

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore)
ÁLVARO GRANADOS, CARLOS JÓDAR,
CARLO PIOPPI, SANTIAGO SANZ

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI,
FRANCISCO LUCAS MATEO-SECO, ANTONIO MIRALLES,
PAUL O'CALLAGHAN, ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO,
ROBERT WIELOCKX

Segretaria di redazione

DANIELA CASCIOLI

Direttore responsabile

VITO REALE

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, e-mail: annaes@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 13 ottobre 2009.

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 28 del 3 luglio 2007.

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa · Roma, Serra, 2009²
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 23 · ANNO 2009 · FASCICOLO II



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMX

Rivista semestrale

★

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.
Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa
fse@libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605

★

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

★

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento,
anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati,
compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,
senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*[®], Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore*[®], Pisa · Roma

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

ANGELO AMATO, *Cattolicesimo e secolarizzazione nell'Europa contemporanea* 237

STUDI

GUYLLAUME DERVILLE, *La concélébration eucharistique, du symbole à la réalité* 255

MARÍA EUGENIA OSSANDÓN, *Una aproximación a la acción humanitaria de la Santa Sede durante la Primera Guerra Mundial, a partir de fuentes publicadas* 311

PABLO BLANCO SARTO, *Ecclesia Christi. La teología ecuménica de Joseph Ratzinger* 353

NOTE

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *L'unità dell'accesso alla verità nella Fides et ratio: quale ruolo per il pensiero scientifico?* 377

STEPHEN L. BROCK, *La diagonale e la Croce: la meraviglia all'interno della fede* 389

STATUS QUAESTIONIS

PHILIP GOYRET, *Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea* 405

Recensioni 443

Libri ricevuti 473

Sommario del volume 23 (2009) 475

CATTOLICESIMO E SECOLARIZZAZIONE NELL'EUROPA CONTEMPORANEA*

ANGELO AMATO

SOMMARIO: I. *Due immagini emblematiche*. II. *Secolarizzazione e secolarismo*. III. *L'eccezione dell'Europa occidentale*. IV. *La contestazione delle radici cristiane*. V. *La "Cristofobia"*. VI. *Perché egli europei "devono" dirsi cristiani*. VII. *Il Vangelo come buona notizia all'Europa di oggi*. VIII. *Ritorni e conversioni al Vangelo*.

I. DUE IMMAGINI EMBLEMATICHE

QUALE introduzione riporto due immagini che possono dare un'idea della situazione religiosa dell'Europa oggi. La prima è tratta dall'opera dell'americano George Weigel, *The Cube and the Cathedral. Europe, America, and Politics Without God*. A Parigi alla fine del secolo scorso fu costruita *La Grande Arche* (*The Great Ark*), una colossale costruzione a forma di cubo aperto, che ospita la *International Foundation for Human Rights*. L'allora presidente François Mitterand intendeva *La Grande Arche* come monumento ai diritti umani, per marcare il bicentenario della rivoluzione francese e la dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Le guide turistiche fanno notare che *La Grande Arche* può contenere comodamente l'intera cattedrale di *Notre Dame* con le sue torri. George Weigel, però, si chiede se i diritti umani e i fondamenti etici della democrazia siano meglio protetti dalla secolaristica *Arche* o non piuttosto dalla Cattedrale cristiana.¹

La seconda immagine è quella dello studioso e politico italiano Marcello Pera, che è stato spesso in dialogo col Santo Padre Benedetto XVI. Imitando la satira delle *Lettere persiane* del Barone di Montesquieu, Pera immagina un giovane turista americano, Johnny, che scrive a Danielle, la sua fidanzata, per darle un'idea dell'Europa contemporanea.² Johnny è l'uomo giusto, perché concreto, con un forte senso di identità e di patriottismo e non appartenente all'*élite* intellettuale o artistica di New York o di Hollywood, che è piena di pregiudizi filoeuropei e di sensi di colpa antiamericani.

Nelle sue immaginarie *Lettere americane*, dunque, Johnny scrive più o meno le stesse cose che, tre secoli prima, aveva osservato il persiano Uzbek, che non

* Testo di una conferenza tenuta il 26 gennaio 2009 all'Università di Notre Dame, South Bend, Indiana.

¹ G. WEIGEL, *The Cube and the Cathedral. Europe, America, and Politics Without God*, Basic Books, New York 2005, 2.

² M. PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo l'Europa l'Etica*, Mondadori, Milano 2008, 60-70.

aveva notato nei francesi una fede cristiana profonda: «Per loro c'è una bella differenza tra il professare la religione e il crederci, tra il crederci e l'esserne convinto, tra l'esserne convinto e il metterla in pratica». ¹ Johnny scrive anche che l'Europa ha un suo inno, che è l'*Inno alla gioia* della *Nona Sinfonia* di Beethoven. Ma l'inno viene suonato senza le parole che fanno riferimento a Dio: "Brüder, überm Sternenzelt / Muss ein lieber Vater Wohnen" ("Fratelli, sopra il cielo stellato / deve abitare un padre affettuoso"). L'Europa ha anche un santo protettore, san Benedetto, e sembrano tutti uniti ma non lo sono. Parlando dei diritti, Johnny scrive che l'Europa è l'area del mondo in cui i diritti sono più protetti e garantiti. Anzi, se ne inventano sempre nuovi, che vengono chiamati "diritti di ultima generazione": «I diritti umani sono una specialità del luogo e in rapida espansione, al punto che già sono stati estesi alle scimmie, per evitare che vivano in condizioni non so dirti se "bestiali" o "inumane"». ²

In una lettera da Roma, Johnny parla della secolarizzazione dominante, per cui tanta gente perde la fede o non la pratica: «C'è poi la questione dell'islam. Qui è diventato di moda il "dialogo", un concetto – scrive Johnny – che, secondo me, va bene per la politica, ma non è adatto per la religione». ³ Scrive anche che la Chiesa è molto prudente nel chiedere quella reciprocità su cui insisté Giovanni Paolo II nella sua Esortazione del 2003. Per questo la gente diserta le chiese e si affolla attorno a Benedetto XVI, che sembra essere l'unico baluardo della civiltà cristiana.

A proposito, poi, delle istituzioni, il giovane americano riferisce che in Europa c'è una *Costituzione*, che, però, è stata bocciata da due referendum, in Francia e Olanda nel 2005, e una terza volta da un altro referendum in Irlanda nel 2008. Nell'ultima lettera Johnny scrive che l'Europa è una entità *sui generis*. C'è chi la considera un sogno, che eclissa quello americano, ma c'è anche chi la considera *EUtopia* o *EURabia* e ne commiserà l'impotenza, l'arrendevolezza, la perdita delle radici cristiane e il calo demografico. Ecco il suo giudizio finale: «L'Europa oggi è un fantasma che si materializza dappertutto ma non si trova da nessuna parte [...]; l'Europa unita ancora non esiste». ⁴

II. SECULARIZZAZIONE E SECULARISMO

In queste due rappresentazioni dell'Europa emergono molti elementi della problematicità dell'immagine dell'Europa oggi: la secolarizzazione, la condizione della Chiesa cattolica, la Costituzione europea, il dialogo interreligioso, l'identità europea. Precisiamo subito che qui noi ci riferiremo soprattutto all'Europa occidentale e centrale, che ha goduto nel secolo scorso di maggiore libertà di pensiero.

Iniziamo dal fenomeno della *secolarizzazione*, un fenomeno complesso e ambivalente. In estrema sintesi si può dire che essa è la comprensione e il funzio-

¹ C.-L. MONTESQUIEU, *Lettere persiane: Lettera LXXV*, Bur, Milano 1997.

² PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, 64.

³ *Ibidem*, 66.

⁴ *Ibidem*, 69.

namento puramente *immanenti* del mondo e della società, della storia e dell'esistenza umana.¹ La realtà non viene più rapportata né al sacro né al religioso né al divino, che non trovano spazio in una società secolarizzata.

Di per sé, nei primi secoli, anche la Chiesa ha attuato una specie di secolarizzazione, quando ha demitizzato gli dei e gli idoli pagani, denunciandoli come creazioni umane, che non avevano niente a che fare con il Dio vero della rivelazione. Positivamente, quindi, la secolarizzazione può spingere i fedeli a diventare adulti nella fede e ad affrontare con responsabilità le sfide complesse dei processi storici e culturali in atto.

La secolarizzazione, però, presenta il suo aspetto negativo, quando diventa ideologia agnostica e antireligiosa. Si ha allora il *secolarismo*, che implica un atteggiamento di totale emancipazione dalla fede e di contestazione della Chiesa. Il secolarismo è una tendenza che in Europa pervade la cultura, il potere politico, i mezzi di comunicazione sociale. È la profanizzazione dell'esistenza umana e la sua apostasia dal religioso e dal sacro. Il cosmo, la società, la condotta etica dell'individuo e dei popoli vengono visti come del tutto emancipati dai legami religiosi, ritenuti ingerenze indebite, intollerabili, oppressive e alienanti. Il secolarismo non ammette altra realtà che quella di questo mondo, rifiutando Dio, la sua incarnazione redentrice, la sua parola, la sua presenza salvifica nella Chiesa e nella storia.

La punta estrema del secolarismo è l'*ateismo*. Recentemente è stato pubblicato dal francese Michel Onfray un *Trattato di Ateologia*, un'opera mistificatrice, che raccoglie un insieme di fandonie sulla religione, sul cristianesimo e sulla Chiesa in modo particolare. In realtà a quest'opera si può applicare quanto Onfray dice della storia di Gesù: è una storia di falsari.² E dello stesso Onfray si può dare la definizione che lui dà del credente, considerandolo "ingenuo e sciocco".³ Di fronte a una disinformazione così gigantesca, ha buon gioco lo storico cattolico Mathieu Baumier a rispondere punto per punto con il suo *Antitrattato di ateologia*: «Con Michel Onfray – egli dice –, abbandoniamo la tradizionale pratica intellettuale (verifica delle fonti, esposizione di argomenti precisi, arricchimento spirituale dell'uomo come obiettivo), piuttosto degradingo al livello della demagogia militante». ⁴ Il trattato dell'Onfray non è altro che «un minestrone storico, confuso nelle date, nelle invettive, nelle bestemmie». ⁵

III. L'ECCEZIONE DELL'EUROPA OCCIDENTALE

In questi ultimi anni, però, c'è stata una contestazione del fenomeno generale della secolarizzazione, considerata una falsa profezia. Il canadese Charles

¹ Cfr. J. DORÉ, *La sécularisation aujourd'hui. Un phénomène complexe, un défi pour la pastorale de la culture*, in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Sfide della secolarizzazione in Europa*, Urbaniana University Press, Roma 2008, 63.

² M. ONFRAY, *Trattato di ateologia*, Fazi Editore, Albano - Roma 2005, 113.

³ *Ibidem*, 19.

⁴ M. BAUMIER, *Antitrattato di ateologia*, Lindau, Torino 2006, 16.

⁵ *Ibidem*, 19.

Taylor, uno tra i maggiori pensatori di lingua inglese e uno dei più importanti intellettuali cattolici contemporanei, nel suo ultimo ponderoso volume, *A Secular Age*,¹ afferma che, nonostante la facilità con cui oggi molti non credono in Dio, il mondo continua a rimanere sostanzialmente religioso, *ad eccezione dell'Europa occidentale*.

Anche Peter L. Berger pensa che la secolarizzazione sia al suo tramonto:

Fin dall'Illuminismo, intellettuali di ogni orientamento hanno ritenuto il declino della religione un'inevitabile conseguenza della modernità, affermando che il progresso della scienza e la concomitante razionalità fossero destinati a subentrare all'irrazionalità e alla superstizione della religione. E non è stato soltanto il pensiero di Nietzsche, ma anche di altri autorevoli pensatori moderni. Tra questi Emile Durkheim e Max Weber. Ma, detto in parole semplici, si sbagliavano. La modernità non è di per sé *laicizzante*, sebbene lo sia stata in alcuni casi particolari.²

In realtà, però, anche Berger deve ammettere l'eccezione europea. In Europa occidentale e centrale, infatti, è presente un "eurosecolarismo", propugnato da una minoranza molto influente dell'*intelligenza* continentale, che cerca in ogni modo di bandire la religione dalla vita pubblica e privata.³

Più sottile ci sembra l'analisi di Lieven Boeve, il quale, esaminando la situazione religiosa europea parla di transizione dalla secolarizzazione alla postmodernità o postsecolarizzazione. Se la secolarizzazione ha significato un decremento graduale dell'influsso della tradizione cristiana sui singoli e sulla società, la postsecolarizzazione nell'Europa contemporanea sembra essere caratterizzata da due fenomeni: la "detradizionalizzazione" (*detraditionalization*) e la "pluralizzazione" (*pluralization*).⁴

La *detradizionalizzazione* significa l'interruzione socio-culturale della tradizione, sia religiosa sia socio-politica sia etica. Questo è lampante per il cristianesimo, che non gode più di un ambiente familiare e sociale favorevole alla trasmissione della convinzioni e dei comportamenti religiosi tradizionali per la formazione dell'identità cristiana dell'individuo. L'identità cristiana non è data ma deve essere acquisita. Ogni individuo deve costruire la sua propria identità religiosa.

La *pluralizzazione* religiosa indica la massiccia presenza sul suolo europeo di credenti in altre religioni. L'immigrazione ha immesso nelle nostre strade moltitudini di fedeli non cristiani, che rivendicano una loro precisa identità. Ciò mette a disagio i cristiani, che, in un clima di postsecolarizzazione, sembrano vivere una identità debole, problematica, aperta a derive pluralistiche e sincretistiche.

¹ C. TAYLOR, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge (MA) 2007. Cfr. la presentazione, della quale teniamo conto, fatta da M.P. GALLAGHER, *La critica di Charles Taylor alla secolarizzazione*, «La Civiltà Cattolica» 159/IV (2008) 249-259.

² P.L. BERGER, *Secolarizzazione, la falsa profezia*, «Vita e Pensiero» 5 (2008) 15.

³ *Ibidem*, 17.

⁴ Cfr. L. BOEVE, *Religion after Detradizionalization. Christian Faith in a Post-Secular Europe*, «Theological Quarterly» 70 (2005) 104.

Nell'Europa moderna quindi ci sono cristiani, ma anche postcristiani, indifferenti, atei, musulmani, indù, buddisti, e altro ancora.

In questo panorama l'influsso del cristianesimo sulla vita sociale si è di molto affievolito e si rafforza la coscienza di una sempre più marcata indipendenza dalla tradizione e di una sempre più accentuata accettazione della pluralizzazione del comportamento religioso.

Per questo la sociologa Danièle Hervieu-Léger, riferendosi al cattolicesimo in Francia, parla della "fine di un mondo", quello eurocentrico cristiano, che di per sé non significa la fine del mondo religioso.¹

IV. LA CONTESTAZIONE DELLE RADICI CRISTIANE

Cosa comporta, però, per l'Europa il distacco dal Cristianesimo? Nel 2005, poco prima della sua elezione a Sommo Pontefice, il cardinale Joseph Ratzinger, lamentava la crisi religiosa e morale del continente europeo, dove «si è sviluppata una cultura che costituisce la contraddizione in assoluto più radicale non solo del cristianesimo, ma delle tradizioni religiose e morali dell'umanità».²

E difatti nella costituzione europea manca ogni riferimento a Dio e alla radici cristiane della sua civiltà. In tal modo si dimentica che la struttura profonda di una società è spirituale e culturale, più che politica ed economica. E si sfigura l'identità europea.

L'accento sulle radici cristiane dell'Europa è un'offesa ai non cristiani, oggi massicciamente presenti nel vecchio continente?

Chi verrebbe offeso? – si chiedeva il cardinale Ratzinger. L'identità di chi viene minacciata? I musulmani, che a tale riguardo spesso e volentieri vengono tirati in ballo, non si sentono minacciati dalle nostre basi morali cristiane, ma dal cinismo di una cultura secolarizzata che nega le proprie basi. E anche i nostri concittadini ebrei non vengono offesi dal riferimento alle radici cristiane dell'Europa, in quanto queste radici risalgono fino al monte Sinai: portano l'impronta della voce che si fece sentire sul monte di Dio e ci uniscono nei grandi orientamenti fondamentali che il decalogo ha donato all'umanità. Lo stesso vale per il riferimento a Dio: non è la menzione di Dio che offende gli appartenenti ad altre religioni, ma piuttosto il tentativo di costruire la comunità umana assolutamente senza Dio.³

La motivazione di questo duplice "no", a Dio e alla radici cristiane, risiede nel presupposto che soltanto la cultura razionalistica radicale può costituire l'identità europea. Ma la tragica storia dell'Europa del secolo scorso ha dimostrato che la libertà umana, sganciata da Dio e dalla sua legge, conduce a un dogmatismo che, alla fine, umilia l'uomo, sopprimendone la libertà. Le ideologie atee naziste e comuniste non hanno prodotto paradisi terrestri, ma solo tragici regimi di terrore, che hanno negato dignità e libertà all'essere umano, alle vittime e agli stessi carnefici.

¹ D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

² J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, 37.

³ *Ibidem*, 40.

Vale ancora oggi il giudizio che, all'indomani della seconda guerra mondiale, Christopher Dawson dava della società europea, che non faceva più riferimento a Dio o alla Chiesa, ma semplicemente si trovava in una terra di nessuno: «a secular society that has no end beyond its own satisfaction is a monstrosity – a cancerous growth which will ultimately destroy itself».¹

La risposta cristiana al secolarismo ateo è fondata sull'esperienza dei secoli, sulla “regula aurea”, secondo la quale «vivere nella verità può cambiare quello che nella storia sembra incambiabile».

Nell'Europa contemporanea l'emancipazione da Dio e la negazione della sua legge produce comportamenti pratici biasimevoli. Come per l'economia e la politica, anche per la biomedicina e la biotecnologia, una ricerca sganciata dall'etica permette all'uomo di disporre impunemente della vita di altri esseri umani, soprattutto dei più deboli e indifesi. Una “biopolitica”, che non fa riferimento alla legge naturale, può permettere, ad esempio, l'annientamento dei feti, la manipolazione degli embrioni considerati semplice materiale biologico, la clonazione, l'ibridazione, la contraccezione, l'eutanasia. La vita perde la sua inviolabilità e l'essere umano smarrisce la sua identità. Si intacca, poi, la stessa nozione di “famiglia” come comunità composta dal padre, dalla madre e dai figli. Si permette il “matrimonio” non più solo tra uomo e donna e si ammette l'adozione di bambini anche da parte di coppie omosessuali.

Se questa è l'Europa – ci si può chiedere – perché insistere sulle sue radici cristiane dal momento che essa si riscopre culturalmente aliena al cristianesimo?

La risposta risiede nel fatto che l'Europa non si comprende senza il cristianesimo. Essa perde la sua identità e la sua originalità. La storia europea mostra che il “concetto Europa” è una costruzione plurimillenaria costituita da strati diversi e complementari.²

Il primo è offerto dalla civiltà greca. L'Europa come parola e come concetto geografico e spirituale è una creazione greca. Gli elementi di questa grecità potrebbero essere così sintetizzati: diritto della coscienza, relazione tra *ratio* e *religio*, affermazione della democrazia in armonia vincolante con ciò che è giusto e retto.

Il secondo strato è dato dall'eredità cristiana, dal suo umanesimo, che in Gesù Cristo opera la sintesi tra la fede d'Israele e lo spirito greco.

Il terzo strato è costituito dall'eredità latina. Nella storia l'Europa è stata identificata con l'occidente, e cioè con la sfera della cultura e della Chiesa latina, che, però, abbracciava, oltre ai popoli romanici, anche i germani, gli anglosassoni e una parte degli slavi. La *res publica christiana* non era certo una realtà europea politicamente costituita, ma si muoveva in un insieme di cultura unitaria, visi-

¹ C. DAWSON, *The Modern Dilemma*, in G. RUSSELLO (ed.), *Christianity and European Culture: Selections from the Work of Christopher Dawson*, Catholic University of America Press, Washington 1998, 118.

² J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 207-221.

bile nei sistemi giuridici, nelle università, nei concili, negli ordini religiosi, nella circolazione della vita ecclesiale. Il tutto aveva Roma come suo centro.

Infine, l'eredità dell'era moderna costituisce il quarto strato dell'Europa. Gli elementi di tale eredità sono: la distinzione tra Stato e Chiesa, la libertà di coscienza, i diritti umani e l'autoresponsabilità della ragione.

Tutti questi diversi elementi sono stati portati a unità dalla Chiesa di Cristo, che è stata la matrice della civiltà europea, della sua difesa e della sua diffusione nel mondo. Nel suo volume, *Come la Chiesa cattolica ha costruito la civiltà occidentale*,¹ Thomas E. Woods Jr. elenca il molteplice contributo che la Chiesa cattolica ha apportato alla civiltà europea, con i monasteri, le università, la ricerca scientifica, l'arte, il diritto internazionale, l'economia, la carità, l'etica, e soprattutto con la libertà.

Di conseguenza, l'Europa del futuro non può essere solo il prodotto di una unificazione politica ed economica, ma anche la sintesi dei valori ereditati dalla tradizione. Dovrebbe, quindi, tener conto delle sue radici greche e dell'intima relazione tra democrazia ed *eunomia*, fondando le sue leggi su norme morali rispettose della legge naturale. Dovrebbe, inoltre, vincolare il suo diritto pubblico al rispetto dei valori morali del cristianesimo, non relegando Dio nel solo spazio privato, ma riconoscendolo pubblicamente come valore supremo. Un ateismo esasperato non garantirebbe la sopravvivenza di uno Stato di diritto: «la democrazia funziona unicamente se funziona la coscienza e questa coscienza ammutolisce se non si orienta secondo la validità dei fondamentali valori etici del cristianesimo, i quali sono realizzabili anche senza esplicita professione di cristianesimo, anzi anche nel contesto di una religione non cristiana».² Il rifiuto dell'ateismo e il riconoscimento pubblico di Dio come fondamento dell'*ethos* e dello *jus* è anche il rifiuto di uno spirito nazionalistico.

Per questo la Chiesa cattolica, soprattutto mediante il magistero papale sia di Giovanni Paolo II con la sua esortazione postsinodale *Ecclesia in Europa*, sia di Benedetto XVI, con le tre esemplari lezioni di Regensburg (12 settembre 2006), di Roma Università La Sapienza (18 gennaio 2008) e di Parigi (13 settembre 2008), non si appiattisce sull'agenda del secolarismo ideologico e politico, ma continuamente sollecita un atteggiamento di "laicità positiva", che valorizzi l'apporto del cristianesimo, con il suo "sì" alla vita, alla libertà, alla democrazia, al rispetto della dignità di ogni essere umano. Questo atteggiamento sembra richiamare l'appello che Blaise Pascal rivolgeva ai suoi amici non credenti, invitandoli a vivere *veluti si Deus daretur*. In tal modo nessuno perde la sua libertà e le decisioni morali trovano un fondamento sicuro, di cui hanno urgentemente bisogno.

¹ T.E. WOODS, *Come la Chiesa cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, Cantagalli, Siena 2007.

² *Ibidem*, 219.

V. LA “CRISTOFOBIA”

L’ancoraggio a Dio e il richiamo alle radici cristiane sono indispensabili per superare una certa *Cristofobia* presente nella predominante cultura secolaristica europea. George Weigel, descrivendo con puntuale aderenza questa realtà, si chiede:

Why are so many European public intellectuals “Christophobic”, an international legal scholar J.H. Weiler (himself an observant Jew) puts it? Why are crude caricatures of Christianity (the Eucharist mocked on television as a “religious snack”, Christ on the cross depicted as a dispenser of toilet paper) tolerated in European popular culture in a way that similar defamations of Judaism and Islam would never be? Why did so many of Europe’s political leaders insist that the new constitution for Europe include a deliberate act of historical amnesia, in which a millennium and a half of Christianity’s contributions to European understandings of human rights and democracy were deliberately ignored – indeed, denied? [...]. Above all, and most urgently of all, why is Europe committing demographic suicide, systematically depopulating itself in what British historian Niall Ferguson calls the greatest “sustained reduction in European population since the Black Death of the 14th century”?¹

Con la sua avversione al cristianesimo, la Comunità europea è un corpo che cresce sempre di più, ma senza anima. Joseph H. Weiler, un ebreo ortodosso, nato in Sud Africa, professore di diritto alla *New York University School of Law*, analizzando il progetto della costituzione europea, riconosce l’assurdità storica di eliminare il cristianesimo dalla storia moderna europea. Giunge anzi ad affermare che una costituzione europea, che deliberatamente ignora le radici cristiane dell’Europa, sarebbe costituzionalmente illegittima.² Un’Europa cristiana, infatti, rispetterebbe i diritti di tutti i cittadini, credenti e non credenti, cristiani e non cristiani. Il *deficit* delle radici cristiane porta al *deficit* di democrazia.

Anche Weiler parla di *cristofobia* che si manifesta con accenti e motivazioni diverse. Ad esempio, con l’errata convinzione degli intellettuali europei che considerano la tragedia dell’olocausto come logica conclusione dell’antigiudaismo storico, mentre è la diretta conseguenza della concezione atea del nazionalsocialismo. Una seconda componente della cristofobia è presente negli epigoni della rivoluzione giovanile degli anni ’60 che fu sostanzialmente anticristiana. Inoltre, la cristofobia è il contraccolpo psicologico e ideologico alla caduta del comunismo nel 1989 nell’Europa dell’Est dovuta all’influenza straordinaria della personalità di Giovanni Paolo II.

Ma è impensabile sognare un’Europa come «un’area speciale di speranza umana» (preambolo del progetto di costituzione europea) senza gli uomini e le donne, grandi e piccoli, che hanno dato ingegno e creatività alla civiltà europea. Così come è impensabile che l’Europa difenda «i valori universali degli inviola-

¹ WEIGEL, *The Cube and the Cathedral*, 19-21.

² Cfr. J.H. WEILER, *Un’Europa cristiana: Un saggio esplorativo*, Rizzoli, Milano 2003.

bili e inalienabili diritti della persona umana» senza il fondamento della civiltà cristiana.

VI. PERCHÉ EGLI EUROPEI “DEVONO” DIRSI CRISTIANI

Questa apostasia dal cristianesimo, che viene propagandata dalla cronaca quotidiana, in realtà sta sprofondando l'Europa in una grave crisi morale e sociale: «Relativismo, laicismo, scientismo e tutto quello che oggi viene messo al posto della fede sono i veleni, non gli antidoti, i virus che aggrediscono il corpo già malato, non gli anticorpi che lo difendono».¹

L'esperimento che è in corso oggi in Europa, e cioè vivere come se Dio non esistesse, non sta dando i frutti promessi per tre ragioni.

Anzitutto perché il secolarismo, che sta alla base dei diritti civili, non si auto-justifica senza un riferimento forte al bene e al vero. Il secolarismo resta senza fondamento. Mentre, il cristianesimo, con l'idea dell'uomo immagine di Dio, apporta alla società il valore incommensurabile della dignità personale, senza la quale non c'è né libertà, né uguaglianza, né solidarietà, né giustizia.²

Inoltre, da una parte, l'Europa si vanta di essere diventata la terra più scristianizzata dell'Occidente, ritenendo il cristianesimo un ostacolo al suo sviluppo civile; dall'altra, gli europeisti si lamentano di una mancanza di “identità europea” e cercano un'anima alla nuova Europa. Ma senza l'identità cristiana l'Europa non risulta più aperta, più tollerante, più pacifica. Al contrario: «Senza la consapevolezza dell'identità cristiana, l'Europa si distacca dall'America e divide l'Occidente; perde il senso dei propri confini e diventa un contenitore indistinto; non riesce a integrare gli immigrati, anzi li ghettizza o si arrende alla loro cultura; non è in grado di vincere il fondamentalismo islamico, anzi favorisce il martirio dei cristiani in tante parti del mondo e anche in casa propria».³

In terzo luogo, si afferma che la libertà consiste nel dare cittadinanza a tutte le libertà e quindi non bisognerebbe insistere sulla religione cristiana, dal momento che la democrazia è religione in se stessa. Si scopre, però, come aveva già visto Platone, che una tale democrazia relativistica è autofagica, divora se stessa.⁴ Se non c'è più la verità, ma solo la somma delle varie credenze; se non c'è più la legge morale naturale, ma solo l'assoluta libertà dell'individuo, «allora il bene morale può essere solo sottoposto al voto e il voto, si guardi alle nostre legislazioni in materia di bioetica, può decidere che è bene qualunque cosa».⁵

L'Europa se vuole ritrovare la sua anima, la sua identità, i suoi fondamenti e la verità delle cose deve dirsi cristiana. I grandi teorici del liberalismo, John Locke, Thomas Jefferson, Immanuel Kant esaltavano la libertà umana, ma ponevano una condizione precisa per poterla realizzare: il rispetto della legge naturale. Ma ciò che assicurava questo rispetto, per Kant e per gli altri, era il dovere di co-

¹ PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, 5.

² Cfr. *ibidem*, 6.

³ *Ibidem*.

⁴ PLATONE, *La Repubblica*, VIII, xi-xiv.

⁵ PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, 7.

scienza di aderire al principio del bene e non a quello del male. E il bene al quale Kant si riferiva con la sua religione nei limiti della ragione era proprio l'etica cristiana. Tutti questi pensatori erano cristiani e legavano i diritti fondamentali degli uomini ai comandamenti del Dio cristiano. Tutti erano a loro modo anticlericali, ma nessuno era agnostico o non credente o ateo.

