento che tutti accettavano concordemente le definizioni del Vaticano I – consistette nel formulare una dottrina dell'Episcopato in modo da rispettare le verità sulle quali si era d'accordo. Tutta la diffidenza del gruppo di minoranza partiva da qui. Due cose infatti ottenevano il suffragio convergente dei Padri: la ferma adesione alla dottrina definita dal Vaticano I sul Primato, e la convinzione che l'Episcopato non era un corpo di funzionari papali, ma un organismo gerarchico istituito da Cristo e da lui dotato di poteri ecclesiastici. Concordare l'esistenza di queste due verità costituiva il nucleo della questione, e, secondo alcuni, era anche il pomo della discordia.

I pareri espressi nell'aula conciliare andavano a poco a poco strutturandosi in antagonismi, tanto che si temeva di entrare in una via senza uscita; in tal modo si doveva abbandonare il tema per mancanza di accordo. Alcuni avanzarono suggerimenti in questo senso, affermando che non era opportuno trattare tale problema per mancanza di maturità dottrinale. Se il Concilio avesse seguito questo parere, avrebbe deluso le speranze e, in certa misura, avrebbe isterilito l'anelito di completare il Vaticano I. Considerando tali divergenze, i Moderatori, al termine della 48ª Congregazione Generale, il 15 ottobre 1963, annunziarono che il giorno seguente avrebbe avuto luogo una votazione di sondaggio su quattro punti relativi al cap. II dello schema *De Ecclesia*. Per motivi che non è il caso di ricordare, la votazione fu rimandata al 30 ottobre, previa la distribuzione del testo, avvenuta il giorno 29.

I quesiti da votare in realtà erano cinque. Fu così precisato l'oggetto del voto: conoscere quanti Padri erano a favore dell'una e dell'altra opinione, deducendo in tal modo un giudizio orientativo – indicativo, non definitivo – per rielaborare lo schema. Non mancarono proteste e critiche all'audace metodo dei Moderatori, poiché essi avevano esercitato la pazienza dei Padri con il rinvio dei quesiti sino al 30 e, soprattutto, perché avevano formulato tali quesiti senza previa discussione e senza che

la Commissione Teologica li avesse motivati. Nonostante questo, le idee-forza erano chiaramente indicate nei quesiti di sondaggio.

Ecco il testo dei cinque famosi quesiti proposti: «1) Piace ai Padri che lo schema sia così elaborato da affermare che la consacrazione episcopale costituisce il grado più alto del sacramento dell'Ordine? 2) Piace ai Padri che lo schema venga così elaborato da affermare che ogni vescovo, legittimamente consacrato, in comunione coi vescovi e col Romano Pontefice, il quale è il loro capo e il principio della loro unità, sia membro del corpo episcopale? 3) Piace ai Padri che lo schema venga così elaborato da affermare che il corpo o collegio episcopale succede al collegio degli Apostoli nell'ufficio di evangelizzare, santificare e governare; e che gode di piena e suprema potestà su tutta la Chiesa, insieme col Pontefice Romano e mai senza questo capo, del quale salvo ed intero resta il diritto di primazia (*jus primatiale*) su tutti i pastori e fedeli? 4) Piace ai Padri che lo schema venga così elaborato da affermare che la predetta potestà compete per diritto divino al collegio episcopale stesso (*ipsi collegio episcoporum*) unito col suo capo? 5) Piace ai Padri che lo schema sia così elaborato da prendere in considerazione l'opportunità di ripristinare il diaconato come grado distinto e stabile del sacro ministero, secondo l'utilità della Chiesa nelle diverse regioni?»<sup>22</sup>.

Dei cinque quesiti proposti, l'ultimo si riferiva al ripristino del diaconato; il primo alla sacramentalità dell'Episcopato; gli altri tre alla *Collegialità*; il quarto è spiegato con una nota che dice: a) l'esercizio attuale del potere del corpo episcopale è retto da norme approvate dal Romano Pontefice; b) non si dà atto veramente collegiale del corpo episcopale se il Romano Pontefice non invita a porlo, o almeno non lo accetta liberamente; c) spetta ad un'ulteriore determinazione teologica e giuridica indagare sul modo concreto in cui viene esercitata nella Chiesa questa duplice forma di suprema potestà, mentre lo Spirito Santo rafforza indefettibilmente l'armonia fra le due forme.

---

<sup>22</sup> Testo ripreso da G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Cronache*, vol. III, Roma, «La civiltà cattolica», 1966, pp. 168-169.

La risposta data dai Padri ai cinque quesiti fu in maggioranza affermativa. Il successo della votazione trovò eco nelle Congregazioni successive. Chiusa, per il momento, la controversia sopra il capitolo dello schema *De Ecclesia*, l'immediata discussione dello schema dei Vescovi offrì un'opportuna occasione ai Padri di ritornare sui loro interventi orali a proposito del tema della Collegialità. Il problema fu affrontato con un certo ottimismo dagli uni, con una certa riserva dagli altri. La difficoltà quindi persisteva, anzi aumentava. La naturale euforia con la quale qualcuno parlava della Collegialità, dopo il voto o la risposta affermativa data ai cinque quesiti, produsse uno stato di inquietudine in un gruppo di Padri e forse anche in Paolo VI. Famosa, a questo proposito, è rimasta la frase di un eminentissimo Cardinale teologo, il quale giudicò la Collegialità come compromettente le verità sul Primato definite dal Vaticano I; egli disse: «Venerabiles Patres, caveamus...»<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Intervento del card. M. Browne (63ª Congregazione generale, 8 novembre 1963): *Ib.*, p. 215; cf. anche intervento del card. Lercaro, il quale ricordava ai Padri alcuni principi fondamentali: «a) La giurisdizione del Romano Pontefice è piena e suprema, senza alcun limite giuridico (se non nello stesso diritto divino), e senza alcuna dipendenza giuridica da autorità alcuna; b) Per diritto divino il Papa può esercitare personalmente tale giurisdizione, indipendentemente dal corpo episcopale; c) Il Papa può farsi aiutare da organi esecutivi, da lui liberamente eletti; d) Il corpo episcopale unito con il Romano Pontefice, e solo nei modi dal Papa ordinati o almeno non riprovati, gode di potestà piena e suprema (perciò non delegata) sulla Chiesa universale; e) Nessuna norma di diritto divino impedisce che il Papa renda più frequente e abituale l'esercizio di questo potere del corpo episcopale, almeno mediante un nuovo organismo che lo rispecchi fedelmente. Purché restino fermi questi tre punti: 1) L'ultimo giudizio circa l'opportunità di un siffatto organismo competa e rimanga sempre al Papa; 2) Anche dopo l'istituzione di esso, non lo si ritenga come l'unica via, quasi di diritto divino, attraverso la quale il Papa può agire: in forza dello stesso diritto divino, infatti, questi rimane libero di agire per altre vie e in modo diverso; 3) Tuttavia, una volta istituito tale nuovo organismo, non per legame giuridico, ma a motivo di opportunità e di maggiore efficacia, lo stesso Pontefice curi di non rendere vani gli scopi e il significato di esso»: *Ib.*, p. 213.

Il problema, considerato l'orientamento dei cinque quesiti risolti affermativamente con un lungo margine di voti, consisteva nel trovare una formulazione esatta. Era necessario che le forme espressive o verbali, con le quali bisognava presentare concretamente la dottrina della Collegialità, fossero «profondamente studiate, rigorosamente enunciate, opportunamente condensate ed abbreviate, in modo che la discussione, libera sempre, ne sia più facile e più breve»<sup>24</sup>.

L'incarico fu dato dal Papa stesso. La Commissione teologica, al termine di una lunga e pensata rielaborazione dei testi, pervenne alla stesura delle formule. Il Vaticano II, dopo un'ultima discussione – non esente anche da animosità per responsabile desiderio di precisione<sup>25</sup> –, promulgò nell'aula conciliare la dottrina della Collegialità dell'Episcopato, inserendola nella splendida cornice della *Lumen Gentium*.

Il capitolo III della Costituzione è un'opera d'arte. In esso si vede spiegata con chiarezza la costituzione monarchico-gerarchica della Chiesa, per la quale sono riconosciuti al Collegio episcopale tutti gli onori e le prerogative che gli competono. Le linee fondamentali indicano la convergenza armonica delle due correnti ideologiche, che abbiamo designato con i nomi di *teologia statica* e *teologia dinamica* e che altri hanno preferito chiamare ala conservatrice e ala progressista del Concilio; esse indicano il luogo di incontro ed il risultato positivo delle animate discussioni avute in precedenza.

L'aspetto importante di tutto ciò non è soltanto la convergenza al vertice, ma il passo in avanti compiuto dal Concilio in questo punto dottrinale decisivo. Le conseguenze pratiche saranno notevolissime e, in un certo senso, anche imprevedibili per la mancanza di una prospettiva di applicazione<sup>26</sup>. L'incontro delle due correnti e l'approvazione della dottrina della Collegialità, con i limiti e le precisioni che considereremo in seguito, rappresentano per la teologia dell'Episcopato la conquista di una vetta altissima. Per giungere su questa vetta fu necessario lo sforzo dottrinale di secoli.

<sup>24</sup> AAS 56, 1964, p. 37.

<sup>25</sup> Sui ritocchi ultimi del testo, cf. U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel Capitolo III della Costituzione dommatica «Lumen Gentium»*, Roma, Studium, 1968, pp. 282-286.

<sup>26</sup> Cf. A. ANTON, *Primado y Colegialidad en la discusión del Sinodo*, in «Estudios eclesiásticos» 45, 1970, pp. 5-34.

#### 4. IL CONTENUTO DELLA COLLEGIALITÀ SECONDO LA *LUMEN GENTIUM*

##### 4.1. La formulazione definitiva

Il capitolo III della *Lumen Gentium* contiene le seguenti affermazioni, che noi ricapitoliamo: 1) Il Vaticano II, *sull'esempio del Concilio Vaticano I*, propone di nuovo a tutti i fedeli perché sia fermamente creduta la dottrina della istituzione, del valore e della natura del Primato del Romano Pontefice e del suo infallibile Magistero, e, *proseguendo nello stesso disegno*, ha stabilito di professare e dichiarare la dottrina sui Vescovi (*LG*, n. 18). 2) I Vescovi, successori degli Apostoli, insieme col successore di Pietro, Vicario di Cristo, principio e fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione ecclesiale, reggono la Chiesa, comunità di fede, di speranza e di carità, organismo visibile, attraverso il quale Cristo diffonde su tutti la verità e la grazia, Popolo di Dio, ecc. (*passim*). 3) La consacrazione episcopale conferisce la pienezza del sacramento dell'Ordine. 4) La consacrazione episcopale conferisce pure, coll'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e governare, i quali tuttavia per loro natura non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col Capo e con le membra del Collegio (*LG*, n. 21). 5) Come San Pietro e gli altri Apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico Collegio apostolico, in *pari modo* il Romano Pontefice, successore di Pietro, e i Vescovi, successori degli Apostoli, sono uniti fra di loro. 6) Uno è costituito membro del Corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica con il Capo del Collegio e con le membra. 7) Il Romano Pontefice, in forza del suo ufficio, cioè di Vicario di Cristo e Pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema e universale, che può esercitare sempre liberamente; d'altra parte, l'ordine dei vescovi (= il Collegio), il quale succede al collegio degli Apostoli nel magistero e nel regime pastorale, nel quale, anzi, si perpetua il Corpo Apostolico, insieme col suo Capo il Romano Pontefice, e mai senza questo capo, è pure soggetto di suprema e piena potestà su tutta la Chiesa, sebbene questa potestà non possa essere esercitata se non consenziente il Romano Pontefice.



8) Questo Collegio, in quanto composto da molti, esprime la varietà e l'universalità del Popolo di Dio; in quanto poi è raccolto sotto un solo Capo, significa l'unità del gregge di Cristo. In esso i Vescovi, rispettando fedelmente il primato e la preminenza del loro Capo, esercitano la propria potestà per il bene dei loro fedeli, anzi di tutta la Chiesa, mentre lo Spirito Santo costantemente consolida la sua struttura organica e la sua concordia. 9) La suprema potestà, che questo Collegio possiede su tutta la Chiesa, è esercitata in modo solenne nel Concilio Ecumenico. Mai può esserci Concilio Ecumenico, che come tale non sia confermato o almeno ricevuto dal Successore di Pietro; ed è prerogativa del Romano Pontefice convocare questi Concili, presiederli e confermarli. 10) La stessa potestà collegiale insieme col Papa può essere esercitata dai Vescovi sparsi per il mondo, purché il Capo del Collegio li chiami ad una azione collegiale, o almeno approvi o liberamente accetti l'azione congiunta dei Vescovi dispersi, così da risultare un vero atto collegiale (*LG*, n. 22).

La semplice lettura di questo riassunto – che, come abbiamo detto parlando dell'apporto dogmatico del Vaticano I, non esime dalla riflessione diretta sui decreti originali – mette in luce quattro conclusioni. 1) Il Vaticano II si muove in linea di omogeneità con il Vaticano I, riaffermando i suoi asserti dogmatici, richiamando le sue formule e anche i commentari autorizzati dei suoi *relatori*. Questo era un punto basilare sul quale insisteva l'ala conservatrice, e il medesimo Paolo VI si mostrerà compiaciuto di così inequivocabile riaffermazione<sup>27</sup>. In pari tempo, il Vaticano II si muove *in linea di continuità* con il Vaticano I, poiché intende proseguire nel cammino allora interrotto, integrando la dottrina sul Primato con un corpo di dottrina concernente l'Episcopato. 2) Risolve una vecchia questione teologica – una *quaestio vexata* –, cioè la sacramentalità dell'Episcopato, la quale, a giudizio di J. Ramirez<sup>28</sup>, era di maggiore importanza oggettiva che non la Collegialità, dato che essa è fondamento e radice originaria

<sup>27</sup> Cf. AAS, 56, 1964, p. 1010.

<sup>28</sup> Cf. J. M. RAMIREZ, *De episcopatu ut sacramento deque episcoporum collegio*, Salamanca, 1966, p. 69.

dell'Episcopato e delle sue prerogative funzionali. 3) Afferma l'esistenza del Collegio Episcopale, presentandolo come successore del Collegio Apostolico, e, soprattutto, analizzandone l'intima natura. 4) Tenta di fissare i limiti – anche a costo di insistenti ripetizioni – tra il Primato del Papa ed il Collegio Episcopale.

#### 4.2. L'esatta interpretazione

Nella dottrina sui Vescovi promulgata dal Vaticano II persistono le vecchie difficoltà teologiche, soprattutto se non si mette ben in luce il punto della Collegialità, poiché tale punto presenta il rischio di una contropartita; se infatti la definizione del Primato metteva in ombra, apparentemente, l'Episcopato, riducendolo ad uno strumento esecutivo degli ordini del Papa, l'attribuzione al Collegio Episcopale di pieni poteri nella Chiesa potrebbe condurre all'estremo opposto, cioè a limitare i poteri papali. Non mancarono teologi che, nel loro entusiasmo per la Collegialità, caddero in questo estremo, come avverte molto abilmente A. G. Suarez esaminando un caso concreto<sup>29</sup>.

Per questo motivo era estremamente importante verificare il valore esatto delle formule prima di promulgarle. Molti Padri, preoccupati di ciò, avevano domandato che si dicesse con tutta chiarezza quale fosse la portata e il valore teologico della dottrina esposta nel capitolo III della *Lumen Gentium*. La Commissione Dottrinale dichiarò che il valore della dottrina nuovamente proposta non ha la portata di una definizione dogmatica<sup>30</sup>. In questo modo la risposta chiariva sostanzialmente i dubbi, senza togliere nulla al valore della dottrina sopra la Collegialità<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Cf. A. GARCIA SUAREZ, *Los obispos y la Iglesia universal*, in *El Colegio Episcopal*, vol. II, Madrid, CSIC, 1964, pp. 545-546.

<sup>30</sup> Cf. AAS, 57, 1965, p. 72.

<sup>31</sup> Cf. D. ITURRIOZ, *La autoridad doctrinal de las Constituciones y Decretos del Concilio Vaticano II*, in «Estudios eclesiásticos» 40, 1965, pp. 283-300; U. BETTI, *Qualificazione teologica della Costituzione*, in *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione «Lumen Gentium»*, a cura di G. BARAUNA, Firenze, Vallecchi editore, 1965.

Nel medesimo giorno, 16 novembre 1964, il segretario generale mons. P. Felici notificava che, per comando dell'Autorità superiore, cioè per mandato del Papa – giacché il Papa era l'unica autorità esistente al di sopra del Concilio –, il contenuto del capitolo III della *Lumen Gentium* doveva essere spiegato e interpretato secondo la «Nota esplicativa praevia» aggiunta. Questo intervento da una parte provocò scontentezza e perfino malumore nel gruppo di avanguardia, dall'altra, invece, cioè nel gruppo o ala conservatrice, tranquillizzò le inquietudini e così si raggiunse il *placet* finale. L'importanza delle norme della «Nota praevia explicativa» è molto grande. Nel Vaticano I la votazione della Costituzione Dogmatica *Pastor Aeternus* fu preceduta da un'ampia spiegazione di mons. V. Gasser, che dichiarava, in qualità di *relator officialis*, il senso e i limiti della dottrina proposta<sup>32</sup>.