Sono molte le ragioni che dovrebbero motivare gli europei a dirsi cristiani: la memoria della loro origine; la possibilità di superare la crisi della loro società; la disumanità di un secolarismo autosufficiente e ateo; il mantenimento della stabilità sociale; l'orgoglio dell'universalità della civiltà europea; la fondazione razionale e non pregiudiziale della distinzione tra Stato e Chiesa; la sopravvivenza delle istituzioni socio-politiche.

Anche Benedetto Croce, nell'agosto del 1942, nel bel mezzo della seconda guerra mondiale e nel pieno della più grande crisi di civiltà dell'Europa con il marxismo e il nazismo, scrisse il saggio *Perché non possiamo non dirci cristiani*. Per lui il cristianesimo era la più grande rivoluzione dell'umanità, che ha prodotto una straordinaria civiltà umana, che ancora oggi sostiene la società contemporanea. Il cristianesimo è al fondo del pensiero moderno e del suo ideale etico. Per Kant, ad esempio, è proprio dell'uomo vivere *velut si Deus daretur*, anzi, è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.¹

Vivere come se Dio esistesse – commenta Pera – significa negare all'uomo quel senso di onnipotenza e di libertà assoluta che prima lo esalta e poi lo avvilisce e degrada, riconoscere la nostra condizione di finitezza, essere consapevoli dell'esistenza di limiti etici del nostro agire, che è precisamente uno dei punti del decalogo delle ragioni per cui i liberali devono dirsi cristiani.²

Velut si Deus daretur è la condizione moralmente necessaria perché l'Europa possa ritrovare la sua identità e coltivare la speranza. L'Europa deve ricordare che all'inizio e in tutto il corso della sua storia c'è il Vangelo: «Il Cristianesimo è l'anima dell'Europa, non perché non si sia mescolato con altre culture, ma perché le ha portate ad unità, le ha articolate, fuse, composte in un quadro che ha fatto della terra in cui sbarcarono Pietro e Paolo il “continente cristiano”».³

La tradizione cristiana dell'Europa ha amalgamato nella croce di Cristo la *ratio* dei Greci, il diritto delle genti dei Romani, le leggi di Mosè. L'Europa è oggi senz'anima perché rifiuta quella cristiana che la storia le ha dato. Non è sufficiente parlare di unità nella diversità o di meticcio di culture, formule evasive e ambigue perché non forniscono identità. Una integrazione presuppone un soggetto integrante. Integrare non significa solo ospitare, accogliere o aggregare.

In conclusione, l'Europa deve dirsi cristiana se vuole unificarsi, se vuole affermarsi come civiltà dei diritti umani fondamentali; se vuole difendersi ed evitare guerre di religione; se vuole superare la stagione tragica del suo recente passato; se intende battere la sua profonda crisi morale.

¹ Cf. E. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1966, 156.

² PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani*, 57-58.

³ *Ibidem*, 96.

Perché milioni di persone da altri continenti e da altre culture non cristiane bussano non solo alle porte degli Stati Uniti d'America, ma anche a quelle dell'Europa, invadendola? Lo fanno solo per trovare un lavoro e una migliore condizione di vita? Forse. Ma la ragione più profonda è una sola: perché qui trovano libertà, perché la vera patria dell'uomo non è il suolo dove è nato, ma la terra dove può vivere libero.

Se l'Europa vuole continuare a vivere nella libertà per tutti deve continuare a vivere *etsi Deus daretur* e a fondarsi sulla tradizione cristiana. Se l'Europa vuole integrare persone provenienti da altre culture non può essere senza identità, ma deve avere ancora fiducia nei suoi valori identitari, apprezzarli e anche avere la serenità di considerarli buoni e, forse, anche migliori di altri. Se non lo fossero, non sarebbero desiderati da milioni di immigrati.

Integrazione significa allora conversione al cristianesimo? Non necessariamente. Integrazione significa adesione ai valori fondamentali della civiltà europea: «Se l'Europa non è un *melting pot* ma solo un contenitore, è perché non ha energia identitaria sufficiente a fondere il contenuto».¹ La comunità senza Dio che l'Europa mediante il laicismo, il relativismo, lo scientismo e il multiculturalismo sta costruendo non è solo un ostacolo alla sua identità, è anche un impedimento alle politiche di integrazione. Con ciò si propone un nuovo fondamentalismo cristiano? No, perché il cristianesimo, pur riconoscendosi come religione della salvezza universale nel mistero di Cristo, evita il fondamentalismo mediante l'antidoto della libertà religiosa, del rispetto della coscienza individuale, della distinzione tra errore ed errante, del comandamento della carità verso tutti, anche verso i nemici.

VII. IL VANGELO COME BUONA NOTIZIA ALL'EUROPA DI OGGI

L'atteggiamento della Chiesa nei confronti dell'Europa contemporanea rispecchia il messaggio evangelico della carità e della libertà: «Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo» (Mc 16,15-16); «Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto. A quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,11-12). La Chiesa propone non impone il Vangelo. Il cardinale Murphy-O'Connor suggerisce di avere un atteggiamento più comprensivo nei confronti della società europea senza Dio. Non essere sempre insoddisfatti (*grumpy*), ma disponibili all'ascolto. Più che correggere, occorre proclamare la buona notizia del Vangelo di Gesù e testimoniare con coerenza.²

Il Vangelo è essenzialmente una buona notizia anche per oggi. Per questo la nostra riflessione sulla situazione del cattolicesimo nell'Europa secolarizzata intende essere una buona notizia.

¹ *Ibidem*.

² C. MURPHY-O'CONNOR, *The Challenges of a Society Without God. The Church's Pastoral Initiatives in Western Europe*, in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Sfide della secolarizzazione in Europa*, Urbaniana University Press, Roma 2008, 83.

Nella sua esortazione *Ecclesia in Europa* il servo di Dio Giovanni Paolo II ricorda, tra i numerosi segni di speranza, il ricupero della libertà della Chiesa nell'Est europeo, l'attenzione dei pastori e dei fedeli alla missione spirituale e alla proclamazione del Vangelo; la pacificazione dei popoli europei; il martirio dei testimoni della fede. Il Papa menziona, inoltre, la santità di molti figli della Chiesa in Europa. Essi sono pietre vive che, aderendo a Cristo pietra angolare, hanno costruito l'edificio morale e spirituale dell'Europa. Viene anche menzionata la nascita in Europa di nuovi movimenti ecclesiali,¹ come i Focolarini, i Neocatecumenali, Comunione e Liberazione, la Comunità di Sant'Egidio, che sono diventati lievito di speranza per tutti i popoli, cristiani e non cristiani: «La sorgente della speranza, per l'Europa e per il mondo intero, è Cristo, e la Chiesa è il canale attraverso il quale passa e si diffonde l'onda di grazia scaturita dal Cuore trafitto del Redentore».²

Il compito della Chiesa in Europa è triplice: proclamare il Vangelo; testimoniare con coerenza; annunciare il Vangelo nei moderni areopaghi della cultura, della politica, dei massmedia, dell'educazione dei giovani. Per l'Europa il Vangelo resta anche per il terzo millennio il suo Libro per eccellenza, un libro di vita, di verità e di luce, come è vita, verità e luce Cristo, Parola di Dio incarnata. Riprendiamo in mano questo Libro, divoriamolo, gustiamolo e celebriamolo: questa era l'esortazione del servo di Dio Giovanni Paolo II.

Dal canto suo, il Santo Padre Benedetto XVI, grande studioso dell'Europa e della sua identità cristiana, a più riprese ha incoraggiato l'Europa a non vergognarsi del Vangelo, ma ad apprezzarlo e a viverlo. A Parigi, nell'incontro con gli intellettuali francesi, ha affermato:

Per molti, Dio è diventato veramente il grande Sconosciuto [...]. Una cultura meramente positivista che rimuovesse nel campo soggettivo come non scientifica la domanda circa Dio, sarebbe la capitolazione della ragione, la rinuncia alle sue possibilità più alte e quindi un tracollo dell'umanesimo, le cui conseguenze non potrebbero essere che gravi. Ciò che ha fondato la cultura dell'Europa, la ricerca di Dio e la disponibilità ad ascoltarlo, rimane anche oggi il fondamento di ogni vera cultura.³

Insomma, forse ha ragione Philip Jenkins nell'affermare che, nonostante il secolarismo trionfante e nonostante la presenza massiccia di emigranti musulmani, l'Europa resta pur sempre *il continente di Dio*.⁴

VIII. RITORNI E CONVERSIONI AL VANGELO

Non mancano infatti, oltre ai segni di speranza citati prima, anche i ritorni alla fede cristiana o le conversioni anche dall'Islam. Purtroppo queste notizie non

¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione postsinodale *Ecclesia in Europa*, 28.6.2003, n. 16.

² *Ibidem*, n. 18.

³ BENEDETTO XVI, *Discorso al Collège des Bernardins*, 12 settembre 2008.

⁴ P. JENKINS, *God's Continent. Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford University Press, New York 2007.

circolano facilmente nella cronaca quotidiana europea, per un senso di pudore che i cristiani hanno nel rendere nota questa realtà. La si vuole relegare nel privato o nel segreto, per non dare adito a critiche di trionfalismo.

Si preferisce riferire gli episodi che umiliano la Chiesa. Secondo la sociologa Danièle Hervieu-Léger i cattolici costituirebbero in Francia il solo gruppo religioso fatto oggetto di derisione mediatica in tutta impunità. Mentre nessuno rischierebbe di fare altrettanto nello schernire giudei o musulmani, conoscendo che in questi casi il sarcasmo avrebbe delle connotazioni antisemite o razziste punibili anche per legge.¹

Il vero problema del cattolicesimo in Francia non è tanto la supposta persecuzione o ridicolizzazione dei media quanto l'“atonie”, l'inerzia della scena cattolica che pervade un numero sempre crescente di fedeli. Mentre prima il contrasto e la lotta suscitavano una resistenza, che si esprimeva in dibattiti culturali e in atteggiamenti missionari esemplari, oggi invece i cattolici sembrano scivolati in un ghetto di insignificanza culturale.

Questo non significa che la Chiesa non sia ancora degna di stima. Il suo atteggiamento nei confronti della modernità non è arrogante. La Chiesa non pecca più di eccesso di ostentazione. Il clero vive in ristrettezze economiche e non impone più scelte partitiche in politica. L'atteggiamento di discrezione permette di ribadire i principi religiosi ed etici del Vangelo, senza fare campagne socio-politiche particolari. Si può chiamare tutto ciò una specie di «christianisme fragile», secondo la definizione di Albert Rouet, vescovo di Poitiers.²

La chiesa francese accetta come dato di fatto il contesto della modernità e della laicità per promuovere la sua strategia pastorale, come dimostra la *Lettre aux catholiques de France*, redatta da Claude Dagens, vescovo di Angoulême.³

La Francia contemporanea sembra cattolicamente «deculturata». ⁴Tuttavia, per le ragioni considerate prima, questa perdita di identità cattolica, questa, «exculturation» o «délaision» della cultura francese dal patrimonio religioso ed etico cattolico, è diventata una preoccupazione seria anche per lo stesso Stato laico.⁵

Ciononostante, l'atteggiamento dei cattolici non è quello dello sconforto e del disimpegno, ma quello del servizio e della proposta: non ritirarsi ma esporre e motivare le ragioni della fede in campo religioso ed etico. In tal modo il cattolicesimo fragile diventa più leggibile e offre una risposta di alto profilo al secolarismo e al movimento irreversibile dell'*exculturation*.

In questo contesto è da inserire il ritorno alla fede, ad esempio, di Jean-Claude Guillebaud, nato ad Algeri, giornalista del quotidiano *Le Monde* e per anni diret-

¹ D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Fayard, Paris 2003.

² A. ROUET, *La chance d'un christianisme fragile*, Fayard, Paris 2001.

³ C. DAGENS, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Editions du Cerf, Paris 1996, 20.

⁴ «Lorsqu'on évoque la “perte de la culture religieuse” en France, on fait immédiatement référence à la “décultration” religieuse d'une jeunesse de moins en moins couramment socialisée dans une tradition un autre, et on évoque, au premier chef, la défaillance de la transmission d'une mémoire catholique», HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme*, 96.

⁵ *Ibidem*, 97.

tore editoriale della parigina *Editions du Seuil*. Nel suo recente libro di memorie egli nota:

Mentre scrivo penso alla sorte che “questo” tempo riserva ai cristiani. Parlo qui non certo di “persecuzione” propriamente detta [...], ma di quella derisione beffarda che pervade la nostra epoca e agita i media [...]. Si ama indicare chi si palesa credente come se fosse uno zombi arcaico, amputato di una parte di sé, votato a una credulità che fa sorridere o addirittura scatena ostilità. Negli ambienti filosofici e scientifici la messa al bando è d’obbligo. Come potrebbe pretendere di pensare razionalmente chi si commuove ancora con questa “favole”? [...] Ma pensa! Preoccuparsi ancora di significato, ontologia, metafisica!¹

Non è tanto la vivacità ostile che disturba, quanto le manipolazioni fondate sull’ignoranza e proposte in modo aggressivo. I cristiani, fin dall’inizio sono abituati a dare ragione della loro speranza. Si pensi alla diatriba tra il filosofo pagano Celso e il cristiano Origene. Comunque, non è tanto la violenza dei testi anticristiani, quanto l’arroganza che l’accompagna a essere insopportabile. È la superbia e la degnazione spesso incolta di certe requisitorie che «vorrebbero convincere i cristiani che non solo sono reazionari, come si usa dire, ma anche oramai esclusi dalla storia delle idee. Sono *out* o, come si scrive nei settimanali, irrimediabilmente “in ribasso”».²

Come di fronte alle intimidazioni marxiste, sartriane o strutturaliste dei decenni scorsi, così di fronte alle provocazioni postmoderne, laiciste, relativistiche e irrazionalistiche i cristiani non possono continuare, per paura, a camminare rasentando i muri. Nel 1948 perfino Albert Camus rimproverava garbatamente i Domenicani parigini di Boulevard La Tour-Maubourg di non esprimere a voce alta il loro credo.³ Il vangelo di Gesù ha ancora oggi un valore fondativo per l’umanità. Le convinzioni salde e dichiarate sono la sola condizione del dialogo, non ne sono l’impedimento.

Il discorso di san Paolo all’areopago, con quell’indicare la molteplicità degli dei, sottolinea non senza una certa ironia la religiosità degli areopagiti, che appaiono troppo religiosi. Invece la follia della Croce è altro. Non pretende di avere una quota di mercato religioso più ampio di altre credenze concorrenti: «Opera un rovesciamento talmente radicale, che essa vale, secondo il pensiero dei primi cristiani, per tutti gli uomini della terra, tutte le culture umane, tutte le *nazioni*».⁴

In Italia, a Pasqua del 2008, nella Basilica di San Pietro, è stato battezzato da Benedetto XVI un musulmano, Magdi Allam, un intellettuale nato al Cairo ma cittadino italiano e vicedirettore del noto quotidiano *Corriere della Sera*. Intellettuale di spicco della cultura italiana oggi, Magdi Allam ha sempre difeso le radici cristiane dell’Europa e dell’Italia. E la sua sorpresa era che, mentre lui

¹ J.-C. GUILLEBAUD, *Come sono ridiventato cristiano*, Lindau, Torino 2008, 12 (originale francese: Albin Michel 2007).

² *Ibidem*, 13.

³ Cfr. A. CAMUS, *L’incroyant et le Chrétien, Actuelles : chroniques 1944-1948*, Gallimard, Paris 1950.

⁴ GUILLEBAUD, *Come sono ridiventato cristiano*, 81.

musulmano apprezzava la civiltà europea forgiata dal cristianesimo, gli europei invece la disprezzavano. Dopo un lungo cammino di grazia Magdi Allam ha fatto il grande passo della conversione a Cristo. Nel battesimo ha preso il nome di Cristiano: Magdi Cristiano Allam. Nel libro della sua conversione egli scrive: «Grazie Gesù, Dio dell'Amore, della Verità, della Vita e della Libertà, che per intercessione del Santo Padre Benedetto XVI, il papa della Fede e della Ragione, mi hai accolto nella comunità dei credenti cristiani. Celebrando la tua Risurrezione si è compiuta in me la risurrezione interiore dello spirito». ¹

E poi svela con semplicità che sul suo comodino tiene sempre i Vangeli e il libro *Gesù di Nazaret* di Benedetto XVI, «trovando conforto nella lettura della vita di Gesù». ²

Forse la *Grande Arche*, che, con la sua grandezza, può contenere *Notre Dame* può anche essere un auspicio per la cultura europea contemporanea. Senza la cattedrale, la *Grande Arche*, simbolo della secolarizzazione, resta un monumento vuoto; con *Notre Dame* al suo interno, essa ritrova la sua anima, dando così adeguato fondamento agli autentici diritti universali dell'essere umano.

ABSTRACT

L'Autore analizza la situazione contemporanea del cattolicesimo in Europa, soffermandosi sulle cause della progressiva secolarizzazione ed esaminando in cosa essa si distingue dal movimento di emancipazione e di secolarità tipico dell'era moderna. Si descrivono le forme che la critica delle radici cristiane dell'Europa ha oggi assunto, ponendo in luce l'inconsistenza delle ragioni addotte per giustificarla. Si offre inoltre un breve riepilogo dei motivi storici e filosofici che mostrano come l'identità culturale dell'Europa resterebbe incomprensibile senza il contributo del pensiero cristiano. Infine, tale pensiero contiene importanti virtualità per consentire all'Europa e al mondo di affrontare le sfide del futuro recate dal pluralismo religioso, dalla multiethnicità e dalla globalizzazione, suggerendo così l'opportunità di un nuovo annuncio del Vangelo basato soprattutto sulla coerenza dei testimoni.

The Author analyses the contemporary context of Catholicism in Europe, pointing out the causes of the increasing secularization of religious life in the Old Continent. Present secularization is also distinguished from emancipation and secularism, movements originated in the Modern Age, which are not anti-Catholic in principle. Criticisms to the Christian historical roots of Europe are briefly summarized, showing their inner inconsistency. Philosophical and historical reasons that justifies why European cultural identity would remain incomprehensible without the proper contribution of Christian thought are also highlighted. Moreover, Christian thought seems to contain relevant potentialities to help European, and world society, tackling contemporary challenges represented by religious pluralism, multi-ethnicity and globalization. The favorable chance for a new promulgation of Gospel, based on credible witnesses, is then suggested.

¹ M.C. ALLAM, *Grazie Gesù. La mia conversione dall'islam al cattolicesimo*, Mondadori, Milano 2008, 3.

² *Ibidem*, 19.

STUDI

LA CONCÉLÉBRATION EUCHARISTIQUE, DU SYMBOLE À LA RÉALITÉ

GUILLAUME DERVILLE

SOMMAIRE: I. *Aperçu historique de la concélébration eucharistique*: 1. Jalons pour un historique avant le Concile Vatican II. 2. Le Concile Vatican II et son application immédiate. 3. Textes d'application et droit canonique. II. *L'unité du sacerdoce: réalité et représentation*: 1. L'unité du sacerdoce ministériel. 2. Presbyterium et fraternité. 3. Le sacerdoce ministériel au service du sacerdoce commun. III. *La configuration du prêtre au Christ dans la célébration eucharistique. Quelques considérations théologico-pastorales*: 1. Le contact personnel du prêtre avec le Christ pendant la célébration. 2. La clarté du signe. 3. Concélébrer ou non?. IV. *Conclusion*.

L'ÉGLISE admirablement décrite en son mystère par le Concile Vatican II aime et vénère la liturgie comme source et sommet de sa vie.¹ Le ministère du prêtre, orienté vers la représentation sacramentelle de Jésus Christ, culmine dans la célébration de l'Eucharistie. À cet égard l'extension de l'usage de la concélébration eucharistique, décidée par la constitution *Sacrosanctum Concilium* (1963), est un aspect du renouveau liturgique.² Depuis lors, au fil des ans, cette pratique est devenue courante.

Près d'un demi-siècle plus tard, le moment est peut-être venu de faire le point, dans l'élan imprimé par Jean-Paul II avec l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (2003), puis sa lettre apostolique *Mane nobiscum Domine* (2004) à l'occasion de l'année de l'Eucharistie (octobre 2004 – octobre 2005), élan conforté par le Synode des évêques qu'il convoqua à ce sujet (2005), puis par l'exhortation apostolique post-synodale de Benoît XVI, *Sacramentum caritatis* (2007).

Le renouveau de la liturgie auquel le Concile a contribué, avec l'assistance de l'Esprit Saint, est un point de confluence de la théologie, de la liturgie et de la spiritualité. Cette triple source est à son tour nourrie par la Bible, la Tradition (particulièrement sa dimension patristique), la vie liturgique et l'enseignement du Magistère. Dans l'horizon d'un authentique renouveau, dans le respect de la sacralité du mystère, comme l'a souhaité Jean-Paul II au début de son pontificat,³ la conjonction des perspectives théologique, liturgique et spirituelle donne

¹ Cfr. CONCILE VATICAN II, constitution dogmatique *Lumen gentium* (en abrégé: LG) 11; constitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) 10; on retrouve la même idée sous les mots de «racine» et «centre» dans le décret *Presbyterorum Ordinis* (PO) 6 et 14.

² Cfr. SC 57-58.

³ Cfr. JEAN-PAUL II, lettre *Dominicae cenae*, 24 février 1980, AAS 72 (1980) 113-148 et *Enchiridion Vaticanum* (EV) 7, Dehoniane, Roma (1980-1981), nn. 151-232, spécialement le n. 8 («Indoles sacra»): «Necesse ex suo officio ecclesiae est tutari atque confirmare ipsum eucharistiae "sacrum"» et «Quis

sans doute son équilibre et sa force à la pensée de Joseph Ratzinger sur le culte divin¹ comme hier à la pensée de grands amoureux de la liturgie avant lui, tels Romano Guardini, Jean Daniélou² ou Louis Bouyer.³

Cette unité de perspective correspond à une aspiration naturelle du cœur humain, aspiration peut-être plus vive à notre époque marquée par la fragmentation du savoir et un besoin d'interdisciplinarité. Cette unité trouve aussi son fondement dans le Christ: «Repartir du Christ» dit Benoît XVI dans une scrupuleuse fidélité à son bien-aimé prédécesseur au siège de Pierre, Jean-Paul II.⁴ Ce que nous avons reçu, nous devons le transmettre fidèlement, selon les mots de saint Paul: «*Accepi a Domino, quod et tradidi vobis*» (1Co 11,23). Il s'agit bien de fidélité au Christ, comme l'indique le thème de l'année sacerdotale convoquée par Benoît XVI: «Fidélité du Christ, fidélité du prêtre».⁵ «*Jesus Christus heri et hodie idem, et in saecula*» (He 13,8): il y a, avec notre vie, une contemporanéité de tous les mystères de la vie du Christ, ressuscité et vivant parmi nous; avec la liturgie, nous entrons dans un espace sacré qui ne nous appartient pas.

Qu'est-ce que la Concélébration eucharistique? Je m'en tiens, sans ignorer les opinions contraires, à une acception que cette définition de Bouyer résume bien: c'est une «célébration eucharistique où plusieurs prêtres participent», au sens de «participation en tant qu'action sacerdotale commune», «tous les concélébrants prononçant, avec les paroles du Christ, les formules d'anamnèse et d'épiclese».⁶ Un mérite de cette définition, outre sa clarté, est de correspondre au sens dans lequel SC et ses documents d'application utilisent le mot.⁷ Une conception plus large de la concélébration, appelée parfois «concélébration liturgique», s'applique à toute réalisation en commun d'une liturgie sous la direction d'un célébrant principal; dans cette perspective on envisage de nouvelles formes de concélébration eucharistique, de valeur plus ou moins exclusivement symbolique,⁸ ce qui ne correspond pas à la définition que j'ai retenue.

sensus obiectivae indolis sacrae mysterii eucharistici tantopere est constitutum quiddam fidei populi Dei ut ea locupletur et corroboretur».

¹ Cfr. par exemple J. RATZINGER, *L'Esprit de la liturgie*, Ad solem, Genève 2005. Le premier tome publié des œuvres complètes porte précisément sur la liturgie: IDEM, *Gesammelte Schriften, Theologie der Liturgie, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, G.L. Müller, XI, Herder, Freiburg 2008.

² Cfr. G. DERVILLE, *Histoire «Mystique»: les sacrements de l'initiation chrétienne chez Daniélou*, (dissertatio Université Pontificale de la Sainte Croix), Rome 2000.

³ Cfr. par exemple J.J. SILVESTRE, *Cristo en nosotros, esperanza de la gloria. Bases para una Teología litúrgica a partir del Misterio en Louis Bouyer*, (dissertatio Pontificum Institutum Liturgicum, Pontificium Athenaeum S. Anselmi), Roma 2008, 456-461.

⁴ Cfr. BENOÎT XVI, *Homélie à l'occasion de la clôture du Synode des évêques*, 23 octobre 2005, AAS 97 (2005) 972; il fait ici explicitement référence à Jean-Paul II.

⁵ Cfr. IDEM, *Discours aux Membres de la Congrégation du Clergé*, 16 mars 2009, «Osservatore Romano», 16-17 mars 2009, 4-5.

⁶ L. BOUYER, *Dictionnaire Théologique*, Desclée, Paris 1990 (Nouvelle édition), 84.

⁷ Cfr. A. FRANQUESA, *Concelebración*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, VI, Madrid 1979, 160.

⁸ Ainsi par exemple G. KOCH, *Konzelebration*, in WOLFGANG BEINERT (dir.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Verlag Herder, Fribourg 1987. Koch note d'ailleurs que dans l'Église orthodoxe russe tous les concélébrants prononcent les paroles consécatoires.

Pourquoi le Concile Vatican II a-t-il souhaité une revitalisation de la pratique de la concélébration? SC avance cette raison: dans la concélébration, l'unité du sacerdoce est opportunément manifestée; en outre, SC émet le vœu que l'on revienne à ce que le temps aurait pu avoir injustement effacé: en somme, un éventuel retour à la pratique ancienne, en conformité avec la tradition liturgique.¹

Comment faire le point sur la pratique de la concélébration eucharistique?² La perspective sous laquelle j'aborde cet aspect de l'*ars celebrandi* n'est pas étrangère à une certaine préoccupation pour la piété du célébrant et pour sa vie pastorale et spirituelle. C'est particulièrement dans la célébration de l'Eucharistie que l'humilité en face du mystère de Dieu et la charité pastorale du prêtre grandissent, dans une communion de vie avec le Christ opérée par l'Esprit Saint.³ Je résumerai d'abord brièvement son histoire avant le Concile Vatican II, dont j'évoquerai ensuite les travaux, puis les textes d'application au cours des années qui l'ont suivi (I). Les motifs invoqués par le Concile amèneront des considérations sur l'unité du sacerdoce et sa manifestation (II), puis sur la configuration personnelle du prêtre avec le Christ (III). Je me limiterai à soulever des questions théologiques, spirituelles et pastorales, laissant de côté le vaste sujet de la dimension symbolique des mystères chrétiens.

I. APERÇU HISTORIQUE DE LA CONCÉLÉBRATION EUCHARISTIQUE

1. Jalons pour un historique avant le Concile Vatican II

Dans la chambre haute à Jérusalem, un jeudi, le jour de l'institution de l'Eucharistie, le Christ anticipa sa mort sur la Croix et prononça les paroles que saint Paul et les synoptiques nous rapportent. Au Golgotha, Jésus Christ «ayant avec de grands cris et des larmes offert des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété a appris, tout fils qu'il était, par ses propres souffrances ce qu'était qu'obéir» (He 5,7-8). Depuis lors, l'Église rend présent le sacrifice du Christ dans la messe⁴ où elle célèbre Jésus mort, ressuscité, monté aux Cieux et assis à la droite du Père. Le prêtre, qui agit *in persona Christi capitis Ecclesiae*,⁵ sait que, pour bien faire ce que fait l'Église,⁶ il doit accomplir le commandement du Seigneur – «Vous ferez cela en mémoire de moi» (Lc 22,19; 1Co 11,24) – dans l'obéissance à son Église: la première piété liturgique est la soumission aux normes grâce auxquelles le célébrant disparaît en devenant «*alter Christus, ipse Christus*». L'Église elle-même

¹ Cfr. SC 57; 50: «*ad pristinam sanctorum Patrum normam*».

² On trouvera une bibliographie essentielle sur le concept et la signification théologique de la concélébration eucharistique dans A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'eucaristia, dono e mistero*, Edusc, Roma 2008, 479-481. Outre les références de cet article, voir aussi P. DE PUNIET, *Concélébration Liturgique*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III / 2, Letouzey et Ané, Paris 1907-1953, 2470-2488.

³ Cfr. JEAN-PAUL II, exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis* (PDV) 25 mars 1992, AAS 84 (1992) 657-804, n. 27.

⁴ Cfr. SC 47.

⁵ Cfr. PDV 15.

⁶ Cfr. THOMAS D'AUQUIN, *Summa theologiae* (STh) III, q. 64, a. 8, ad 1.

me doit obéir au Seigneur, dans la Tradition et à l'écoute de l'Esprit Saint.¹ Le Christ nous a commandé de représenter sacramentellement son offrande. L'Église accueille ce don, «développant, sous la conduite de l'Esprit Saint, la forme liturgique du sacrement», dit Benoît XVI, et la «célébration appropriée du Rite lui-même» fait partie de «l'*ars celebrandi* à savoir l'art de bien célébrer»; c'est d'autant plus important que «l'*ars celebrandi* est la meilleure condition pour une *actuosa participatio*», la «participation pleine, active et fructueuse de tous les fidèles»: il «découle de l'obéissance fidèle aux normes liturgiques dans leur totalité, puisque c'est justement cette façon de célébrer qui a assuré, depuis 2000 ans, la vie de foi de tous les croyants».²

a) Le Nouveau Testament ne dit rien sur la concélébration; il est probable que la communauté des chrétiens se réunissait pour célébrer l'Eucharistie en commun dans les maisons particulières. Au cours des premiers siècles l'Eucharistie n'était pas célébrée quotidiennement, on se perdrait donc en conjectures si l'on voulait tirer des leçons de cette époque. Qu'en fut-il ensuite? Les études historiques témoignent d'un certain type de concélébration eucharistique en Orient et en Occident.³ Il reste difficile toutefois d'identifier la nature de ce rite, son déroulement et l'ampleur de sa diffusion.⁴

Quand et comment concélébraient-on au cours des quatre premiers siècles de notre ère? Si l'antiquité du rite semble certaine,⁵ son déroulement exact reste

¹ La norme dépend du pape et des évêques, cfr. SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES SACREMENTS ET LE CULTE DIVIN (SCSCD), Instruction *Inaestimabile Donum*, 3 avril 1980, AAS 72 (1980) 331-343, 4^e par., citant STh II-2, q. 93, a. 1 à propos de certains cas de «vraie falsification de la liturgie catholique»: «Vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiae cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum et in Ecclesia consuetum»; puis reprenant l'avertissement de SC 22, par. 3: «Absolument personne d'autre [que l'autorité de l'Église: le Siège apostolique et, dans les règles du droit, l'évêque], même prêtre, ne peut, de son propre chef, ajouter, enlever ou changer quoi que ce soit dans la liturgie» («Nemo omnino alius, etiamsi sit sacerdos, quidquam proprio arte in Liturgia addat, demat aut mutet»). Mais «l'Église ne peut pas tout faire, le pape ne peut pas tout faire» (J. RATZINGER, *Bilan et perspectives, Autour de la question liturgique*, Actes des journées liturgiques de Fontgombault, 22-24 juillet 2001, in *Gesammelte Schriften*, 680; cfr. 674-675 et 679-680). Cfr. CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE (CEC) 1124-1125.

² Cfr. BENOÎT XVI, exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, AAS 99 (2007), nn. 11; 38.

³ Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Clv - Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 943-968; cet ouvrage offre une abondante bibliographie sur le sujet.

⁴ Cfr. F. DELL'ORO, *La concelebrazione eucaristica: dalla storia alla pastorale*, «Rivista liturgica» 52 (1965) 220-221.

⁵ Pour les trois premiers siècles, les documents évoquent à diverses reprises une unique Eucharistie que l'évêque célèbre entouré de son presbyterium et de toute la communauté des fidèles. Cfr. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Philadelphiens*, IV, Cerf, Paris 1998 («Sources chrétiennes» 10bis), 123: «Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie»; voir aussi *Lettre aux Corinthiens* 40,5; 41,4; 44,4-5. Cfr. HIPPOLYTE DE ROME, *Tradition apostolique* 4, 1946, («Sources chrétiennes» 11), 30: «Qui cumque factus fuerit episcopus omnes os offerant pacis [...]. Illi vero offerant diacones oblationem quippe imponens manus in eam cum omni praesbyterio, dicat gratias agens». Botte traduit: «Quand il a été fait évêque, que tous lui offrent le baiser de paix [...]. Que les diacres lui présentent l'oblation et que lui, en imposant les mains sur celles-ci, avec tout le collège des prêtres, dise cette ac-

inconnu.¹ Plutôt que de concélébration, nous devrions parler de participation de tout le presbyterium à une célébration eucharistique réalisée par l'évêque, assisté par les prêtres et les autres ministres, chacun agissant selon son office.² Botte relève, dans la *Didascalie des apôtres*, qu'un évêque en recevant un autre l'invite à prononcer les paroles consécatoires; mais ils ne le font pas tous deux.³ Righetti signale que «la concélébration eucharistique sacramentelle de l'évêque avec son presbyterium dut être à l'origine la règle habituelle; le fait d'avoir une habitation collégiale était aussi un facteur qui y conduisait; plus tard, l'augmentation du nombre de fidèles et celle du nombre de lieux de culte, ainsi que les exigences pastorales conséquentes, appelèrent une limitation de la concélébration à une petite catégorie de prêtres moins occupés à d'autres tâches et à l'occasion de quelques solennités plus importantes».⁴ Peu à peu la célébration quotidienne de la messe s'est développée, notamment de la messe «privée» dans les monastères.

Le *Liber pontificalis* témoigne de la célébration commune de l'Eucharistie à Rome et recueille les usages des v^e et vi^e siècles. Le texte, plutôt obscur, admet cette lecture: en présence du clergé, les ministres tiennent les patènes, alors que les prêtres sont debout devant l'évêque qui célèbre la Messe; à la fin, les prêtres reçoivent l'Eucharistie de ses mains pour la distribuer au peuple. Ainsi le clergé romain, lorsque les titres paroissiaux ne le retiennent pas ailleurs, participe à l'Eucharistie que célèbre le pape.⁵

L'*Ordo Romanus 1* montre que la participation des prêtres à la célébration eucharistique de l'évêque différerait de celle des laïcs: les premiers sont placés dans l'espace proprement ministériel, près du pontife; ils sont revêtus des ornements sacerdotaux et parfois même remplissent une fonction liturgique particulière, comme la fraction du pain consacré ou la distribution de la communion; mais ils ne participent pas à la récitation de la prière eucharistique.

Selon Botte, c'est entre le iii^e et le vii^e siècle que peu à peu plusieurs célébrants ont commencé à réciter le canon en commun. Voici son extrapolation quant à l'existence préalable d'une vraie concélébration eucharistique: «La récitation du canon suppose la préexistence d'une vraie concélébration, sinon on se

tion de grâces»; toutefois, il ne semble pas que les prêtres répètent également les paroles de l'évêque, chose d'ailleurs difficile en l'absence de formule figée (de fait, peu après il est répondu à l'évêque «Et cum spiritu tuo»). Botte dit en note 3, p. 3: «c'est donc une véritable concélébration.» Faut-il partager cette conclusion parce que l'imposition des mains est en soi un geste sacramentel?

¹ Cfr. A. FRANQUESA, *De Concelebratione. Commentarium Constitutio de Sacra Liturgia*, «Ephemerides liturgicae» 78 (1964) 297: «Si nullum dubium deinceps remanere potest circa modum quo Ecclesia catholica veram et sacramentalem concelebrationem intelligit, subsistit tamen quaestio difficillima quomodo concelebratio in primis quatuor saeculis statuere.»

² Cfr. M. AUGÉ, *Concelebrazione eucaristica*, in D. SARTORE, A. TRIACCA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline, Torino 1993, 429.

³ B. BOTTE, *Note historique sur la concélébration dans l'Église ancienne*, «La Maison Dieu» 35 (1953) 15-16.

⁴ M. RIGHETTI, *Storia liturgica 3*, Ancora, Milano 1966; 2^e édition anastatique, Ancora, Milano 2005, 135-136.

⁵ Cfr. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, 952-953.

trouverait en présence d'une création *ex nihilo* parfaitement inexplicable. Nous avons affaire à un changement qui est d'ordre disciplinaire et qui ne vaut que pour l'Église romaine.»¹ Botte se fonde sur le parallélisme qu'il constate entre l'imposition des mains lors du sacre d'un évêque et celle qui se réalisait lors de la célébration de l'Eucharistie. Pour lui, la tradition liturgique atteste donc une concélébration silencieuse. D'un point de vue théologique, perspective que Botte ne souhaite pas privilégier, cela pose des questions que je soulèverai plus loin.

L'histoire de la liturgie romaine signale trois occasions où la prière eucharistique est prononcée collégialement. Le récit de l'*Ordo Romanus III* date de la fin du VIII^e siècle mais reflète la praxis de l'époque de saint Grégoire le Grand: il constitue le deuxième supplément de l'*Ordo Romanus I* de la Messe papale.² Les concélébrants sont les prêtres cardinaux³ placés à côté de l'autel, à droite et à gauche de celui-ci; ils tiennent dans leurs mains les oblates et récitent ensemble, avec le pontife, le canon ou prière eucharistique, prenant garde à ce que la voix du célébrant principal soit puissante pour être mieux entendue: «*valentius audiat*»; avec lui, ils consacrent le Corps et le Sang du Christ. Ce genre de concélébration ne se déroule que lors de quelques solennités: Pâques, Pentecôte, la Saint-Pierre et Noël.

Les autres cas de récitation collective du canon se présentent lors de la concélébration d'un nouvel évêque avec le pape ou à l'occasion de l'ordination des prêtres, selon ce que décrit pour la première fois le Pontifical de la Curie romaine du XIII^e siècle.⁴ Le rite de la concélébration en vigueur en divers lieux de l'Église d'Occident est significatif à cet égard. Il se pratiquait surtout le Jeudi Saint et, dans les cathédrales de France, pour les grandes fêtes, jusqu'au XII^e siècle (à noter que, jusqu'au Concile Vatican II, le rite lyonnais maintenait la concélébration dans la messe pontificale du Jeudi Saint).⁵ Ce rite limitait le nombre de concélé-

¹ BOTTE, *Note historique*, 20.

² Cfr. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani II*, Louvain 1948, 131: «In diebus autem festis, id est pascha, pentecosten, sancti Petri, natalis domini, per has quattuor sollempnitates habent colligendas presbyteri cardinales, unusquisque tenens corporalem in manu sua et venit archidiaconus et porregit unicuique eorum manu oblatas tres. Et, accedente pontifice ad altare, dextra levaque circumdant altare et simul cum illo canonem dicunt, tenentes oblatas in manibus, non super altare, ut vox pontificis valentius audiat, et simul consecrant corpus et sanguinem domini, sed tantum pontifex facit super altare crucem dextra levaque.»

³ Ils portent leur nom d'après leur situation aux extrémités de l'autel ou à ses angles: «*ad cardines altaris*».

⁴ Cfr. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, 956-957.

⁵ Cfr. M. CHATANAY, *Émergence du Mouvement liturgique en France : rôle de Bernard Botte dans son développement de 1943 à 1962, Excerpta e Diss. in Sacra Theologia*, vol. LIII, n. 3, Facultad de Teologia, Universidad de Navarra, Pamplona 2009, 159-253: «Six prêtres, revêtus de la chasuble, entourent l'archevêque et ne se limitent pas à l'assister. Comme à l'ordination sacerdotale, ils disent avec lui toutes les prières, à partir de l'offertoire et en particulier le récit de l'Institution. Chacun est muni d'un livret liturgique. Pendant toute la liturgie, ils se tiennent debout. Pour la consécration, ils récitent debout les paroles consécratoires et ne s'agenouillent que lorsque l'évêque fait la double élévation. Seul le célébrant principal accomplit les gestes prescrits par les rubriques. Ils ne font aucun geste et se contentent d'unir leur voix à celle de l'archevêque. Seul celui-ci communique au Corps et au Sang du Seigneur; les concélébrants communient des mains de l'évêque avec une petite hostie et ne com-

brants: «Sauf à Reims, les concélébrants sont en nombre fixe et restreint, réduits à n'être que des représentants symboliques du presbyterium, ou même considérés comme des dignitaires privilégiés. À Lyon, six prêtres entourent l'archevêque, à Chartres également; à Sens, à Bourges et à Blois, il n'y en avait que deux.»¹

Ainsi dans l'Église latine la messe du Jeudi saint n'était pas concélébrée: le clergé communiait à la messe unique de l'évêque dans sa cathédrale, ou du curé ou recteur dans les autres églises. Lors des retraites sacerdotales, au XIX^e et jusqu'à la première guerre mondiale, les prêtres ne célèbrent pas la messe mais participent à celle de l'évêque. À partir des années 1920, on cherche à organiser la célébration de la messe de manière individuelle (on disait «privée», terme qui disparaîtra avec le Concile, toute l'Église étant présente dans chaque messe); lorsque ces célébrations étaient mal agencées on notait un certain malaise.²

b) Dans les Églises orientales un certain type de concélébration ne correspond pas exactement à la définition que j'ai retenue avec Bouyer. On rencontre ainsi des «concélébrations hiérarchiques» et des «messes synchronisées».³

Dans la messe solennelle de rite chaldéen, telle qu'elle est connue à partir du VI^e siècle, l'évêque est entouré par ses prêtres, mais seul l'un d'entre eux récite l'anaphore. Dans l'Église maronite, vers la fin du XVI^e siècle, ceux qui entourent le célébrant principal ne récitent pas les prières avec lui.

Dans la tradition grecque orthodoxe, les témoignages ne sont pas unanimes. Le Pontifical russe orthodoxe de la fin du XIII^e siècle exige que les concélébrants prononcent scrupuleusement ensemble les paroles de l'institution en accompagnant l'évêque.

L'insistance sur la prononciation rigoureusement simultanée des formules consécatoires serait due à la théologie latine, relève Chatanay. La pratique naît dans l'Éparchie de Kiev au XVII^e pour se diffuser ensuite dans l'Église ruthène unie à Rome, puis parmi les melkites et enfin les maronites. Les coptes catholiques réservent la concélébration aux messes solennelles. Les catholiques de rite byzantin l'admettent quant à eux dans les communautés, pour des raisons pratiques.⁴

L'usage de la concélébration quotidienne où ne concélébrent que des prêtres, ou de la concélébration «privée» qui remplace la Messe célébrée individuellement ou «*more privato*»,⁵ ne semble pas avoir de fondement connu dans la Tra-

munient pas au précieux Sang.» Cfr. P. MARTIN, *Une survivance de la concélébration dans l'Église occidentale : la messe pontificale lyonnaise du jeudi saint*, «La Maison Dieu» 35 (1953) 72-74.

¹ A.G. MARTIMORT, *Le rituel de la concélébration eucharistique*, «Ephemerides liturgicae» 77 (1963) 153.

² Cfr. CHATANAY, *Émergence du Mouvement liturgique*, 269.

³ Cfr. G. RUYSSSEN, *La concelebrazione nei riti orientali*, «La Civiltà Cattolica» 3817 (2009) 42-51.

⁴ Cfr. *ibidem*, 272.

⁵ Cfr. FRANQUESA, *De Concelebratione*, 300: «Ritus vero concelebrationis secundum authenticam traditionem sive orientalium sive occidentalium, est ritus extraordinarius, sollemnis et publicus, qui per se requirit ordinarie praesidentiam sive Episcopi sive eius delegati. Illa enim cotidiana concelebratio in usu apud orientales, in qua tantum presbyteri sine Episcopo concelebrant, vel etiam alia quaedam, ut ita dicam "privata" concelebratio, quae aliquo modo substitueret Missas "privatas" nullo modo traditione fulciri potest.»

dition, sauf dans l'Église grecque-melkite catholique, où la concélébration était fréquente, pas seulement autour de l'évêque ou entre évêques.¹ Au contraire, dans l'Église alexandrine elle n'existait pas.²

c) La concélébration eucharistique dans la tradition liturgique présente donc des discontinuités et des points obscurs. Avant le iv^e siècle, il devait y avoir un type de célébration diffusé dans toute l'Église, en Orient comme en Occident, les prêtres assistant à la récitation de l'anaphore eucharistique par l'évêque, et exerçant certains gestes indiquant une participation spéciale. Mais nous ne pouvons faire que des conjectures. Il est probable que l'approfondissement théologique a conduit à mieux distinguer les paroles consécatoires.

Selon la tradition de l'Église en Occident et en Orient, il semble que dès le iv^e siècle la concélébration ait été un rite extraordinaire, solennel et public, habituellement présidé par l'évêque ou par son légat, entouré de son presbyterium et de la communauté des fidèles. Les modes de célébration en présence de l'évêque ainsi que lors des grandes solennités semblent davantage marqués par l'antiquité et moins sujets que les autres à innovation. Tout cela confirme l'enracinement d'une forme de célébration en commun dès les origines de l'Église, mais dans certaines circonstances seulement.

Ensuite des conditions concrètes correspondant à des circonstances exceptionnelles ont toujours été exigées dans la tradition de l'Église pour qu'il y ait concélébration : celles dont nous avons le témoignage ne sont pas valables quotidiennement et il n'y a pas de tradition connue de concélébration entre prêtres seulement. Au début du xx^e siècle, le Code de Droit canonique (1917) n'admettait la concélébration que dans le cas des ordinations presbytérale et épiscopale.³

¹ Ainsi l'affirmait au Concile Mgr Neophytos Edelby, archevêque, conseiller patriarcal d'Antioche des Melkites : «Et nunc aliqua adderem de concelebratione sacramentali, quae contemplatur sub nn. 44-46 nostri schematis. Notum est etiam usum concelebrationis in Ecclesia Orientali non solum usque nunc vigere, sed esse etiam frequentem, immo quotidianum. Dicitur etiam potest quod apud nos concelebratio habetur uti regula, et celebratio individualis uti exceptio. Usus autem concelebrationis, qui est apostolicus et traditionalis, non fundatur in aliqua necessitate practica», cfr. F. GIL HELLÍN (GIL), *Concilii Vaticani II Synopsis, Decretum Sacrosanctum Concilium*, Lev, Città del Vaticano 2003, 628.

² Ainsi que l'affirmait au Concile Mgr Alexandros Scandar, évêque copte catholique de Assiut (Égypte) : «Tandem, concelebratio stricto sensu, prout apud Byzantinos in usum venit, non agnoscitur nec admittitur in ritu Alexandrino. Utique habetur sacerdos assistens cui tribuuntur variae functiones et orationes in Missa, sed verba consecratoria non nisi ab uno et unico celebrante proferuntur, et etiam in Missa ordinationis sacerdotalis vel consecrationis episcopalis. Hic est genuinus usus Ecclesiae Alexandrinae qui usus optime conservatur apud dissidentes fratres qui nullum influxum nec latinum nec byzantinum passi sunt. Proinde non puto haberi valide rationes ad introducendam hanc innovationem in ritu latino, nisi forte et caute in monasteriis et in casibus bene et taxative determinatis», cfr. GIL, *Synopsis SC*, 729.

³ Cfr. CODEX IURIS CANONICI, *Pii X Pont. max. iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae, Typis polyglottis Vaticanis, Rome 1917, Can. 803 : «Non licet pluribus sacerdotibus concelebrare, praeterquam in Missa ordinationis presbyterorum et in Missa consecrationis Episcoporum secundum Pontificale Romanum.» Voici le genre de commentaires qu'on trouve à l'époque, par exemple dans J. B. FERRERES S.J., *Compendium Theologiae Moralis ad normam Codicis Canonici*, Tome 2, Eugenijs Subirana, Barcelone 1932¹⁵, note 1, p. 203 : «Nempe non licet pluribus sacerdotibus simul

2. Le Concile Vatican II et son application immédiate

Deux documents conciliaires traitent de la concélébration eucharistique: la constitution sur la sainte liturgie *SC* (4 décembre 1963) et le décret sur le ministère et la vie des prêtres *PO* (7 décembre 1965).

a) Le texte de Sacrosanctum Concilium

Dans son chapitre II, *SC* examine la pratique de la concélébration eucharistique et souhaite l'élaboration d'un nouveau rite:

57. §1. La Concélébration, qui manifeste heureusement l'unité du sacerdoce, est restée en usage jusqu'à maintenant dans l'Église, en Occident comme en Orient. Aussi le Concile a-t-il décidé d'étendre la faculté de concélébrer aux cas suivants:

1. a) Le Jeudi Saint, tant à la messe chrismale qu'à la messe du soir;
- b) aux messes célébrées dans les Conciles, les assemblées épiscopales et les synodes;
- c) à la messe de la bénédiction d'un abbé.

2. En outre, avec la permission de l'Ordinaire, à qui il appartient d'apprécier l'opportunité de la concélébration:

- a) à la messe conventuelle et à la messe principale des églises, lorsque l'utilité des fidèles ne requiert pas que tous les prêtres présents célèbrent individuellement;
- b) aux messes des assemblées de prêtres de tout genre, aussi bien séculiers que religieux.

§2. 1. Il appartient à l'évêque de diriger et de régler la concélébration dans son diocèse.

2. Cependant, on réservera toujours à chaque prêtre la liberté de célébrer la messe individuellement, mais non pas au même moment dans la même église, ni le Jeudi Saint.

58. On composera un nouveau rite de la concélébration qui devra être inséré dans le pontifical et le missel romain.¹

celebrare veluti unam eandemque Missam, consecrando simul *eundem panem* idemque *vinum*, ex qua consecratione exsurgunt tot sacrificia quot sunt sacerdotes consecrantes, eo quod Christus fit praesens ad verba cuiusque sacerdotis, qui deinde de speciebus consecratis participat. Cfr. *BENED. XIV*, de S. Missae sacrif., lib. 3, c. 16, n. 10; *GASPARRI*, De Euch., n. 260. – Circa antiquam praxim plures simul concelebrandi, quae ordinaria tunc erat et fere quotidiana, vide *FERRERES*, *Historia del Missal Romano*, n. 27 seq.; *Derecho sacramental*, n. 126»; n. 919, p. 504: «Sacerdotes Missam, qua ordinantur, concelebrant cum Episcopo, et possunt eam ad propriam intentionem applicare, immo et stipendium recipere.»

¹ *SC* 57-58: «57. § 1. Concelebratio, qua unitas sacerdotii opportune manifestatur, in Ecclesia usque adhuc in usu remansit tam in Oriente quam in Occidente. Quare facultatem concelebrandi ad sequentes casus Concilio extendere placuit: 1. a) feria V in Cena Domini, tum ad Missam chrismatis, tum ad Missam vespertinam; b) ad Missas in Conciliis, Conventibus Episcopalibus et Synodis; c) ad Missam in Benedictione Abbatibus. 2. Praeterea, accedente licentia Ordinarii, cuius est de opportunitate concelebrationis iudicare: a) ad Missam conventualem et ad Missam principalem in ecclesiis, cum utilitas christifidelium singularem celebrationem omnium sacerdotum praesentium non postulat; b) ad Missas in conventibus cuiusvis generis sacerdotum tum saecularium tum religiosorum. § 2. 1. Ad Episcopum vero pertinet concelebrationis disciplinam in dioecesi moderari. 2. Salva tamen semper sit cuique sacerdoti facultas Missam singularem celebrandi, non vero eodem tempore in eadem ecclesia, nec feria V in Cena Domini. 58. Novus ritus concelebrationis conficiatur, Pontificali et Missali romano inserendus.»

Le Concile indique que c'est à l'Ordinaire qu'il appartient de modérer la discipline de la concélébration, ce qui semble inviter à ne pas la considérer comme quelque chose de couramment habituel, moins encore systématique.

b) L'élaboration du texte de *Sacrosanctum Concilium*

Comment arriva-t-on au texte définitif du Concile? Au cours de la phase préparatoire, Dom Bernard Botte fut nommé secrétaire de la sous-commission «*De concelebratione sacramentali*», dont le rapporteur était Dom Capelle, Abbé du Mont-César. Il s'agissait «de faire une recherche "tant sur le plan historique que dogmatique, sur l'origine, la nature et l'extension de la concélébration cérémonielle et sacramentelle", et d'étudier si une telle concélébration peut être admise dans l'Église latine et, le cas échéant, dans quelles conditions de lieu, de temps et de personnes». ¹

On sait que Botte fut un grand partisan de la restauration de la concélébration afin de manifester plus explicitement l'unité du presbyterium autour de l'évêque, telle que la *Tradition apostolique* en témoignait pour l'ordination; il regrettera que des raisons d'ordre pratique aient parfois pris le devant sur d'autres plus élevées. ² Le travail de la sous-commission fut élaboré à nouveau au sein de la Commission préparatoire sur la Liturgie pour finalement être présenté à la Commission préparatoire Centrale les 26 et 27 mars 1962. Parmi les questions soulevées, ³ on peut relever:

i) la concélébration lors de la messe chrismale et des grands rassemblements autour de l'évêque;

ii) la multiplicité des concélébrations; à cet égard, Paul Philippe émet des réserves sur l'extension de la concélébration à la messe conventuelle: «Les prêtres seront plus attentifs à l'union entre eux et avec l'évêque ou avec le supérieur religieux, qu'à l'union de chacun d'entre eux avec le Christ-Prêtre. Avec raison, le texte du schéma tente de préserver la liberté de la célébration individuelle, mais, en réalité, la proximité des supérieurs et des confrères, les difficultés extérieures et la force des habitudes iront à l'encontre de cette liberté»; ⁴

¹ CHATANAY, *Émergence du Mouvement liturgique*, 267, citant C. BRAGA, *La Sacrosanctum Concilium nei lavori della commissione preparatoria*, in CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Costituzione liturgica Sacrosanctum Concilium*, Clv – Edizioni Liturgiche, Roma 1986, 50.

² Cfr. B. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Desclée, Paris 1973, 153: «Il nous était impossible de revenir en arrière. Nous étions victimes de la manière dont on avait posé le problème [...]. La concélébration apparut comme un moyen commode pour que tous pussent célébrer ensemble leur messe. C'est-à-dire qu'elle était la synchronisation de plusieurs messes et non un acte collégial du presbyterium.»

³ Voir un résumé in CHATANAY, *Émergence du Mouvement liturgique*, 281-289.

⁴ P. Philippe, in *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series II (Preparatoria), Vol. II, Pars III, 128: «Timendum igitur esset ne sacerdotes magis attenderent ad unionem inter se et cum Episcopo vel cum Superiore religioso, quam ad unionem singulorum cum Christo Sacerdote. Sane textus schematis libertatem celebrationis individualis servare intendit, sed reapse instantia Superiorum et confratrum difficultatesque externae atque vis consuetudinis illam libertatem impediunt.» Mgr Philippe était à l'époque secrétaire de la S. Congrégation des Religieux.

iii) la valeur de la messe célébrée individuellement; à cet égard, Philippe voudrait que l'on accorde plus d'importance à l'union du prêtre avec le Christ qu'à la manifestation de l'unité du sacerdoce; il craint que le prêtre ait moins conscience d'être un autre Christ et perde insensiblement la piété eucharistique.¹ Il lui est répondu que la célébration commune peut alimenter la piété personnelle;²

iv) la doctrine des fruits de la messe³: je me limite à signaler cette question compliquée. Si plusieurs prêtres concélébrent sans célébrer le même jour une autre messe, le nombre de messes diminue. S'il est vrai que l'Église a limité le nombre de celles que le prêtre peut célébrer chaque jour, même si des raisons pastorales existent, elle a aussi encouragé la célébration de messes en raison des grâces qui en découlent.⁴ Certains en concluent qu'il est préférable que plusieurs messes soient célébrées, au lieu d'une seule concélébrée.⁵ La concélébration fréquente

¹ Cfr. *ibidem*, 128-129: «Atque actio Christi seipsum sacrificantis et offerentis, mediante actione sacramentali, multo expressius manifestatur in Missa ab uno sacerdote celebrata quam in Missa concelebrata, et quidem non solum pro ipso celebrante, sed etiam pro fidelibus, qui vident in hoc unico sacerdote "imaginem Christi Sacerdotis". Huic autem doctrinae innititur tota spiritualitas sacerdotalis, atque ea nutritur devotio eucharistica sacerdotum. Nunc vero, si habitualiter multi sacerdotes concelebrarent, timendum esset ne paulatim minus conciperent se esse "alter Christus", neve apud eos deflueret debita pietas eucharistica. Pro dolor, pericula non fingo, quam iam noverim quibusdam in locis iuvenes sacerdotes Missam quotidianam negligere.»

² Cfr. *ibidem*, Vol IV, Pars III-1, 545-546: «XXIV) Concelebratio non favet pietati eucharisticae individuae. R/ Hoc minime constat. Communis celebratio non minuit, sed alit personalem pietatem. Secus, quid dicendum de pietate eucharistica sacerdotum orientalium? Commissio liturgica optime scit agi hic de re satis gravi. At post tantas relationes de miserima condicione, certis in adiunctis, Missarum "privatarum" in collegiis, in exercitiis spiritualibus, in peregrinationibus, in congressibus, censet problema maturum esse pro solutione. Et propterea petit ut proponatur.»

³ Cfr. *ibidem*, Vol. II, Pars III, 129: «Porro, fructus obiectivus Sacrificii Missae, videlicet placationis et impetrationis pro vivis ac defunctis, est fructus principalis, qui quidem non aequaliter habetur in una Missa concelebrata sicut in pluribus Missis a pluribus sacerdotibus celebratis. Igitur, si usus concelebrationis frequentis diffundatur, timendum est ne illa recta doctrina obfuscetur, neve fideles non amplius curent ut Missae multae pro vivis et defunctis celebrentur.»