I pericoli ricordati sopra a proposito della Collegialità obbligavano a prendere nel Vaticano II un atteggiamento più autoritario di quello dei *relatores* nelle loro abituali informazioni; infatti si inserì la «Nota esplicativa praevia» nel testo conciliare. La Commissione Dottrinale, obbediente al comando di Paolo VI, determinò di premettere le seguenti osservazioni: la *prima*, sopra il concetto di Collegio. L'accento pastorale del Vaticano II aveva ridotto la terminologia giuridica. Tuttavia, è evidente che la parola *conlegium* o *collegium*, dalla quale alcuni ecclesiologi fanno derivare la forma astratta di *collegialitas* (che non figura nel capitolo III della *Lumen Gentium*), ha una chiara origine di conio giuridico, dato che proviene dallo *ius romanum*<sup>33</sup>. Al proposito, non fu fortunato chi affermò che si cercherebbe invano tale espressione nelle opere di S. Tommaso<sup>34</sup>, opere che apertamente contengono la dottrina sul Primato<sup>35</sup>. La pronta replica di un lettore più

<sup>32</sup> Cf. Mansi, 52, 1204-1232.

<sup>33</sup> Cf. ALVARO D'ORS, *En torno a las raíces romanas de la colegialidad*, in *El Colegio Episcopal*, vol. I, Madrid, CSIC, 1964, pp. 57-70; T. URDANOZ, *Ib.*, pp. 591-626.

<sup>34</sup> Cf. J. LECUYER, *Études sur la Collegialité épiscopale*, Lione, 1964, p. 81.

<sup>35</sup> S. THOMAS, *Contra errores graecorum*, «Opera omnia», ed. Leonina, XL, Roma, 1967, p. 101.

attento di S. Tommaso dimostrò che non una, ma cento volte, il vocabolo ricorre nelle opere del Dottore, come infatti era prevedibile, dato il genio e la cultura romana di S. Tommaso; di più, il termine è applicato al Collegio Apostolico e al Collegio episcopale<sup>36</sup>. Nel calore delle discussioni vi furono quindi dei Padri i quali ripudiavano come neologismo o come concetto poco chiaro questa parola carica di una tradizione ricca e costante, attestata dalla letteratura e dai documenti ecclesiastici. La «Nota explicativa praevia» precisò che la *Lumen Gentium* usava il termine non già in senso strettamente giuridico, cioè: non nel senso di un gruppo di uguali, ma di un gruppo stabile, la cui struttura e autorità vanno chiarite con i dati rivelati; per questo la Costituzione adoperava la formula «a modo di Collegio». Per la stessa ragione, sono usati con frequenza anche i termini equivalenti, quali: «Ordo» o «Corpus».

La *seconda*, più importante, riguarda l'analogia; l'analogia esclude la piena identità tra Pietro e il Collegio degli Apostoli, da una parte, e tra il Papa e i Vescovi dall'altra; l'analogia o parallelismo «non implica la trasmissione della potestà straordinaria degli Apostoli ai loro successori, né, com'è chiaro, uguaglianza (*aequalitatem*) tra il Capo e le membra del Collegio, ma solo proporzionalità fra la prima relazione (Pietro-Apostoli) e l'altra (Papa-Vescovi)».

La *terza* riguarda il nesso “consacrazione episcopale-comunione gerarchica”; ammesso che veramente la consacrazione è una partecipazione ontologica dei *numera sacra*, è richiesta la comunione gerarchica con il Capo e le membra; per «comunione» si intende una realtà organica e non un vago sentimento.

La *quarta* considera la portata dell'espressione “il Collegio gode di suprema e piena potestà”. La nota esplicativa precisa che l'espressione deve essere intesa senza dimenticare che il Papa possiede gli stessi poteri del Collegio episcopale e li può esercitare da solo; questi poteri vengono attribuiti *anche* al Collegio, mai tuttavia separatamente dal Capo. «Il che si deve necessariamente ammettere, per non porre in pericolo la pienezza della potestà del Romano Pontefice. Infatti il

---

<sup>36</sup> Cf. J. M. RAMIREZ, *op. cit.*, pp. 235-238.

Collegio necessariamente e sempre cointende (*cointelligit*) il suo Capo». 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 coi Vescovi». Il Papa, pertanto, può agire sia *in modo personale*, perché ha pieni poteri come Papa, sia *in modo collegiale*, ordinando, promovendo e approvando gli atti collegiali.

La *quinta*, che deriva dalla precedente precisazione, parla della dinamica del Collegio. Il Papa, in quanto Pastore Supremo della Chiesa, può esercitare i suoi poteri «in ogni tempo e a suo piacimento», mentre il Collegio, «pur esistendo sempre, non per questo permanentemente agisce con azione strettamente collegiale», cioè non sempre e *in atto pieno*; anzi, con atto strettamente collegiale non agisce se non ad intervalli e col consenso del Capo, giacché il Collegio mai esiste – e, pertanto, ancor meno agisce – senza il legame o l'unione col Capo<sup>37</sup>.

### 4.3. Campo aperto alle ricerche teologiche

Commentando il capitolo III della *Lumen Gentium*, Teodoro I. J. Urresti parla della dialettica delle due correnti ideologiche del Vaticano II e ritiene che entrambi avrebbero finito con l'incontrarsi alla meta, giacché salpavano da un medesimo porto, quale era la dottrina definita dal Vaticano I.

«I punti di incontro delle due tendenze o correnti si ritrovano indicati nel testo conciliare. Non che esse siano giunte ad una piena intesa e ad un pieno accordo; molti punti non sono stati interamente chiariti, e le due correnti continueranno a discutere per anni intorno ad essi. Però esse avranno lavorato per formulare più chiaramente i punti comuni, come questi oggi si trovano nella coscienza della gerarchia e del Magistero della Chiesa. In un domani, forse non molto lontano, forse anche per un Vaticano III, i Padri della Chiesa giungeranno ad acquistare una coscienza più chiara ed a constatare, ad un piano supe-

---

<sup>37</sup> AAS 57, 1965, pp. 72-75; cf. M. BROWNE, *Il Collegio episcopale, soggetto di potestà suprema di governo nella Chiesa cattolica e la «nota explicativa praevia»*, in «Divinitas» 9, 1965, pp. 379-384.

riore, la concordia dottrinale del deposito che insieme custodiscono. Frattanto, i teologi con il loro lavoro avranno facilitato questa chiarificazione della dottrina per i Padri della Chiesa»<sup>38</sup>.

Lo stesso autore aveva spezzato generosamente molte lance in favore della Collegialità, prima della promulgazione della *Lumen Gentium*. Non sappiamo ora se egli legga con sicurezza nella mano del futuro. Non c'è dubbio, tuttavia, che il Vaticano II ha risolto con autorità questioni dottrinali difficili. Prima di tutto, la questione della sacramentalità dell'Episcopato. Il Vaticano II, superando la visuale giuridica, ha considerato l'Episcopato come una realtà soprannaturale e ha affermato chiaramente che i poteri episcopali sono conferiti per mezzo della consacrazione, anche se il loro esercizio implica la «missio canonica» da parte del Papa. La questione fu affrontata con vigore teologico dai vescovi spagnoli nel Concilio di Trento; nonostante il loro sforzo per risolverla sostenendo la tesi dello «jus divinum», essa rimase insoluta<sup>39</sup>. Forse non era ancora matura. Il Vaticano II l'ha interamente approfondita. In esso la questione della Collegialità veniva vista in una prospettiva più moderna, anche se rimaneva fondata su dati positivi. I testi del Vaticano I sembravano chiudere l'orizzonte; questa volta il gruppo spagnolo sostenne le verità definite dal Vaticano I, non osando affrontare l'arduità di una tesi che, come consta dall'esposizione che stiamo compiendo, implicava serie e notevoli difficoltà. Tuttavia il Concilio Vaticano II le ha risolte armonizzando la dottrina della Collegialità con la verità di fede del Primato del Papa.

In margine alla Collegialità vi sono molti altri problemi sopra i quali il Vaticano II non ha voluto pronunziarsi, lasciando via libera alla riflessione teologica.

Il secondo Sinodo dei Vescovi si è imbattuto, o, meglio, ha affrontato già alcuni problemi derivati dall'insegnamento del Vaticano II sulla Collegialità<sup>40</sup>. È indubitabile che i problemi più complessi sorgo-

---

<sup>38</sup> *L.c.* (*supra*, nota 3), p. 432.

<sup>39</sup> Cf. W. BERTRAMS, *De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis Episcoporum in Concilio Tridentino non resoluta*, in «Periodica» 52, 1963, pp. 458-476.

<sup>40</sup> Cf. A. ANTON, *La Colegialidad y el Sinodo*, Madrid, BAC, 1970.

no sul terreno della pratica. Ma ben sapendo che la pratica si fonda sui principi, occorre che la soluzione dei problemi incominci dallo studio dei principi.

Presupposto il carattere monarchico-gerarchico<sup>41</sup>, cioè la coesistenza delle due potestà supreme, il Papa ed il Collegio unito al Sommo Pontefice, è ovvio che le due potestà, già d'accordo sulla dottrina, siano anche concordi sul piano pratico-dinamico.

Nel secondo Sinodo non mancarono dei Padri che mostravano «il bisogno di una definizione più accurata della Collegialità, per rompere l'equilibrio statico della monarchia assoluta e la sua immediata conseguenza: la centralizzazione. Altri Padri Sinodali, più moderati, constatavano che, nonostante i risultati positivi del Vaticano II, rimanevano ancora insoluti numerosi problemi intorno alla Collegialità, problemi di indole teorica e di indole pratica. «Le questioni teologiche e pratiche concernenti le relazioni tra Collegialità e Primato, sono numerose e complesse. Per quanto concerne le questioni dottrinali, sarebbe opportuno chiedere l'aiuto della Commissione teologica internazionale» perché «il problema teologico non può essere risolto con il presente Sinodo». Il comunicato ufficiale, diffuso al termine delle sedute, documenta i numerosi interventi in favore di un approfondimento del senso del Collegio ed in favore di una promozione di studi teologici allo scopo di rilevare le implicazioni dottrinali e pratiche racchiuse nei principi proposti dal Vaticano II; in tal modo si possono indicare piste sicure per attuare più efficacemente la collaborazione di tutti i Vescovi al servizio pastorale della Chiesa<sup>42</sup>.

In conclusione, il Vaticano II ha posto dei plinti saldi e fermi sui quali deve poggiare la gerarchia della Chiesa e sui quali è necessario che la Chiesa poggi la sua dinamica pastorale. Questi plinti, senza

---

<sup>41</sup> «Ad auctus studiorum ac deliberationum numerus aliqua fortasse laboravit difficultate; quandoquidem multorum agendi ratio maiora habet impedimenta quam singulorum. Si autem id *Ecclesiae indoli simul monarchicae et hierarchicae* aptius respondent, idque per adiutricem vestram praestitam operam labores Nostros magis allevat»: PAOLO VI, *Allocutio ad Patres Concilii Vaticani II*, 21 novembre 1964, AAS 56, 1964, p. 1012.

<sup>42</sup> Cf. «L'Osservatore Romano», 16/10/1969, pp. 1-2.

essere dogmatici, hanno il sigillo della dottrina cattolica<sup>43</sup>. Essi inoltre sono principi che invitano e incitano alla ricerca teologica, poiché ancora molti problemi devono essere risolti.

Un Concilio è sempre un punto di arrivo e insieme un punto di partenza.

## 5. LA COLLEGIALITÀ NEI DISCORSI CONCILIARI DI PAOLO VI

È opportuno, per concludere questo articolo, sottolineare come Paolo VI appoggiò con molta fermezza la maturazione della dottrina conciliare sopra il Collegio dei Vescovi. Prescindendo dagli altri atti del suo magistero, noi riferiremo solamente i suoi discorsi conciliari nella seconda e terza sessione del Vaticano II. La sua parola illuminò il cammino, stimolò la ricerca delle formule dottrinali, precisò con autorità alcuni punti ed accettò gioiosamente i risultati finali autenticandoli definitivamente. A Paolo VI è necessario attribuire in buona parte il fatto che le due correnti in tensione, le quali optavano per l'una o l'altra parte del binomio Primato-Episcopato, raggiungessero, dopo inevitabili scontri, l'accordo e la concordia per approdare ad una convergenza dottrinale, psicologica, pastorale ed ecumenica.

In un suo intervento durante la prima sessione del Concilio – ci sembra l'unico intervento del card. Montini nell'aula conciliare –, espose il suo parere sopra lo schema *De Ecclesia* e, occasionalmente, fece trasparire quale sarebbe stato il *programma ecclesiale* del suo Pontificato. «Bisogna di proposito – disse – dare maggior risalto a Cristo, di cui la Chiesa è continuazione, da cui è vivificata, e a cui tende». E sulla dottrina dell'Episcopato contenuta in quello schema formulò un giudizio critico manifestando la sua insoddisfazione; egli infatti aggiunse: «L'esposizione della dottrina riguardante l'Episcopato non corrisponde alle attese dei Padri, manca di un perfetto vigore logico, è più giuridica che teologica»<sup>44</sup>. Si comprende facilmente quindi che, chiamato a succedere al Pontificato di Giovanni XXIII e a seguirne le orme, avrebbe intensificato gli sforzi nella ricerca della dot-

---

<sup>43</sup> Cf. AAS 57, 1965, p. 72.

<sup>44</sup> Cf. G. CAPRILE, *op. cit.*, I, pp. 251-252.



trina sull'Episcopato, dottrina che trovava nel tema della Collegialità uno dei suoi punti chiave. Di fatto, Paolo VI affrontò il tema nei suoi discorsi conciliari, ponendolo bene in rilievo e tracciandone le linee maestre; conseguentemente si giunse ad una soluzione sicura e feconda, in armonia col Vaticano I, ricca di nuovi ed ampi orizzonti. Vediamo, ora, come Paolo VI illustra il tema della Collegialità nei suoi discorsi al Concilio.

Nel discorso di apertura della seconda Sessione (29 settembre 1963) Paolo VI indicava i quattro scopi del Concilio Vaticano II: una più profonda meditazione della Chiesa sulla propria natura, la riforma, la ricomposizione dell'unità con gli altri cristiani, il colloquio o dialogo con il mondo moderno<sup>45</sup>.

A proposito del primo scopo, sottolineava come «tema principale» del Vaticano II «quello che riguarda la Chiesa stessa e che intende esplorare l'intima essenza per darne, com'è possibile all'umano linguaggio, la sua definizione che meglio ci istruisca sulla reale e fondamentale costituzione della Chiesa e ce ne mostri la sua molteplice e salvifica missione». Augurando sviluppi meravigliosi alla dottrina teologica, aggiungeva: «Fra i vari problemi che questa meditazione, a cui il Concilio si accinge, offrirà, sarà primo quello che riguarda voi tutti, Venerabili Fratelli, come vescovi della Chiesa di Dio. Noi non esitiamo a dirvi che guardiamo con viva attesa e sincera fiducia a questa prossima trattazione, come quella che, salve restando le dichiarazioni dogmatiche del Concilio Ecumenico Vaticano primo a riguardo del Pontificato Romano, dovrà ora approfondire la dottrina sull'episcopato, sulle sue funzioni e sui suoi rapporti con Pietro, ed offrirà certamente a noi stessi i criteri dottrinali e pratici, per cui il nostro apostolico ufficio, quantunque dotato da Cristo della pienezza e della sufficienza di potestà, che voi conoscete, possa essere meglio assistito e confrontato, nei modi da stabilire, da una più valida e più responsabile collaborazione dei nostri dilette e venerati fratelli nell'episcopato»<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> AAS 55, 1963, p. 847: «Concilii fines [...]: notio vel, si magis id placet, conscientia Ecclesiae, eius renovatio, unitatis redintegratio inter christianos universos, et Ecclesiae colloctio cum nostrae aetatis hominibus».

<sup>46</sup> *Ib.*, pp. 449-450.