⁴ Cfr. R. M. SCHMITZ, *Il sacrificio della Messa e la concelebrazione frequente*, «Divinitas» 26 (1982) 204-223. Schmitz rappelle que Pie XII en 1949 exhorte tous les prêtres à célébrer une deuxième messe le Dimanche de la Passion pour la rémission des péchés liés à l'athéisme militant (cfr. Pie XII, *adhortatio apostolica Conflictatio bonorum*, 11 février 1949, AAS 41 [1949] 58-61, 61: «alteram missam, quae erit votiva pro remissione peccatorum, ad mentem Nostram celebretis»). On pourrait mentionner aussi la possibilité que l'Église offre à tous les prêtres chaque année de célébrer trois messes le 2 novembre: cfr. *MISSALE ROMANUM, ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum (ed. typica tertia), Die 2 novembris in Commemoratione omnium fidelium defunctorum*: «Hac die quilibet sacerdos tres Missas celebrare potest, servata tamen quae statuta sunt a Benedicto XV, per Const. Apost. *Incrumentum Altaris Sacrificium*, die 10 augusti 1915, AAS 7 (1915) 401-404»; repris ainsi dans l'ORDO MISSAE CELEBRANDAE, Lev, Città del Vaticano 2008-2009, 154: «Hodie licet omnibus sacerdotibus tres Missas celebrare, ea tamen lege, ut unam tantum libere applicare et pro ea stipem accipere queant; teneantur vero, nulla stipe percepta, alteram in suffragium omnium defunctorum, tertiam ad mentem summi pontificis applicare.»

⁵ Cfr. *ibidem*, 17: Schmitz argue de la correspondance entre la multiplication des offrandes et celle de l'effet du sacrifice, dont le pouvoir salvifique s'applique à nos fautes quotidiennes (cfr. CONCILE DE TRENTE, sess. 22, cap. I: H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, éd. bilingue par PETER HÜNERMANN [DH], Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, 1740: «atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur»). Il affirme que «dans plusieurs messes l'offrande du sacrifice se trouve multi-

de l'Eucharistie entraîne-t-elle ou non une «perte» de grâces salvatrices pour l'Église et pour le monde? La valeur de chaque messe est infinie: c'est toujours l'unique sacrifice de la croix qui est représenté; que dire de la valeur de plusieurs messes qui auraient pu être célébrées à la place d'une seule concélébrée? Sans doute faut-il apporter une réponse nuancée, qui dépasse le cadre de cet article.¹

Le rétablissement de certaines choses «selon l'ancienne norme des saints Pères» était souhaité par SC, n. 50, à propos du rituel de la messe; toutefois cela n'est pas vraiment l'objet des travaux évoqués ici. On peut donc considérer que les motifs essentiels du Concile quant à la reviviscence de la pratique de la concélébration ne sont pas d'ordre historique ou relatif à la tradition mais plutôt théologico-pastoral.²

Le schéma définitif de la Commission préparatoire reprend substantiellement le texte initial; il est soumis à l'approbation de Jean XXIII pour être transmis aux Pères conciliaires en octobre 1962. Le deuxième *Schema Constitutionis de Sacra Liturgia* (22 octobre 1962), qui offrait en note une bibliographie sur la concélébration riche de références aux Orientaux,³ s'intéressait à certaines modalités relatives aux concélébrants: leur place pendant la messe, les vêtements qu'ils portent, le nombre de prières qu'ils récitent, leur Communion sacramentelle.⁴

pliée. Ainsi l'effet du Sacrifice et du Sacrement est également multiplié». Il faut cependant bien voir que les biens salvifiques de la Croix ne sont pas multipliés par la messe; leur application dépend de l'union personnelle au Christ et à son sacrifice.

¹ Il est impossible de faire la somme de plusieurs infinis et le salut n'est pas «mécanique». Les effets du sacrifice rédempteur du Christ et de la messe ne se multiplient pas automatiquement par la seule multiplication des célébrations. Grâce au sacrement célébré, les biens salvifiques infinis de l'unique sacrifice rédempteur du Christ peuvent s'appliquer aux fidèles qui participent à la messe ou à ceux pour lesquels on prie. Mais les fruits ou les effets se produiront dans les fidèles selon leur foi et leur dévotion, jamais sans leur libre disposition d'accueillir la grâce (cfr. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia*, 547-550). Toutefois l'homme vit dans l'espace et le temps, coordonnées dans lesquelles il n'est pas indifférent que l'offrande du Christ soit actualisée. Est-il possible de privilégier, au moins dans cette perspective, la célébration le même jour, à des heures et à des endroits différents, pour des fidèles distincts, de plusieurs messes, par rapport à celle d'une seule messe concélébrée?

² Cfr. FRANQUESA, *Concelebración*, 160-162, en part. 161, 1^{ère} col.

³ Cfr. GIL, *Synopsis SC*, 174: «Praecipua documenta Ecclesiae de concelebratione sunt: Pro tota Ecclesia occidentali can. 803: "Non licet pluribus sacerdotibus concelebrare, praeterquam in Missis ordinationis presbyterorum et in Missa consecrationis episcoporum secundum Pontificale Romanum". In Pontificali Romano vero concelebratio episcoporum inscribitur expresse saltem a fine saeculi XII (M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain*, 1, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1941-1973, 151). Concelebratio presbyterorum describitur iam in Pontificali Curiae tempore Innocentii IV (cfr. *ibidem*, II, 349). Pro Ecclesia Lugdunensi: *Appendix ad Pontificale a CARD. DE BONALD edita: Benedictio oleorum*. Pro Russis, tam unitis quam separatis: *Cinovik*, ex editionibus tam anni 1798 quam 1896; et *Trabnik Petri Moghila*, Kiev 1646. Pro Ruthenis: *Acta et Decreta Synodi provincialis Ruthenorum Galitiae*, habitae Leopoli anno 1891, Romae anno 1895, 150-168; *Ordo celebrationis*, Romae 1953, 102-114. Pro Graecis catholicis et Melchitis: *Hieraticon*, Romae 1950, 265-272; *Hieraticon sylliourgon*. – BENEDICTUS XIV, litt. encycl. *Demandatum*, 24 dec. 1743; et litt. encycl. *Allatae sunt*, 26 iul. 1755, apud P. GASPARRI, *Fontes Iuris canonici*, I, 799, et II, 472. Pro Maronitis: *Synodus Montis Libani 1736*, apud Mansi, 38 coll. 125-126. Pro Coptis catholicis: *Synodus Alexandrina Coptorum*, habitae Cairi anno 1898, Romae 1899, 107.»

⁴ Cfr. GIL, *Synopsis SC*, 180: «a) Ut concelebrantes, oblatione peracta, stent circa altare, vestibibus sacerdotalibus, aut saltem alba et stola, induti; b) ut minuatur numerus precum a concelebrantibus simul dicendarum; c) ut communicare possunt sub utroque specie.»

Quels sont les points qui offrent des difficultés dans l'esprit des Pères?

i) Les prières que tous les concélébrants devraient dire et le nombre de celles-ci: une note avance des explications historiques mais surtout pratiques: la difficulté de prononcer ensemble de manière distincte et minutieuse des paroles importantes, la possible lassitude des fidèles. S'il est évident que les concélébrants doivent dire les paroles consécatoires, cela n'est pas nécessaire ni souhaitable pour d'autres paroles.¹

ii) La Communion sous les deux espèces: elle est jugée nécessaire pour les concélébrants, compte tenu de la tradition liturgique.² La question hygiénique de la Communion au Sang du Christ au même calice trouve une solution possible, par exemple, selon l'avis d'un Père, dans la Communion par intinction.³

iii) Le nombre de concélébrants: lorsqu'un membre de la Commission suggère que la concélébration soit réalisée par au moins six prêtres, il lui est répondu que l'évêque étant le modérateur du culte dans son diocèse la Commission s'est toujours refusée à empiéter sur son droit.⁴

iv) Le problème des honoraires de messe.⁵

En deux lignes qui constituent à elles seules un paragraphe, le schéma définitif remet à plus tard la composition du *Ritus concelebrationis* (cfr. SC 58).

¹ Cfr. *ibidem*, 180, II note 14: «In documentis antiquioribus, ex. gr. in Ordine Romano III (M. ANDRIEU, *Ordines Romani*, II, 131) presbyteri cardinales "canonem dicunt", non alia. Idem servabatur aduc saec. XII, teste canonico Benedicto (FABRE-DUCHESNE, *Le Liber Censuum de l'Église Romaine* II, 146). Sed praeter rationes historicas, adest praecipue ratio practica: dicere simul tantam seriem orationum "distincte, morose", praesertim dum celebrans cantat vel gestus facit, est nimis prolixum et populum taedio aficit. In liturgia verbi, melius erit si concelebrantes silentio auscultent lectiones, participant cantum sive Proprii sive Ordinarii, solo celebrante principali dicente *Gloria in excelsis, Pax vobis, Dominus vobiscum*, orationes, *Credo*.»

² Cfr. GIL, *Synopsis SC*, 180, II note 14: «Communio sub utraque specie fit semper in Missa consecrationis Episcopi; fit etiam a diacono et subdiacono in Missa papali; fiebat etiam in ordinationibus presbyterorum saec. XIII, teste Pontificali Romanae Curiae (M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain*, II, 350). Optatur hodie quia consentaneum est omnes celebrantes semper sub utraque specie communicare.»

³ Cfr. Athanase Hage, Supérieur Général de l'Ordre Basilien de Saint Jean-Baptiste des Melchites: «Inter rationes contra praxim concelebrationis allatas praecipua quae nostris diebus considerari potest est ratio hygienica. Nemo non videt quam abhorretur a bibendo in eodem calice ac alii praesertim si sunt plurimi concelebrantes quorum unus vel alius aliquo morbo laborat. Attamen hoc incommodum facile superari potest. Modus inter alios qui suaderi possunt in eo est quod omnes concelebrantes vel saltem sacerdotes aegrotantes hostiam immergant in sanguinem pretiosissimum et illam sumant», in GIL, *Synopsis SC*, 747.

⁴ Cfr. *ibidem*, 179, note 85: «Commissio unanimiter declarat se numquam voluisse aliquid detrudere de iure quod Episcopo secundum ius vigens competit, moderandi scilicet cultum in sua diocesi.»

⁵ Par exemple Mgr Pierre Sfair, évêque maronite de Nizip et ordinand à Rome pour le rite antiochien-maronite: «Sunt inter eos qui quaerunt utrum Missa concelebrantis qui recepit eleemosynam sit omnino et undequaque aequalis, quoad profectus salutare et utilitates spirituales, Missae celebratae ab uno tantum sacerdote. Nunc autem propter diffusionem cultus eucharistici, necessaria videtur concelebratio in Sanctuariis magni nominis ut Lourdes et in Congressibus eucharisticis internationalibus», in *ibidem*, 713.

c) Les motifs de *Sacrosanctum Concilium*

Pourquoi SC décide-t-elle de donner une vigueur nouvelle à l'usage de la Concélébration? Outre le motif déjà mentionné – continuer la Tradition de l'Église –, le passage du premier *Schema Constitutionis de Sacra Liturgia* (envoyé aux Pères par le secrétariat général du Concile le 23 juillet 1962) au second (22 octobre 1962) fournit la réponse. Le deuxième *Schema* propose en effet ceci: «*Concilio facultatem concelebrandi ad sequentes casus extendere placet*»; dans une note, la Commission explique les motifs qui incitent à étendre la faculté de la concélébration.¹ Ils sont de trois ordres:

i) une raison d'ordre théologique et pastoral, la manifestation de l'unité du sacerdoce; voilà un leitmotiv de tous les documents ecclésiaux sur la concélébration;

ii) une raison d'ordre spirituel et pastoral relative à la piété personnelle; la Commission considère que célébrer individuellement au même endroit simultanément plusieurs messes peut gêner la piété des prêtres et du peuple;²

iii) une raison d'ordre pratique, exprimée par la Commission conciliaire³ ainsi que dans les interventions de certains Pères. Le cardinal Seper mentionne les problèmes liés à la célébration de la messe individuelle lorsque de nombreux prêtres sont réunis dans le même lieu, notamment dans les résidences sacerdotales ou à l'occasion de grands rassemblements.⁴ L'évêque de Lourdes le rejoint sur ce point, à propos des pèlerinages.⁵ Toutefois ce motif ne figure pas dans les textes conciliaires.

D'autres raisons sont avancées par certains Pères, parmi lesquelles deux semblent dignes d'être mentionnées:

iv) permettre aux prêtres âgés ou infirmes de célébrer les saints mystères,

¹ Cfr. *ibidem*, 174, pour le texte du *Schema* (II) et la note de la Commission, dont l'incipit dit: «*Rationes cur optatur extensio.*»

² Cfr. *ibidem*, 174: «*b) Pietas magis favetur, si plures sacerdotes simul litent, quam in diversis altaribus singillatim celebrent, sese invicem et populum molestia afficientes.*»

³ Cfr. *ibidem*, 174: «*c) Vitantur difficultates practicae et incommoda provenientia ex numero sacerdotum sive a penuria altarium et suppellectilis, sive ex brevitate temporis.*»

⁴ C'est ce pragmatisme, lié au désir d'éviter une célébration mécanique, qui inspirait au card. F. Seper, archevêque de Zagreb, cette intervention dans la phase préparatoire de SC: «*Usus quotidianus celebrationis Missae, qui pro vita spirituali sacerdotis magna emolumenta praebet, saepe, ubi multi sacerdotes simul adsunt, varias difficultates creat, ita ut sacerdotes hoc "mysterium tremendum" et angelicam potestatem superans, celeriter, diffuso spiritu, aliquando sine ministro, "mechanice" peragere debeant. Hoc fit v. g. occasione conventuum eucharisticorum, exercitiorum spiritualium, peregrinationum atque in conventibus et collegiis ubi multi (aliquando usque centum) sacerdotes adsunt. Ut omnibus occasio detur celebrandi, aliquando collocari debet fere infinitus numerus altarium (v. eg. in "Mondo migliore" in Rocca di Papa, et in cryptis monasteriorum vel collegiorum), ubi eodem tempore 20-30 sacerdotes, unus iuxta alium, unus celerius, alter lentius celebrant. Vel plures sacerdotes a celebrando abstinere coacti sunt. Nonne decentius atque devotius esset, si v. gr. 5-10 sacerdotes, unum altare circumstantes, simul celebrare possent ?*», GIL, *Synopsis SC*, 640; voir aussi 174.

⁵ Dans le même sens, Mgr Pierre M. Théas, évêque de Tarbes et Lourdes, in *ibidem*, 667.

alors qu'ils ne peuvent plus le faire seul.¹ Je fus témoin du cas de Louis Bouyer dans les dernières années de sa vie chez les petites Sœurs des Pauvres de l'avenue de Breteuil à Paris, qui eut la joie de concélébrer tant que Dieu lui en donna la force. Dans la même maison, Mgr Henri Mazerat, ancien évêque de Toulon puis d'Angers, pouvait s'exclamer dans sa vieillesse: «Grâce au Concile je peux célébrer la messe!»;

v) l'argument oecuménique en faveur de la concélébration,² mais il n'est pas convaincant, puisque la pluralité des rites constitue une richesse de l'Église.³ Il est vrai cependant que «la *lex orandi* est l'un des critères essentiels du dialogue qui cherche à restaurer l'unité des chrétiens».⁴ Mais la concélébration n'existe pas de manière identique dans tous les rites et cela ne pose en soi aucun problème par rapport à l'unité de l'Église. Il est clair, en même temps, que la concélébration n'est pas un moyen d'obtenir l'unité de l'Église.⁵

d) Le décret *Presbyterorum Ordinis*

Deux ans après SC, PO (7 décembre 1965) affirme au sujet de la communion des prêtres avec l'Ordre des évêques qu'ils la «manifestent parfois de manière excellente dans la concélébration liturgique, et la déclarent explicitement en s'associant à eux dans la célébration de l'Eucharistie».⁶ L'adverbe «*aliquando*» n'est pas toujours traduit dans les éditions en langues vernaculaires des textes du Concile,⁷ il faut pourtant remarquer qu'il apporte une nuance importante:

¹ Ce bel et fort argument en faveur de la concélébration n'a pas été très développé. Citons cependant Mgr Sergio Méndez Arceo, évêque de Cuernavaca, in *ibidem*, 729: «Quamplurimum me movet propositio de concelebratione sacerdotum infirmae valetudinis.»

² Par exemple Sighardo Kleiner, abbé général de l'Ordre de Cîteaux (1665 membres en 1963): «Concelebratio tam in Ecclesia orientali quam occidentali in usu hucusque remansit. Hi ergo, qui extensionem concelebrationis concedere nolunt vel ex non bene intellecta ratione honoris Dei, aut ex pietate vel etiam ex rationibus theologicis, iniuriam catholicis orientalibus et fratribus orientalibus separatis faciunt. Quin etiam dixerim, concelebrationem ad unionem instaurandam maxime conferre», in *ibidem*, 573. ³ Cfr. SC 4; CEC 1201-1203. ⁴ CEC 1126.

⁵ Cfr. JEAN-PAUL II, encyclique *Ecclesia de Eucharistia (EDE)*, AAS 95 (2003) 433-475, n. 44: «Précisément parce que l'unité de l'Église, que l'Eucharistie réalise par le Sacrifice du Christ, et par la communion au corps et au sang du Seigneur, comporte l'exigence, à laquelle on ne saurait déroger, de la communion totale dans les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique, il n'est pas possible de concélébrer la même liturgie eucharistique jusqu'à ce que soit rétablie l'intégrité de ces liens. Une telle concélébration ne saurait être un moyen valable et pourrait même constituer un obstacle pour parvenir à la pleine communion. [...] Le chemin vers la pleine unité ne peut se faire que dans la vérité.» Cfr. J. RATZINGER, *Dieu nous est proche. L'Eucharistie au cœur de l'Église*, Parole et Silence, Paris 2003, 54-55: «L'Eucharistie n'est jamais un moyen que nous pouvons employer; elle est un don du Seigneur, le centre même dont nous ne pouvons pas disposer. Il n'est pas question ici d'amitié personnelle, de degrés subjectifs de foi que l'on ne saurait mesurer de toute façon, mais il s'agit d'être dans l'unité de l'Église une et d'attendre humblement que Dieu lui-même la réalise.» (Original allemand: *Gott ist uns nah: Eucharistie: Mitte des Lebens*, Sankt Ulrich, Augsburg 2001).

⁶ PO 7: «Quam optime aliquando in liturgica concelebratione manifestant, et cum quibus coniuncti profitentur se Eucharisticam Synaxim celebrare.»

⁷ Par exemple la traduction de C. Wiener l'ignore, dans l'édition des textes du Concile au Centurion, Paris 1967, 410. La traduction espagnole de la Bac, Madrid 1966² œuvre de D. Ruiz Bueno, dit en revanche: «*de vez en cuando*», c'est-à-dire: «de temps en temps».

ce n'est pas «souvent», mais «quelquefois», «parfois» que la concélébration est envisagée par *PO*, dont *SC* constitue la première référence.¹

PO mentionne une deuxième fois la concélébration en citant l'imposition des mains comme expression de charité apostolique, de ministère et de fraternité: «C'est ce que la liturgie exprime depuis l'antiquité quand elle invite les prêtres présents à imposer les mains avec l'évêque à celui qu'on ordonne, et quand elle les rassemble, unanimes, dans la concélébration de l'Eucharistie.»²

3. Textes d'application et droit canonique

a) *Le Ritus servandus in concelebratione Missae*

Que s'est-il passé immédiatement après le Concile? Quelles sont les étapes qui jalonnent l'élaboration du *Ritus servandus in concelebratione Missae*?

Le 25 janvier 1964, le motu proprio *Sacram liturgiam* de Paul VI décidait l'entrée en vigueur de certaines dispositions du Concile. Le 15 mars 1964, soit trois mois après la publication de *SC*, la Secrétairerie du *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia* (1964-1969) faisait état de la préparation d'un premier schéma du *Ritus concelebrationis*. Pendant toute l'année eurent lieu plusieurs concélébrations à titre expérimental, suivant les instructions précises du *Consilium*. Le 7 mars 1965, la S.C. des Rites et le *Consilium* publiaient, avec le décret général *Ecclesiae semper*, le *Ritus servandus in concelebratione Missae* et le *Ritus communionis sub utraque specie*, appelés à entrer en vigueur dès le 15 avril suivant, Jeudi Saint.³ Le décret *Ecclesiae semper* signalait que dans la concélébration il y a un seul acte sacramentel autour d'un unique autel, chaque concélébrant représentant l'unique personne du Christ et participant à un seul sacrifice.⁴ Il faut souligner, suivant saint Thomas, la causalité instrumentale du rite liturgique: c'est l'action sacramentelle qui détermine l'unicité du sacrifice de la messe, et non les intentions «ministérielles» des concélébrants.⁵

Le nombre des concélébrants: En août 1965, la S.C. des Rites et la Préfecture des cérémonies pontificales firent des observations sur le premier Rite de la concé-

¹ Cfr. *PO*, note 1.

² Cfr. *PO* 8: «Cum ceteris ergo membris huius Presbyterii, unusquisque specialibus apostolicae caritatis, ministerii et fraternitatis nexibus coniugitur: quod iam ab antiquis temporibus liturgice significatur, cum Presbyteri adstantes super novum electum, simul cum Episcopo ordinante, manus imponere inveniuntur, et cum Sacram Eucharistiam unanimo corde concelebrant.»

³ Cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Clv-Edizioni Liturgiche, Roma 1997², 134. Cfr. SACRA CONGREGATIO RITUM (SCR), décret général *Ecclesiae semper*, 7 mars 1965, AAS 57 (1965) 410-412.

⁴ Cfr. *Ecclesiae semper*, 411: «Nam in hac ratione Missam celebrandi plures sacerdotes, in virtute eiusdem Sacerdotii et in persona Summi Sacerdotis simul una voluntate et una voce agunt, atque unicum Sacrificium unico actu sacramentali simul conficiant et offerunt.» Cette vue est partagée par la grande majorité des théologiens et liturgistes, comme J.A. Jungmann, L. Beauduin, K. Rahner, A.G. Martimort, M. de la Taille, P. Gy, L. Bouyer, C. Journet, etc.

⁵ Cfr. D. VAN HAVRE, *Unicidad o pluralidad del sacrificio eucarístico en la Eucaristía concelebrada*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1992, 195-255, qui montre les limites de la thèse de J. Kleiner.

lébration. L'une d'elles se référerait au nombre de concélébrants. Paul VI en avait indiqué auparavant un nombre maximum, vingt à vingt-cinq, alors que le schéma du *Consilium* allait jusqu'à cinquante. La S.C. des Rites souhaitait donc revenir à l'idée première car il semblait opportun que «tous les concélébrants dans leurs actions se trouvent autour de l'autel et concèlèbrent sur celui-ci». ¹ Il est significatif que «L'Osservatore Romano» du 26 mars 1965 publie une photographie du pape Paul VI concélébrant le 25 février 1965 avec les cardinaux nouvellement élus: le Pape et 24 concélébrants, tous revêtus de la chasuble, se trouvent immédiatement placés autour d'un immense autel. La même page montre une concélébration de onze prêtres selon l'antique rite cistercien, dans l'abbaye de Hauterive en Suisse, formant un cercle autour d'un autel de taille normale. «Il n'est pas nécessaire que tous touchent matériellement l'autel», affirmait Bugnini dans un article sur la discipline de la concélébration qui s'inscrivait implicitement en faux par rapport au grand autel carré construit pour la circonstance sur lequel les cardinaux concélébraient avec Paul VI. ²

Les ornements liturgiques dans les Concélébrations: Faisant écho au principe d'unité du sacerdoce ministériel, le n. 12 du *Ritus servandus in concelebratione Missae* stipulait que tous les concélébrants devaient revêtir les ornements sacrés habituels, de la couleur correspondant à chaque célébration. Cependant, en cas de nécessité, le blanc pouvait y suppléer sauf pour le célébrant principal et jamais pour les messes des défunts. ³

Martimort offrait, en latin, un commentaire de ce texte. En voici la traduction:

Il ne faut pas regarder la concélébration seulement sous son aspect pratique, sous lequel évidemment la faculté de célébrer simultanément est donnée à plusieurs prêtres afin de résoudre les difficultés venant du manque d'autels, de temps ou de ministres. Au contraire, si l'on considère la concélébration sous son aspect doctrinal, cela conduit plutôt à la nécessité qu'elle soit organisée comme quelque chose de solennel, qui agit profondément tant sur l'esprit des fidèles que sur celui des concélébrants. D'où la norme que tous et chacun des concélébrants revêtent les ornements sacrés, ceux-là mêmes qu'ils portent lorsqu'ils célèbrent seul. ⁴

¹ BUGNINI, *La riforma liturgica*, 137.

² Cfr. «L'Osservatore Romano», 70 (26 mars 1965) 5. Bugnini ajoutait: «Il y a des endroits où, pour que tous les concélébrants se tiennent à l'autel, on a construit des autels carrés ou rectangulaires mastodontes, ou même en fer à cheval, comme la table... d'une communauté!»

³ Cfr. RITUS SERVANDUS IN CONCELEBRATIONE MISSAE, n. 12: «Omnes concelebrantes sacras vestes induere debent, quas sumere tenentur, cum Missam soli celebrent. [...] Sacrae vestes eius coloris sint, qui Missae convenit. Attamen, retento colore Missae proprio pro celebrante principali, concelebrantes possunt, pro necessitate, colorem album, exceptis Missis defunctorum, adhibere»; et de conclure: «In casibus peculiaribus, res Apostolicae Sedi proponatur.»

⁴ A.G. MARTIMORT, in C. BRAGA, «*Commentarium in ritum concelebrationis*», «Ephemerides liturgicae» 79 (1965) 232: «Concelebratio non debet videri unice sub aspectu practico, quo scilicet pluribus sacerdotibus facultas datur simul celebrandi ut difficultates ob defectum altarium, aut temporis aut ministri superent. E contra, sub aspectu doctrinali considerata, fortius inducit necessitatem ut ordinetur veluti quid solemne, in animum sive concelebrantium sive fidelium profunde agens. Exinde

Cette praxis manifeste une claire continuité avec les traditions occidentales et orientales. Pour ce qui est de la première en témoigne par exemple

un ivoire carolingien, conservé à Francfort-sur-le-Main, qui semble bien représenter une concélébration. Un archevêque, portant la chasuble et le pallium, tourné vers le peuple et les mains levées, se tient debout à l'autel; sur la table d'autel, on voit de chaque côté l'évangéliste et le Sacramentaire, et, au centre, un calice à anses et une patène avec trois oblats. Devant le célébrant, cinq prêtres, revêtus eux-aussi de la chasuble et les mains élevées, sont en train de réciter avec lui les paroles du Canon, dont les premiers mots ("*Te igitur... haec dona*") sont écrits sur les pages ouvertes du Sacramentaire.¹

Quant à la praxis orientale, Martimort affirme: «Les conditions de la concélébration eucharistique dans ces deux rites [Maronite et Copte catholique] sont donc identiques. Elle est réservée aux messes solennelles, à l'exception des messes des jours ordinaires. Tous les concélébrants doivent obligatoirement être revêtus des mêmes vêtements [que ceux] qu'ils portent quand ils célèbrent seuls. [...] Byzantins et Melkites catholiques, Russes catholiques ou orthodoxes: les concélébrants revêtent tous leurs vêtements après les prières de la Porte, et ils entourent l'autel en un ou deux cercles suivant leur nombre.»²

Cependant, le secrétaire du *Consilium* jugea légitime une évolution pratique qui tienne compte du fait qu'obliger tous les concélébrants à revêtir les ornements serait onéreux et compliqué. Aussi le 4 mai 1967 la deuxième instruction pour l'application de la Constitution liturgique limita-t-elle cette obligation au célébrant principal, tandis que les autres pouvaient ne revêtir que l'amict, l'aube et l'étole.³

C'est dans ce climat de réforme liturgique que Paul VI rappelle les grandes vérités de foi eucharistique par son encyclique *Mysterium fidei* du 3 septembre 1965.⁴

b) L'instruction *Eucharisticum Mysterium*

Deux ans après l'élaboration du premier rite de la concélébration, la Congrégation des Rites étendait par l'instruction *Eucharisticum Mysterium* (EM) la faculté

etiam norma ut singuli concelebrentes omnes sacras vestes induant, quas sumere debent cum soli celebrant.»

¹ RIGHETTI, *Storia liturgica* 3, 136-138 (avec des photographies et leurs commentaires) et figure 23.

² MARTIMORT, *Le rituel*, 149-150.

³ Cfr. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 113, note 15. Cfr. SCR, *Instructio altera Tres abhinc annos ad executionem constitutionis de sacra liturgia recte ordinandam*, 4 mai 1967, AAS 59 (1967) 442-448, n. 27: «Tous les concélébrants doivent revêtir les vêtements sacrés prescrits pour la célébration individuelle (*Ritus servandus in concelebratione missae*, n. 12). Mais, s'il existe une cause grave, par exemple un nombre important de concélébrants et le manque d'ornements sacrés, les concélébrants, à l'exception toujours du célébrant principal, peuvent omettre de revêtir la chasuble, mais jamais l'aube ni l'étole.»

⁴ Cfr. PAUL VI, encyclique *Mysterium fidei*, 3 septembre 1965, AAS 57 (1965) 753-774, n. 420. Paul VI souligne la valeur sacrificielle de la messe, la présence sacramentelle du Christ et la transsubstantiation, et il fait l'éloge de la messe célébrée en privé, comme action du Christ et de l'Église.

de concélébrer aux Messes principales dans les églises et dans les oratoires, dans les collèges et les instituts ecclésiastiques, dans les instituts religieux et les sociétés cléricales de vie commune sans vœux.¹ Si le document reconnaissait à tout prêtre la faculté de célébrer la Messe individuellement,² la concélébration n'était plus présentée seulement comme un rite extraordinaire et exceptionnel, mais plutôt comme une pratique normale qu'il convenait de favoriser. Pratiquement, elle éviterait la dispersion des fidèles que la célébration de plusieurs messes au même endroit aurait pu susciter.³ Le nombre élevé de prêtres pouvait justifier l'organisation de plusieurs concélébrations le même jour, à des moments ou dans des lieux différents.⁴ *EM* affirme que la concélébration signifie et raffermi les liens fraternels entre les prêtres.⁵

c) Les textes d'application successifs

Dans son ouvrage *La riforma liturgica*, Annibale Bugnini note la disparition de l'idée que les concélébrants soient placés à proximité immédiate de l'autel.⁶ La thématique même finit par mourir et aucune référence n'y est faite dans les normes définitives du *Missale Romanum*. La rédaction finale du Rite ne recueille pas la suggestion qui émanait de la Congrégation et de la Préfecture; il est seulement établi que le nombre de concélébrants devait être fixé dans chaque cas, selon l'église et le temple où se déroule la fonction liturgique, les concélébrants devant être placés autour de l'autel, sans nécessairement le toucher.⁷

Le 23 mai 1968, les Normes sur les trois nouvelles Prières eucharistiques (II, III,

¹ Cfr. SCR, *EM* (25 mai 1967), AAS 59 (1967) 539-573, n. 47.

² Cfr. *ibidem*.

³ Cfr. *ibidem*, n. 17: «Quare illa dispersio, quae celebrationibus Missarum eodem tempore in eadem ecclesia fieri solet, sedulo vitetur diebus dominicis et festis de praecepto, cum Missa pro populo celebratur. Quod quidem etiam aliis diebus, quantum fieri potest, servetur. Optima ratio ad hoc assequendum est, ad normam iuris, concelebratio, sacerdotum qui eodem tempore Missam celebrare desiderant.»

⁴ Cfr. *ibidem*, n. 47: «Ubi tamen magnus habetur numerus sacerdotum, superior competens concedere potest ut concelebratio etiam pluries eodem die fiat, sed temporibus successivis, vel in locis sacris diversis.»

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ Cfr. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 137, notes 7-8.

⁷ Cfr. *ibidem*, 137. Cfr. *Ritus servandus*, n. 4: «Numerus concelebrantium, singulis in casibus definitur ratione habita tam ecclesiae quam altaris in quo fit concelebratio, ita ut concelebrantes circum altare stare possint, etsi omnes mensam altaris immediate non tangunt.» Cfr. C. BRAGA, *Commentarium in ritum concelebrationis*, «Ephemerides liturgicae» 79 (1965) 219-235. Les aspects les plus importants à ce sujet sont: «Nunc autem in rito definitivo, numerus taxativus non imponitur; sed fundamentum datur super quo definiri possit aut ab ipsis concelebrantibus vel ab eo qui concelebrationem moderatur, aut ab ipso Superiore cui committitur de opportunitate concelebrationis iudicare. Fundamentum autem huiusmodi duplex est: a) Ut concelebrantes circum altare stare possint. Attamen statim additur: etsi omnes mensam altaris immediate non tangunt. [...] Proinde bene disponuntur concelebrantes si celebrans principalis ad altare stat ac si solus celebret, ceteri vero circum altare ad modum coranae, unico vel duplici aut, si opus fuerit, etiam triplici ordine dispositi, ita tamen ut revera circum altare dici possint, etiam si circa gradus altaris, in plano presbyterii aut, si chorus valde prope altare est, etiam in primis scamnis ipsius chori. [...] b) Ut sacer ritus a fidelibus bene conspici queat [...] In praxi ergo, etsi numerus concelebrantium lege generali non definiatur, non deberet extendi ultra eos qui circum altare, duobus vel tribus ordinibus, stare possunt.»

iv) expliquent en particulier quelles sont les paroles que prononcent le célébrant principal et les autres concélébrants, ainsi que les gestes qu'ils doivent faire.¹

Le 3 avril 1969 Paul VI promulguait le Missel Romain. Il établissait notamment que, pour des raisons d'ordre pastoral et pour faciliter la concélébration, les paroles du Seigneur seraient les mêmes dans toutes les prières eucharistiques.² Après la première édition du Missel Romain en 1970, et l'*Institutio Generalis Missalis Romani* (IGMR) du 26 mars 1970, venait une seconde édition du missel, accompagnée du décret *Cum Missale Romanum* du 27 mars 1975. La IGMR étendait la possibilité de concélébrer et consacrait plusieurs paragraphes à la concélébration (nn. 76 et 153-208 réunis sous le titre *II. De Missis concelebratis*).³

Dans les années 1971 et 1972, la liberté pour le prêtre de célébrer l'Eucharistie de façon individuelle est réaffirmée, à certaines conditions.⁴ La déclaration *In celebratione Missae* (7 août 1972) sur la concélébration eucharistique réaffirme que les concélébrants doivent communier de manière distincte de celle des laïcs; que les communautés des instituts de perfection doivent nourrir une grande estime pour la concélébration; qu'il est possible de concélébrer et de célébrer le même jour une autre messe pour l'utilité des fidèles; qu'il faudra veiller à la dignité et à la piété des concélébrations, ainsi qu'à la liberté de célébrer une messe privée, et que tout doit être fait pour la faciliter; que si l'on célèbre une autre messe on ne peut accepter d'honoraires pour celle qui est concélébrée.⁵

L'instruction *Inaestimabile Donum* (1980) consacrait un paragraphe à la concélébration et aux signes de l'unité du sacerdoce (présence au début de la messe, ornements, emplacement, respect des normes).⁶

Le *Caeremoniale episcoporum* (CE) (*editio typica*, 1984), n. 50, prévoit l'emplacement des concélébrants dans le chœur, et les vêtements opportuns pour les prêtres qui ne concélébreraient pas.⁷

¹ Cfr. SCR, décret *Prece eucharistica*, Prot. n. R. 26/967, 23 mai 1968, PE II: II; PE III: II; PE IV: II, «Notitiae» 4 (1968) 156.

² Cfr. PAUL VI, constitution apostolique *Missale Romanum*, 3 avril 1969, AAS 61 (1969) 217-222.

³ Cfr. EV 3 (1968-1970) nn. 2204-2263.

⁴ Voici le résumé qu'offre le commentaire au c. 902, in CODE DE DROIT CANONIQUE BILINGUE ET ANNOTÉ, Wilson & Lafleur, Montréal 2007³, 791, sur la liberté de célébrer seul: le prêtre peut concélébrer, «la liberté pour chacun de célébrer l'Eucharistie de façon individuelle restant entière, pourvu que cela ne coïncide pas dans le temps et le lieu avec une concélébration. Cette liberté doit même être favorisée par toutes sortes de facilités (cfr. SACRÉE CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, décl. *In celebratione Missae* 3 du 07-08-1972, ASS 64 [1972] 561-563; DC 69 [1972] 1112-1113), pour que la piété personnelle du prêtre puisse ainsi se nourrir de ce qui constitue "comme le cœur de l'existence sacerdotale" (Doc. *Ultimis temporibus* du Synode des évêques de 1971, 30-11-1971, *pars altera*, I, 3, ASS 63 [1971] 914; DC 69 [1972] 8: texte auquel la Décl. déjà citée fait précisément référence pour étayer la norme maintenant recueillie au c. 902, § 2)».

⁵ SACRÉE CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, *In celebratione*, 561-563.

⁶ Cfr. SCSCD, *Inaestimabile Donum*, n. 7.

⁷ Cfr. CE, *ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Ioanni Pauli PP. II promulgatum, Typis Polyglottis Vaticanis, ed. typica* 1984, *reimpr.* 1985, n. 50: «In presbyterio sedes vel scamna vel scabella ita congrue disponantur, ut concelebrantibus [...] suis cuique locus paretur, et foveatur recta uniuscuiusque functio muneris.»

L'IGMR actuellement en vigueur (20 avril 2000) traite de la messe concélébrée aux nn. 199-251. Elle s'intéresse notamment à l'emplacement des concélébrants et aux ornements qu'ils portent. Concernant les ornements, la IGMR indique: «Praestat enim presbyteros, qui celebrationi eucharisticae intersunt, nisi iusta causa excusentur, munus proprii Ordinis de more exercere et proinde uti concelebrantes participare, sacris vestibus indutos»;¹ elle admet qu'on puisse ne pas porter la chasuble.² Elle précise quels doivent être les vêtements des prêtres qui ne concélébreront pas, et la place de ces derniers dans le chœur, avec ceux qui concélébreront,³ ainsi qu'elle prévoit l'installation de sièges pour les concélébrants et la remise de livrets pour la célébration.⁴

L'instruction *Redemptionis sacramentum* (25 mars 2004) (RS) rappelle, citant le Missel romain, que l'emploi des couleurs choisies exprime ce qui caractérise les mystères que l'on célèbre et le sens de la vie chrétienne qui progresse tout au long de l'année liturgique; les vêtements manifestent la diversité des fonctions dans la célébration de l'Eucharistie et contribuent à sa beauté. RS indique de même que la chasuble est le vêtement propre au célébrant. En cas de nombre élevé de concélébrants, ceux-ci peuvent ne pas revêtir de chasuble, mais prendre l'étole sur l'aube, dit le Missel romain. Cependant l'instruction, à l'instar du *Ritus servandus in concelebratione Missae*, dit que «si on peut prévoir une situation de ce genre, on doit, autant que possible, pourvoir à ce manque d'ornements», et «à l'exception du célébrant principal, les concélébrants peuvent même revêtir, en cas de nécessité, une chasuble de couleur blanche».⁵ RS admet discrètement que des prêtres assistent à la Messe et y participent sans concélébrer, et stipule qu'ils revêtent alors l'habit de chœur.⁶

d) Les Codes canoniques

Vingt ans après SC, le Code de Droit Canonique (1983) stipule au canon 902: «À moins que l'utilité des fidèles ne requière ou ne conseille autre chose, les prêtres

¹ IGMR, (*ed. typica tertia*, 2000) n. 114; voir aussi les nn. 199-251. Ce qui dans l'IGMR a été modifié en 2002 n'affecte pas la concélébration.

² IGMR, n. 209: «Concelebrantes in secretario, vel alio loco apto, sacras vestes induunt, quas sumere solent cum Missam singuli celebrant. Accedente tamen iusta causa, v.gr. frequentiore concelebrantium numero et deficientia paramentorum, concelebrantes, excepto semper celebrante principali, omittere possunt casulam seu planetam, adhibita stola super albam». Curieusement, CE ne signale qu'indirectement cette possibilité (cfr. n. 65); et lorsqu'il dit ce qu'il faut préparer pour la messe stationnaire, modèle de toutes les célébrations dont l'évêque est le célébrant principal, il indique au n. 125: «Paranda sunt [...] pro concelebrantibus: amicti, albae, cingula, stolae, casulae; pro diaconis: amicti, albae, cingula, stolae, dalmaticae; pro ceteris ministris: amicti, albae, cingula, vel superpellicea super vestem talarem induenda; vel aliae vestes legitime approbatae. Vestes sacrae sint coloris Missae, quae celebratur, vel festivi.»

³ Cfr. IGMR n. 310: «Item in presbyterio sedes disponantur pro sacerdotibus concelebrantibus necnon pro presbyteris, qui veste choralis induti, celebrationi intersunt, quin concelebrant.»

⁴ Cfr. IGMR n. 207: «in presbyterio parentur a) sedes et libelli pro sacerdotibus concelebrantibus.»

⁵ CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, 25 mars 2004, AAS 96 (2004) 549-601, n. 124.

⁶ Cfr. RS 128.

peuvent concélébrer l'Eucharistie, étant respectée la liberté pour chacun de la célébrer individuellement, mais pas quand il y a une concélébration dans la même église ou le même oratoire.»¹ Ainsi comme l'écrit Péter Erdö «la discipline en vigueur ne limite pas les occasions auxquelles il est possible de concélébrer. Suivant ce canon, tout prêtre est directement autorisé (sans qu'il soit requis d'en demander la permission à l'Ordinaire, chose qui était nécessaire dans la normative précédente) à concélébrer l'Eucharistie, du moment qu'il peut célébrer la messe légitimement».² Cependant, ajoute Erdö, «la possibilité générale de la concélébration dépend de deux conditions»: l'utilité des fidèles et la liberté pour tout prêtre de célébrer individuellement.³

Le *Codex canonum ecclesiarum orientalium* (1990) dit substantiellement la même chose au c. 700,⁴ avec une préférence plus marquée encore pour la concélébration (cfr. paragraphe 2), et il s'intéresse à la concélébration entre ministres de diverses Églises de droit propre.⁵

Ainsi la concélébration eucharistique a-t-elle toujours été extraordinaire, solennelle et publique, d'habitude autour de l'évêque, et ce jusqu'au Concile Vatican II dont j'ai déjà évoqué le souhait de retour à la tradition en ce domaine, une tradition en somme plutôt modeste, puisqu'il n'y pas eu dans l'Église une coutume de concélébration avec un nombre élevé de prêtres ni de concélébration quotidienne (à l'exception grecque melkite près), étant entendu que nous ne savons presque rien des trois premiers siècles.

Lors du vingt-cinquième anniversaire de la constitution sur la liturgie, Jean-Paul II en a distingué les trois «principes directeurs»: l'actualisation du mystère pascal, la lecture de la parole de Dieu et la manifestation de l'Église à elle-même.⁶ Pour ce qui est de l'actualisation du mystère pascal, Jean-Paul II rappelle

¹ CODEX IURIS CANONICI, c. 902.

² P. ERDÖ, *Commentaire au c. 902*, in A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍQUEZ-OCAÑA (dir.), *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico*, vol. III, Eunsa, Pamplona 1996, 597.

³ *Ibidem*, 598.

⁴ Cfr. CODEX CANONUM ECCLESiarUM ORIENTALIUM (CCEO) (1990), c. 700: «§ 1. Quod ad modum Divinam Liturgiam celebrandi spectat, utrum singillatim an in concelebratione facienda sit, prae oculis habeantur imprimis pastorales christifidelium necessitates. § 2. Si tamen fieri potest, Divinam Liturgiam presbyteri una cum Episcopo praeside aut cum alio presbytero celebrent, cum ita opportuna unitas sacerdotii ac sacrificii manifestetur; integrum tamen manet ius uniuscuiusque sacerdotis Divinam Liturgiam singillatim celebrandi, non autem eodem tempore, quo in eadem ecclesia concelebratio habetur.»

⁵ Cfr. CCEO c. 701: «Concelebratio inter Episcopos et presbyteros diversarum Ecclesiarum sui iuris iusta de causa praesertim caritatem fovendi atque unionem inter Ecclesias manifestandi gratia de Episcopi eparchialis licentia fieri potest omnibus praescripta librorum liturgicorum primi celebrantis sequentibus, remoto quolibet syncretismo liturgico et retentis optabiliter vestibis liturgicis et insignibus propriae Ecclesiae sui iuris.»

⁶ Cfr. JEAN-PAUL II, lettre apostolique *Vicesimus quintus annus pour le xxv anniversaire de la constitution Sacrosanctum Concilium*, 4 décembre 1988, AAS 81 (1989) 898-918, nn. 5-9. Cfr. J. RATZINGER, *Table Ronde à l'hôtel Ergife*, 24 octobre 1998, «30Giorni» (novembre 1998) 11, 52-53: « Il est important de s'en tenir aux critères essentiels de la Constitution sur la sainte liturgie y compris durant la célébration de la liturgie selon les anciens textes.»

que «le Christ lui-même est présent et agit dans la personne du ministre ordonné qui célèbre», d'où «les ornements liturgiques, la place qu'il occupe, les paroles qu'il prononce». Quant à la manifestation de l'Église à elle-même, elle se déploie sous quatre dimensions. L'une d'elle est l'unité,¹ que toute célébration eucharistique construit et manifeste. Comment la concélébration est-elle un signe de l'unité du sacerdoce ministériel, et sous quelles conditions? Ces questions nous inviteront à considérer la praxis de la concélébration et à nous interroger sur son développement: la tendance, dans certains pays ou dans certains endroits, à l'imposer comme une forme habituelle de célébrer, ou l'idée que l'on puisse concélébrer sans prononcer les paroles consécatoires.

II. L'UNITÉ DU SACERDOCE: RÉALITÉ ET REPRÉSENTATION

En faveur de la pratique de la concélébration dans certaines occasions, tant SC que PO mettent en avant une meilleure manifestation de l'unité du sacerdoce. La commission conciliaire de *Sacra Liturgia* évoquait quant à elle l'unité de l'Église mieux manifestée dans l'unité du sacerdoce.² Elle se basait sur deux réponses à la question 82, art. 2, de la *Summa theologiae* de saint Thomas d'Aquin, fondues en un seul texte.³ Le Concile s'en tient à l'idée de la manifestation de l'unité du sacerdoce. Il est évident que l'unité de l'Église vient de l'Eucharistie, qui n'est possible que par la succession apostolique transmettant l'unique sacerdoce du Christ. Manifester l'unité du sacerdoce c'est donc, théologiquement, manifester l'unité de l'Église, quoique le passage de cela à ceci ne soit pas symboliquement évident pour tous.

1. L'unité du sacerdoce ministériel

a) Un texte de saint Thomas

Lorsque saint Thomas d'Aquin évoque la concélébration dans la *Summa*, il conclut assez rapidement que le nombre de concélébrants importe peu («non

¹ Cfr. JEAN-PAUL II, *Vicesimus quintus annus*, n. 9: «En célébrant le culte divin, l'Église exprime ce qu'elle est: une, sainte, catholique et apostolique.» Quant aux autres dimensions, l'Église est *sainte* lorsqu'elle «communique aux fidèles, par l'Eucharistie et les autres sacrements, toute grâce et toute bénédiction du Père»; elle est *catholique* car «l'Esprit du Seigneur rassemble tous les hommes de toutes les langues dans la profession de la même foi, et de l'Orient à l'Occident elle présente à Dieu le Père le sacrifice du Christ et s'offre elle-même avec lui»; elle est *apostolique* puisque «dans la célébration des mystères, présidée par l'évêque, successeur des Apôtres, ou par un ministre ordonné dans la succession apostolique, elle transmet fidèlement ce qu'elle a reçu de la Tradition apostolique». Ces dimensions sont présentes dans toute célébration eucharistique.

² Cfr. GIL, *Synopsis SC*, 174: «a) Unitas Ecclesiae in unitate sacerdotii melius demonstratur.» Puis viennent une partie des citations de l'Aquinat – concrètement, de la STh III, q. 82, a. 2 ad 2 et 3 – que j'offre dans les notes suivantes.

³ STh III, q. 82, a. 2 ad 2: «Si quilibet sacerdotum operaretur in virtute propria, superfluerent alii celebrantes, uno sufficienter celebrante. Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum vel per multos hoc sacramentum consecraretur, nisi quod oportet ritum ecclesiae servari.»

refert)),¹ mais il le fait au regard de la validité objective de la consécration des oblats. L'objection qu'il mentionne d'abord n'est pas sans intérêt: puisqu'il suffit d'un prêtre pour consacrer, n'est-il pas superflu que plusieurs veuillent en même temps consacrer la même hostie?² Puis il ajoute, citant saint Augustin, que l'Eucharistie est le sacrement de l'unité, ce à quoi la pluralité est contraire.³

Quelle est finalement la réponse de saint Thomas? Il se place sur le plan ontologique: l'unité des prêtres validement ordonnés, unité dans l'unique sacerdoce ministériel, existe déjà dans le Christ. Elle n'a pas à être créée: c'est plutôt un point de départ, une réalité préalable à la célébration. Le prêtre n'agit pas «*in virtute propria*», car il ne consacre que «*in persona Christi*», et beaucoup sont un dans le Christ (cfr. Ga 3,28), c'est pourquoi peu importe que ce sacrement soit consacré par un seul ou par plusieurs, dès lors que l'on s'en tient au rite de l'Église.⁴ Quant à l'apparente opposition entre pluralité et unité, Thomas répond que l'Eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église, qui consiste à ce que beaucoup soient un dans le Christ.⁵ En somme, l'Aquinate confirme la validité consécratoire lors d'une concélébration; il ne se penche pas sur la situation subjective des concélébrants ni sur le bien des fidèles.

Cela étant, le seul exemple de concélébration que saint Thomas donne pour justifier sa position est celui de la messe d'ordination sacerdotale, ce qui corrobore la praxis évoquée précédemment: de même que les apôtres dînèrent avec le Christ lors de la dernière cène et reçurent ce jour-là le pouvoir de consacrer, de même ceux qui viennent d'être ordonnés concélébrèrent avec l'évêque qui les ordonne.⁶ Dans le Commentaire aux Sentences on trouve la même affirmation sur l'unique consécration opérée lors d'une concélébration.⁷ À cela s'ajoute le

¹ *Ibidem*, a. 2

² *Ibidem*, a. 2 ag2: «Praeterea, quod potest fieri per unum, superflue fit per multos. In sacramentis autem Christi nihil debet esse superfluum. cum igitur unus sufficiat ad consecrandum, videtur quod plures non possunt unam hostiam consecrare.»

³ *Ibidem*, a. 2 ag3: «Praeterea, sicut Augustinus dicit, super Ioan., hoc sacramentum est sacramentum unitatis. Sed contrarium unitati videtur esse multitudo. Ergo non videtur conveniens esse huic sacramento quod plures sacerdotes eandem hostiam consecrent.»

⁴ Cfr. *ibidem*, a. 2 ad 2, cité plus haut.

⁵ Cfr. *ibidem*, a. 2 ad 3: «Dicendum quod eucharistia est sacramentum unitatis ecclesiasticae, quae attenditur secundum hoc quod multi sunt unum in Christo.»

⁶ Cfr. *ibidem*, a. 2, co: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacerdos, cum ordinatur, constituitur in gradu eorum qui a domino acceperunt potestatem consecrandi in cena. Et ideo, secundum consuetudinem quarundam ecclesiarum, sicut apostoli Christo cenanti concenaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant. Nec per hoc iteratur consecratio super eandem hostiam, quia, sicut Innocentius III dicit, omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis.»

⁷ Cfr. THOMAS D'AQUIN, *IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2, qc. 2: «Arg. 1: Ulterius. videtur quod non possint plures simul eandem hostiam consecrare. Quia plurium agentium sunt plures actiones, maxime quando unusquisque sufficit ad agendum. Sed unus sacerdos tantum potest consecrare. Ergo si plures simul consecrent, sunt plures consecrationes super eandem hostiam; et ita fit injuria sacramento. Arg. 2: Praeterea, unus dicens verba, virtute verborum consecrat. Sed quod factum est, fieri non potest; quia quod est, non fit. ergo alii nihil faciunt; ergo superfluum est quod dicunt. S.C. 1: Sed contra est consuetudo quarundam ecclesiarum, in quibus novi sacerdotes simul episcopo concele-

fait que la messe, par la répétition des gestes de l'institution, rend présent le sacrifice du Calvaire. «Ce n'est pas le repas de la Pâque qui détermine la forme de l'Eucharistie, mais la nouveauté du Seigneur – la prière de bénédiction et les dons devenus “parole” en elle et par elle.»¹

b) L'unité ontologique du sacerdoce ministériel

Les fondements de l'unité du sacerdoce se trouvent parfaitement résumés dans le CEC: «Le sacrifice rédempteur du Christ est unique, accompli une fois pour toutes. Et pourtant, il est rendu présent dans le sacrifice eucharistique de l'Église. Il en est de même de l'unique sacerdoce du Christ: il est rendu présent par le sacerdoce ministériel sans que soit diminuée l'unicité du sacerdoce du Christ: “Aussi le Christ est-Il le seul vrai prêtre, les autres n'étant que ses ministres”.»²

L'Eucharistie fait l'unité de l'Église, c'est-à-dire de tout le peuple de Dieu: prêtres et laïcs forment un seul Corps dans le Christ. L'unité ontologique du sacerdoce ministériel existe au préalable; toute célébration eucharistique l'affermi. Le sacrement de l'Ordre «configure au Christ par une grâce spéciale de l'Esprit Saint, en vue de servir d'instrument du Christ pour son Église. Par l'ordination, on est habilité à agir comme représentant le Christ, Tête de l'Église, dans sa triple fonction de prêtre, prophète et roi».³ Jean-Paul II a rappelé dans son encyclique *EDE* que «l'expression, utilisée à maintes reprises par le Concile Vatican II, selon laquelle “celui qui a reçu le sacerdoce ministériel [...] célèbre le Sacrifice eucharistique en la personne du Christ” était déjà bien enracinée dans l'enseignement pontifical».⁴ Il ajoute que «*in persona Christi* veut dire davantage que “au nom” ou “à la place” du Christ. *In persona*: c'est-à-dire dans l'identification spécifique, sacramentelle, au “grand prêtre de l'Alliance éternelle” qui est l'auteur et le sujet principal de son propre sacrifice, dans lequel il ne peut vraiment être remplacé par personne».⁵

Ainsi «les fonctions du ministère ordonné, prises dans leur ensemble, constituent, en raison de leur unique fondement, une unité indivisible».⁶ Cela se

brant. a2 Praeterea, in die parasceves agitur memoria dominicae passionis, nec tamen tunc consecratio fit. Ergo multo minus deberet fieri in aliis diebus.» À cet égard, l'intervention d'un Père conciliaire ne manque pas de sel: le Christ n'a pas concélébré le jour de la dernière cène, dit Mgr Marcel Dubois, archevêque de Besançon: «Sed Iesus Salvator noster, in hac occasione, concelebrationem cum Apostolis non fecit. Concelebratio episcopi cum sacerdotibus non esset historiae conformis. Insuper, contra verum et profundum sensum liturgicum esset. Etenim, in Missa “Coenae Domini” episcopus (vel sacerdos celebrans) non est tantum primum inter pares, sed Christum ipsum repraesentat. Convenit igitur quod, ut in Coena historica, solus celebrat» (cfr. *GL*, *Synopsis SC*, 675). Chose évidente: puisqu'il instituait l'Eucharistie qui devait, après sa mort, rendre présent le sacrifice de la croix, comment aurait-il pu «concélebrer»?

¹ J. RATZINGER, *Réponse à la lettre ouverte d'Olivier Bauer*, in *Gesammelte Schriften*, 691 (original in «Revue de théologie et de philosophie» 135 [2003] 253-256).

² CEC 1545, citant THOMAS D'AQUIN, *Commentarium in epistolam ad Hebraeos* c. 7, lect. 4: *Opera omnia*, v. 21 (Parisiis 1876) 647.

³ CEC 1581.

⁴ *EDE* 29, qui renvoie à *LG* 10.28 et à *PO* 2.

⁵ *EDE* 29, citant *Dominicae cenae*, n. 8.

⁶ CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, CONGRÉGATION POUR

traduit visiblement dans l'exercice de la mission essentielle de confectionner l'Eucharistie; dans la concélébration, tous les concélébrants sont «un dans le Christ»: c'est lui qui consacre et offre le sacrifice. L'unité du sacerdoce vient du fait que les prêtres participent tous de l'unique sacerdoce du Christ.¹

c) Manifestation de l'unité du sacerdoce ministériel

La grandeur de la concélébration est donc de manifester l'unité du sacerdoce ministériel parce que les prêtres qui concélébrent agissent tous «*in persona Christi capitis*» et ensemble s'unissent spirituellement au célébrant principal, spécialement lors de la Prière eucharistique, pour l'offrande du Christ à son Père pour notre salut. Leur sacerdoce ministériel est tout orienté vers l'Eucharistie, qui est une comme le Christ est un. Lors de la consécration, moment culminant de la liturgie eucharistique, c'est, dit saint Thomas, Jésus Christ «lui-même le véritable prêtre qui s'est offert sur l'autel de la croix et dont le pouvoir consacre chaque jour son propre corps sur les autels».² Les prêtres participent ainsi du sacerdoce du Christ en agissant en la personne du Christ-Tête, comme le résume ainsi le CEC :

Dans le service ecclésial du ministre ordonné, c'est le Christ Lui-même qui est présent à son Église en tant que Tête de son Corps, Pasteur de son troupeau, grand prêtre du sacrifice rédempteur, Maître de la Vérité. C'est ce que l'Église exprime en disant que le prêtre, en vertu du sacrement de l'Ordre, agit *in persona Christi Capitis*: "C'est le même Prêtre, le Christ Jésus, dont en vérité le ministre tient le rôle. Si, en vérité, celui-ci est assimilé au Souverain Prêtre, à cause de la consécration sacerdotale qu'il a reçue, il jouit du pouvoir d'agir par la puissance du Christ lui-même qu'il représente (*virtute ac persona ipsius Christi*)" (Pie XII, enc. *Mediator Dei*) .³

La concélébration est donc un signe d'une réalité préalable, l'unité du sacerdoce ministériel. Lors d'une concélébration, le peuple qui participe à l'Eucharistie voit et entend les prêtres accomplir ensemble ce pour quoi ils ont été ordonnés.

LA DOCTRINE DE LA FOI, CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, *Instruction Ecclesiae de mysterio sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*, 15 août 1997, AAS 89 (1997) 852-877, n. 2.