Nel discorso di chiusura della seconda Sessione (4 dicembre 1963) ritornava sullo stesso argomento, sottolineando i valori positivi ed i frutti conseguiti, come anche accennando al lungo cammino da percorrere nella prossima sessione. Restavano ancora gravi questioni aperte allo studio, prima di arrivare alla definitiva soluzione e, quindi, alla promulgazione finale del testo conciliare. Fra i problemi ancora insoluti vi è la «grande e complessa questione sull'Episcopato, la quale primeggia per ordine logico e per importanza di tema in questo secondo Concilio Ecumenico Vaticano, che non mai dimenticheremo essere naturale continuazione e complemento del primo Concilio Ecumenico Vaticano; e che pertanto non già in contrasto, ma a conferma delle somme prerogative derivate da Cristo e riconosciute al Romano Pontefice, munite di tutta l'autorità necessaria al governo universale della Chiesa, vuole mettere nella debita luce, secondo il pensiero di nostro Signore e secondo l'autentica tradizione della Chiesa, la natura e la funzione, divinamente istituite, dell'Episcopato, dichiarando quali siano le sue potestà e quale debba essere il loro esercizio, sia rispetto ai singoli Presuli, sia nel loro insieme, in modo che venga degnamente illustrata l'altissima posizione dell'Episcopato stesso nella Chiesa di Dio, non come ente indipendente, né separato, né tanto meno antagonista riguardo al sommo Pontificato di Pietro, ma con lui e sotto di lui cospirante al bene comune e al fine supremo della Chiesa medesima, così che risulti rinvigorito, non indebolito, il tessuto gerarchico; accresciuta, non rallentata la interiore collaborazione; aumentata, non affievolita l'efficienza apostolica; infiammata, non intiepidita la vicendevole carità. Noi ci attendiamo su tema di tanto momento che il Concilio abbia a dire la sua parola chiarificatrice e confortante»<sup>47</sup>.

Le parole di Paolo VI costituivano un programma per la riflessione teologica nel tempo intermedio tra le due Sessioni e per il lavoro di stesura degli schemi da discutere nella terza Sessione. Nel discorso di apertura di questa terza Sessione (14 settembre 1964), Paolo VI, «Vescovo di questa Roma faticata», «Successore autentico dell'Apostolo Pietro», «vero Capo della Chiesa cattolica e Vicario di Cristo»,

---

<sup>47</sup> AAS 56, 1064, pp. 36-37.

«Servo dei Servi di Dio»<sup>48</sup>, accennò, ancora una volta – certo, l’ultima e programmatica perché «sul quadrante della storia è venuta l’ora in cui la Chiesa [...] deve dire di sé ciò che Cristo di lei pensò e volle»<sup>49</sup> –, alla questione della Collegialità. Egli disse che compito del Vaticano II era d’«integrare la dottrina che il Concilio Ecumenico Vaticano primo si proponeva di enunziare, ma che, interrotto da esteriori ostacoli, non poté definire se non nella sua prima parte [...] circa il Capo della Chiesa, il Romano Pontefice e circa le sue somme prerogative, relative al primato di giurisdizione e all’infallibilità di magistero, di cui Gesù Cristo ha voluto dotare l’apostolo Pietro, quale suo visibile e terreno Vicario, e chi in così sublime e tremendo officio gli succede. Resta da compiere il discorso su tale dottrina, per esplicare il pensiero di Cristo su tutta la sua Chiesa e specialmente sulla natura e sulla funzione dei successori degli Apostoli, dell’Episcopato cioè, della cui dignità e del cui ufficio la maggior parte di voi, Venerabili Padri, anzi di noi, Fratelli reverendissimi, siete e siamo, per benigno volere di Dio, insigniti»<sup>50</sup>. Il Papa, parlando sul grave e delicato programma conciliare, aggiunse: «Di molte altre cose, e importantissime, dovrà trattare il Concilio; ma di questa sembra a Noi soprattutto grave e delicato il discorso conciliare. Esso caratterizzerà certamente nella memoria dei posteri questo solenne e storico Sinodo. Esso deve dirimere alcune laboriose discussioni teologiche; esso deve fissare la figura e la missione dei Pastori nella Chiesa; esso deve discutere e, col favore dello Spirito Santo, determinare le prerogative costituzionali dell’Episcopato; esso deve delineare i rapporti fra questa Sede Apostolica e l’Episcopato medesimo; esso deve dimostrare quanto sia omogenea, nelle sue diverse tipiche espressioni dell’Oriente e dell’Occidente, la concezione costituzionale della Chiesa; esso deve manifestare per i fedeli della Chiesa cattolica, come per i Fratelli separati, il vero concetto degli organi gerarchici che *lo Spirito Santo pose quali Vescovi a reggere la Chiesa di Dio* (At 20,28), con autorità indiscutibile e valida»<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ib.*, p. 805.

<sup>49</sup> *Ib.*, p. 806.

<sup>50</sup> *Ib.*, p. 808.

<sup>51</sup> *Ib.*, p. 809.

È facile rintracciare le linee maestre del pensiero di Paolo VI circa la collegialità, tema sul quale si sofferma nel citato discorso per chiarirne il senso e la portata. La questione della collegialità è «principale nella investigazione e dichiarazione della dottrina sulla natura della Chiesa». Proprio in questo senso il Vaticano II appare «la continuazione logica» del Vaticano I. L'indagine intorno alla natura e missione della Chiesa «avrà un suo punto per Noi, per voi specialmente, di estremo interesse, quello relativo alla costituzione gerarchica della Chiesa stessa, e all'origine perciò, alla natura, alla funzione, alla potestà dell'Episcopato». Poi il Papa ha sottolineato l'integrazione armonica della collegialità col Primato e, conseguentemente, come il Vaticano II prosegue l'opera del Vaticano I; egli dice: «Dai Padri conciliari del Sinodo Ecumenico Vaticano primo sono stati definiti e proclamati i poteri, veramente unici e sommi, conferiti da Cristo a Pietro e trasmessi ai suoi successori; tale riconoscimento ha potuto sembrare ad alcuno che limitasse l'autorità dei Vescovi, successori degli Apostoli, e rendesse ormai superflua ed impedita la convocazione d'un successivo Concilio Ecumenico a cui il Diritto Canonico riconosce tuttavia autorità suprema su tutta la Chiesa. Questo Sinodo parimente ecumenico si appresta a confermare, sì, la dottrina del precedente sulle prerogative del Romano Pontefice; ma avrà altresì e come suo scopo principale quello di descrivere e onorare le prerogative dell'Episcopato. Sia nella mente di tutti che la convocazione del presente Concilio è stata fatta, in libera spontaneità, dal Nostro venerato Predecessore Giovanni XXIII, di felice memoria, e da Noi volentieri subito confermata, ben sapendo che tema di questa sovrana sacra assemblea sarebbe stato quello relativo all'Episcopato». «Se il Vaticano I ha definito i poteri del Papato, il Vaticano II cerca di proclamare i poteri dell'Episcopato, mettendo in splendida luce ecclesiale la figura e la missione dei vescovi. Questo però in concatenazione dottrinale, in armonico chiarimento, in salda unità; se a Noi, come successori di Pietro e perciò aventi piena potestà su tutta la Chiesa, compete l'ufficio di essere vostro Capo, ciò non è per defraudarvi dell'autorità che vi compete». L'esercizio della piena potestà su tutta la Chiesa «ci obbliga a porre riserve, a precisare termini, a prescrivere forme, a ordinare modi circa l'esercizio della potestà episcopale». Ciò è per il bene e l'unità della Chiesa, «tanto più bisognosa di una guida centrale, quan-

to più vasta diventa la sua estensione cattolica, quanto più gravi sono i pericoli e più urgenti i bisogni del popolo cristiano nelle varie contingenze della storia, e possiamo aggiungere, quanto più spediti sono oggi i mezzi di comunicazione. Questa centralizzazione [...] non è orgoglioso artificio; è servizio, è interpretazione dello spirito unitario e gerarchico della Chiesa, è l'ornamento, la forza, la bellezza che Cristo le promise, e, man mano nei tempi, le concede». Se la comunione gerarchica dei vescovi con il Papa non nasce, come ricordava Pio XI a un gruppo di vescovi, da una certa brama di tutto concentrare e conformare, ma dal diritto divino e da un principio elementare proprio della stessa costituzione della Chiesa di Cristo, il suo esercizio fortifica, invece di mortificare, l'autorità episcopale, «sia singolarmente considerata, sia collegialmente». La sacra Gerarchia ha le sue proprie funzioni: «Essa è l'istituzione, nata dalla carità di Cristo, per compiere, diffondere e garantire la trasmissione intatta e feconda del tesoro di fede, di esempi, di precetti, di carismi, lasciato da Cristo alla sua Chiesa; essa è la generatrice della comunità dei fedeli, essa l'ordinatrice della sua compagine visibile; essa l'organo che merita alla Chiesa i titoli di Madre e Maestra; essa il veicolo delle ricchezze sacramentali; essa la corifea della preghiera; essa la promotrice delle attività caritative».

Paolo VI aggiunse un altro argomento in questa esaltazione dell'Episcopato in comunione col Primato: il bisogno, cioè, che il Papa ha del sostegno dei vescovi; egli così si esprime: «Come voi, sparsi sulla terra, per dare consistenza e figura alla vera cattolicità della Chiesa, avete bisogno di un centro, di un principio di unità nella fede e nella comunione, quale appunto trovate in questa Cattedra di Pietro; così Noi abbiamo bisogno che voi Ci siate sempre vicini per dare sempre più al volto della Sede Apostolica la sua prestantza, la sua umana e storica realtà, anzi la consonanza alla sua fede, l'esempio nel compimento dei suoi doveri, il conforto nelle sue tribolazioni»<sup>52</sup>.

In attesa che il Vaticano II, mediante i lavori delle Commissioni e delle Congregazioni generali, esprimesse, in formule precise, la dottrina intorno alla collegialità, Paolo VI ne volle tracciare le linee maestre

---

<sup>52</sup> *Ib.*, pp. 810-811.

ed essenziali in termini chiari e decisi. Formulata la dottrina conciliare nella *Lumen Gentium*, Paolo VI non esitò ad approvarla e a promulgarla. Le sue parole di commento riflettono la sua gioia; egli così dice: «Compiuta l'opera dottrinale del Concilio Ecumenico Vaticano primo, esplorato il mistero della Chiesa e delineato il disegno divino della sua fondamentale costituzione, troppe cose sarebbero da dire a commento del lavoro compiuto». Fra tutte, «resta [...] che il punto più arduo e memorabile di questa spirituale fatica ha riguardato la dottrina sull'Episcopato»<sup>53</sup>. A proposito di questo momento saliente del Vaticano II, Paolo VI disse: «Siamo soddisfatti che questa dottrina sia stata trattata, con sufficiente ampiezza di studi e di discussioni e con altrettanta chiarezza di conclusioni. Era dovere il farlo, a completamento del Concilio Ecumenico Vaticano primo. Era il momento di farlo, per lo sviluppo assunto dagli studi teologici odierni, per la diffusione della Chiesa nel mondo, per i problemi che il governo ecclesiastico incontra nella quotidiana esperienza della sua attività pastorale, per l'attesa che molti Vescovi nutrivano circa il chiarimento della dottrina loro relativa. Era anche il modo di farlo; così che Noi non esitiamo, tenendo conto delle spiegazioni date sia circa l'interpretazione da dare ai termini usati, sia la qualificazione teologica che questo Concilio intende dare alla dottrina trattata, Noi non esitiamo, con l'aiuto di Dio, a promulgare la presente costituzione *De Ecclesia*».

Non possiamo fare migliore commento alle parole del Papa se non affermando che la promulgazione della dottrina sulla Collegialità nulla cambia della dottrina tradizionale. Ciò che Cristo volle, lo vogliamo anche noi. Ciò che era, resta. Ciò che la Chiesa ha insegnato per secoli lo insegniamo anche noi. Vi è soltanto questa differenza: quello che prima era un fatto vissuto, ora diventa una realtà espressa con parole; ciò che era oggetto di riflessione, di discussione ed anche di controversie, ora ha avuto una chiara e serena formulazione<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> AAS 56, 1964, p. 1009: «Caput maxime arduum atque memoratum peracti huiusmodi spiritualis laboris profecto est quod ad doctrinam de Episcopatu spectat».

<sup>54</sup> *Ib.*, p. 1010.

## PRIMATO E COLLEGIALITÀ IN UN GIUDIZIO PROTESTANTE

VALDO BENECCHI

Le Chiese si trovano, senza eccezioni, in una profonda situazione di crisi che è ormai evidente anche ai più sprovveduti e ai meno informati. Oserei dire che dovremmo intendere «crisi» non nel senso corrente del termine, ma nel senso di Giovanni, di giudizio.

Le divisioni non sono più soltanto fra le Chiese, ma all'interno di ogni Chiesa, all'interno delle singole comunità ecclesiali in cui siamo spesso testimoni di scismi anche di ordine psicologico. Siamo di fronte al giudizio divino sulle nostre infedeltà. Un giudizio che non è esclusivo di una Chiesa o dell'altra; non ne risparmia neppure una.

Negli ultimi anni tutto ciò è diventato evidente spesso in maniera anche drammatica. Ma possiamo dire che ci troviamo di fronte all'esasperazione, alla esplosione di una situazione che contingenze storiche e sociologiche in un certo senso riuscivano a mitigare. Fin dagli anni trenta i teologi più sensibili avevano previsto che la Chiesa, avendo perso il suo senso profetico e la sua carica vocazionale, avrebbe dovuto affrontare una grave crisi. Così la sezione V della Assemblea «Fede e Costituzione», svoltasi a Montreal nel 1963, doveva constatare che «la comunità locale non può testimoniare efficacemente in mezzo agli sconvolgimenti contemporanei ed alla confusione generale, se non si sforza di entrare, per fede ed obbedienza, nella pienezza della verità». E la stessa Assemblea auspicava un serio e radicale rinnovamento del vestito, ormai consunto, della Chiesa.

La consapevolezza di questa situazione era vivamente presente alla sensibilità di Giovanni XXIII quando indiceva il Concilio Ecumenico Vaticano II e la possiamo cogliere in quasi ogni riga della «Costituzione Apostolica con la quale viene indetto il Concilio Ecumenico Vaticano II».

Il Vaticano II è, in campo cattolico romano, il tentativo, accanto a molti altri in atto nel protestantesimo, di far riprendere quota alla

*causa* della Chiesa, dare un senso alla *sua* presenza nel mondo ormai profondamente compromessa. In particolare ha creduto di poterlo vedere in quella dottrina che è universalmente riconosciuta come l'avvenimento centrale di tutti i lavori del Concilio, vale a dire la collegialità: il tentativo di recupero della dimensione comunitaria del governo della Chiesa dopo che il Vaticano I aveva definito il ruolo ed i poteri del papa in termini così rigidi ed esclusivi.

## 1. L'ERA DELL'ECCLESIOLOGIA

Leggendo la *Lumen Gentium*, la prima cosa che vien fatto di constatare è che, in ogni punto in cui si afferma e si definisce la collegialità episcopale, nel contempo si cerca di prendere ogni precauzione perché questa dottrina non contraddica minimamente le definizioni del Vaticano I di cui, addirittura, in alcuni punti, riprende integralmente il modo di esprimersi.

In altri termini notiamo continuamente lo sforzo, per la verità spesso mal riuscito, di trovare in ogni modo e ad ogni costo un equilibrio dottrinale e pratico tra la collegialità ed il primato come è stato definito dal Vaticano I. Il testo, e chiedo scusa per l'espressione forse irriverente, mi appare quasi ossessionato dalla preoccupazione di non attentare neppure minimamente a quelle decisioni e di salvaguardare quindi il primato del pontefice.

Tutta la *Lumen Gentium* non può di certo fermarsi a considerazioni di ordine pastorale e biblico. Deve, invece, assolutamente tener conto delle elaborazioni dogmatiche anteriori, deve fare i conti passo dopo passo con le istituzioni e le strutture canonicamente sanzionate. In altri termini procede all'interno del sistema giuridico-ecclesiastico i cui cardini fondamentali sono il primato e l'infallibilità papale. Si possono, a proposito, ricordare anche le tensioni sorte durante i dibattiti sulla dottrina dell'episcopato nei suoi rapporti con il primato per documentare ulteriormente le constatazioni sopra fatte. Quei dibattiti hanno continuamente evidenziato come necessità vitale non un vago riformismo od un semplice aggiornamento, ma la liberazione della ecclesio-logia cattolica dal suo giuridismo, che fa diventare velleitaria ogni seria aspirazione rinnovatrice. Ma proprio quelle tensioni e gli inci-



denti che si sono verificati hanno denunciato i limiti insuperabili della loro stessa potenziale carica liberatrice. Il giuridismo, più che mai, non è apparso solo come una deviazione correggibile o una escrescenza che, attraverso alcune riforme, possa essere fatta rientrare, ma come l'ingrediente principale di tutta l'ecclesiologia cattolica, anzi di tutta la sua teologia, di tutta la sua cristologia.

Intanto, è chiaro che il termine "collegialità" non è inteso nel senso democratico. La «nota esplicativa previa» è esplicita: «Collegio non si intende in senso strettamente giuridico, cioè di un gruppo di eguali». Si tratta, invece, di una comunione gerarchica che non implica affatto uguaglianza fra il capo e le membra del collegio stesso. Anzi implica, perché sia veramente funzionale ed efficiente, un legame ed una dipendenza gerarchica. È vero che l'autorità e la infallibilità stessa sono estese ai vescovi, dal centro si irradiano fino alla periferia. Anche i vescovi annunciano infallibilmente la dottrina di Cristo, sono «vicari e legati di Cristo» (*Lumen Gentium*, n. 27). Ma nel contempo essi non possono esercitare alcun potere se non è consenziente il romano pontefice. Ciò vuole appunto prevenire qualsiasi opposizione tra l'autorità papale e la collegialità. Il pontefice è il capo del collegio in cui occupa il ruolo determinante, tanto che il collegio non potrebbe sussistere in maniera autonoma. Il collegio può agire sempre e solo con il papa, mai contro o in opposizione a lui. Mentre il collegio dei vescovi è collegio solo insieme al papa, quest'ultimo, anche senza il primo, è pastore della Chiesa universale e può esercitare la sua potestà senza neppure doversi prima farsi autorizzare dal collegio. La relazione non è dunque in alcun modo irreversibile.

Il papa può agire senza il collegio, ma il collegio non può agire senza il papa. Le decisioni del collegio non possono essere in sostanziale contrasto con le decisioni che il papa avrebbe preso se, nelle stesse circostanze, avesse agito assieme a tutto l'episcopato. E si tratta di decisioni sia di carattere disciplinare che di carattere dottrinale. Le decisioni personali del papa hanno lo stesso valore di quelle prese insieme a tutto il collegio episcopale. I vescovi, non meno dei fedeli, sono tenuti ad accettarle come atti della suprema potestà del romano pontefice, verso il quale tutti indistintamente sono una volta ancora in stato di subordinazione gerarchica. Il collegio non è dunque un corpo

democratico, non è un corpo, diciamo, fraterno, ma gerarchicamente strutturato e sul quale il papa mantiene integre tutte le sue prerogative personali enunciate dal Vaticano I. La terminologia della *Lumen Gentium*: «Definitiones eius ex sese et non ex consensu Ecclesiae, irreformabiles merito dicuntur» (*Lumen Gentium*, n. 25), è approssimativamente la stessa del Vaticano I: «Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse»<sup>1</sup>.

Diciamo che il Vaticano II, nei confronti del Vaticano I, ha attuato questa unificazione dei due termini: il capo ed i membri. Ora vanno considerate non come due realtà contrapposte, ma complementari, anche se nella loro posizione specificamente e qualitativamente diversa. Vediamo come il dogma del primato, sancito dal Vaticano I, non solo non è stato in alcun modo intaccato o attenuato, ma come abbia fatto dell'idea della collegialità un rapporto di subordinazione gerarchica che non si vede come potrà essere annullata in un futuro vicino o lontano.

Il sistema giuridico rimane, anzi si sviluppa e si estende. Qualcuno si è chiesto: come attuare la collegialità episcopale senza sminuire il primato papale? Sarebbe, a mio avviso, una domanda rettamente posta solo nel caso in cui il termine "collegialità" fosse stato inteso nel senso democratico o nel senso congregazionalista, perché solo allora ci sarebbe stato un contrasto stridente ed il dogma del primato sarebbe stato messo in discussione. Invece, così come abbiamo visto, la collegialità è stata interpretata alla luce del primato scaturendone una comunione gerarchica.

Inutile forse dire che per un protestante tutto questo discorso è inaccettabile. Basterebbe che si richiamasse al principio della Riforma «Sola Scriptura». Infatti tutto il discorso sulla collegialità non trova, fra l'altro, alcuna base evangelica. D'altronde il Concilio non lo ha neppure preteso, nonostante le citazioni bibliche inserite qui e là e che fanno più l'effetto di una coreografia, di una illustrazione che di una base, di una norma. Così scrive Joseph Ratzinger: «Il fatto che la Scrittura non conosca il concetto di giurisdizione ecclesiastica, come

---

<sup>1</sup> H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 31, 1957.

non conosce un concetto dettagliato della collegialità o del primato non deve costituire un argomento contro la corrispondenza reale dei contenuti di volta in volta intesi. Interpretazioni errate e senza via di uscita sorgono soltanto quando si dimenticano queste distinzioni storiche e si trasferiscono, senza critica, concetti moderni della Scrittura, sottoponendo questa ad una esposizione sistematica che le è fondamentalmente estranea. Nel testo conciliare le prove della Scrittura hanno più senso illustrativo che dimostrativo»<sup>2</sup>.

A proposito di affermazioni fondamentali come questa: «Come San Pietro e gli altri apostoli costituiscono per volontà del Signore un unico collegio apostolico, in par modo il Romano Pontefice, successore di Pietro e i vescovi successori degli apostoli, sono uniti fra di loro» (*Lumen Gentium*, n. 22), i commentatori cattolici sono d'accordo nell'ammettere che non scaturiscono tanto dalla Scrittura, quanto, *innanzitutto*, e direttamente, dalla prassi della Chiesa.

Ho parlato all'inizio di crisi, che nei nostri giorni si manifesta come rifiuto della Chiesa, delle sue istituzioni. È in atto una dura contestazione all'interno e all'esterno della Chiesa, ne derivano dei veri e propri scismi, si parla sempre più di secolarizzazione, c'è la teologia della morte di Dio. Robert Adolf ha intitolato una sua opera, *La tomba di Dio*, riferendosi alla Chiesa. Innumerevoli possono essere *gli esempi* per illustrare questa situazione. Ma quella in atto è decisamente una rivolta anti-ecclesiastica e niente affatto una rivolta anticristiana. Per tutti, è significativo il grido di Roger Garaudy: «Voi, ricettatori della grande speranza che Costantino ci ha rubata, voi gente di chiesa, rendeteceLo! La sua vita e la sua morte sono anche nostre, di tutti coloro per i quali hanno un senso!». Il Sartori, di fronte alla *Lumen Gentium*, non può trattenersi dal commentare: «Se ogni epoca della storia della Chiesa ha – per così dire – il suo dogma, potremmo caratterizzare la nostra epoca come l'ora – o l'era – della Ecclesiologia»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, in *La Costituzione gerarchica della Chiesa*, Vallecchi, Firenze 1968.

<sup>3</sup> L. SARTORI, *La Costituzione dogmatica «De Ecclesia», sintesi dottrinale*, in «Humanitas», n. 12, dicembre 1965, p. 1248.

Con queste affermazioni il Sartori intende pronunciare un giudizio positivo sulla *Lumen Gentium* e quindi anche sulla collegialità. È un parere rispettabile, anche se insostenibile dal punto di vista biblico. Comunque negli ultimi tempi siamo andati realizzando (e qualcuno sulla propria pelle) come invece la *Lumen Gentium* sia stata un potenziamento della «tomba di Dio» e come abbia rappresentato tutt'altro che una alternativa alla secolarizzazione. Lo vedremo continuando il nostro discorso.

## 2. CHIESA COME INCARNAZIONE

Vediamola più da vicino quella ecclesiologia. Per quanto riguarda la concezione di Chiesa, c'è da notare un rimarchevole tentativo di superamento del rigido giuridismo precedente, ma evidentemente è un tentativo naufragato nel nulla se ha potuto produrre una creatura come la collegialità nel senso sopra descritto.

Il capitolo 1 della *Lumen Gentium* porta questo titolo: «Il mistero della Chiesa». Comprendere questa definizione è cosa alquanto ardua, ma mi sembra di poter accogliere la definizione che ne fa il Subilia quando dice che «la sintesi dell'uomo e del divino costituisce il mistero della Chiesa... La Chiesa considerata come il prolungamento della incarnazione»<sup>4</sup>. Desidero riferirmi all'interpretazione che il card. Giovan Battista Montini faceva sull'*Osservatore Romano*, nn. 9-10 del dicembre del 1960, interpretazione che sarebbe stata pienamente rispettata nei documenti conciliari: «La Chiesa è un mistero perché è un pensiero divino. Quale è il suo pensiero? Quale è il suo disegno? Essa trae origine dalla profondità della sapienza divina. S. Paolo ci avverte che questo pensiero che coinvolge il piano della salvezza dell'umanità mediante la redenzione di Cristo era l'arcano nascosto da secoli in Dio (Ef 3,9; Col 1,26)... È la città di Dio, calata dal cielo, la Gerusalemme celeste che si proietta sulla sua creta umana, la illumina, la plasma, la santifica, sì, ma resta sempre infinitamente più bella e più perfetta di quanto storicamente, concretamente si realizzi nel tempo, in seno all'umanità. È il Regno di Dio. È la Chiesa di Dio, è la

---

<sup>4</sup> V. SUBILIA, *La nuova cattolicità del Cattolicesimo*, Claudiana, Torino 1967, p. 6.

Chiesa santa, è la Chiesa nella sua realtà istituzionale, nella sua concezione essenziale e funzionale».

Più avanti, polemizzando con i protestanti, dichiara: «I cristiani dissidenti, i primi riformatori soprattutto, i quali hanno lanciato il dogma della Chiesa invisibile» (torneremo su questo punto) e dice che «il mistero della incarnazione così non sarebbe più prolungato nella Chiesa».

Ho visto nel titolo «il mistero della Chiesa» come un tentativo di superamento di un rigido giuridismo. Come è noto, non c'è nulla di nuovo in ciò perché l'intuizione trova la sua origine nei teologi del secolo scorso, come Sailer, Drey, Moehler e Scheeben.

Don Germano Pattaro, in maniera chiara e lucida, definisce l'ecceologia che è stata proposta al Concilio affermando che essa è il prolungamento della cristologia, la Chiesa è la continuazione di Cristo. Egli scrive: «Se il Verbo incarnato è la sorgente di questa grazia, allora, la realtà mistica della Chiesa, che è fondata su di essa, non potrà esprimersi che attraverso le leggi stesse della incarnazione. Come il Verbo abitò tra noi per mezzo di una reale natura umana assunta nell'unità della persona divina, così anche la Chiesa incarna la sua realtà divina in una struttura umana, storica, visibile»<sup>5</sup>. Mi sembra quindi che non ci siano dubbi che si tratti veramente di sintesi fra il divino e l'umano. Nei vescovi «è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù» (*Lumen Gentium*, n. 21).

La storicità e la trascendenza trovano la loro unità nell'istituzione ecclesiastica. Vorrei a questo punto sottolineare a quali deviazioni si può giungere quando i testi biblici sono assunti come coreografia, come «illustrazione» di un'intuizione e non come fondamento della fede della Chiesa. È usato il termine mistero come sintesi, in un'istituzione, dell'umano e del divino.

La concezione conciliare opera in questo modo una pericolosa deviazione dal messaggio evangelico. Negli evangeli, infatti, «mistero» designa in primo luogo il Regno che ai discepoli di Gesù è dato di

---

<sup>5</sup> G. PATTARO, *Riflessioni storiche sulla teologia che ha preparato la Costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*, in «Humanitas» n. 12, dicembre 1965, p. 1245.

conoscere attraverso la fede: «Poiché a voi è dato di conoscere i misteri del Regno dei cieli (Mt 13,11)». Il termine è ripreso e reso maggiormente esplicito da Paolo. Lo usa, infatti, per riferirsi ad un mistero rivelato, alla rivelazione da parte di Dio, e conserva comunque la sua origine divina. Finisce per designare il centro stesso del messaggio cristiano, la croce di Cristo. L'azione salvifica di Dio tenuta nascosta nei secoli, annunciata dai profeti dell'Antico Patto, è manifestata nel segno del Nuovo Patto, nella croce di Gesù Cristo. Il mistero è quindi il centro stesso dell'Evangelo: «Ora a Colui che vi può fortificare secondo il mio Evangelo e la predicazione di Gesù Cristo, conformemente alla rivelazione del mistero che fu tenuto nascosto fin dai tempi più remoti, ma è ora manifestato e mediante le Scritture profetiche, secondo l'ordine dell'Eterno Iddio, è fatto conoscere a tutte le nazioni per addurle all'ubbidienza della fede» (Rm 15,25-27).

È la rivelazione della decisione di salvezza di cui Dio è l'autore e Gesù il compitore sulla croce. Ebbene, tutto ciò non può essere soltanto oggetto della predicazione della Chiesa e non può in alcun modo essere da lei assimilato. Altrimenti la salvezza è vincolata alla Chiesa, la sovranità del Signore lascia il posto all'immanenza del Signore nella Chiesa; tutta la tensione escatologica viene a mancare sottraendo nel contempo la Chiesa allo stesso giudizio di Dio in quanto diventa lei il soggetto, diventa chi lo gestisce e non chi lo subisce.

In questo contesto è inevitabile che si inserisca la concezione gerarchica così come l'abbiamo vista concepita. È l'organo visibile e concreto che media il divino, che in fin dei conti si propone come oggetto di fede; dice la *Lumen Gentium*: «Questa dottrina della istituzione, della perpetuità, del valore e della natura del sacro Primato del Romano Pontefice e del suo infallibile Magistero, il Santo Concilio la propone di nuovo a tutti i fedeli perché sia fermamente creduta» (*Lumen Gentium*, n. 18).

Al di sopra di tutti, come abbiamo visto, c'è il Romano Pontefice il quale, «in virtù del suo ufficio, cioè di Vicario di Cristo e Pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema ed universale» (*Lumen Gentium*, n. 22). Quindi ci sono i vescovi che, «rispettando fedelmente il primato e la preminenza del loro Capo, esercitano la propria potestà per il bene dei loro fedeli» (*Lumen Gentium*, n. 22).

Il Groot vede nella *Lumen Gentium* una riconferma del papa operante a capo della Chiesa in tal modo che la condizione di colonna della Verità inerente alla Chiesa nel suo insieme si concentra, si polarizza, in questo solo magistero nel pieno esercizio delle sue funzioni. Lo stesso conclude: «Siamo perciò in presenza di una concentrazione progressiva del solo grande mistero della Chiesa della Pentecoste, di cui il papa costituisce il centro e il massimo di concentrazione»<sup>6</sup>.

### 3. APOSTOLICITÀ ED AUTORITÀ

È un altro momento che sta dietro l'interpretazione della collegialità operata dal Concilio; in esso è detto: «Come San Pietro e gli altri Apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico collegio apostolico, in pari modo il Romano Pontefice, successore di Pietro, e i Vescovi, successori degli Apostoli, sono uniti fra di loro» (*Lumen Gentium*, n. 22). Si tratta in definitiva della consegna di perpetuare l'istituzione ecclesiastica in cui ci si inserisce «in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica col Capo del Collegio e con le membra» (*Lumen Gentium*, n. 22).

L'antica consegna di trasmettere l'Evangelo è passata in secondo ordine. Ora «apostolo», «apostolato» per noi fanno parte del vocabolario cristiano. In origine non era così. È l'equivalente dell'ebraico *shaliah*, un'istituzione giuridica dell'epoca dell'esilio. È l'inviato rappresentante di una persona o di un gruppo, un delegato autorizzato. Se si aggiunge che questi inviati erano generalmente due a due, che il loro incarico non durava che per il tempo della missione e che dovevano rispondere all'autorità che li aveva mandati, si comprende come l'«apostolo» del Nuovo Testamento sia tributario a questa istituzione. A quella figura sembra riferirsi direttamente Gv 13,16: «In verità vi dico che il servitore non è maggiore del suo signore, né il messo è maggiore di colui che l'ha mandato». La novità dell'apostolo di Gesù Cristo nei confronti del *shaliah* è nel contenuto. Ciò che rappresenta il

---

<sup>6</sup> J. C. GROOT, *Aspetti orizzontali della collegialità*, in *La Costituzione gerarchica della Chiesa*, Vallecchi, Firenze 1968.

contrassegno degli apostoli del Cristo non è il fatto che essi siano apostoli, ma il fatto che siano apostoli di Gesù Cristo. Per Paolo l'apostolato non si limita ad un gruppo determinato. Lo riconosce come qualcosa che implica l'esistenza di coloro che «erano stati apostoli prima di me» (Gal 1,17). Salendo a Gerusalemme incontra Pietro e Giacomo che egli annovera nel numero dei discepoli, ma non fa menzione di un gruppo di dodici. Riconosce a Pietro un apostolato uguale al suo, sebbene siano diversi i campi di missione.

Il numero dodici appare in 1 Cor 15,5. I dodici costituiscono qui un gruppo tradizionale, ma non esclusivo. Paolo può in seguito (v. 7) parlare di una apparizione «a tutti gli apostoli» senza che egli pensi di limitare questa totalità ai dodici. Più tardi, quando Paolo dà l'impressione di difendere il suo titolo di apostolo contro dei concorrenti o degli avversari (1 Cor 9,1; 11,1-2), ciò che difende non è un titolo, ma la pienezza del contenuto della sua carica. Una polemica non rivendicativa, ma sempre positiva, nel senso di una rigorosa e vigorosa affermazione della realtà della sua missione. L'Evangelo è il tutto del suo apostolato. Egli è il predicatore dell'Evangelo.