¹ Cfr. THOMAS D'AQUIN, *Summa Contra Gentiles* (CG), IV, 74, 2, in *Somme contre les Gentils* IV, *La Révélation*, 63, 12, Présentation et traduction par Denis Moreau, GF Flammarion, Paris 1999, 349-350: «Il faut comparer le ministre à son maître comme l'instrument à l'agent principal: en effet, de même que l'instrument est mû par l'agent pour effectuer une certaine tâche, le ministre est mû par le commandement du maître pour exécuter quelque chose. Or l'instrument doit être proportionné à l'agent. Ainsi, les ministres du Christ doivent lui être conformes. Or le Christ, comme Seigneur, a opéré notre salut par son autorité et son pouvoir propres, en tant qu'il était à la fois Dieu et homme: en tant qu'homme, il a souffert pour notre rédemption; en tant que Dieu, sa Passion nous a donné le salut. Les ministres du Christ doivent donc à la fois être des hommes, et avoir part à quelque chose de sa divinité par un certain pouvoir spirituel: car un instrument a part à quelque chose du pouvoir principal.»

² CG, IV, 76, 7, in *Somme contre les Gentils* IV, 356.

³ CEC 1548.

Cela revêt une beauté particulièrement émouvante lors de la messe chrismale, à laquelle il suffit d'ailleurs que participe en concélébrant une représentation géographique du presbyterium diocésain.¹

Dans les textes du Concile sur la concélébration, la référence à l'unité du sacerdoce ministériel est toujours dans le registre du symbole, de la manifestation, de l'expression. L'unité du sacerdoce est manifestée: «*unitas sacerdotii opportune manifestatur*» (SC 57); l'union avec les évêques est manifestée: «*hierarchicam eorum communionem cum Ordine Episcoporum, quam optime aliquando in liturgica concelebratione manifestant*» (PO 7);² les liens de charité apostolique, de ministère et de fraternité sont exprimés: «*quod iam ab antiquis temporibus liturgice significatur [...] cum Sacram Eucharistiam unanimo corde concelebrant*» (PO 8). Lorsqu'ils ajoutent, en vue de la dernière version du décret, les mots «*et cum Sacram Eucharistiam unanimo corde concelebrant*», les Pères conciliaires veulent signaler que «*concelebratio est expressio eminens fraternitatis sacerdotum*». Au cours de l'élaboration du texte, la réponse à un *modus* prit le soin de préciser que «*unio presbyterorum inter se in Presbyterio necessario secunfert arctam unionem cum Episcopo*».³ C'est parce que le Christ est présent en tous et chacun des prêtres qui ont reçu l'ordre des mains d'un évêque, qu'il y a une unité du sacerdoce et une fraternité sacerdotale, unité et fraternité que la concélébration manifeste.

2. Presbyterium et fraternité

a) L'unité du presbyterium diocésain

Par sacerdoce ministériel on entend à la fois la plénitude du sacrement de l'Ordre propre à l'évêque, que l'on désigne sous le nom de sacerdoce suprême, «*sum-mum sacerdotium*»,⁴ et la participation au sacerdoce du Christ propre au prêtre.⁵ L'unité du sacerdoce ministériel est fondée sur la succession apostolique; elle se

¹ Cfr. CE, caput VII, n. 274: «Haec Missa, qua Episcopus cum suo presbyterio concelebrat, [...] est veluti manifestatio communionis presbyterorum cum proprio Episcopo. [...] Quo melius autem significetur unitas presbyterii, curet Episcopus ut adsint et diversis regionibus dioecesis presbyterii concelebrantes. Qui vero forte non concelebrant, in hac Missa chrismatis sub utraque specie communicare possunt.» Ce texte, autant d'ailleurs que le simple raisonnement théologique, permet que l'on s'interdise de faire de la concélébration lors de la messe chrismale un «"signe de communion" nécessaire», ce qu'a bien vu L.-M. DE BLIGNIÈRES, *La concélébration à la messe chrismale: une rubrique instructive*, «Sedes Sapientiae» 89 (2004) 12. En ce sens s'il doit y avoir toujours une concélébration lors de la messe chrismale et lors des ordinations presbytérales et épiscopales, cela ne signifie évidemment pas que tous les prêtres doivent obligatoirement concélébrer lors de ces occasions. C'est ainsi que je lis ERDÖ, *Commentaire*, 597; quant aux ordinations presbytérale et épiscopale, le rite exige la concélébration des nouveaux prêtres ou évêques, pas celle de tous les autres.

² Cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis, Decretum Presbyterorum Ordinis*, Lev, Città del Vaticano 1996, 97, où l'on voit que le terme «*manifestant*» est inséré dans la quatrième et définitive rédaction du Décret, ce qui donne le changement de rédaction suivant: «Episcoporum, cum quibus coniuncti aliquando etiam in liturgica concelebratione, profitentur se Eucharisticam Synaxim celebrare» // «Episcoporum, quam optime aliquando in liturgica concelebratione manifestant, et cum quibus coniuncti profitentur se Eucharisticam Synaxim celebrare».

³ Cfr. *ibidem*, 122-123.

⁴ LG 21.

⁵ Cfr. LG 28.

manifeste dans l'union au collège des évêques et, au sein du presbyterium, dans l'union avec l'évêque; elle se traduit aussi par l'union des prêtres entre eux.

PO distingue l'union des prêtres entre eux – née automatiquement du sacrement de l'Ordre – du lien qui les unit dans un même presbyterium, et montre la relation entre ces deux concepts: «Du fait de leur ordination, qui les a fait entrer dans l'ordre presbytéral, les prêtres sont tous intimement liés entre eux par la fraternité sacramentelle; mais, du fait de leur affectation au service d'un diocèse en dépendance de l'évêque local, ils forment tous spécialement à ce niveau un presbyterium unique». ¹ Le CEC commente: «L'unité du presbyterium trouve une expression liturgique dans l'usage qui veut que les presbytres imposent à leur tour les mains, après l'évêque, pendant le rite de l'ordination». ² Le CEC – qui ne prétend pas à l'exhaustivité –, ne mentionne pas ici la concélébration.

Dans la concélébration avec l'évêque, l'assemblée hiérarchiquement structurée réunit, avec les fidèles, les prêtres coopérateurs de l'Ordre épiscopal qui ont reçu des évêques l'ordination et la mission, autour de celui dont ils sont les collaborateurs, pour agir avec lui au nom du Christ Tête en personne. ³ L'évêque est en effet le principe et le fondement de l'unité de son Église particulière qu'il représente, ⁴ le principal dispensateur des mystères de Dieu, l'organisateur, le promoteur et le gardien de la vie liturgique dans l'Église qui lui est confiée. ⁵ La concélébration eucharistique dans la cathédrale, le presbyterium entourant son évêque, manifeste le mystère de l'Église de manière spéciale avec la participation du peuple de Dieu. ⁶

Certes l'unité du presbyterium diocésain n'est pas renfermée sur elle-même. Tout fidèle appartient de manière immédiate à l'Église universelle. Dans l'Église, nul n'est étranger. La lettre *Communio notio* développe dans ce sens l'ecclésiologie du Concile. ⁷ L'unité du presbyterium autour de son évêque se manifeste de façon éminente dans la concélébration. Le presbyterium diocésain est en même temps uni à l'*Ordo presbyterorum* du monde entier, par l'unique sacerdoce ministériel. L'Église est catholique, universelle, et le sacerdoce ministériel aussi. Jean-Paul II cite dans *EDE* cette affirmation de *Communio notio*: «Toute célébration de l'Eucharistie est faite en union non seulement avec l'évêque, mais aussi avec le Pape, avec l'Ordre épiscopal, avec tout le clergé et le peuple tout entier»: ⁸ elle s'élève à la dimension universelle de l'*Ordo presbyterorum* et de la «*communio ecclesiarum*»; le sacerdoce ministériel est au service du sacerdoce commun. ⁹

¹ PO 8.

² CEC 1568.

³ Cfr. PO 2.

⁴ Cfr. LG 23.

⁵ Cfr. CONCILE VATICAN II, décret *Christus Dominus*, 28 octobre 1965, n. 16.

⁶ Cfr. SC 41; CE 119; IGMR (2000) 22; 112.

⁷ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, lettre *Communio notio*, 28 mai 1992, AAS 85 (1993) 838-850. Cfr. nn. 9-10.

⁸ *EDE* 39, citant *Communio notio*, n. 14.

⁹ Cfr. CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ *et alii*, instruction *Ecclesiae de mysterio*, n. 1: «La diversité concerne le *mode* de participation au sacerdoce du Christ, et elle est essentielle en ce sens que "alors que le sacerdoce commun des fidèles se réalise dans le déploiement de la grâce baptismale, vie de foi, d'espérance et de charité, vie selon l'Esprit, le sacerdoce ministériel est au service du sacerdoce

b) La fraternité sacerdotale

L'instruction *EM* affirme que par la concélébration sont «signifiés et raffermis les liens fraternels entre les prêtres» car, explique-t-elle en citant *LG* 28, «une intime fraternité lie entre eux tous les prêtres en raison de la communauté d'ordination et de mission». ¹ La concélébration exprime des liens fraternels puisque l'union au Christ Tête est celle de ses frères qui participent de son sacerdoce en tant que Tête de l'Église. L'effet du sacrement est une union plus étroite avec le Christ et tous ceux qui sont en Lui "un" dans le sacerdoce. Le sacrement de l'Eucharistie raffermis ontologiquement cette union, selon l'accueil de chacun à la grâce lorsqu'il célèbre. S'il n'y a pas en l'occurrence de raffermissement spécifique dû à la concélébration, dans la réunion de plusieurs prêtres dans une même action sacerdotale, l'action sacerdotale par excellence qui les unit tous au Christ, il y a une dimension sociale et psychologique. La concélébration devrait conduire les prêtres à vivre ensuite pleinement entre eux la charité fraternelle, par l'aide mutuelle matérielle et spirituelle;² c'est dans ce sens que Benoît XVI s'est adressé aux prêtres lors de l'ouverture de l'Année sacerdotale, en disant, «dans la ligne de l'Exhortation apostolique *Pastores dabo vobis* du Pape Jean-Paul II», que «le ministère ordonné a une "forme communautaire" radicale et qu'il ne peut être accompli que dans la communion des prêtres avec leur évêque. Il faut que cette communion des prêtres entre eux et avec leur évêque, enracinée dans le sacrement de l'Ordre et manifestée par la concélébration eucharistique, se traduise dans les diverses formes concrètes d'une fraternité effective et affective».³

Les prêtres sont déjà «intimement liés entre eux», comme l'enseigne *PO* 8, «du fait de leur ordination». La concélébration ne dépend pas de l'amitié personnelle mais la transcende. Certes il pourrait y avoir une confusion si une invitation à concélébrer d'un prêtre à un frère dans le sacerdoce était réduite à un signe d'amitié ou de sympathie. La liturgie ne peut s'enfermer dans un petit cercle d'amis, puisque «nous la recevons de toute l'Église et nous avons à la célébrer à partir de toute l'Église et en vue de toute l'Église».⁴ C'est à tous les prêtres que s'appliquent ici les paroles du Christ: «Je vous ai appelés amis»,

commun, il est relatif au déploiement de la grâce baptismale de tous les chrétiens" (CEC 1547). Par conséquent, le sacerdoce ministériel "diffère essentiellement du sacerdoce commun des fidèles parce qu'il confère un pouvoir sacré pour le service des fidèles" (CEC 1592).»

¹ Cfr. SRC, *EM* 47: «Concelebratio insuper fraterna presbyterorum vincula significat et firmat, quia "vi communis sacrae ordinationis et missionis presbyteri omnes inter se intima fraternitate nectuntur".» *EM* cite *LG* 28 et renvoie à *PO* 8.

² Cfr. *LG* 28: «Vi communis sacrae ordinationis et missionis Presbyteri omnes inter se intima fraternitate nectuntur, quae sponte ac libenter sese manifestet in mutuo auxilio, tam spirituali quam materiali, tam pastorali quam personali, in conventibus et communionibus vitae, laboris et caritatis.»

³ BENOÎT XVI, *Lettre pour l'indiction d'une Année sacerdotale à l'occasion du 150^e anniversaire du dies natalis du saint Curé d'Ars*, 19 juin 2009, «Osservatore Romano», (19 juin 2009) 4-5.; cfr. *PDV* 17 et 74.

⁴ RATZINGER, *Dieu nous est proche*, 130.

«C'est moi qui vous ai choisis», «Ce que je vous commande, c'est de vous aimer les uns les autres» (Jn 15,15-17). Le fait de ne pas concélébrer, soit parce que l'on n'y a pas été invité, soit parce que l'on a décidé de ne pas le faire, ne porte en soi aucune signification théologique ou humaine au regard de l'union des prêtres entre eux. Il serait erroné de réduire l'Eucharistie à une simple rencontre entre amis. Cette équivoque pourrait être entretenue par une approche excessivement horizontale du mystère et l'oubli de sa dimension sacrificielle. Comme le dit Jean-Paul II du Mystère eucharistique, «privé de sa valeur sacrificielle, il est vécu comme s'il n'allait pas au-delà du sens et de la valeur d'une rencontre conviviale et fraternelle».¹

Ainsi semble-t-il essentiel de ne pas perdre de vue le fondement même du sacerdoce chrétien, qui est la présence du Christ dans le prêtre. Comme l'écrit un des artisans du décret *PO*, le sacerdoce ministériel

n'est pas une fonction à laquelle un homme est destiné par d'autres hommes pour intercéder en leur faveur auprès de la divinité: c'est une mission à laquelle un homme est élevé par Dieu (cfr. He 5,1-10; 7,24; 9,11-28) pour être devant les autres signe vivant de la présence du Christ, seul Médiateur (cfr. 1Tm 2,5), Tête et Pasteur de son Peuple. Le sacerdoce chrétien ne se situe donc pas au niveau des rapports éthiques qu'entretiennent les hommes entre eux, ni sur le plan du seul effort humain pour s'approcher de Dieu; le sacerdoce chrétien est un don de Dieu, situé irréversiblement sur l'axe vertical de la recherche de l'homme par son Créateur et Sanctificateur, dans la perspective sacramentelle de l'ouverture gratuite de l'intimité divine à l'homme

il est donc essentiellement «une mission éminemment sacrée».² Dans la même verticalité se situe cet enseignement de Jean-Paul II: «Le presbyterium en toute vérité est un *mystère*; il est en effet une réalité surnaturelle, car il s'enracine dans le sacrement de l'Ordre. Voilà sa source et son origine, le "lieu" de sa naissance et de sa croissance. En effet, les prêtres par le sacrement de l'Ordre sont rattachés par un lien personnel et indissoluble au Christ unique prêtre. L'ordination leur est conférée comme individus, mais ils sont insérés dans la communion du presbyterium ensemble avec l'évêque.»³

3. *Le sacerdoce ministériel au service du sacerdoce commun*

La relation entre les deux sacerdoce commun et ministériel pourrait être obscurcie de deux manières: l'une affectant l'exercice du sacerdoce commun dans la vie, en lien avec la Communion eucharistique qui nous assimile au Christ; l'autre marginalisant l'exercice du sacerdoce commun dans le culte liturgique. Dans quelle mesure cela arrive-t-il? Voyons successivement ces deux aspects.

Comment, d'abord, l'exercice du sacerdoce commun peut-il être affecté? La concélébration risquerait de nuire au bien des fidèles si elle compliquait l'accès

¹ EDE 10.

² A. DEL PORTILLO, *Vocation et mission du prêtre*, Le Laurier, Paris 1991, 73 (trad. révisée par nos soins).

³ PDV 74; cfr. LG 28 et PO 7-8.

au sacrement de Réconciliation. En effet la communion invisible est essentielle: elle «suppose la vie de la grâce», dit Jean-Paul II, qui ajoute que «le respect de la totalité des liens invisibles est un devoir moral strict pour le chrétien qui veut participer pleinement à l'Eucharistie en communiant». ¹ Il y a un lien entre Eucharistie et sacrement de Pénitence. ² En mobilisant tous les prêtres présents, la concélébration enlève à certains fidèles une possibilité d'avoir recours au sacrement de Pénitence. Il est certes préférable de se confesser en dehors de la messe, ³ mais le mieux est l'ennemi du bien. ⁴ L'Église exhorte vivement les prêtres à ce que certains s'abstiennent de concélébrer afin d'être disponibles, lors de l'assemblée eucharistique, pour le sacrement de Réconciliation. ⁵ Jean-Paul II invite les prêtres à une disponibilité spéciale pour confesser avant les messes et «pour aller au devant des besoins des fidèles durant la célébration des saintes messes, si d'autres prêtres sont disponibles». ⁶ Ce sacrement «prend place dans la logique de communion qui caractérise l'Église». ⁷ Confrontés aujourd'hui à la tendance à ce que tout le monde communie, nous ne pouvons priver les fidèles de la réception du sacrement de Réconciliation, fût-ce au prix de devoir confes-

¹ EDE 36.

² Cfr. *ibidem* : «Le CEC établit à juste titre: "Celui qui est conscient d'un péché grave doit recevoir le sacrement de la Réconciliation avant d'accéder à la communion". Je désire donc redire que demeure et demeurera toujours valable dans l'Église la norme par laquelle le Concile de Trente a appliqué concrètement la sévère admonition de l'Apôtre Paul, en affirmant que, pour une digne réception de l'Eucharistie, "si quelqu'un est conscient d'être en état de péché mortel, il doit, auparavant, confesser ses péchés".» Cfr. JEAN-PAUL II, exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et Paenitentia*, (2 décembre 1984), AAS 77 (1985) 185-275. Cfr. CONCILE DE TRENTE, sess. XIII, *Décret sur la très sainte Eucharistie*, ch. 7 et can. 11: DH 1647.1661.

³ Cfr. à cet égard EM 35: «Fideles instantur ad eum usum adducantur ut extra Missae celebratione, praesertim horis statutis, ad sacramentum paenitentiae accedant, ita ut eius administratio cum tranquillitate et ipsorum vera utilitate fiat, neve ipsi ab actuosa Missae participatione impediatur.» Mais imposer cela pourrait être perçu comme mépris de la personne et méconnaissance de variété des circonstances individuelles.

⁴ Cfr. par exemple EM 47, qui encourage la concélébration «nisi utilitas fidelium (quae sedula pastorali sollicitudine semper consideranda est) hoc impediatur». Cfr. commentaire au CODE DE DROIT CANONIQUE BILINGUE, 793: «Néanmoins, la nécessité ou la convenance de leur donner la possibilité d'assister à la sainte messe à des heures et en des lieux différents, ou de leur prodiguer d'autres soins pastoraux, peuvent rendre la célébration individuelle obligatoire. La pénurie de prêtres est la raison du c. 905, § 2, pour permettre à l'Ordinaire d'autoriser qu'un même prêtre célèbre deux messes les jours de fêtes et trois les dimanches ou jours de fêtes d'obligation, ce qui par son caractère exceptionnel ne serait pas normalement en accord avec une concélébration dans la même église ou dans des lieux rapprochés.»

⁵ Cfr. CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Réponse* Quenam sunt dispositiones sur les normes regardant le moment de la célébration du sacrement de Pénitence, 31 juillet 2001, «Notitiae» 37 (2001) 259-260 : «Licere quidem patet etiam perdurantibus Missarum sollemnibus confessionem suscipere quotiescumque praevideatur fideles illud petere ministerium. Si concelebratio fit, enixe rogatur ut aliqui sacerdotes abstineant a concelebratione ita ut praesto esse possint fidelibus qui ad sacramentum paenitentiae accedere velint.»

⁶ JEAN-PAUL II, lettre apostolique en forme de motu proprio *Misericordia Dei*, 7 avril 2002, AAS 94 (2002) 452-459, n. 338 : «atque peculiaris sit copia ante Missarum celebrationem confitendi et occurratur etiam fidelium necessitatibus, dum Missae celebrantur, si praesto sunt alii sacerdotes.»

⁷ IDEM, lettre *Au jour où le Seigneur*, aux prêtres pour le Jeudi saint 2001, 25 mars 2001, «Osservatore Romano» (en langue française), 3 avril 2001, 1.6, n. 338.

ser pendant une messe. Or la différence essentielle entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel concerne, comme je l'ai dit auparavant, le mode de participation à l'unique sacerdoce du Christ: «Le sacerdoce ministériel diffère essentiellement du sacerdoce commun des fidèles parce qu'il confère un pouvoir sacré pour le service des fidèles.»¹ Le sacerdoce ministériel est donc essentiellement au service du sacerdoce commun: «Le ministère du prêtre est entièrement au service de l'Église pour promouvoir l'exercice du sacerdoce commun de tout le peuple de Dieu.»² Le prêtre doit s'adapter aux besoins pastoraux³ et faciliter l'exercice du sacerdoce commun qui rend les fidèles aptes à participer au culte. Tout baptisé possède, comme participation à l'unique sacerdoce du Christ, le sacerdoce royal ou commun, qui fait de lui un «être sacramentel», acteur de la liturgie célébrée et de la liturgie vécue, pour reprendre des expressions de Corbon.⁴ En participant à l'Eucharistie, le fidèle s'offre lui-même avec le Christ en sacrifice spirituel («*meum ac vestrum sacrificium*», dit le célébrant avant la Préface: c'est le sacrifice de toute l'Église). Chacune de ses journées peut devenir ensuite une «eucharistie», grâce au service que le sacerdoce ministériel lui prête, manifesté dans la disponibilité pour répéter les gestes de pardon et d'offre du salut du Christ, surtout par le Baptême, la Pénitence et l'Eucharistie.⁵ «Le chrétien est obligé d'être *alter Christus*, un autre Christ, le Christ Lui-même. Par le Baptême, nous avons tous été institués prêtres de notre propre existence pour offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ (1P 2,5), et pour réaliser chacune de nos actions dans un esprit d'obéissance à la volonté de Dieu, perpétuant ainsi la mission de Dieu fait homme.»⁶ C'est pourquoi il est important que la participation des fidèles à la célébration eucharistique soit intériorisée.

D'autre part, dans le cas des messes *cum populo* un nombre élevé de concélébrants pourrait-il provoquer une cléricisation de l'assemblée liturgique et paradoxalement gêner l'exercice du sacerdoce commun dans la participation au culte divin? Augé note que «les concélébrations massives produisent fréquemment une certaine incommodité parmi les fidèles, qui se sentent écrasés par l'assemblée cléricale».⁷ Dans les années soixante déjà, certains hardis promoteurs de la concélébration reconnaissaient ce danger de cléricisation de l'assemblée.⁸ Or «le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus Christ, c'est-à-dire par le chef et par ses membres. Par suite, toute célébration liturgique, en tant qu'œuvre du Christ prêtre et de son Corps qui est l'Église, est l'action sacrée par excellence».⁹ Les questions soulevées ici portent sur les

¹ CEC 1592. Cfr. *Instruction sur quelques questions*, n. 1. Cfr. LG 10.

² PDV 16.

³ Cfr. PO 10.

⁴ Cfr. J. CORBON, *Liturgie de source*, Cerf, Paris 1980.

⁵ Cfr. PDV 15.

⁶ J. ESCRIVÁ, *Quand le Christ passe*, Le Laurier, Paris 2009 (3^e éd. fr.), n. 96. Sur le lien entre travail et Eucharistie comme œuvres d'amour, cfr. G. DERVILLE, *La liturgia del trabajo. "Levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (Jn 12,32) en la experiencia de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, «Scripta Theologica» 38 (2006) 821-854.

⁷ AUGÉ, *Concelebrazione eucaristica*, 437.

⁸ Par exemple H. MANDERS, *Concelebration*, «Concilium» (février 1965) 71.

⁹ SC 7: «a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publi-

circonstances de la concélébration et sa convenance ou non dans certaines occasions, et non sur sa nature.

Tout le mystère de l'Eucharistie manifeste l'unité de l'Église, qu'il y ait ou non concélébration. La messe, dès son début, est *actio Dei*, elle commence *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, avec le pouvoir de la Trinité: de son unité l'Église tire la sienne;¹ et jusqu'à sa fin la messe manifeste abondamment cette unité. De même dans toute messe l'unité du sacerdoce ministériel est amplement manifestée: la concélébration ne fait qu'ajouter une expression nouvelle de cette unité. En outre ici-bas la participation ontologiquement maximale au Christ, c'est la communion eucharistique: «Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous ne formons qu'un seul corps, tout en étant plusieurs, car nous participons à ce pain unique» (1Co 10,17). Il n'est pas nécessaire de concélébrer ni de manifester l'unité du sacerdoce pour manifester celle de l'Église. Elle est le Corps du Christ. C'est l'Eucharistie qui non seulement manifeste mais encore construit la «*communio*»: la «*res tantum*» de l'Eucharistie, la «*virtus sacramenti*», c'est la sanctification, la charité et l'unité.² «La communauté est une dimension de la personne elle-même. C'est en communiant personnellement au Christ par l'Eucharistie que le croyant peut communier dans le Christ avec tous les autres membres de l'Église.»³

La signification de l'unité du sacerdoce et de la fraternité sacerdotale constitue la grandeur de la concélébration. Mais il importe que le signe qu'elle donne ne soit pas obscurci par son déroulement concret et que de plus hautes exigences ne lui soient pas subordonnées, comme le bien du peuple et la manifestation de la réalité qui est rendue présente, le mystère pascal. Est-il souhaitable notamment que les grandes concélébrations soient fréquentes? Un cas de ce genre est celui de la messe stationnaire que l'évêque célèbre dans son Église particulière: cette «principale manifestation de l'Église»⁴ n'a lieu qu'en de rares occurrences chaque année et recouvre de la sorte une plus grande force significative. Comme le faisait Jean-Paul II (j'ai l'expérience d'une concélébration avec lui à laquelle participaient sans concélébrer plus de mille prêtres), Benoît XVI a plusieurs fois célébré tout seul le Saint Sacrifice, en présence de cardinaux, d'archevêques, d'évêques et de prêtres, qui tous participaient au Saint Sacrifice sans

cus exercetur. Proinde omnis liturgica celebratio, utpote opus Christi sacerdotis, eiusque Corporis, quod est Ecclesia, est actio sacra praecellenter.»

¹ Cfr. LG 4: «Sic apparet universa Ecclesia sicuti “de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata”», citant saint Cyprien, *De Orat. Dom.* 23: PL 4, 553; Hartel, III A, 285.

² Cfr. INNOCENT III, *Lettre Cum Marthae circa à l'archevêque Jean de Lyon*, 29 novembre 1202, in DH 783: «Distinguendum est tamen subtiliter inter tria quae sunt in hoc sacramento discreta, videlicet formam visibilem, veritatem corporis et virtutem spiritualem. Forma est panis et vini, veritas carnis et sanguinis, virtus unitatis et caritatis. Primum est “sacramentum et non res”. Secundum est “sacramentum et res”. Tertium est “res et non sacramentum”.»

³ Cfr. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique: De la Trinité à la Trinité*, Éditions Universitaires, Fribourg – Beauchesne, Paris, 1986², introduction au par. 920.

⁴ SC 41. Une «station» correspond à une solennité liturgique; dès l'antiquité chrétienne, l'évêque de Rome réunissait autour de lui tout le peuple pour une célébration solennelle («*statio Urbis*»).

pourtant concélébrer, à l'occasion de solennités comme, par exemple, au cours de l'année liturgique 2008 – 2009, Noël, l'Épiphanie, la Fête du Corps et du Sang du Christ, Pâques; en d'autres occasions, le pape a concélébré avec un petit nombre de concélébrants, d'autres prêtres participant sans concélébrer: dans la basilique de Saint-Laurent-hors-les-murs, en 2008; dans la chapelle *Redemptoris Mater*, pour le Conseil pontifical pour la Famille, le 23 avril 2009; avec 19 cardinaux, le 31 mai 2009, en la solennité de la Pentecôte; à l'occasion d'ordinations épiscopales le 12 septembre 2009, avec deux cardinaux, en plus des nouveaux évêques. Est-ce en raison d'une perception identique à celle que Paul VI semble avoir eue des aspects pratiques de la concélébration? Quoi qu'il en soit, la question de la manifestation de l'unité du sacerdoce nous a souvent ramenés à son fondement ontologique et donc à la configuration du prêtre au Christ. Qu'en est-il exactement?

III. LA CONFIGURATION DU PRÊTRE AU CHRIST DANS LA CÉLÉBRATION EUCHARISTIQUE. QUELQUES CONSIDÉRATIONS THÉOLOGICO-PASTORALES

La conformation au Christ Tête, en qui tous les prêtres sont unis dans l'unique sacerdoce ministériel pour célébrer le mystère eucharistique, constitue le fondement de la concélébration qui, à son tour, exprime heureusement cette unité. Qu'en est-il dans la pratique actuelle? On y rencontre notamment deux expériences particulières: les grandes liturgies, dont Benoît XVI souhaite qu'elles expriment mieux l'unité et l'universalité de l'Église,¹ et une certaine tendance à la concélébration systématique quotidienne. Deux aspects méritent d'être considérés: le contact personnel du prêtre avec le Christ pendant la célébration et la clarté du signe.