I primi undici versetti di 1 Cor 15 sono una messa a punto dell'apostolato. Non è un rango, ma tutto è centrato sulla testimonianza resa al Resuscitato.

Nei Vangeli il termine è riferito ai «dodici» che Gesù costituì per mandarli a predicare (Mc 3,14).

Negli Atti il termine indica gli undici (prima della nomina di Mattia) o i dodici. Ma, in At 14, Paolo e Barnaba sono chiamati apostoli sebbene in 9,27 essi fossero stati implicitamente distinti dagli «apostoli».

Una cosa è certa, e cioè che non c'è un criterio decisivo che possa permettere di qualificare gli apostoli. Il Nuovo Testamento non ce lo offre. Ciò che veramente è sicuro è che la loro funzione era la predicazione del kerygma. Sì, l'apostolato appare nella tradizione cristiana come un ministero essenzialmente kerygmatico. È come predicatori che il Risorto invia i suoi discepoli nel mondo, secondo, per es., Lc 24,47 ss. e nella forma parallela di Mt 28,19-20: «Andate, dunque, ammaestrate tutti i popoli [...] insegnando loro d'osservare tutte quante le cose che v'ho comandate». Paolo dichiara che il suo obbligo è la predicazione: «Perché Cristo mi ha mandato non a battezzare, ma ad



evangelizzare» (1 Cor 1,17). Queste parole non implicano affatto una svalutazione del battesimo in sé. Esse sottolineano soltanto che il compito specifico di colui che è inviato è di portare la salvezza là dove essa è ignorata. Ecco perché Paolo dice ancora: «Guai a me se non evangelizzo!» (1 Cor 9,16). Quando l'apostolo, fedele alla sua vocazione, lascia una chiesa fondata di recente per proseguire altrove la sua opera di pioniere, lascia dietro di sé dei credenti capaci di portare avanti il ministero della predicazione e dell'insegnamento.

Verso la fine del I secolo le epistole pastorali ci fanno sentire, per così dire, lo stesso suono di campana. Esse pure, nel quadro che ci presentano dei vari ministeri, mettono ancora al primo posto il ministero kerygmatico.

I delegati degli apostoli, Timoteo e Tito, devono, come l'apostolo, vegliare per assicurare la continuità del ministero kerygmatico (2 Tm 2,2).

È a livello della predicazione e dell'insegnamento che si intende l'apostolicità e la stessa successione apostolica.

#### 4. COME SI ESERCITA L'AUTORITÀ APOSTOLICA?

Non c'è un'infalibilità apostolica che rivesta le parole e gli atti degli apostoli conferendo loro un potere autonomo. Intanto, il concetto di autorità nella Scrittura è direttamente connesso alla sovranità di Dio. I sinottici attribuiscono questa autorità divina alla persona di Gesù: essa emerge dalle sue parole e dai suoi atti (Mc 1,22; 2,10; Mt 7,29). Nell'Evangelo che gli apostoli annunciano, il Cristo risorto non è l'oggetto, ma il soggetto agente, che opera, che trasforma, che vincola e che sottomette alla Sua Parola, quando, come e dove Egli vuole. Per cui l'Evangelo non è strumento di potere in mano agli apostoli, ma è una forza vivente che investe loro per primi senza che essi ne possano disporre (Rm 1,1-7). L'autorità dell'apostolo nella Chiesa si esercita non come dominio, in un rapporto gerarchico di primato e di sudditanza nel senso della *Lumen Gentium*. Non è dominio, ma è opera di liberazione. La Chiesa che ha ricevuto lo Spirito Santo è chiamata a prendere coscienza dei Suoi doni, a prendere coscienza di che cosa significhi per lei il Cristo nel momento storico in cui vive. In altri termini, la Chiesa è condotta dalla predicazione dell'apostolato a fare

una scoperta, a usare la sua maturità spirituale e a divenire quello che è il senso della sua vocazione: «una casa in cui lo Spirito di Dio abita». Un'autorità, quella degli apostoli, che si esercita soltanto nella predicazione dell'Evangelo.

## 5. VISIBILITÀ E INVISIBILITÀ

Nella *Lumen Gentium* c'è un altro punto che mi preme evidenziare e che sta dietro la sua interpretazione di collegialità. Un punto che, a mio avviso, gioca un ruolo importante in quel tentativo di recupero di se stessa che la Chiesa cattolica ha inteso operare con il Vaticano II: «Cristo, unico Mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostenuto la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia. Ma la società costituita di organismi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terreste e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse, ma formano una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino» (*Lumen Gentium*, n. 8). «Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato» (*Lumen Gentium*, n. 8).

Queste affermazioni ci suggeriscono delle importanti domande che si inseriscono pienamente in certe drammatiche contestazioni dei nostri giorni. Quali sono gli elementi ecclesiali necessari all'essere e alla vita della Chiesa e che le permettono di essere pienamente Chiesa? La presenza di questi elementi è sufficiente per designare questa Chiesa come la vera Chiesa? Per il Vaticano II la risposta è chiara: «Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica» (*Lumen Gentium*, n. 8). Ritengo essere qui il problema cruciale dei nostri giorni per l'intera Chiesa cristiana. La risposta a quelle domande è di fondamentale importanza.

Scriveva ancora il card. Montini: «Dovremmo fare attenzione a questo punto dottrinale circa la spiritualità e la visibilità della Chiesa perché essa segna un confine fra noi cattolici e quei cristiani dissidenti, i primi riformatori soprattutto, i quali, per sfuggire alla gravità della loro affermazione che la Chiesa del medioevo era crollata, e per mascherare la discontinuità della Riforma rispetto ai secoli precedenti, hanno lanciato il dogma della Chiesa invisibile, la sola vera, la sola santa, tutta spirituale e nota solo a Dio» (*Osservatore Romano*, 9-10 dicembre 1960).

Negli ultimi tempi tale posizione sembra attenuata. Un teologo della risonanza del Küng (sia pure sospetto in molti ambienti cattolici) critica la Chiesa cattolica nella sua tendenza ad «armonizzare invece che dissociare le differenti immagini della Chiesa; non si può cioè muoversi con acritica ingenuità e sistematica pigrizia alla superficie apparentemente *piana* di testi, invece di prendere atto delle profonde divergenze e di indagarle con severità totale»<sup>7</sup>. Egli aggiunge, in netta contrapposizione al card. Montini, che «i riformatori avevano fondatamente ragione di opporsi ad una Chiesa medioevale in cui era sinistramente visibile un Imperium politico-spirituale, accentuando con Agostino e con il Nuovo Testamento l'aspetto visibile e nascosto della Chiesa»<sup>8</sup> e giunge a sostenere che la Chiesa è visibile ed invisibile. Una Chiesa invisibile nel visibile, nascosta nel visibile. Così in questi nostri giorni ci sono alcuni protestanti che, per amore di un ecumenismo non sempre rettamente inteso, insistono con il mettere in evidenza che il protestantesimo, in fin dei conti, non ha mai rifiutato l'idea della visibilità, purché non fosse sacralizzata. Sono sicuro, detto fra parentesi, che l'ecumenismo che cerca di attenuare ad oltranza certe divergenze teologiche renda un cattivo servizio alla causa stessa dell'ecumenismo.

Visibilità o invisibilità? L'una o l'altra? Mentre si cerca di sciogliere questo dubbio amletico, la nostra infedeltà al Signore incrementa il nostro contributo alla decomposizione, per usare un termine che compare nel titolo del libro di Louis Bouyer. Comunque, per quanto

---

<sup>7</sup> H. KÜNG, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1967, p. 19.

<sup>8</sup> H. KÜNG, *La Chiesa*, p. 38.

riguarda il protestantesimo, c'è un profondo equivoco su quanto i riformatori del XVI sec. hanno voluto dire. Le dichiarazioni sopra citate del card. Montini ed in fondo anche quelle del Kùng confondono le posizioni dei riformatori con quelle delle correnti spiritualiste contemporanee. Così leggiamo nella *Confession helvétique postérieure*: «Les marques principales de vraye Église sont la pure et legitime predication de la parole de Dieu»<sup>9</sup>.

Così Calvino: «Où nous voyons la Parole de Dieu être purement prêché et écouté, les sacrements être administrés selon l'institution du Christ»<sup>10</sup>.

In queste affermazioni i termini: «pure, legitime, purement» hanno un significato ben preciso: secondo la Parola di Dio. Per i riformatori, infatti, l'autenticità della Chiesa è legata alla fedeltà alla Parola di Dio come ci viene trasmessa dalle Scritture. È la sottomissione alla Parola nella sua sapienza che stabilisce e mantiene la Chiesa nella verità sotto l'azione dello Spirito Santo. È la sovranità della Parola. Cristo è e resta il solo capo della Chiesa, la sola garanzia, la sola norma, il riferimento costante. È scritto in Gv 8,31-32: «Se perseverate nella mia Parola siete veramente miei discepoli e conoscerete la verità e la verità vi farà liberi».

Desidero riportare ancora l'art. 5 della confessione della Rochelle: «Poiché la Scrittura è la regola di ogni verità contenendo essa tutto quanto è necessario per il servizio di Dio e per la nostra salvezza, non è lecito agli uomini e nemmeno agli angeli di aggiungere, diminuire o cambiare qualcosa d'essa. Ne consegue che né l'antichità, né i costumi, né la moltitudine, né i decreti, né i concili, né i miracoli devono contrastare con la Scrittura, ma anzi tutte le cose devono essere esaminate, regolate, e riformate secondo essa». Sono delle affermazioni chiave per comprendere i riformatori. Da questo discorso non ne deducono l'invisibilità o la visibilità della Chiesa, ma anzitutto il modo della presenza del Signore nella Chiesa: il Signore non è e non può

---

<sup>9</sup> *Confession helvétique postérieure*, in «Cahier Théologique de l'actualité protestante», 5/6 1944, p. 97.

<sup>10</sup> J. CALVIN, *L'institution Chrétienne*, IV, I, 9, Labor et Fides, Ginevra 1958.

essere vincolato ad una istituzione gerarchica ed ecclesiastica. Lutero ha sempre sostenuto che il divino non può essere separato da Dio, non può essere inerente a qualcuno o a qualche cosa. È il suo «Deus absconditus». Il Signore agisce ovunque, nessuna sfera gli si può sottrarre, ma nel contempo egli rimane irriconoscibile se non si rivela. Siamo dunque agli antipodi di quanto è detto nella *Lumen Gentium* a proposito della Chiesa, del papa, dei vescovi, della collegialità. Non solo, ma proprio qui riusciamo a comprendere che nel rifiuto opposto dal protestantesimo al sistema gerarchico cattolico al tempo della Riforma e nei nostri giorni la motivazione non è solo ecclesiologica, ma squisitamente teologica. Abbiamo la visione di un Dio che viene assimilato ad una istituzione, sia pure in maniera comunitaria (collegialità), e la visione di un Dio sovrano, che mantiene la sua sovranità, che governa ed esercita la sua autorità mediante la Parola. La visione di un Dio nomade: «L'altissimo non abita in templi fatti da mano d'uomo» (At 7,48). «L'ora viene che né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre» (Gv 4,21) si contrappone con evidenza a un Dio assimilato a «questo monte» o a «Gerusalemme».

## 6. LA LOGICA DELLA CROCE

E quel «Deus absconditus», il Dio di Gesù Cristo, per salvare gli uomini sceglie la via della croce. Non si tratta né di visibilità, né di invisibilità, ma di via della croce. «Se dunque Dio vuol renderci viventi, ci uccide, se vuole vivificarci lo fa rendendoci colpevoli; se vuole aprirci il cielo ci piomba nell'inferno, come dice la Scrittura: "L'Eterno fa morire e fa vivere, fa scendere nel soggiorno dei morti e ne fa salire" (1 Sam 2,6) [...]. Così Dio nasconde la sua bontà e la sua misericordia sotto la collera eterna e la sua giustizia sotto l'iniquità»<sup>11</sup>.

Dio perde per salvare, colpisce per vivificare. Le opere di Dio si manifestano nella croce «sub contraria specie», in maniera contraria alla sua natura divina. In questo contesto è inserita e vive anche la Chiesa. «Et ecclesiam nulla apparente forma constare posse, nec formam exter-

---

<sup>11</sup> M. LUTERO, *Il servo arbitrio*, Claudiana, Torino 1969, p. 175.

no illo splendore, quem stulte admirantur, sed longe alia nota contineri, nempe: pura verbi Dei praedicatione et legitima sacramentorum administratione. Fremunt, nisi ecclesia semper digito ostendatur»<sup>12</sup>.

Questa l'aspra critica di Calvino al cattolicesimo e comunque ad ogni tentativo trionfalistico, ogni tentativo di trovare per la Chiesa una qualche forma di affermazione e di credibilità.

La Chiesa non è separabile dalla croce e non può, quindi, avere splendore, potenza, stabilità. Paradossalmente la Chiesa si diffonde e trova la sua vera vita attraverso la sconfitta. La crisi di cui ho parlato sopra si apre proprio nel momento in cui la Chiesa rifiuta la via della croce, vuole essere una Chiesa trionfante, prestigiosa. È il giudizio che cade sul suo peccato.

Giacché la nostra attenzione è qui rivolta al cattolicesimo (anche se lo stesso discorso, sia chiaro, può essere fatto a molto protestantesimo contemporaneo), possiamo dire che quel tentativo di aggiornamento mediante il recupero della collegialità di fronte alla crisi crescente della Chiesa appare come l'ultimo bastione che si è creato per giustificare se stesso, per rinsaldare le proprie posizioni, per rifiutare la via della croce, in altri termini per rinviare ancora una volta ciò che deve essere essenziale per il cristianesimo, cioè il continuo ravvedimento.

Bisogna entrare nella logica della croce. E ciò vuol dire, intanto, accettare il giudizio e non cercare di sfuggirlo con varie soluzioni di ripiego. Infatti vuol dire rinunciare a riporre la sicurezza in noi, nelle nostre istituzioni, in certi tipi di ecumenismo. Vuol dire assaporare fino in fondo la nostra impotenza a salvarci, essere pronti a morire come istituzione ecclesiastica. Vuol dire accettare di essere messi in crisi dalle nostre divisioni, dalle nostre tensioni, dalla contestazione, dai dissensi. È lasciare che Cristo spezzi le sbarre costruite dalle nostre abili mani di gente di Chiesa, di uomini clericali che sanno così bene manipolare la Parola di Dio fino a renderla accettabile e tollerabile. Guardare la Chiesa non come un organismo che cerca di aggiornarsi per mantenersi in vita, per sopravvivere, ma come l'assemblea di coloro che nella crisi e nella liberazione della croce scoprono la loro

---

<sup>12</sup> *Corpus Reformatorum XXIX Calvini opera*, pp. 21-22.

vocazione, coloro che parlano un linguaggio nuovo, quello del servizio nel nome di Cristo.

La Chiesa che i riformatori rivendicavano non era la Chiesa invisibile in contrapposizione alla Chiesa visibile, non era una Chiesa spirituale in contrapposizione ad una Chiesa gerarchica. Essi rivendicavano la Chiesa del ravvedimento in contrapposizione alla Chiesa della sicurezza e della affermazione.

Della Chiesa del ravvedimento Calvino, commentando il Salmo 102,16-19, poteva dire: «Non semper ita servari ecclesiam ut superstes appareat, sed ubi mortua videtur, repente novam creari, quoties ita Deo visum est. Nulla igitur desolatio hanc nobis spes adimat, sicuti semel Deus ex nihilo mundum condidit, ita proprium esse eius opus, ecclesiam ex mortis tenebris eruere»<sup>13</sup>.

La Chiesa riacquista la sua vitalità non negli aggiornamenti e nell'impegno di vario genere, ma nel ravvedimento continuo. È il Signore della croce e della Risurrezione che può dare vita alla Chiesa, a questo organismo che nei nostri giorni è moribondo. Questo vuol dire ritrovare oggi il nostro centro ed avviarci nella giusta direzione. Così la *Confession helvétique* propone questi concetti: «Qu'ils reconnoissent Christ estre le seul Chef et fondement de l'Église, sur lequel estan fondez, ils reforment journellement et amendent leur vie par penitence, et portent patiemment la croix qui leur est imposée».

## CONCLUSIONE

Avendo interpretato la dottrina del primato e della collegialità così come è stata proposta dal Vaticano II come il tentativo di rivitalizzare la Chiesa, dopo quei richiami biblici e gli accenni fatti al messaggio dei riformatori, mi sembra di poter giungere alle seguenti conclusioni.

Il problema vero, la preoccupazione prima, oggi, non mi sembra debbano essere identificati nella riforma e nell'aggiornamento delle strutture. Nelle comunità primitive questo era in fondo un problema

<sup>13</sup> *Corpus Reformatorum XXXII Calvini opera*, p. 70; *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1968, VII ed.

marginale. I ministeri, l'organizzazione, la vita della comunità, la comunità stessa, avevano nettamente un carattere strumentale. I ministeri erano strumenti suscitati in vista di ciò che era veramente essenziale, cioè la predicazione della Parola, il ministero kerygmatico, la predicazione del Cristo crocifisso e risorto.

Pertanto il problema oggi risiede nella riscoperta di quella che per la Chiesa primitiva è stata e deve essere per noi la struttura portante della nostra vita di credenti, di Comunità, di Chiesa: la Parola, il Cristo.

Il punto di partenza non è tanto la Comunità con le sue strutture e quindi la domanda: che cosa bisogna fare perché la predicazione abbia l'effetto sperato? Il punto di partenza è invece il seguente: che cosa vuole il Signore che la sua Comunità faccia nella situazione presente di un mondo in crisi e in così rapida trasformazione?

La risposta ad una simile domanda implica in primo luogo non un qualche cambiamento istituzionale o strutturale all'interno del nostro sistema ecclesiastico, ma appunto una riscoperta dell'Evangelo, oggi, in questa realtà storica, politica e sociologica. L'Evangelo è veramente e fedelmente predicato?

Le Comunità primitive sapevano che è l'Evangelo che forma e riforma la Chiesa, non è una Chiesa ristrutturata a facilitare o a rendere comprensibile l'Evangelo. Ritrovare la struttura portante: il Cristo. Riscoprire ciò che Egli significa per la nostra, per la mia esistenza. Quando la Chiesa poggia su questa struttura, quando conosce i termini della sua vocazione e della sua missione, lo Spirito suscita i ministeri ed essa sa trovarsi un modo adatto di organizzarsi.

Cristo, la pietra angolare, ecco la struttura vera e fondamentale. È da qui che bisogna incominciare. Dio incontra l'uomo in Cristo: questi è la struttura dinamica di questo incontro. Solo dopo possiamo chiederci: gli attuali strumenti annunciano quell'avvenimento? Sono essi adatti ai fini che quella struttura portante si propone? È normale, è doverosa e vitale una continua verifica. Ricordate come le liste dei ministeri delle comunità primitive variano con il mutare delle situazioni e delle circostanze in cui la predicazione viene svolta.

Non si tratta dunque neppure di ripristinare le strutture in cui si è espressa la comprensione autentica che la Chiesa primitiva ha avuto dell'Evangelo, ma di cogliere l'esigenza di fondo ed esprimerla con



quei modi di organizzazione che saranno più vicini alla sensibilità dei nostri giorni. Forse potremmo scoprire che cosa c'è alla radice della inefficacia della nostra predicazione: la Chiesa che considera le strutture come fini a se stesse e come tale imposta la propria vita, in vista della sopravvivenza o del proprio trionfo.

Tutto deve essere in funzione di Cristo e non della Chiesa, la quale è tenuta a riesaminare continuamente le sue strutture, la propria vita, il proprio lavoro per verificare se tutto ciò sia veramente strumento di testimonianza. Ove le strutture condizionino o impediscano l'essenziale, devono essere rifiutate.

Non esistono strutture normative per tutti i tempi: quel che è normativo per le strutture è la loro adattabilità all'annuncio della Parola.

E diciamo, infine, che sono molte le strutture nel cattolicesimo ed anche nel protestantesimo che ostacolano la Chiesa nello svolgimento della sua missione che deve essere orientata verso la totalità della vita umana. Le strutture della Chiesa sono in larga misura di questo tipo, strutture che invitano a venire e non strutture che invitano ad andare. Strutture ripiegate su se stesse, all'interno, invece di essere strutture per il servizio. Strutture, quelle di oggi, che incoraggiano ancora una religione senza impegno, conformista e che si serve dell'Evangelo per la propria affermazione o tutt'al più per il proprio godimento privato.

La Chiesa deve dunque incominciare con l'abolire tutte quelle strutture che sviano la Comunità e la portano ad uno scisma con il mondo, che la costringono ad essere un'organizzazione che si occupa solo di se stessa, che la fa vivere ai margini dei nodi essenziali della vita sociale.

La Chiesa deve disporsi a dei mutamenti radicali, persino a morire perché l'Evangelo possa vivere.

## LA CHIESA DI CRISTO NELLA STORIA DEGLI UOMINI \*

YVES GONGAR O. P.

Il tema può essere trattato in almeno due modi.

Si potrebbe infatti esaminare ciò che la Chiesa ha apportato alla storia degli uomini. Si tratta di un tema che è già stato affrontato più volte dalla speciale angolatura del rapporto tra Chiesa e Stato. Oggi si vuole vedere questo argomento più dal punto di vista del rapporto Chiesa-civilizzazione, Chiesa-Storia dell'uomo, tra Chiesa, cioè, e sforzo immenso degli uomini per condurre il pianeta, la Terra, secondo la loro volontà. Ma non è sotto questo punto di vista che affronterò l'argomento. Lo tratterò, piuttosto, sotto l'aspetto della storicità della Chiesa presa in se stessa. Vorrei mostrare come i mutamenti della società umana, della storia umana, abbiano influito sulla Chiesa. E penso che ciò sia davvero necessario perché i cristiani, i cattolici in particolare, mi sembrano mancare di cultura storica. Come spiegherò più avanti, penso che l'avere una certa visione della storia sia una via verso la saggezza e permetta anche di resistere a certe difficoltà che potrebbero turbare la nostra fede. Ma questa Chiesa molto storica, di cui tratterò, è anche Chiesa di sempre.

### 1. INFLUENZA DEI MUTAMENTI UMANI SUL PENSIERO DOTTRINALE DELLA CHIESA

E ciò potrebbe sembrare stupefacente perché si potrebbe pensare che la dottrina rivelata all'inizio sia assolutamente immutabile attraverso i secoli.

Prenderò quattro esempi, i primi due a livello di sensibilità religiosa globale nella misura in cui questa sensibilità religiosa è stata

---

\* Conferenza tenuta ai «Martedì di S. Domenico», Bologna, 22 aprile 1974.

influenzata dalla condizione storica degli uomini. Nell'alto Medioevo, prima del XIII secolo, cioè nel 1100-1200, gli uomini vivevano in una situazione di precarietà, avevano la sensazione di essere come schiacciati dalle condizioni esteriori. Si tratta di un'epoca che ha conosciuto frequenti carestie (e nei nostri paesi ce ne sono state fino a tutto il secolo), un'epoca in cui c'erano epidemie, peste, guerre in continuazione, come purtroppo costatiamo ancora oggi. Gli uomini si sentivano deboli e di conseguenza avevano sviluppato tutta una spiritualità improntata soprattutto sulla debolezza, sul ricorso all'intervento di Dio, all'intercessione degli angeli e dei santi, dei santi protettori, sul ricorso a diverse pratiche religiose – per esempio in un giorno di temporale accendevano i ceri (ho visto ciò nella mia prima infanzia: con le mie sorelle accendevamo dei ceri contro il temporale) – e si aveva anche un certo sentimento del peccato e della penitenza. Questi uomini erano schiacciati dalle loro condizioni di vita. Noi abbiamo oggi a che fare, nelle nostre regioni, con un'umanità che ha vinto gran parte delle malattie grazie alle scoperte della medicina, che conosce il tuono e l'elettricità, un'umanità che ha costituito strutture di previdenza e sicurezza sociale di ogni tipo. Gli uomini non hanno più la stessa sensazione di essere schiacciati da una potenza cattiva e dunque la religiosità è necessariamente diversa e la preghiera non può più avere la stessa forma. Un confratello domenicano ha scritto un articolo chiedendosi se si può pregare per la pioggia. Oggi sappiamo che la pioggia dipende da un gran numero di circostanze atmosferiche nei confronti delle quali sembra che la preghiera non abbia effetti. Si tratta di un processo assai complicato: per prevedere il tempo sono necessarie miliardi di operazioni al giorno, ma con le macchine elettroniche oggi questo si fa. Dunque le sensazioni non sono più le stesse, ed ecco spiegato il mio primo esempio.

Un secondo esempio è il seguente.

Sappiamo che la rivoluzione francese si è riversata su molti paesi, compresa l'Italia. In seguito ci sono state le guerre napoleoniche, che hanno sconvolto l'Europa, hanno tolto alla Chiesa molti suoi beni, detronizzato dei re... Sempre nel secolo XIX abbiamo conosciuto parecchi movimenti rivoluzionari: in Italia i movimenti carbonari, in Francia la rivoluzione del 1830 e 1848. In sostanza, si è avuta l'im-

pressione che le basi della società, le basi dell'ordine, fossero scosse. Ciò ha determinato nel campo cattolico una situazione tale da indurre a cercare una sicurezza, un appoggio certo e sicuro.

Ciò ha avuto un impatto immenso su tutto lo sviluppo della teologia del XIX secolo, tanto che ha portato ad un concilio Vaticano I, alla dogmatizzazione dell'infallibilità del magistero pontificale. Questo passo del Vaticano, cattedrale dell'infallibilità del magistero papale, è incomprensibile al di fuori di queste circostanze storiche, che hanno portato negli spiriti una grande insicurezza e di conseguenza una ricerca di stabilità e fermezza. Ancora una volta dunque la storia umana ha condizionato sul piano dottrinale una certa sensibilità religiosa, una sensibilità favorevole alla restaurazione, all'autorità: tutti i documenti pontifici del XIX secolo sono improntati all'autorità.

Due esempi ancora che interessano prima di tutto le idee religiose, cioè lo sviluppo del pensiero religioso.

Nel Medioevo non era diffusa l'idea del diritto della coscienza errante, della buona fede.

Abelardo, vissuto nei primi anni del XII secolo, e S. Tommaso d'Aquino hanno sviluppato l'idea del diritto della coscienza errante. S. Tommaso d'Aquino sembra sostenere questa teoria: il centurione romano che ha crocifisso il Cristo, se avesse creduto che quello fosse stato il suo dovere, avrebbe peccato non facendolo; traspare qui il diritto di coscienza. Ma questa teoria della coscienza errante o della buona fede, nel Medioevo, non è mai stata applicata per la salvezza degli infedeli, dei non-credenti, dei non-cristiani o dei non-cattolici.

La prima applicazione di questa idea è stata fatta nel XVI secolo dai teologi, nel XVII secolo nel catechismo e solo a metà del XIX secolo dal magistero pontificale. Cosa era successo? Perché questa teoria è stata applicata soltanto nel XVI secolo, e non in precedenza? Il motivo è che c'erano stati i grandi viaggi, le grandi scoperte geografiche, per esempio il passaggio del Capo di Buona Speranza, la scoperta delle Indie e dell'America. E con la scoperta di queste nuove terre, c'era stata anche la scoperta di popoli sconosciuti, buoni, morali e religiosi, che non sembravano essere stati toccati dal peccato originale, tanto parevano innocenti e buoni. Ecco come i viaggi e le scoperte geografiche hanno condizionato lo sviluppo della teologia.

Sono convinto che la scoperta di nuovi spazi abbia già determinato in passato certi sviluppi teologici e che potrà farlo ancora. E non abbiamo tanto scoperto degli spazi geografici o etnografici, ma degli spazi umani nei nostri stessi paesi: abbiamo scoperto lo spazio umano del proletariato, del marxismo, dell'ateismo umanista ecc., e tutto ciò non può non essere determinante per i nuovi sviluppi della teologia. Sono convinto che la conquista dello spazio da parte degli Sputnik, gli esperimenti degli americani sulla Luna, le foto di Marte, di Venere ecc., determineranno qualcosa nel pensiero cristiano, non so cosa, ma di certo qualcosa, perché l'immaginazione umana riceverà un nuovo shock e sarà costretta a nuove riflessioni.

Il mio secondo esempio vuole mostrare come alcuni fenomeni culturali e storici abbiano prodotto determinati sviluppi teologici; è l'esempio della storia. È evidente che la storia è stata fatta per tutte le epoche e penso che i grandi eruditi del XVII secolo non siano mai stati superati. Ancora oggi esistono edizioni di libri che sono soltanto riproduzioni delle mirabili opere degli storici del secolo XVII. Comunque, in un certo senso, abbiamo forse veramente trovato il senso storico, cioè il senso del divenire globale dell'umanità e questo si è verificato nel XVIII secolo. Con Vico, nel 1725, poi con Montesquieu, con il romanticismo tedesco, Hegel, Marx... E ciò ha determinato nella Chiesa cattolica una coscienza assolutamente nuova di quello che è stato definito «lo sviluppo del dogma».

Si è capito che c'era una storia dei dogmi, e infatti la fine del XIX secolo è stata caratterizzata dalla pubblicazione di un gran numero di opere protestanti, di storie di dogmi soprattutto tedesche. Anche in questo caso la Chiesa cattolica ha seguito un po' da lontano, ma c'è stato anche presso di noi un movimento storico estremamente importante.

È stata un'impresa difficile e lunga, perché man mano che si scopriva il carattere storico dei dogmi, si incontravano delle difficoltà per verificare se storia e dogmi coincidessero. Da qui, alla fine del XIX secolo, la crisi modernista. I modernisti, che all'inizio erano essenzialmente apologeti, volevano trovare una coincidenza fra dogma e storia. Ma hanno cercato in una direzione sbagliata provocando la reazione della Chiesa. Questa reazione della Chiesa ha necessariamente, per un momento, frenato ed impedito gli studi storici. Sappiamo che in

seguito questi studi conobbero tuttavia un immenso sviluppo. Dunque la coscienza dello sviluppo del dogma, nei suoi ambiti culturali e storici, è una scoperta dell'uomo poiché la storia è una dimensione della stessa umanità. Parliamo, cioè, di storicità dell'umanità.

Enuncio ancora qualche caso, qualche esempio della vita sacramentale e liturgica della Chiesa: solo due evocazioni. In primo luogo la costruzione delle chiese, intendo le chiese materiali, di pietra. Anni fa predicai la quaresima in una bella chiesa francese del XV secolo. La cattedra del predicatore era contro un pilastro. Di fronte a me c'era un altro pilastro, ma la navata era così stretta che avevo di fronte solo un fedele, visto che c'era solo una sedia tra il pilastro e la navata. Per vedere i fedeli che stavano alla mia destra e alla mia sinistra ero obbligato a sporgermi. Dunque per un certo periodo si è avuto un tipo di chiesa fatta espressamente per il clero. La Messa veniva celebrata in fondo, molto lontano, senza che i fedeli potessero vedere niente. Ancora, quando i canonici avevano freddo, chiudevano il coro da tutte le parti. Se voi studiate il regolamento della Messa pontificale nel XVIII secolo, vedrete che è stato fatto interamente senza tenere conto della partecipazione dei fedeli. La Messa era unicamente una cerimonia tra il clero, i canonici, i preti e nessun altro. Oggi che la Chiesa si definisce come popolo di Dio, dove il laicato diventa veramente attivo, quando noi costruiamo delle chiese, le facciamo molto larghe in modo che tutti possano vedere l'altare, che tutti possano partecipare a ciò che succede sull'altare. Non ho visitato chiese qui a Bologna, ma ne ho visitate molte, per esempio in Svizzera. Sono bellissime chiese moderne, penso che le più belle siano in quel paese. E sono spesso chiese a forma di ventaglio, come anfiteatri, con una leggera pendenza, dove veramente tutti possono seguire e partecipare a ciò che succede sull'altare. Potete vedere come vi sia stata un'evoluzione del resto molto semplice. Il mio secondo esempio per la liturgia riguarda il sacramento della penitenza, quello che chiamiamo banalmente la confessione. Ci sono stati dei grossi cambiamenti nel sacramento della penitenza. All'epoca classica dei Padri, si confessavano, in una confessione pubblica, solo i peccati classificati come molto gravi. Si arrivò al punto che i fedeli si sentivano scoraggiati dal confessarsi e gli storici hanno detto che né S. Agostino né S. Giovanni Crisostomo,

contemporanei, si sono mai confessati. Succedeva questo perché alla penitenza si ricorreva soltanto per un peccato molto grave. In seguito si è arrivati, con lo sviluppo della coscienza personale, a considerare la confessione come un percorso interiore e personale e a confessare nel sacramento della penitenza anche i peccati veniali, assieme a quelli gravi, al punto che l'ideale del fervore cristiano è stato di confessarsi il più spesso possibile. Giovanna d'Arco si confessava tutti i giorni. Ma si confessava frequentemente perché erano stati inclusi nella confessione i piccoli peccati di debolezza. Oggi abbiamo un altro movimento. Siamo propensi a riprendere le vecchie regole che dicono che si deve riservare la confessione ai peccati gravi, che noi chiamiamo mortali (ma oggi il significato non è ben definito). Ci sono infatti numerosissimi modi per ricevere il perdono dei nostri peccati di debolezza, i peccati veniali: la carità, l'elemosina, il perdonarsi a vicenda, la recita del «Pater», la Comunione. Vedete come ci sia stato un cambiamento, come ci sia stata una grande evoluzione tra S. Agostino, che non si confessava mai, e noi che per anni abbiamo considerato come l'ideale del fervore confessarci con frequenza. Porto ancora qualche esempio che riguarda un'applicazione particolare della struttura autoritaria della Chiesa romana. Ecco due fatti. Ho parlato di S. Agostino, inizio del V secolo. Ad un certo momento S. Agostino stabilisce che la sua diocesi è troppo grande e vuole dividerla in due. Egli la divide in due, ecco tutto! Il Papa di Roma non interviene in alcun modo in questa divisione: Agostino fa ciò perché pastoralmente è necessario. Altro esempio. Ho letto uno studio sui vescovi inglesi della metà del VII secolo, esattamente del 669, e della metà dell'XI secolo (1050). Lo studio parla di 376 vescovi (non c'erano molte cattedre episcopali in Inghilterra in quell'epoca). Non una sola volta nei confronti di questi 376 vescovi c'è stato il minimo intervento di Roma, del Papa, né per i nominati né per i confermati. Questo mostra che l'istituzione, la nomina dei vescovi da parte di Roma, della papalità, non è diritto assoluto dell'autorità divina. Questo mostra anche che è stato un contesto storico che ha portato l'autorità di Roma a comportarsi così; ciò però non è l'essenziale, perché per secoli l'intervento assoluto è esistito senza che si verificassero questi fatti. Certamente il mio esempio non significa assolutamente che io sia contro la nomina dei vescovi da parte di