1. *Le contact personnel du prêtre avec le Christ pendant la célébration*

Le contact personnel et quotidien du prêtre avec le Corps et le Sang du Christ, c'est-à-dire avec la Personne du Verbe incarné, avec son offrande et sa présence substantielle dans l'Eucharistie, est essentiel pour le célébrant. Ratzinger écrivait à ce sujet: «Nos mains ont été ointes. Elles sont liées pour le Seigneur. Nous pouvons le toucher.»² Il disait aussi, lors d'une ordination sacerdotale: «Nous ne pouvons constamment marcher avec le Seigneur, prononcer toujours de nouveau ces paroles inouïes: "Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang", ni toucher le Corps du Seigneur sans être atteints et engagés, transformés et conduits par lui.»³ La célébration quotidienne de la messe s'est progressivement imposée dans l'Église. Jusqu'au VI^e siècle, elle n'était pas de pratique courante; elle le devint peu à peu, d'abord dans les monastères, en lien avec la prière en commun

¹ Cfr. *Sacramentum caritatis*, n. 62.

² RATZINGER, *Dieu nous est proche*, 107.

³ *Ibidem*, 137 (Homélie de l'archevêque de Munich et de Freising à l'occasion de l'ordination sacerdotale du 28 juin 1980).

matin et soir dans les premières communautés apostoliques. Aujourd'hui beaucoup de prêtres ressentent comme un besoin vital le fait de célébrer chaque jour les saints mystères, comme l'Église l'a recommandé au Concile Vatican II; en être empêché les fait souffrir. Jean-Paul II rappela que «la relation fondamentale du prêtre est celle qui l'unit à Jésus Christ Tête et Pasteur: il participe en effet, d'une manière spécifique et authentique, à la "consécration" ou "onction", et à la "mission" du Christ (cfr. Lc 4,18-20)». ¹ Prolongeant la présence du Christ, unique et souverain Pasteur, il le représente sacramentellement en répétant ses gestes. ² Il célèbre la mort et la résurrection du Christ, et il touche son Corps en le rendant présent sur l'autel. ³

L'invitation de l'évêque lors d'une ordination sacerdotale, au moment de la *traditio instrumentorum* (la patène avec le pain et le calice contenant le vin mêlé d'un peu d'eau) est d'une grande force: «*Agnosce quod ages, imitare quod tractabis, et vitam tuam mysterio dominicae crucis conforma*». ⁴ Il s'agit de reconnaître et d'imiter le Christ lui-même: une sorte «d'obligation» à la sainteté. Or PO 13 enseigne ceci:

Ministres de la liturgie, surtout dans le sacrifice de la messe, les prêtres y représentent de manière spéciale le Christ en personne, qui s'est offert comme victime pour sanctifier les hommes; ils sont dès lors invités à imiter ce qu'ils accomplissent. [...] Dans le mystère du sacrifice eucharistique, où les prêtres exercent leur fonction principale, c'est l'œuvre de notre rédemption qui s'accomplit sans cesse. C'est pourquoi il leur est vivement recommandé de célébrer la messe tous les jours, même si les chrétiens ne peuvent y être présents.

Jean-Paul II commentera le fait que le Sacrifice eucharistique soit «le centre et la racine de la vie du prêtre» (PO 14) en affirmant «l'importance pour la vie spirituelle du prêtre, autant que pour le bien de l'Église et du monde, de mettre en pratique la recommandation conciliaire de célébrer quotidiennement l'Eucharistie». ⁵

Pour le prêtre en tant que tel, en tout cas, la relation personnelle au Christ appartient à sa vocation à la sainteté, une exigence de la mission qui s'ajoute à l'appel baptismal à la sainteté. Car c'est de l'Un suprême, Dieu, que vient l'unité et la divinisation. Celle-ci est «une parfaite réalisation de ce que l'homme a de

¹ Cfr. PDV 16.

² Cfr. *ibidem* 15.

³ Certes, ce sont les espèces du pain qu'il touche, de même que ce sont les espèces qu'il voit; mais substantiellement il s'agit du Corps du Christ: après la consécration, les accidents du pain demeurent tels qu'ils étaient auparavant, car la transsubstantiation du pain ne les affecte pas; en revanche, les accidents du Corps du Christ sont là *vi realis concomitantiae* avec la substance du Corps du Christ. Le Christ est présent *per modum substantiae*. Cfr. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, section III, chap. III, III. et chap. V, I. Voir en particulier le par. 908 et au par. 893: «Dans le cas de la transsubstantiation, ce qui est rendu présent directement [...] c'est la substance du Christ: elle est donc là par elle-même, en vertu de la transsubstantiation, non par le moyen de ses accidents propres.»

⁴ PONTIFICALE ROMANUM, *De ordinatione presbyterorum* (ed. typica altera 1990), n. 135, p. 78; cfr. PO 13.

⁵ EDE 31.

personnel en soi»,¹ sans que la subjectivité personnelle de l'homme soit absorbée. La liturgie de la messe, qui annonce et anticipe la liturgie céleste, doit symboliser également cette dimension personnelle. Comme le dit Daniélou en commentant les Pères, le culte chrétien, tant dans ses paroles que dans ses actions sacrées, est participation réelle au contenu spirituel des événements de la vie du Christ, configuration au mystère du Christ.²

La célébration quotidienne revêt donc une importance spéciale pour le prêtre en vue de son identification au Christ, comme l'explique clairement Benoît XVI:

Je recommande aux prêtres, avec les Pères du Synode, "la célébration quotidienne de la Messe, même sans la participation des fidèles". Cette recommandation correspond avant tout à la valeur objectivement infinie de chaque célébration eucharistique; elle en tire ensuite motif pour une efficacité spirituelle particulière, parce que, si elle est vécue avec attention et avec foi, la Messe est formatrice dans le sens le plus profond du terme, en tant qu'elle promeut la conformation au Christ et qu'elle affermit le prêtre dans sa vocation.³

Cette «attention» dont parle le Pape peut être plus facile lorsque l'on est «acteur» tout au long de la célébration, c'est-à-dire si, au lieu de concélébrer, l'on célèbre seul (avec la participation du peuple ou seulement d'un servant, ou même sans lui).⁴ Il arrive que lorsque l'on effectue tous les gestes prévus par les normes liturgiques, lorsque la vue (lecture du missel) et le toucher (gestes) sont captivés par l'action du Christ en soi, les distractions soient moindres; même si cela dépend des tempéraments, la célébration de la messe requiert habituellement un effort de concentration et de recueillement.

Le contact quotidien avec le Christ et avec son Sacrifice, dans l'Eucharistie, peut-il être moins personnel pour le prêtre en tant que prêtre lorsque celui-ci concélébre habituellement? Cette question n'est sans doute pas étrangère au fait, par exemple, que le Code de Droit Canon protège la célébration privée de la messe comme un droit du prêtre.⁵ Or cette relation personnelle peut

¹ JEAN-PAUL II, *Discours 9 décembre 1981*, in *Homme et femme il les créa*, Cerf, Paris 2004, 371.

² J. DANIELOU, *Le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nyse*, «Bulletin des amis du Cardinal Daniélou» 30 (Neuilly-sur-Seine 2004) 64, se référant à GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *In diem luminum*, PG XLVI, 604 C-D; ou: *Sermones. Pars I* in HEIL, VAN HECK, GEBHARDT, SPIRA, *Gregorii Nysseni Opera*, 9, 278: ainsi pour Grégoire, conclut Daniélou, «le culte chrétien, le *μυστήριον*, au sens que lui donne Grégoire, est-il une véritable transformation (*μεταστοιχείωσις*) de la nature humaine par la puissance de Dieu. On remarquera que celle-ci, pour Grégoire, comprend à la fois la vie sacramentelle et la vie ascétique, qui n'en est que le développement. C'est la perspective qui était déjà celle de Clément d'Alexandrie». Nous touchons ici la dimension sacramentelle de la vie spirituelle et morale.

³ *Sacramentum caritatis*, n. 80.

⁴ Cette dernière possibilité pourrait être explicitement envisagée dans l'IGMR.

⁵ Le rejet de la messe privée comme contraire à l'esprit communautaire de l'Eucharistie conduirait à une nouvelle doctrine de celle-ci, qui refléterait une ecclésiologie dénaturant le sens authentique de la Communion ecclésiale. Le canon 902 n'offre pas de recommandation générale de la concélébration. Elle se trouvait dans le *Schema* 80 mais lors de sa discussion on a fait remarquer que bien que la concélébration manifeste visiblement l'unité du sacerdoce, une seule messe est célébrée, alors que chaque messe a une valeur en soi comme actualisation du mystère pascal et en particulier du sacrifice du Christ. Cfr. ERDÖ, *Commentaire*, 598.

être moins perceptible dans le cas d'une concélébration où la distance entre l'autel et les concélébrants rendrait impossible le contact immédiat avec Jésus-Hostie.

2. La clarté du signe

La concélébration, de par sa nature même, manifeste opportunément l'unité du sacerdoce ministériel. Toutefois dans les grandes cérémonies où de nombreux fidèles participent à une messe concélébrée par de nombreux prêtres, la grandeur du signe – le peuple avec le presbyterium autour de son évêque, par exemple, manifestant l'Église – peut perdre son éclat. Ainsi Benoît XVI, après le Synode des évêques sur l'Eucharistie, s'inquiéta de ce que «en de telles circonstances, des problèmes peuvent se manifester en ce qui concerne l'expression sensible de l'unité du presbyterium, spécialement dans la Prière Eucharistique et dans la distribution de la sainte Communion».¹ Il est remarquable que la raison précisément avancée par le Concile – la manifestation de l'unité du sacerdoce – soit moins évidente dans ces circonstances exceptionnelles.

La concélébration est trop précieuse pour être ravalée au rang de solution pratique lors des grands rassemblements de prêtres: autels disponibles, ministres, horaires réalistes sont nécessaires pour que le Saint Sacrifice puisse être célébré dignement et «commodément». La beauté de la concélébration est de faire transparaître l'unité de l'Église; elle s'évanouit avec l'éclipse du signe. Pour l'éloquence de ce signe, cinq aspects méritent d'être considérés ici: a) l'Église comme mystère célébré par un peuple hiérarchiquement structuré par le sacerdoce; b) l'admirable vérité des paroles consécratoires; c) leur force symbolique; d) le caractère sacerdotal de certaines prières; e) la dimension théologique du lieu et la beauté significative des vêtements.

¹ *Sacramentum caritatis*, n. 61. Le Pape revint ainsi sur le thème des concélébrations massives dans sa réponse à la question d'un prêtre du diocèse de Rome: «Nous avons des célébrations eucharistiques avec la participation des foules. Selon moi, je dois dire, cela reste un problème, parce que la communion concrète dans la célébration est fondamentale et donc je ne pense pas que la réponse définitive ait vraiment été trouvée. J'ai également soulevé cette question lors du dernier Synode, qui n'a toutefois pas trouvé de réponse. J'ai fait poser une autre question, sur la concélébration en masse: parce que si, par exemple, mille prêtres concélébrent, on ne sait pas si subsiste encore la structure voulue par le Seigneur. Mais dans tous les cas, ce sont des questions. Et ainsi s'est présentée à vous la difficulté de participer à une célébration de masse au cours de laquelle il n'est pas possible que tous soient également impliqués» (discours du 7 février 2008 lors d'une rencontre avec les prêtres du diocèse de Rome). Mgr Piero Marini, président du Comité Pontifical pour les Congrès eucharistiques internationaux, ancien maître des cérémonies pontificales de Jean-Paul II puis de Benoît XVI, fit quant à lui la glose suivante: «Les célébrations avec un grand nombre de fidèles, comme les Journées mondiales de la jeunesse, présentent, comme l'a observé récemment Benoît XVI, quelques problèmes qui ne sont pas faciles à résoudre. Il s'agit du nombre de concélébrants, de la distribution de la communion aux fidèles, et plus généralement de la participation concrète. Le pape a déjà donné quelques indications en ce qui concerne la participation des prêtres qui concélébrent, et il a posé la condition que ceux-ci soient placés sur la scène-presbytère afin que leur relation à l'autel soit évidente» («L'Osservatore Romano», 26 avril 2008, 8).

a) Sacerdoce commun et ministériel: deux modes de participation

Le Concile a demandé une «participation plénière et active»¹ du peuple de Dieu à la liturgie eucharistique: c'est l'exercice du sacerdoce commun dans le culte rendu à Dieu. Cette participation unit tout le peuple autour de l'acteur essentiel de l'Eucharistie, le Christ lui-même. Comme l'écrit Ratzinger, «l'Église est le Peuple de Dieu, qui vit du Corps du Christ et devient lui-même Corps du Christ dans la célébration de l'Eucharistie».² L'important c'est d'abord ce que Dieu fait, puis en pleine cohérence avec l'Eucharistie célébrée et à partir d'elle, le sacerdoce royal se déploie dans l'offrande de soi en sacrifice spirituel. L'Église est essentiellement le Corps mystique du Christ, un mystère de communion dans le Christ, avant de se manifester comme assemblée.

Il arrive que les fidèles mesurent le degré de solennité d'une célébration eucharistique au nombre de concélébrants, ou qu'ils prennent l'initiative d'inviter des prêtres à concélébrer, sans concertation préalable, par exemple à l'occasion d'un mariage ou de funérailles. On considère parfois qu'elle est nécessaire pour rassembler le peuple de Dieu dans un seul temple.³ Mais là où un prêtre célèbre, toute l'Église est présente, «de tous les lieux et de tous les temps».⁴ Dans ces conditions, on prenait acte il y a plus de vingt ans déjà d'une crise de la concélébration.⁵

D'autre part les fidèles n'ont pas de pouvoir sacerdotal. Le prêtre n'agit pas par délégation du peuple: il ne le représente que parce qu'il représente le Christ comme Tête de tous les membres, qu'il s'offre lui-même pour eux et s'approche de l'autel comme ministre du Christ: seuls les prêtres qui concélébrent prononcent les paroles de la Prière Eucharistique.⁶

¹ Cfr. SC 41.

² J. RATZINGER, *Zeichen unter den Völkern*, en M. SCHMAUS, A. LÄPPLE (eds.), *Wahrheit und Zeugnis*, Patmos, Düsseldorf 1964, 459.

³ Au lieu d'organiser plusieurs messes simultanément dans des églises d'une même région, par exemple dans plusieurs villages. Il s'ensuit que certains fidèles renoncent à parcourir des kilomètres pour participer à l'Eucharistie dominicale quand celle-ci pourrait être célébrée plus près de chez eux.

⁴ RATZINGER, *Dieu nous est proche*, 53.

⁵ Cfr. A. FRANQUESA, *La concelebración a los 16 años de su restauración*, in *Liturgia opera divina humana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70 compleanno*, a cura di P. Journel, R. Kacynski, G. Pasqualetti (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, 26), Clv - Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 292.

⁶ Cfr. PIE XII, encyclique *Mediator Dei*, (20 novembre 1947), AAS 39 (1947) 528-580, DH 3845: «Quapropter populum autumant ver aperfrui sacerdotali potestate, sacerdotem autem solummodo agere ex delegato a communitate munere. Quamobrem eucharisticam Sacrificium veri nominis "concelebrationem" existimant, ac reputant expedire potius ut sacerdotes, una cum populo adstantes "concelebrent", quam ut privatim Sacrificium offerant absente populo. In memoriam revocandum esse excimus, sacerdotem nempe idcirco tantum populi vices agere, quia personam gerit Domini nostri Iesu Christi, quatenus membrorum omnium caput est, per iisdemque semet offert, ideoque ad altare accedere ut ministrum Christi, Christo inferiorem, superiorem autem populo.» Cfr. EDE 28-29: «Dans le Missel romain, il est prescrit que ce soit le prêtre seul qui récite la prière eucharistique, pendant que le peuple s'y associe dans la foi et en silence. [...] Dans l'économie du salut voulue par

b) La prononciation des paroles consécratoires

À l'erreur qui conduirait le peuple à dire la Prière eucharistique fait pendant celle du prêtre qui prétendrait concélébrer sans les prononcer. Depuis des siècles l'Église professe ceci: dès que, dans le Canon romain, qui remonte à la plus ancienne tradition liturgique,¹ les paroles de la consécration ont été prononcées («*Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur*»; «*Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim Calix Sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*»; «*Hoc facite in meam commemorationem*») le pain est devenu le Corps du Christ, et le vin, son Sang.

Selon le Missel Romain publié par Paul VI, le prêtre après la consécration présente l'Hostie à la vénération des fidèles, pour s'agenouiller ensuite et adorer le Corps du Seigneur. Bouyer résume ainsi la solution de la controverse médiévale entre Occidentaux et Orientaux sur la consécration: «S'opère-t-elle en vertu des seuls *verba Christi*, ou par l'épiclèse? La seule réponse conforme à l'ensemble de la tradition et consciente de ses origines est que la consécration s'opère en vertu de la parole du Christ instituant l'Eucharistie, rappelée formellement par l'Église au cœur de l'invocation où elle se livre à la vertu du mystère qu'elle commémore. La commission commune entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes, en vue d'un rapprochement, s'est montrée unanime sur ce point».²

La particularité de l'anaphore chaldéenne de *Addai et Mari*, l'une des plus anciennes prières eucharistiques, proche des origines judéo-chrétiennes, et reconnue pleinement valide, malgré l'absence de paroles consécratoires explicites,³

le Christ, le ministère des prêtres qui ont reçu le sacrement de l'Ordre manifeste que l'Eucharistie qu'ils célèbrent est *un don qui dépasse radicalement le pouvoir de l'assemblée* et qui demeure en toute hypothèse irremplaçable pour relier valablement la consécration eucharistique au sacrifice de la Croix et à la dernière Cène.» Cfr. SCSCD, *Inaestimabile Donum*, n. 4: «Eucharisticae precis pronuntiatio, ipsa sua natura quasi culmen totius celebrationis, sacerdotis est propria vi eius ordinationis. Itaque abusus est id agere, ut quaedam partes precis eucharisticae a diacono, a ministro inferiore vel fidelibus recitentur.» Le peuple s'unit dans la foi et dans le silence, ainsi que par certaines réponses. Le «*Per ipsum*» «*proprium est sacerdotis*».

¹ Cfr. L. BOUYER, *Eucharistie*, Desclée, Tournai 1966, 238.

² IDEM, *Dictionnaire Théologique*, 68.

³ La question dépasse les limites de cet article. Les paroles de l'institution de l'Eucharistie sont présentes dans l'anaphore de *Addai et Mari* non pas suivant un récit cohérent et *ad litteram* mais de manière eucologique et disséminée. Le 17 janvier 2001 la Congrégation pour la Doctrine de la Foi considéra qu'elle pouvait être considérée valide et Jean-Paul II approuva cette décision. L'anaphore fut composée et utilisée pour célébrer l'Eucharistie en pleine continuité avec la dernière cène et selon l'intention de l'Église. Sa validité n'avait jamais été officiellement réfutée. Cfr. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Orientations Given the great distress pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne d'Orient*, 20 juillet 2001, n. 3, «*L'Osservatore Romano*», 10 octobre 2001, 7; EV 20 (2001) nn. 1410-1413 et 1425-1435. Cela étant, quand des fidèles chaldéens participent à une célébration assyrienne de l'Eucharistie, le ministre assyrien est vivement invité à insérer les paroles de l'institution dans l'anaphore de *Addai et Mari* (cfr. *ibidem*, n. 4, EV 1416). Pour une bibliographie sur ce sujet, cfr. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero*, Edusc, Roma 2008, 117-119.

n'affecte en rien le fait que dans les autres anaphores (notamment dans les quatre principales Prières eucharistiques du Missel de Paul VI, comme dans le Canon du Missel promulgué par le bienheureux Jean XXIII en 1962) on sache quand le pain est devenu le Corps du Christ, et le vin, son Sang.¹ Cela nous dépasse: saint Ambroise s'étonnait des calculs humains sur l'efficacité de la grâce, et soulignait que «ce sacrement que tu reçois est produit par la parole du Christ»; il ajoutait: «après la consécration, c'est le corps qui est désigné», et il concluait: «Ce qu'exprime la parole, que le cœur le ressent.»² L'expression de saint Benoît «*mens concordet voci*» suppose l'élévation du cœur vers le Seigneur et la réception de ses paroles dans la liturgie comme un don auquel nous devons nous conformer. En outre c'est la réalité même qui est transformée et qui se conforme aux mots. Il est impossible que l'Église ait pu se tromper pendant des siècles en prescrivant que l'on adore le Corps et le Sang du Seigneur, après la prononciation des paroles consécatoires. La particularité de l'antique anaphore chaldéenne reste exceptionnelle. Le prêtre doit prononcer les paroles consécatoires pour célébrer valablement l'Eucharistie; la question a été tranchée sous Pie XII en 1957³ et rappelée par le magistère ordinaire.⁴ La prononciation des paroles est une question importante dans tous les rites catholiques. Ainsi, par exemple, la nouvelle édition officielle de l'eucologe de l'Église grecque-melkite exige-t-elle que les paroles de l'anaphore soient dites à haute voix.⁵

Le distinguo entre «concélation» et «co-célébration» vise à des célébra-

¹ Cfr. CONCILE DE TRENTE, sess. III, c. 3, DH 1640: «Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere: sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum.» Cfr. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, par. 896: «Le Concile de Trente ne voulait pas polémiquer avec les Orientaux, mais il déclare que le Christ est présent aussitôt après la consécration et en vertu des paroles, ce qui, sans aucun doute, se rapporte aux paroles de la consécration.»

² AMBROISE, *De mysteriis*, IX, nn. 52, 54, «Sources Chrétiennes» 25bis (1994, 2^e réimp. de la 2^e éd.) 186-189: «Quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret, quid dicimus et ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis Christi semone conficitur. [...] Ipse clamat Dominus Iesus: Hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur; post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur; post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis: "Amen", hoc est: "Verum est". Quod os loquitur, mens interna fateatur; quod sermo sonat, adfectus sentiat.» Même réalisme sacramentel dans le *De Sacramentis*, v, 21-26, in *ibidem*, 114-117.

³ Cfr. décret du Saint-Office du 8 mars (23 mai) 1957, AAS 49 (1957) 370, DH 3928: «An plures sacerdotes valide Missae sacrificium concelebrent, si unus tantum eorum verba "Hoc est corpus meum" et "Hic est sanguis meus" super panem et vinum proferat, ceteri vero verba Domini non proferant, sed, celebrante sciente et consentiente, intentionem habeant et manifestent sua faciendi verba et actiones eiusdem.» La réponse est sans ambiguïté: «Negative; nam ex institutione Christi ille solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat.» Cfr. PIE XII, *Discours au Congrès international liturgico-pastoral*, 22 septembre 1956, AAS 48 (1956) 716-725.

⁴ Cfr. IGMR 32; SCSCD, *Inaestimabile Donum*, n. 6.

⁵ *Kitâb al liturgiyyât al ilâhiyya al muqaddasa* (Livre des saintes liturgies), édité par la COMMISSION LITURGIQUE PATRIARCALE DE L'ÉGLISE GRECQUE-CATHOLIQUE, 2 vol., Imprimerie Pauliste, Jounieh 2006 et 2007; cfr. préface de la Commission liturgique, 3-13.

tions où certains prêtres participent à l'Eucharistie sans prononcer les paroles consécatoires mais en prétendant célébrer: quoi exactement, et dans quel intérêt, on se le demande.¹ N'est-il pas sublime de prononcer les paroles de l'institution, indissociables de l'invocation de l'Esprit Saint par l'Église pour garder tout leur sens? La concélébration est maintenant établie en Occident, «tous les concélébrants prononçant, avec les paroles du Christ, les formules d'anamnèse et d'épiclese, et pouvant se partager le reste du canon».² La beauté et la simplicité transparente des paroles consécatoires est un don merveilleux du Seigneur à son Église. Elles relient la consécration au sacrifice de la croix et à la dernière cène non seulement validement, comme dit Jean-Paul II dans le texte de *EDE* que j'ai cité, mais aussi, pourrait-on ajouter, avec un fort réalisme sacramentel, dans une plénitude de sens. D'où l'importance de leur prononciation par tous les prêtres qui concélébrent, mais aussi la difficulté que cela représente s'ils sont nombreux – c'est là que le signe peut être obscurci (alors que si ne concélébrent que trois ou cinq prêtres, il peut être renforcé, par la solennité des mots prononcés ensemble) – ou s'ils parlent des langues différentes: prononcer les paroles de la consécration dans une langue distincte de celle du célébrant principal serait altérer le signe sacramentel.³

Jésus Christ est le Verbe de Dieu, il dit les Paroles de Dieu et a les paroles de la vie éternelle (cfr. Jn 1,1.14; 3,34; 6,68). Or de ces paroles, le prêtre répète chaque jour celles qui actualisent le mystère pascal et font venir le Christ sur l'autel. Il y a un lien essentiel entre la prononciation des paroles consécatoires, l'identité du prêtre et l'Église.⁴

¹ Cfr. H. MANDERS, "Concelebration", «Concilium» (February 1965) 69-74. On a forgé deux expressions recouvrant des sens différents: «concelebratio confectionis» et «concelebratio participationis» (cfr. *ibidem*, 76, note 33).

² BOUYER, *Dictionnaire Théologique*, 84; cfr. 92. Comme je l'ai dit plus haut, l'Église ne peut pas décider arbitrairement en matière liturgique. Aussi faudrait-il comprendre la portée relative de cette affirmation de Botte, in *Note historique*, 22: «Quant au mode de concélébration, c'est une question de droit positif. L'Église a le droit de déterminer les paroles et les gestes des concélébrants.» Mais ce droit positif a un fondement ontologique. Comme le dit B.-D. DE LA SOUJEOLE à propos de la célébration des sacrements, «ce qui est demandé au ministre, pour l'authenticité même de ce qu'il opère, est d'agir dans cette dépendance de l'Église»; et encore: «Quant aux actes du ministre, la parole prêchée ou le rite accompli, il s'agit de signes dont la valeur causale instrumentale est seulement fondée sur leur conformité objective au commandement du Christ» (*Réflexions sur la causalité du salut*, «Annales Theologici» 22 [2008] 380-382).

³ Cfr. RS 113: «Quand la messe est concélébrée par plusieurs prêtres, la Prière eucharistique doit être prononcée dans la langue qui est connue à la fois de tous les prêtres et du peuple présent à la célébration. Il peut arriver que, parmi les prêtres qui sont présents, certains ne connaissent pas la langue utilisée pendant la célébration et qu'ils ne soient donc pas capables de prononcer les parties de la Prière eucharistique qui leur reviennent en propre. Dans ce cas, ils ne concélébrent pas, mais il est préférable qu'ils assistent à la célébration, revêtus de leur habit de chœur, selon les normes.»

⁴ Cfr. RATZINGER, *Dieu nous est proche*, 53: «Le cœur du Canon, c'est le récit de la soirée précédant la passion de Jésus. En le lisant, le prêtre ne raconte pas une histoire du passé, un simple souvenir d'autrefois [...]. "Ceci est mon corps", c'est-à-dire aujourd'hui. Mais cette parole est une parole de Jésus-Christ. Aucun homme ne peut la dire de par lui-même. Personne ne saurait, de par lui-même, déclarer son corps comme étant le Corps du Christ, déclarer ce pain comme étant son corps dans le "Je" de Jésus-Christ. [...] Personne ne saurait se donner à lui-même une telle autorité [...]. Elle ne

c) Distance à l'autel et force de la signification des paroles consécatoires

La relation du prêtre à l'autel est unique, d'où l'importance d'une certaine proximité. Dans le cas des concélébrations avec un nombre élevé de concélébrants, ceux-ci sont forcément éloignés de l'autel et les uns des autres. Le décalage temporel entre ce que disent le célébrant principal et les autres concélébrants est inévitable et parfois audible: certains concélébrants prononcent les paroles consécatoires quelques secondes avant ou après le célébrant principal. Certes l'important réside dans l'intention de chaque concélébrant de s'unir à celle du célébrant principal pour prêter sa voix au Christ et faire ce que fait l'Église; mais au plan symbolique, la force consécatoire des mots est moins claire.¹

D'autre part le prêtre est l'homme de l'autel, où il offre le sacrifice; sa relation essentielle à l'autel est obscurcie, tant au plan objectif que subjectif. En effet, accomplissant le commandement du Seigneur, il répète les paroles de l'institution. Or les quatre récits du Nouveau Testament (cfr. 1Co 11,25; Mt 26,20-29; Mc 14,17-25; Lc 22,14-20) emploient le pronom démonstratif neutre grec «τοῦτο», qui indique ce qui est directement présent devant soi (le Christ tenait le pain dans ses mains).² Les mots «*hoc/hic*» l'ont rendu en latin; en français, «ceci». Ces mots s'appliquent à des réalités physiquement proches.³ Dans le cas contraire, ils perdent leur signification. La différence entre ce que l'on dit et ce que l'on veut signifier, en d'autres termes un usage impropre du langage, rend le signe confus. Dans la concélébration avec un nombre très élevé de concélébrants, la force de la signification des mots employés est-elle moindre? «*Hoc*» et «*Hic*» signifient-ils exactement ce que le prêtre veut désigner, là-bas sur l'autel: le pain qui devient le Corps du Christ, et le vin son Sang? Y-a-t-il un défaut dans la signification même des mots employés? Leur applique-t-on un sens qu'ils n'ont pas? L'exactitude de la langue est une richesse de la culture qui, à son tour, devrait contribuer à l'incarnation de la foi.

Cela a des conséquences pastorales pour ce qui a trait à l'Eucharistie. En effet, comme le dit saint Thomas d'Aquin, du point de vue de la foi qui porte sur

saurait qu'être offerte par l'Église universelle, l'Église une et totale, à qui le Seigneur s'est confié lui-même. Pour cette raison, la messe demande quelqu'un qui ne parle pas en son propre nom, qui ne s'est pas envoyé en mission lui-même, mais qui représente toute l'Église, l'Église de tous les lieux et de tous les temps, qui l'a chargé de ce qu'elle a reçu elle-même.»