Roma, perché storicamente è stata questa senza dubbio la condizione che ha mantenuto la *libertas* ecclesiastica, la libertà apostolica della Chiesa. È stato questo il modo con cui la Chiesa non si è lasciata influenzare dai principi, dai re (in linguaggio odierno: i sindacati, i gruppi di pressione, i giornali, i mezzi di comunicazione sociale, la televisione). Non sono perciò contro questo modo di agire. Ma vedete come ci siano stati cambiamenti. È chiaro che la papalità non ha sempre conosciuto le forme che ha attualmente, con le congregazioni romane, con il cerimoniale del Vaticano, con le guardie svizzere. Abbiamo letto nel Vangelo la terza apparizione di Gesù dove S. Pietro si presenta sulla barca nudo! (Era il primo papa). Dunque la papalità ha evidentemente cambiato forma, almeno esteriormente. Ebbene penso che un franco riconoscimento della storicità della Chiesa sia assolutamente necessario e utile. Da parte mia esso mi ha preservato da molte difficoltà contro la fede o i dogmi o anche da critiche contro la Chiesa, perché è per me sufficiente fissare storicamente i fatti. Se ad esempio un non-credente mi obiettasse sul Sillabo e io gli domandassi subito «ma com'è datato?», egli rimarrebbe confuso se aggiungessi «è datato, è in un certo contesto storico». Il Sillabo riporta discorsi pontificali ed encicliche che ho letto, che sono riuniti in un volume. Sono documenti legati a circostanze concrete, dunque non bisogna considerare questi documenti come un elenco di verità che prescindono dal tempo, perché essi hanno la loro verità storica e sono documenti pastorali, concreti. Ed è anche una questione di cultura, di servizio all'ecumenismo. Molte domande che attualmente rappresentano un ostacolo per l'unità tra gli ortodossi e noi, tra i protestanti e noi, potrebbero avere una risposta se le si considerasse alla luce della storia. Ho indicato per quale ragione, e in quale circostanza si sia mancato di riconoscere questa storicità e credo sia necessario capire bene tutto ciò. Vedo soprattutto due fattori, due cause che hanno impedito il riconoscimento di questa piena storicità. Prima di tutto la sacralizzazione di certe forme concrete, cioè l'attribuzione ad una forma storica di un carattere assolutamente sacro. Nel Medioevo, per esempio, gli ordinamenti della società civile erano assimilati agli ordini degli angeli e di conseguenza, turbato l'ordine della società temporale, gli animi restavano inquieti: era terribile e non poteva durare. Vi stupirò forse



dicendo che una delle prime encicliche di Leone XIII ricorre ancora ai nove cori degli angeli come modello della società. Questo vi indica un difetto molto frequente di noi cattolici. Abbiamo il difetto di credere a dei modelli trascendenti fissi, stabiliti una volta per tutte. Non è vero: le cose degli uomini non sono fissate in un modello trascendente, ma sono nelle mani degli uomini.

Secondo esempio di sacralizzazione indotta. A metà del IX secolo (860), si è avuto l'apostolato di Cirillo e di Metodio, nell'attuale pianura cecoslovacca. Arrivati in questo paese, essi celebravano la Messa o in latino o in greco e, visto che le cose non potevano andare avanti in questo modo, vollero celebrare in slavo, e fu in seguito a questa decisione che S. Cirillo creò l'alfabeto russo che si chiama tuttora «alfabeto cirillico». Gli obiettarono che non si poteva celebrare la Messa in una lingua diversa dalle tre lingue sacre: l'ebraico, il greco e il latino, e per dimostrare che queste lingue erano sacre si ricorreva all'argomento che erano le lingue dell'iscrizione sulla croce. Essendo stato loro rifiutato il permesso, essi ebbero quello di pregare in slavo, di fare le letture in slavo, ma non il canone della Messa. Poi, finalmente, ottennero il permesso del canone e fu il Papa stesso, che aveva capito, a darlo. Ma vedete come la missione avrebbe potuto essere compromessa da una falsa idea del sacro. Questo fatto si è ripetuto molte volte nella storia delle missioni e si ripete ancora oggi. Ci sono riforme che non si fanno per una concezione sbagliata del carattere sacro delle cose. Il secondo motivo per cui non si capisce bene la storicità, è una certa concezione che chiamerei «monofisita» della Chiesa. Molti di voi sanno cos'è il monofisismo: è l'eresia della metà del V secolo, combattuta da papa S. Leone, che vedeva nel Cristo solo la natura divina. Cristo era Dio sotto un'apparenza umana, ma non aveva una piena umanità, non aveva né anima, né libertà. E se domandassi a qualcuno di voi «il Cristo aveva un'anima umana?», cosa rispondereste? Ho sentito a volte la risposta «no, perché era Dio!». Come se la divinità avesse sostituito l'anima umana di Cristo e il Cristo non fosse stato pienamente umano. Cristo ha pianto, si è sentito stanco, ha sofferto, ha amato, ha conosciuto i sentimenti dell'animo umano. E oggi si studia in modo più approfondito la conoscenza del Cristo, il suo arrivo graduale alla conoscenza; ciò è biblico. La Lettera

agli Ebrei ci dice che Cristo ha appreso l'ubbidienza, ha imparato qualcosa, ha avuto una piena umanità. Anche la Chiesa ha subito la stessa evoluzione.

## 2. INSUFFICIENZA DELLE CATEGORIE STORICHE, SOCIOLOGICHE O POLITICHE APPLICATE ALLA CHIESA

La Costituzione conciliare sulla Chiesa così si esprime in proposito:

«Ma la società costituita di organismi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse, ma formano una sola complessa realtà, risultante di un duplice elemento umano e divino. Per una non debole analogia quindi è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo spirito di Cristo che la vivifica per la crescita del corpo» (*Lumen Gentium*, 8).

Ma questo organismo sociale della Chiesa è umano e dedicato alla storia umana. C'è l'altro breve testo tratto sempre da *Lumen Gentium*:

«Ma fino a che non vi saranno nuovi cieli e terra nuova nei quali la giustizia ha la sua dimora, la Chiesa peregrinante nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni in quanto appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo e vive tra le creature» (*Lumen Gentium*, 48).

Questo testo è estremamente forte. La Chiesa peregrinante nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni nella misura in cui appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo. Non ci si può attenere ad una visione puramente nominalista o storicizzante, che vedrebbe la Chiesa come una specie di successione illogica e incoerente di stati variabili. Certo, c'è una vera storia umana della Chiesa: si può fare una storia della Chiesa, una storia dei dogmi, della liturgia

ecc., ma c'è sempre qualcosa di permanente. Ciò che è permanente è quella certa personalità, che non è personalità individuale, ma che è l'effetto immancabile della predestinazione divina, del piano salvifico di Dio per gli uomini. Dio ha concepito la sua Chiesa e il concepimento di Dio è qualcosa di efficace, fatto in modo che esista nel mondo una certa realtà che è l'effetto di questa volontà di Dio. È questo che rende possibile una continuità della storia, perché la storia della Chiesa è semplice e Dio ne è anche soggetto: non è solamente fatta dagli uomini, ma è portata avanti dalla volontà di Dio, assolutamente efficace nel mondo. Ed è questa la ragione per cui non posso essere soddisfatto quando sento parlare della Chiesa in termini puramente sociologici. Leggo spesso degli studi di sociologia sulla Chiesa ma provo ogni volta insoddisfazione perché essi non esprimono la realtà; esprimono certo qualcosa di vero, ma di puramente esteriore. In alcuni studi sociologici, ad esempio, si parla dei sacramenti definendoli «prestazione di culto». Dal punto di vista sociologico, questa definizione esteriore è giusta, i sacramenti sono una prestazione di culto, come ci sono le prestazioni mediche, le prestazioni dei tecnici del gas, dell'elettricità. Ma per un credente, per chi ha l'esperienza dei sacramenti, essi sono una cosa molto diversa da una prestazione di culto. È un valore di comunione di fede, comunione con i fratelli e comunione con Dio nel Cristo. In questi trattati di sociologia si parla continuamente dell'«apparato» e del «sistema» della Chiesa. Cos'è in questo caso l'apparato? È il Papa, sono i vescovi, i preti, l'azione cattolica, tutto ciò che è establishment, organizzazione. È vero che queste cose sono sociologiche, si può fare uno studio sociologico sull'episcopato, sul suo reclutamento, la sua mentalità, la sua cultura, la sua età, ecc. Ma l'episcopato è molto di più. Esiste il mistero dell'icona di Cristo, della rappresentanza vivente del Cristo presso il suo popolo: il santo Padre è per noi un'icona, un'immagine di Gesù alla testa della Chiesa.

Dunque questa è molto diversa da un apparato; si può parlare di Stalin in questi termini, ma non del Papa e dei Vescovi. Alla luce dei fatti che abbiamo appena visto, di cambiamento e di identità, qual è dunque la soluzione? C'è una soluzione: è l'idea di sviluppo. Infatti nell'idea di sviluppo c'è al tempo stesso identità e cambiamento. Ho fortunatamente davanti a me molti padri e madri di famiglia. Voi tutti avete

fatto l'esperienza seguente: il vostro bambino è partito per le vacanze ed è tornato dopo due mesi cresciuto, con un'andatura molto diversa, abbronzato, e voi gli avete detto «come sei cambiato!». È magnifico! È lo stesso e non è lo stesso, si è sviluppato, è cambiato, ma è sempre lui. È molto interessante applicare questa teoria alla Chiesa: la Chiesa è sempre in fase di sviluppo. Ma non le si può applicare questa idea in modo troppo semplicistico, anche se a volte ciò è stato fatto. Avete forse letto dei libri o degli articoli in cui la Chiesa viene definita come la ghianda che dà la quercia: è lo sviluppo. Nella ghianda non si vedeva la quercia, ma c'era già. Di conseguenza in S. Pietro non si vedeva il Papa, ma c'era già, ecc. Questo sviluppo viene definito come passaggio dall'implicito all'esplicito. È una visione troppo ottimistica, troppo facile, troppo lineare, come se in questo modo si andasse sempre verso il meglio, verso il più.

Purtroppo non è vero. Ci sono stati, nella storia, dei ritorni e delle involuzioni, a volte sono state dimenticate certe verità o non sono state ben capite. Un esempio: la Messa, l'Eucaristia. Abbiamo le mirabili spiegazioni dei Padri della Chiesa, abbiamo i loro testi liturgici, S. Leone, S. Gregorio, S. Basilio. Là veramente c'è una bellissima liturgia, un'approfondita teologia dell'Eucaristia. Nei secoli successivi però furono date delle interpretazioni sbagliate. Per esempio, lo svolgimento della Messa nella sua completezza fu considerato come una semplice cerimonia: S. Francesco di Sales, grande vescovo della fine del XVI secolo-inizio del XVII, decise ad un certo momento di dire il Rosario durante la Messa. Era devozione. Ci furono poi le teorie sulla Messa che volevano ritrovare una vera «mactatio», un vero sacrificio cruento, sanguinante del Cristo; non c'era certo del sangue, ma si mostrava che quando il prete divide l'ostia... ecc. Ciò significava aver dimenticato la vera natura dell'Eucaristia. Fortunatamente il movimento liturgico cominciato nel XIX secolo e sviluppato fino al concilio, movimento che si prosegue ancora oggi, ci ha dato una migliore comprensione della Messa. Non si può guardare il dogma eucaristico come se avesse conosciuto uno sviluppo continuo, lineare, ottimista, che va dal meno chiaro al più chiaro; ci sono stati infatti movimenti diversi. Invece di parlare in modo ottimista dello sviluppo del dogma, di evoluzione del dogma, si preferisce mostrare diverse risposte suc-

cessive della fede in diverse situazioni culturali, utilizzando concetti, termini, gesti diversi in base alla cultura dell'epoca. Dunque ciò che è permanente è la fede nella stessa realtà, per noi, per esempio, la fede nella stessa Eucaristia; l'Eucaristia che noi celebriamo è la stessa di S. Tommaso d'Aquino, di S. Agostino, di S. Giovanni e di S. Paolo, ma noi la vediamo in termini che forse né S. Paolo, né S. Agostino hanno conosciuto. Noi utilizziamo, cioè, dei concetti, dei simboli che essi non concepivano allo stesso modo. Più che uno sviluppo lineare e continuo, bisogna vedere una successione di espressioni di fede in momenti culturali diversi.

### 3. UNA CHIESA ALLO STESSO TEMPO DALL'ALTO E DAL BASSO

Lo statuto teologico di questa storicità della Chiesa è quello che la *Lumen Gentium* ha formulato nel testo appena citato. La Chiesa è nello stesso tempo di Dio e degli uomini. Sono io che ho riportato, molto tempo fa, il testo mirabile di S. Cipriano che ha descritto la Chiesa «ecclesia de trinitate, ecclesia ex hominibus»: la Chiesa fatta *de trinitate*, da una comunicazione della stessa unità di Dio, ma Chiesa *ex hominibus*, fatta di uomini. Se è vero che la Chiesa è nello stesso tempo oggetto di uno studio storico, umano, pienamente, dunque, fatto dalla storia secondo le tecniche storiche, è vero che è anche oggetto di fede. E non è a caso che diciamo di «credere» nella Chiesa. Vediamo la Chiesa, ma ciò che vediamo di essa non è la parte più profonda. Crediamo anche nel testo del Simbolo. Questo articolo del Simbolo è legato all'articolo dello Spirito Santo.

I grandi teologi del Medioevo, S. Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Alberto Magno, dicevano sempre che la formula «credo in Spiritum Sanctum ecclesiam catholicam, ecc.» significava «credo in Spiritum Sanctum unientem ecclesiam, catholicizzantem ecclesiam, apostolicizzantem ecclesiam, santificantem...»: «credo nello Spirito Santo che fa la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica». Lo Spirito Santo è la verità di queste proprietà della Chiesa che noi confessiamo. La vera cattolicità non la vediamo, come non vediamo la vera santità. Allora questa azione di Dio, dello Spirito Santo, che forme ha? Certo passa per le istituzioni di Dio, le strutture dell'alleanza di Dio, la gerarchia, i sacramenti, la fede, i dogmi. Ma

questa azione dello Spirito Santo avviene anche per mezzo di interventi spirituali e la vera storia della Chiesa è quella che gli storici non possono scrivere, è quella delle visite di Dio nelle anime e di queste visite di Dio ce ne sono che noi conosciamo.

Per esempio i grandi uomini dei concili: quando il concilio di Nicea esprime la fede trinitaria della Chiesa fino alla fine del mondo c'è un intervento dello Spirito di Dio, e così quando il concilio di Calcedonia formula la dottrina del Cristo vero Dio e vero uomo, ecc. Oppure questi risultati sono effetto della grazia, che interviene nella vita di un uomo che noi possiamo anche conoscere. Vi darò un esempio che mi impressiona molto, si svolge il giorno di Natale del 1886. Quello stesso giorno di Natale a Caen, in Normandia, la piccola Teresa, che diverrà S. Teresa di Lisieux, S. Teresa del Bambin Gesù, riceve una grazia che la trasforma completamente e che porta alla sua conversione. Ella si libera completamente dalle inquietudini psicologiche, da un certo infantilismo psicologico: diventa spiritualmente adulta, anche se molto giovane: aveva 14 anni.

Nello stesso giorno, a Nôtre Dame de Paris, durante il vespro, Paul Claudel è convertito completamente, passa dal non-credere integrale al credere. Dunque nello stesso giorno due visite dello Spirito Santo. Questa ragazzina, morta a 24 anni, che nel corso della sua vita non ha conosciuto più di 50 persone, 100 al massimo, trent'anni dopo la sua morte è proclamata patrona delle missioni, e Paul Claudel, sicuramente un genio letterario che ha lasciato un'impronta immensa nella cultura dell'800, entra insieme a Teresa nella storia.

Queste dunque sono le visite di Dio, questa è la vera storia della Chiesa.

Ho appena citato delle visite di Dio molto note: i concili, Teresa di Lisieux, Claudel, ma ci sono visite di Dio non conosciute, e siamo noi tutti il teatro e i beneficiari di queste visite, che scrivono anch'esse la storia della Chiesa.

Dunque la Chiesa è nello stesso tempo umana e divina e la sua conoscenza avviene su due livelli: il livello delle scienze umane, che possono studiarla come una realtà visibile, umana, storica, e il livello della fede che la vede come effetto dello Spirito Santo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica. Ciò mi permette di giungere alla conclusione che è la

seguito: dobbiamo tutti situarci in questa storia, nella storia della Chiesa là dove Dio ci ha voluto. La mia convinzione assoluta è che ciascuno di noi porta qualcosa all'umanità e porta qualcosa alla Chiesa; è forse qualcosa di piccolo, non lo sappiamo, non sappiamo mai realmente il valore di ciò che facciamo. Sicuramente la santità di Paolo VI è in cima, è visibile, lui è parte della grande storia, ma anche noi abbiamo tutti il nostro posto nel piano di Dio. Le madri e i padri di famiglia fanno l'umanità, fanno l'infanzia, fanno l'uomo; un predicatore, un professore portano la verità; un medico ridà la salute, contribuisce all'avanzamento del mondo, dell'uomo; gli operai ci forniscono molte cose, chi ha fatto questo tavolo, questo libro, questa casa? Anch'essi hanno contribuito a costruire l'umanità, a costruire la Chiesa. La mia convinzione è che tutti portiamo qualcosa, l'essenziale è sapere stare al proprio posto, collocarci dove Dio ci ha messo nel suo piano. Non conosco altre vie verso la santità e la verità umana. Secondo il mio pensiero personale – mi è stato fatto il panegirico all'inizio di questa conferenza, quindi posso farlo io stesso concludendo – non ho mai desiderato cosa diversa da questa: situarmi, cercare di essere dove Dio mi ha messo, ciò che egli voleva che fossi, rispondere a ciò che Egli si aspettava da me. È una cosa non facile da realizzare, ma si è avverata ed ha portato una verità anche nella Chiesa in generale e sono soddisfatto che il poco che ho fatto abbia portato qualcosa alla Chiesa. Bisogna però armarsi di molta pazienza.

Nel mio parlare ho messo in opposizione i riformisti e i rivoluzionari, anche nella società civile, perché credo enormemente nell'importanza della pazienza, a condizione che non sia una pazienza vuota. La pazienza vuota consiste semplicemente nell'attendere che qualcosa succeda. E allora non succederà probabilmente niente. La pazienza attiva è quella che lavora, ma che lavora col tempo, rispettando i tempi di maturazione delle cose, e sapete che c'è un detto che sentenzia così: «Ciò che si fa col tempo resiste al tempo, ciò che non si fa col tempo passa col tempo».

In queste condizioni noi tutti facciamo la storia della Chiesa sia dal punto di vista esteriore che, spero, dal punto di vista della santità, della comunione con Cristo, con lo Spirito Santo. E contribuiamo a fare, della storia della Chiesa, la Chiesa di sempre in un mondo che cambia. Dunque una Chiesa che cambia col tempo nella storia degli uomini, ma che resta sempre la stessa Chiesa di Cristo.

*Annotazioni*



## TEOLOGIA

- MONDIN B., *Storia della Teologia, vol. 1, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Storia della Teologia, vol. 2, 2ª ed.*
- BENDINELLI G., *L'universo ha ricapitolato in sé*
- DRAGO D., *Misericordia e giustizia. La prassi canonica per la gestione di casi di abusi sessuali su minori e persone vulnerabili*
- GOUTIERRE M.-D., *L'uomo, via di Cristo*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 2005-2021*
- MORINI E., *La Chiesa Ortodossa, 2ª ed.*
- DE ANDIA Y., *Mistero, Mistagogia, Mistica*
- GOUTIERRE M.-D., *Dio è luce, Dio è amore*
- LÉMONON J.-P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù, 2ª ed.*
- GARROGOU-LAGRANGE R., *Vita spirituale*
- FESTA G. ed., *L'esegesi biblica di Marie-Joseph Lagrange*
- PARI M. R., *L'ascensione di Cristo e la sua sessione alla destra del Padre*
- DRAGO D., *I Canoni dello Spirito*
- DERMINE F. M., *Ragioniamo sul demonio*
- SANTA SEDE, *Enchiridion di Bioetica. Da Pio X a Francesco*
- MAGNANINI P. - NAVA P., *Grammatica della lingua ebraica, 2ª ed.*
- VAGNEUX Y., *Co-Esse. Il Mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*
- FESTA G., *L'eredità dei Santi Padri. Cassiano e i Domenicani*
- SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Storia della Teologia, vol. 4, 2ª ed.*
- CHARDON L., *La Croce di Gesù. Dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante, 2ª ed.*
- BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
- CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
- BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale, 6 voll.*
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- PUCCEZZI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*

- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2<sup>a</sup> ed.*
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2<sup>a</sup> ed.*
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2<sup>a</sup> ed.*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2<sup>a</sup> ed.*
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2<sup>a</sup> ed.*
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*

## FILOSOFIA

- SUBACCHI M., *Che cos'è l'uomo. Maritain e Heidegger a confronto*
- MONDIN B., *Ontologia e Metafisica, 3ª ed.*
- MONDIN B., *Storia della Metafisica, voll. 1-3, 2ª ed.*
- SUBACCHI M., *Esistenza e libertà. Saggio sull'Esistenzialismo*
- TESTI C. A., *La logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*
- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia, 2ª ed.*
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Etica e Politica, 2ª ed.*
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Il problema di Dio, 2ª ed.*
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticciere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza, 2ª ed.*
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica, 3ª ed.*
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo, 3ª ed.*
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*

- MANFerdini T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*  
AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*  
MANFerdini T., *Essere e verità in Rosmini*  
ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*  
FIORENTINO E., *Guida alla tesi di laurea (esaurito)*  
AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*  
EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*  
LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*  
STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza (esaurito)*  
BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza (esaurito)*  
AA. VV., *Etica dell'atto medico*  
BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*  
LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*  
AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*  
AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*  
AA. VV., *Homo loquens (esaurito)*  
TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia, 2<sup>a</sup> ed.*

## I TALENTI

Collana diretta da Riccardo Pane, già diretta da Marta Sordi e Moreno Morani

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

1. TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo (Apologeticum)*
2. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*
3. BARDESANE, *Contro il Fato (Peri heimarmene)*
4. ANONIMO, *Libro dei due Principi*
5. ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*
6. DIONIGI, *I nomi divini*
7. DIONIGI, *Mistica teologia e Epistole I-V*
8. TERTULLIANO, *Il battesimo*
9. TERTULLIANO, *La penitenza*
10. TERTULLIANO, *Questione previa contro gli eretici*
11. TERTULLIANO, *Alla sposa*
12. TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo*
13. GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*
14. MATTEO RICCI, *Catechismo*
15. GREGORIO DI NAZIANZO, *Cinque Discorsi Teologici. Sulla Trinità*
16. TERTULLIANO, *La carne di Cristo*
17. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1*
18. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2*
19. CATERINA DA SIENA, *Dialogo*
20. NICCOLÒ CUSANO, *L'occhio mistico della metafisica (Opuscoli)*
21. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1*
22. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2*
23. ELISEO L'ARMENO, *Omelie e Scritti teologici*
24. ANASTASIO SINAITA, *Domande e risposte bizzarre*
25. NEMESIO DI EMESA, *La natura dell'uomo*
26. ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*
27. TERTULLIANO, *La pazienza – La corona*
28. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 1*
29. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 2*
30. TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Isaia*
31. IPPOLITO DI ROMA, *Cristo e l'Anticristo*
32. TERTULLIANO, *Contro Ermogene – Contro Prassea*
33. MONACI BIZANTINI, *La divina pedagogia. Poeti di Dio*
34. TOMMASO D'AQUINO, *Commento a "Il cielo e il mondo"*
35. ELISEO L'ARMENO, *Storia di Vardan e compagni martiri*
36. TOMMASO D'AQUINO, *La natura del cambiamento*
37. GREGORIO PALAMAS, *Luce del Tabor. Difesa dei santi esicasti*
38. TOMMASO D'AQUINO, *Il difficile dire la fede. Contra errores Graecorum*
39. TERTULLIANO, *La testimonianza dell'anima – La preghiera*
40. TOMMASO D'AQUINO, *Le ragioni della fede e la sua articolazione*

In preparazione:

CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*  
 GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie e Sermoni su Genesi*

## SOURCES CHRÉTIENNES – Edizione italiana

Collana presieduta da Paolo Siniscalco

La collezione francese *Sources Chrétiennes*, fondata nel 1942 a Lione da De Lubac e Daniélou, offre testi cristiani antichi, greci, latini e nelle lingue del Vicino Oriente, che, per qualità e per numero, sono universalmente riconosciuti come eccellenti. Dal 2006 le *Edizioni Studio Domenicano* promuovono la traduzione di questa collana in italiano in stretto e proficuo contatto con la “casa madre” di Lione.

L’edizione italiana, da parte sua, si caratterizza specificamente per la scelta di titoli importanti, letterariamente, dottrinalmente e spiritualmente, per la cura con cui è aggiornata la bibliografia in modo completo e sistematico, per le eventuali note aggiuntive o le appendici concernenti problematiche emerse nel campo degli studi dopo la pubblicazione dell’edizione francese, per una loro semplificazione. L’edizione italiana delle *Sources* si propone, infine, di contenere, per quanto possibile, i prezzi di ogni volume.

1. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*
2. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Donato; e La virtù della pazienza*
3. MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un musulmano*.
4. ANONIMO, *A Diogneto*
5. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Demetrio*
6. ANONIMO, *La dottrina dei dodici apostoli*
7. CIPRIANO DI CARTAGINE, *La beneficenza e le elemosine*
8. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*
9. ORIGENE, *Omelie sui Giudici*
10. GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*
11. GREGORIO DI NISSA, *Omelie su Qoélet*
12. ATANASIO, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*
13. DHUODA, *Manuale per mio figlio*
14. UGO DI SAN VITTORE, *Sei Opuscoli Spirituali*
15. DIADOCO DI FOTICEA, *Opere Spirituali*
16. GREGORIO DI NISSA, *Discorso Catechetico*
17. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Panegirici su san Paolo*
18. NICOLA CABÁSILAS, *La Divina Liturgia*
19. MARCO IL MONACO, *Opere spirituali e teologiche, vol. 1*
20. MARCO IL MONACO, *Opere spirituali e teologiche, vol. 2*

Di prossima pubblicazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*

## ITINERARI DELLA FEDE

- BIFFI G., *La festa della fatica umana. Omelie del Primo Maggio*
- BOTTA M., *Ritorna il Re. La libertà del vero e la dittatura del Politically Correct*
- ACUTIS C. – CARBONE G.M., *Originali o fotocopie? «Tutti nasciamo come degli originali, ma molti di noi muoiono come fotocopie»*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario Anno B, 2ª ed.*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio, 2ª ed.*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario Anno A, 2ª ed.*
- TESTI A., *Giacomo Biffi. L'altro Cardinale*
- BOTTA M., *Nasi lunghi gambe corte. Viaggio tra pulsioni e sentimenti di ogni tempo*
- FORTINI V., *Santi, insieme nell'amore. Riflessioni per la famiglia*
- PEDERZINI N., *Voglia di paradiso, 7ª ed.*
- BOTTA M., *Uomini e donne*
- BERNADOT V.-M., *Dall'Eucaristia alla Trinità, 3ª ed.*
- PEDERZINI N., *Il sorriso*
- CAFFARRA C., *Prediche corte tagliatelle lunghe. Spunti per l'anima*
- BOTTA M., *Sto benissimo. Soffro molto. La Chiesa e le passioni*
- BIFFI G., *Spiragli su Gesù*
- PEDERZINI N., *Coraggio! Come alimentare e condividere la speranza*
- MAZZONI T., *Il bello della vita. Di carrube, briciole e banchetto nuziale*
- BOTTA M., *Sceglierà lui da grande. La fede nuoce gravemente alla salute?*
- FORTINI V., *Costruire l'amore. L'esperienza umana, vol. 1*
- FORTINI V., *Costruire l'amore. Il disegno di Dio, vol. 2*
- PEDERZINI N., *La Messa è tutto! Rito e contenuti essenziali*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario (Anno A, B, C)*
- BARILE R., *Il Rosario*
- PEDERZINI N., *Vivere bene. Una conquista, un'arte, 2ª ed.*
- MELONI S., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane dell'Europa, 3ª ed.*
- SCHÖNBORN C., *Gesù Maestro. Scuola di vita*
- COGGI R., *Piccolo catechismo eucaristico, 4ª ed.*
- PEDERZINI N., *Benedetti, benediciamo. Celebriamo la speranza*

- PANE R., *Il Credo parola per parola. Spunti per la riflessione e per la catechesi*
- BENETOLLO V., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *Piccolo catechismo sul sacramento della penitenza*
- PEDERZINI N., *Una carezza ravviva l'amore. La dolce forza della tenerezza*
- BONAPARTE N., *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*
- PEDERZINI N., *Sposarsi è bello!*, 6<sup>a</sup> ed.
- PEDERZINI N., *Gli angeli camminano con noi*
- BIFFI G., *L'ABC della fede. Proposta sintetica per l'Anno della fede*, 3<sup>a</sup> ed.
- PEDERZINI N., *Mettere ordine*, 19<sup>a</sup> ed.
- SCHÖNBORN C., *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*
- BIFFI G., *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti*, 2<sup>a</sup> ed.
- PEDERZINI N., *Làsciaci amare*, 9<sup>a</sup> ed.
- PEDERZINI N., *La solitudine*
- PEDERZINI N., *Stai con me*, 4<sup>a</sup> ed.
- SCHÖNBORN C., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della Divina Misericordia*
- MASTROSERIO N., *Il giubileo*
- CAVALCOLI G., *La buona battaglia*
- PEDERZINI N., *Ave Maria*, 3<sup>a</sup> ed.
- CARPIN A., *La catechesi sulla penitenza e la comunione eucaristica*
- COSTA R., COSTA G., *Lascerà suo padre e sua madre*
- PEDERZINI N., *La vita oltre la morte*, 6<sup>a</sup> ed.
- PEDERZINI N., *Lo Spirito Santo*, 5<sup>a</sup> ed.
- PEDERZINI N., *Il sacramento del perdono*, 6<sup>a</sup> ed.
- PEDERZINI N., *Riscopriamo l'eucaristia*, 5<sup>a</sup> ed.
- PEDERZINI N., *Il sacramento del battesimo*, 4<sup>a</sup> ed.
- BIFFI G., *L'eredità di santa Clelia*
- BIFFI G., *Lo Spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*
- BIFFI G., *Incontro a colui che viene. Discorso ai giovani*
- BIFFI G., *La rivincita del Crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*
- BIFFI G., *Il quinto evangelo*, 11<sup>a</sup> ed.



Tutti i nostri libri e le altre attività  
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:  
**[www.edizionistudiodomenicano.it](http://www.edizionistudiodomenicano.it)**

Edizioni Studio Domenicano  
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA  
Tel. +39 051582034  
[acquisti@esd-domenicani.it](mailto:acquisti@esd-domenicani.it)  
[www.edizionistudiodomenicano.it](http://www.edizionistudiodomenicano.it)

Finito di stampare nel mese di maggio 2023  
presso Venti Media Print, Monteriggioni, Siena

# SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica  
A Biannual Journal of Systematic Theology

ISSN 0036-2190  
[www.sacradoctrina.com](http://www.sacradoctrina.com)

## **Direttore/Editor**

Michele Roberto Pari O. P.

## **Comitato di redazione/Associate editors**

Paolo Calaon, Andrea Codignola, Gianni Festa,  
Francesco Lorenzon, Stefano Prina, Marco Rainini

## **Consiglio scientifico/Scientific board**

Giorgio Carbone O. P., Attilio Carpin O. P., Erio Castellucci,  
François Dermine O. P., 靖保路 Jing Bǎolù,  
Sergio Parenti O. P., Cesare Rizzi, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-5545-086-7



9 788855 450867

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina  
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA  
Tel. 051582034  
[www.edizionistudiodomenicano.it](http://www.edizionistudiodomenicano.it)

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C  
L. 662/96 fil. BO