¹ La simultanéité d'intention et de paroles requise est d'ordre moral: consacrer en union avec le célébrant principal et les autres concélébrants. Il est important pour cela d'entendre bien la voix du célébrant principal (cfr. IGMR n. 218).

² Cfr. H. BLATZ, G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, col. 691-693.

³ Pour le français, qu'il suffise de renvoyer à la grammaire de ma classe de cinquième. Cfr. J. DUBOIS, G. JOUANNON, R. LAGANE, *Grammaire française*, Larousse, Paris 1961, 57: «*Ci* marque la proximité. [...] *Là* marque l'éloignement»; p. 58: «Les pronoms démonstratifs sont de forme simple ou renforcée par les adverbes – *ci* et – *là*, comme les adjectifs démonstratifs» (un tableau indique que le singulier renforcé neutre donne: "ceci"); «Comme pour les adjectifs, les formes renforcées servent à indiquer la proximité (*ci*) ou l'éloignement (*là*), ou à distinguer deux objets ou deux personnes».

des choses invisibles, «dans ce sacrement, le mérite de cette foi est d'autant plus grand qu'il s'agit de quelque chose de moins visible, le Corps du Christ étant caché sous les accidents du pain». ¹ Or cette foi est rendue plus difficile par un obscurcissement du signe verbal. «Nous adorons l'hostie parce que nous savons que ces paroles ont été prononcées sur elle»: ² il importe que la signification soit perceptible.

D'autre part, même si reste sauve l'union morale avec le célébrant principal, il y a un certain manque d'harmonie dans le rite d'une concélébration avec un nombre très élevé de concélébrants. D'un côté, «l'exactitude locale» de la transsubstantiation, ³ d'un autre, l'emplacement des concélébrants, qui depuis des endroits distincts et parfois éloignés prétendent indiquer le même objet – le pain qui devient le Corps – avec les mêmes mots.

Enfin il y a pour les concélébrants une moindre immédiateté spatiale, une sensibilité visuelle amoindrie voire annulée par la distance, par rapport à une réalité importante. Saint Thomas écrit: «Il est manifeste que dans ce sacrement le pain et le vin sont, séparément, dans des lieux séparés», ⁴ mais cela échappe à la perception de qui est éloigné de l'autel. Je passe ici sur les questions organisatives complexes pour assurer la dignité de la Communion des concélébrants au Sang du Christ, lorsqu'ils sont nombreux.

Dans ces conditions, le prêtre prononçant les paroles consécatoires derrière la colonne d'une église, à des dizaines de mètres de l'autel, célèbre-t-il la messe dans les meilleures conditions? Est-il facile pour lui d'actualiser l'intention de faire ce que fait l'Église? ⁵ Une chose est certaine: nous recevons dans l'Église les paroles du Christ. Elles ont un sens et une efficacité, elles se prononcent dans la fidélité à ce qu'il nous a laissé en mémorial. Il est important que les circonstances matérielles favorisent notre pleine réceptivité. ⁶ La célébration eucharis-

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* IV, 63, 13, 319.

² NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, par. 895.

³ Cfr. CG, IV, 63.

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* IV, 62, II, 1, a), 313. La séparation sacramentelle de la chair et du sang du Christ est essentielle, cfr. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, par. 892. «Elle ne doit pas être purement symbolique, car l'Eucharistie n'est pas seulement "sacrement du sacrifice de la croix", mais elle est aussi "le sacrifice (de la croix)" sacramentellement "réactualisé"», dit Nicolas, qui explique ainsi son point de vue: «Il faut pour cela que l'action accomplie par l'Église (représentée par son ministre) et qui, en raison du symbolisme, est revêtue de la valeur sacrificielle de l'acte du Christ offrant sa vie au calvaire, atteigne distinctement la chair et le sang, ou mieux, atteigne le sang comme répandu, c'est-à-dire à part de la chair. Cela est suffisamment réalisé par la double consécration, qui ne sépare pas (même virtuellement) le sang du corps, mais qui atteint séparément la chair et le sang, comme termes des relations qu'elle fonde dans les espèces.»

⁵ Cette intention, non son actualisation immédiate explicite, est nécessaire pour la validité, cfr. CONCILE DE TRENTE, sess. VII. *Decr. de sacramentis*, can. 11: DH 1611. Des changements volontairement introduits dans le noyau essentiel de la célébration conduiraient à penser que l'intention du ministre est contradictoire de celle de l'Église. Nous n'en sommes pas là mais la question peut-elle se poser dans des cas limites? Cfr. sur un sujet analogue A. MIRALLES, *I Sacramenti cristiani*, Apollinare Studi, Roma 1999, 371.

⁶ On pourrait appliquer ici les mots de BENOÎT XVI lors de la messe chrismale dans la basilique Saint-Pierre le Jeudi Saint, 9 avril 2009, «Osservatore Romano», (10 avril 2009) 8: «Célébrer l'Eucharistie veut dire prier. Nous célébrons l'Eucharistie de manière juste, si en pensée et par tout notre

tique exige une prise de conscience de la vérité du mystère et de la véracité des gestes et des paroles. Les paroles consécratoires sont véridiques et intelligibles, elles expriment exactement ce qu'elles signifient.¹ C'est d'ailleurs la raison pour laquelle leurs traductions dans les différentes langues sont scrupuleusement préparées et approuvées par l'autorité de l'Église. Cette autorité appelle à l'observance des normes: «Les paroles et les rites de la liturgie constituent aussi l'expression fidèle, mûrie au long des siècles, des sentiments du Christ, et ils nous apprennent à avoir les mêmes sentiments que les siens; en conformant notre esprit à ces paroles, nous élevons nos cœurs vers le Seigneur.»²

Bouyer résume bien ce vers quoi a tendu au cours des siècles l'usage de la concélébration: «La tendance générale de l'évolution a été de rendre de plus en plus sensible la participation effective des concélébrants, en particulier à la consécration eucharistique. C'est ainsi que dans l'ancien rite romain il a été prescrit, déjà par l'*Ordo romanus primus*, aux prêtres cardinaux concélébrant avec le pape, d'avoir en main une partie des oblats et de dire, à voix basse, tout le canon avec le pontife.»³ À rebours de cette tradition, on risque d'arriver aujourd'hui à ce qu'une pratique «massive» de la concélébration produise l'effet contraire de ce qui était recherché, la manifestation de l'unité du sacerdoce. Une condition pour que cette manifestation soit plus effective pourrait être que les concélébrants soient réellement – y compris au plan spatial – situés dans le chœur «autour de l'autel», et même puissent quasiment le toucher.⁴

d) Autres paroles et gestes sacerdotaux

À différentes reprises lors de ces considérations liées à la configuration du prêtre au Christ dans la célébration de la messe, le caractère sacré du prêtre et de l'action de rendre présent le sacrifice de la croix a été mentionné. Il est apparu que l'attitude subjective du célébrant dans l'exercice du culte doit être en syntonie avec ce qu'il fait, c'est-à-dire empreinte d'une piété qui exprime une réelle sensibilité théologique.⁵ La piété et le sacré qualifient en quelque sorte une

être nous entrons dans les paroles que l'Église nous propose. En elles se trouve la prière de toutes les générations qui nous entraînent avec elles sur le chemin vers le Seigneur. Comme prêtres, nous sommes ceux qui, dans la célébration eucharistique, par leur prière, ouvrent la route à la prière des fidèles d'aujourd'hui. Si nous sommes intérieurement unis aux paroles de la prière, si nous nous laissons guider et transformer par elles, alors les fidèles eux-aussi trouvent l'accès à ces paroles. Alors, nous devenons tous véritablement «un seul corps et une seule âme» avec le Christ.»

¹ Elles ne sont pas «magiques», contrairement par exemple au mot gnostique «*abracadabra*», né du grec cabalistique «*ἀβρακάδζ*», auquel les anciens attribuaient une vertu magique de guérison (cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1976⁴). ² RS 5.

³ BOUYER, *Dictionnaire Théologique*, 84.

⁴ L'IGMR et le CE supposent que les concélébrants sont dans le chœur de l'église. Cfr. IGMR 310. Cfr. CE 50: «In presbyterio sedes vel scamna vel scabella ita congrue disponantur, ut concélébrantibus [...] suis cuique locus paretur, et foveatur recta uniuscuiusque functio muneris.»

⁵ Cfr. N. GIAMPIETRO, *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*, Studia Anselmiana, Roma 1998, 264, citant le cardinal Antonelli qui, in *Note sulla Riforma liturgica (1968-1971)*, regrettait un manque de sensibilité théologique dans la réforme liturgique des années

manière d'être, celle du prêtre, et l'action liturgique. La piété et le sacré ont des manifestations extérieures, car le prêtre est corps et âme, et la liturgie terrestre, qui anticipe celle du ciel, se déroule dans le temps et dans l'espace: au cœur de la célébration se trouve l'adoration et l'union à Dieu.

Le corps humain manifeste l'esprit qui conduit vers Dieu à travers les réalités sensibles: gestes et langage y contribuent. Ainsi en va-t-il des prostrations, genuflexions, acclamations vocales et chants, dont saint Thomas d'Aquin explique que nous les réalisons pour nous-mêmes, «afin qu'à travers ces œuvres sensibles notre intention soit dirigée vers Dieu et notre affection enflammée. À travers elles nous confessons en même temps Dieu comme auteur de notre âme et de notre corps, lui à qui nous présentons ces hommages spirituels et corporels». Thomas ajoute une considération intéressante si nous pensons à la «lisibilité» de la fonction instrumentale du prêtre et à la réalité de la chair du Christ comme instrument de salut:

Aussi n'est-il pas étonnant que les hérétiques qui nient que Dieu soit l'auteur de notre corps réprouvent ces hommages corporels présentés à Dieu. En quoi il apparaît aussi qu'ils ont oublié qu'ils sont des hommes, puisqu'ils ne jugent pas que la représentation de choses sensibles leur est nécessaire pour la connaissance et l'affection intérieures. Car l'expérience montre qu'à travers les actes corporels, l'âme est provoquée à une certaine méditation ou à une certaine affection. Aussi est-il manifestement légitime que nous nous servions aussi de réalités corporelles pour élever vers Dieu notre esprit.

Saint Thomas continue en affirmant que «c'est en ces manifestations corporelles adressées à Dieu qu'est dit consister le culte de Dieu. On dit en effet que nous cultivons les choses auxquelles nous témoignons notre zèle par nos œuvres. [...] Les actes extérieurs appartiennent eux aussi au culte de Dieu, en tant que notre esprit est élevé par ces actes vers Dieu».¹

Saint Thomas conclut en traitant de la vertu de piété, celle des fils de Dieu, c'est-à-dire vertu propre à la condition essentielle du baptisé. Jean-Paul II en parle lorsque, glosant les lettres de saint Paul, il relève que l'Esprit Saint demeure dans le corps humain comme dans son propre temple et qu'il y agit avec ses dons. Parmi eux, la piété (l'«*εὐσέβεια*» grecque, «*donum pietatis*») «rend le sujet humain sensible à cette dignité qui est le propre du corps humain, en vertu du mystère de la création et de la rédemption».² Dans la ligne de ces considérations sur le culte divin et notre condition humaine, Ratzinger perçoit le rôle nécessaire d'une incarnation de la foi par des manifestations visibles: «Ce n'est pas seulement l'intérieur de l'homme qui forme son extérieur, il y a aussi le mouvement inverse de l'extérieur vers l'intérieur. Nier ou ignorer ce fait est un

1968-1971: «Mancanza e lacuna grave, perché nella liturgia ogni parola ed ogni gesto traducono una idea teologica.»

¹ CG, III, 119, 4-6, in *Somme contre les gentils* III, *La Providence*, Présentation et traduction par Vincent Aubin, GF Flammarion, Paris 1999, 407-408.

² JEAN-PAUL II, *Discours du 18 mars 1981*, in *Homme et femme il les créa*, 313.

spiritualisme qui entraîne toujours rapidement des conséquences fâcheuses. Le saint et ce qui est saint sont présents dans ce monde, et quand la puissance éducatrice de son expression visible disparaît, cela mène à un aplatissement et à une grossièreté croissante de l'homme et du monde.»¹

Le célébrant effectue un certain nombre de gestes: il prend le pain; il élève l'Hostie consacrée et la montre aux fidèles; il s'agenouille; il rompt le Pain consacré. Outre les paroles consécatoires, certains textes de l'Ordinaire de la Messe sont liés à l'identité sacerdotale. Avant même la Prière Eucharistique, la prière «*In spiritu humilitatis*» évoque l'oblation totale de soi avec des mots pris du livre de Daniel; puis le lavabo est un nouveau signe d'humilité du prêtre qui demande au Seigneur d'être purifié de ses péchés. Ensuite vient l'invitation «*Orate fratres*»: le célébrant demande aux fidèles de prier, avec des mots qui distinguent implicitement sa position (sacerdoce ministériel) de la leur (sacerdoce commun) par rapport au sacrifice eucharistique: «*ut meum ac vestrum sacrificium*». Le prêtre, revêtu du sacerdoce du Christ, offre le sacrifice «pour lui-même comme pour le peuple» (He 5,3): d'abord pour ses péchés personnels, car la liturgie le définit comme «pécheur».

Toutefois dans le cas de la concélébration, les concélébrants se limitent à faire les réponses du peuple. Le célébrant principal se trouve ainsi face à une assemblée où sont en partie confondus, dans leurs réponses, peuple et prêtres concélébrants: si leur nombre est élevé, cela peut estomper la manifestation de l'unité du sacerdoce ministériel et de sa différence d'avec le sacerdoce commun. Quant à la Prière eucharistique, seul le célébrant principal dit la Préface. Puis tous les concélébrants ne disent pas à haute voix toute la Prière qui suit le *Sanctus*. À certains moments, seul l'un des concélébrants prononce des paroles de cette Prière,² dont certaines qui sont typiquement sacerdotales.³ Est-il possible de pallier ce léger inconvénient du rite?

e) Dimension théologique du lieu et signification des vêtements

Le lieu que le célébrant occupe revêt une dimension théologique: «*Ordonner*

¹ RATZINGER, *Dieu nous est proche*, 106.

² L'un des trois principaux (pour les Prières Eucharistiques II, III et IV) ou l'un des cinq (pour le Canon Romain). Cela est compréhensible pour des raisons pratiques, car il est difficile de prononcer à plusieurs, à l'unisson, le même texte; mais cela appauvrit la dimension symbolique de l'action sacerdotale du concélébrant.

³ Cfr. L. ALESSIO, *Una liturgia para vivir, Escritos sobre espiritualidad litúrgica*, Claretiana, Lima - Buenos Aires 1978, 66-70: quant au Canon romain, le «*Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae*», le «*Unde et memores, nos servi tui, sed et plebs tua sancta*», le «*Nobis quoque peccatoribus famulis tuis*»; dans la deuxième Prière eucharistique, il en va de même du «*Gratias agentes quia nos digne habuisti astare coram te et tibi ministrare*». Seul le célébrant principal – ou un concélébrant – répète le «*Hanc igitur*», le «*Unde et memores*», le «*Nobis quoque*» (moment cependant où tous les concélébrants se frappent la poitrine). Autre exemple, tiré des «*praenotandos*» du «*Missale Hispano Mozarabicum*» publiés par la Conférence des évêques d'Espagne et l'Archevêché de Tolède, le 8 janvier 1990, n. 166: «*Si la messe est concélébrée, il est préférable que la récitation de tous les textes strictement sacerdotaux de la messe soit réservée au célébrant principal.*»

c'est placer quelqu'un à l'endroit propre à son ordre». ¹ Le chœur est l'espace où le prêtre exerce son ministère. ² Il est important que les fidèles comprennent que les concélébrants sont «un seul» dans le Christ. Seul le Christ versa son sang, comme seul Moïse partagea le sang de l'alliance, annonce de l'Eucharistie. ³ Si l'endroit que les concélébrants occupent est distinct de celui du peuple, il est plus facile de percevoir qu'ils prononcent «*in persona Christi*» les paroles du Seigneur et que lui seul transforme les dons et actualise son unique sacrifice. La place des prêtres dans le temple ne signifie aucunement qu'ils forment une caste; elle manifeste que le prêtre est «face à l'Église, comme prolongement visible et sacramentel du Christ, à sa propre place en face de l'Église et du monde». ⁴

Un certain nombre d'abus ont été relevés en 1980 par la congrégation romaine compétente; celle-ci rappela que les concélébrants devaient être présents dès le début de la messe, revêtir les ornements sacrés et occuper la place qui convient à leur action sacerdotale. L'instruction *Inaestimabile Donum* affirmait l'importance de ces signes précisément en vue de la manifestation de l'unité du sacerdoce. Ainsi la concélébration mal pratiquée perd-elle, avec l'évanouissement des signes, sa justification théologique: la manifestation de l'unité du sacerdoce ministériel. ⁵

Malheureusement, à côté de belles concélébrations qui resplandissent par leur beauté et leur noble simplicité suivant les vœux du Concile, ⁶ d'autres vont à l'encontre de la dignité de la liturgie et enminent le caractère sacré en rendant obscure la vérité du mystère ⁷ ainsi que la force du signe, qui finit par s'évanouir. Les répétitions et l'aide d'un maître de cérémonie, dont la fonction est incompatible avec le fait de concélébrer, permettent une plus grande transparence du rite. ⁸ Sans être imputables au concept de concélébration, les abus ne sont pas étrangers à sa pratique. Pour prendre une image nécessairement pauvre, la partition ne suffit pas pour l'exécution de Vêpres Solennelles de Mozart, ni la

¹ ALESSIO, *Una liturgia*, 63; Alessio rappelle l'importance du «topos» dans la liturgie antique.

² Cfr. IGMR 295: «Presbyterium locus est ubi altare exstat, verbum Dei proclamatur, et sacerdos, diaconus et alii ministri munus suum exercent. Ab aula ecclesiae opportune distinguatur aut per aliquam elevationem, aut per peculiarem structuram et ornatum. Talis autem amplitudinis sit, ut Eucharistiae celebratio commode peragi et conspici possit.» Cfr. *ibidem*, 310.

³ Sur cette typologie de l'Eucharistie, cfr. par exemple J. DANIELOU, *Le mystère liturgique, intervention actuelle de Dieu dans l'histoire*, «La Maison Dieu» 79 (1964) 28-38, publié in «Bulletin des amis du Cardinal Daniélou» 8 (mars 1982) 22-32, passage cité p. 24. Ces analogies ne sont pas indifférentes, car elles expliquent le contenu des sacrements, c'est-à-dire des modes d'action de Dieu dans des situations humaines déterminées (cfr. *ibidem*, 24-26).

⁴ PDV 16.

⁵ SCSCD, *Inaestimabile Donum*, n. 7: «Concelebratio, in occidentis liturgia restituta, modo singulari sacerdotii manifestat unitatem. Qua de causa concelebrantes signa, quae hanc unitatem illustrent, observent: exempli gratia, iam ab initio celebrationis praesentes adsint, praescriptis sacris vestibus induantur, locum obtineant, qui eorum ministerio ut concelebrantium competet, atque ceteras normas fideliter observent, ut ritus decore peragatur.»

⁶ Cfr. SC 34; 124.

⁷ Cfr. JEAN-PAUL II, lettre apostolique *Spiritus et sponsa* pour le XL anniversaire de SC, 4 décembre 2003, n. 15, qui déplore de manière générique les graves abus que peut entraîner le non respect des normes liturgiques.

⁸ Cfr. SC 34, qui souhaite que les rites «sint fidelium captui accomodati».

qualité des instruments, encore faut-il que l'orchestre et les sopranos soient à la hauteur de la composition; et quelle difficulté s'il s'agit de la Neuvième Symphonie de Beethoven dans laquelle on compte beaucoup plus de participants! L'esthétique de la célébration liturgique et sa solennité ne devraient rien envier à celles des événements culturels contemporains (théâtre, sport, concert, etc.); le contraire risquerait d'éloigner de l'Église l'intelligence et la sensibilité, et de priver les pauvres et les petits – les préférés de Dieu – de leurs rares occasions de sentir, avec le bonheur d'une vraie beauté, le frisson du sacré. Comme on serait loin de la vérité de la concélébration! Il semble nécessaire d'en renouveler la pratique dans une modération qui favorise la contemplation du mystère.¹

Dans l'ordre du symbole et de la manifestation, les vêtements jouent un rôle essentiel. La IGMR actuellement en vigueur explique que «dans l'Église, Corps mystique du Christ, tous les membres ne remplissent pas le même ministère. Cette diversité de ministères se manifeste extérieurement dans la célébration de l'Eucharistie par la différence des vêtements sacrés qui, par conséquent, doivent être distingués comme un signe du service propre à chaque ministre».² L'unité du sacerdoce est mieux manifestée lorsque tous les concélébrants revêtent aubes, étoles et chasubles, et mieux encore si l'on est attentif au style et à la coupe de ces vêtements. Outre les motifs théologiques, qu'il suffise de penser au plan humain aux décorum et protocoles des réunions sportives, des événements artistiques comme un concert, par exemple, de l'inauguration d'un nouveau modèle d'automobile, de l'ouverture de l'année judiciaire ou d'un Festival du cinéma, du mariage et des cérémonies d'initiation dans une religion traditionnelle, bref des diverses manifestations de sociabilité dans les cultures les plus variées.

Quant à la chasuble, elle est un beau symbole de la charité, à partir de laquelle se construit l'unité – depuis l'unité trinitaire éternelle –, unité dont précisément le Concile Vatican II a voulu souligner le caractère essentiel dans la définition même de l'Église (cfr. LG 1). «La prière traditionnelle, lorsque nous revêtons la chasuble, voit représenté en celle-ci le joug du Seigneur qui, en tant que prêtres, nous a été imposé. [...]. Son joug est d'aimer avec Lui.»³ Le port de la chasuble

¹ Cfr. *Sacramentum caritatis*, n. 61: «On doit éviter que ces grandes concélébrations ne créent la dispersion. On pourvoira à cela par des moyens de coordinations appropriés et en installant le lieu de culte de manière à permettre aux prêtres et aux fidèles une participation pleine et réelle. Il faut donc se souvenir qu'il s'agit ici de concélébrations à caractère exceptionnel et limitées à des situations extraordinaires.» A. PIOLANTI, dans *Il mistero eucaristico*, Lev, Città del Vaticano 1983, 519-520, évoque la capacité de réception humaine, son profit spirituel, etc., pour désapprouver l'extension de la concélébration fréquente, que ni le Concile ni le Magistère n'avait souhaitée.

² IGMR 335.

³ BENOÎT XVI, *Messe chrismale du 5 avril 2007 dans la basilique Saint-Pierre, homélie*, «Osservatore Romano» (en langue française) 15, AAS 99 (2007) 232. Sur le symbole des ornements sacerdotaux – les vertus – et la nécessaire authenticité de qui les revêt, voir par exemple JEAN D'AVILA, *Tratado del sacerdocio*, 13, éd. de Esquerda Bifet, *Escritos sacerdotales*, Bac, Madrid 1969, 153: «Qu'il tâche d'avoir ces vertus dans son âme, afin qu'il ne feigne pas de les avoir à l'extérieur et manque à la fois de ce qu'elles signifient.»

d'une couleur liturgique devrait-il aller de soi pour concélébrer?¹ L'harmonie des ornements des concélébrants rend plus clair le sens de la concélébration et rehausse l'unité du sacerdoce ministériel.

3. Concélébrer ou non?

Après avoir évoqué le contact personnel du célébrant avec le Christ et les conditions qui permettent effectivement la manifestation de l'unité du sacerdoce ministériel, deux questions se posent sur le fait de concélébrer ou non. Comment respecter la liberté du prêtre à cet égard? Dans quelle mesure la décision de concélébrer ou non dépend-elle de critères objectifs?

a) La liberté de concélébrer ou non

Les Pères conciliaires ont soulevé la question de la piété personnelle du prêtre face à la concélébration. L'un d'eux émit l'avis que la liberté laissée au prêtre de choisir de concélébrer ou non garantissait cette piété: qui célèbre seul avec plus de dévotion est libre de le faire.² Cette liberté va de soi dans beaucoup d'endroits où des prêtres sont souvent seuls pour servir des communautés entières. Mais est-elle respectée et comprise dans les résidences sacerdotales? Certes l'individualisme est une menace pour la vie chrétienne et liturgique: «la "mystique" du sacrement a un caractère social».³ Mais la célébration avec le peuple, préférable à l'individuelle, ne regarde pas la concélébration comme telle.⁴ Or le pragmatisme ou l'idéologie communautaire risquent de l'emporter sur des considérations d'un ordre plus élevé: parfois la répartition des autels et l'établissement des horaires exigent de grands efforts.⁵ Cela vaut d'autant plus la peine de s'interroger quand les prêtres qui vivent dans ces conditions ont moins de tâches «directement» pastorales que s'ils étaient en paroisse. Peut-être poursuivent-ils des études ecclésiastiques ou rendent-ils un service plein d'abnégation à des organismes de gouvernement de l'Église; le contact personnel avec le Christ

¹ Les arguments de pauvreté sont-ils toujours crédibles à long terme? IGMR, n. 209 admet que le célébrant ne revête que l'aube et l'étole, «*accedente tamen iusta causa*».

² Il s'agit de Mgr Léon-Arthur Elchinger, évêque coadjuteur de Strasbourg: «Attamen in die et loco ubi haberetur concelebratio nulli adimeretur libertas separatim celebrandi, exempli gratia illi qui privatim celebraret maiore cum devotione. [...] Altera libertas est ipsius sacerdotis, qui semper plenam libertatem retinet concelebrandi vel non. Ergo habetur plena libertas, et devotio sacerdotum omnimodo fovetur», in GIL, *Synopsis SC*, 625.

³ BENOÎT XVI, encyclique *Deus caritas est*, 25 décembre 2005, AAS 98 (2006) n. 14.

⁴ Cfr. SC 27, qui ne se réfère pas à la concélébration mais à la participation des fidèles: «Quoties ritus, iuxta propriam eiusque naturam, secum ferunt celebrationem communem, cum frequentia et actuosa participatione fidelium, inculcetur hanc, in quantum fieri potest, esse praeferendam celebrationi eorum singulari et quasi privatae. Quod valet praesertim pro Missae celebratione, salva semper natura publica et sociali cuiusvis Missae, et pro Sacramentorum administratione.»

⁵ Déjà à l'époque de la phase anteparaire du Concile, l'argument utilisé habituellement en faveur de la concélébration visait cet aspect pratique. Cfr. S. MADEJA, *Analisi del concetto di concelebrazione eucaristica nel concilio Vaticano II e nella riforma liturgica postconciliare*, «Ephemerides liturgicae» 97 (1983) 8.

dans l'Eucharistie n'est-il pas alors plus nécessaire encore, y compris sur le plan symbolique?

b) Le choix de concélébrer ou non

Quand donc la concélébration est-elle opportune?

Il faut d'une part qu'elle soit fidèle à sa nature, c'est-à-dire que ce qui a été reçu du Seigneur, comme mémorial et représentation de la passion du Christ, comme nouveauté radicale par rapport au culte ancien, soit perçu comme un don que l'Église accepte «en développant, sous la conduite de l'Esprit Saint, la forme liturgique du Sacrement». ¹ L'Église ne cesse d'approfondir ce mystère dans le temps et de s'interroger sur sa fidélité au Seigneur dans l'usage du pouvoir que Dieu lui a confié (d'où précisément les interrogations actuelles de Benoît XVI sur les concélébrations avec un nombre très élevé de concélébrants).

D'autre part la concélébration est opportune lorsqu'elle favorise la piété des prêtres et des laïcs. Il est facile de capter, après plus de quarante ans, l'actualité des mots adressés par le cardinal Lercaro aux présidents des Conférences des Évêques dans sa lettre du 30 juin 1965 sur la concélébration, qui «ne doit pas être jugée seulement un moyen de surmonter des difficultés pratiques, telles qu'il peut s'en rencontrer, par suite de la multiplication des célébrations individuelles [...]. Il sera donc opportun de promouvoir la Concélébration dans le cas où elle pourrait être avantageuse à la piété des prêtres et des fidèles. [...] En effet la célébration individuelle, même sans assistance du peuple, conserve aussi toute son importance doctrinale et ascétique et la pleine approbation de l'Église». ² La difficulté de ce second critère de choix réside dans son caractère subjectif. Il est toutefois possible d'inviter chaque prêtre à réfléchir sur l'usage qu'il fait de la faculté de concélébrer et sur son dialogue personnel avec le Christ, sa relation confiante avec le Père, sa docilité aux inspirations du Saint-Esprit.

Je pense qu'un retour au sacré dans la fidélité au Christ et dans un contact spirituellement plus immédiat avec le Seigneur grâce à la célébration individuelle entraînerait, avec la grâce de Dieu, davantage de vocations sacerdotales, en donnant envie de célébrer la Messe, fin principale de l'ordination sacerdotale, action directe sur le vrai Corps du Christ, pour le service de l'Église. ³ La

¹ *Sacramentum caritatis*, n. 11.

² G. LERCARO, in «Notitiae» 1 (1965) 257-264. Martimort se livrait à des considérations semblables: «Le nombre et la qualité des concélébrants exigent aussi sérieuse réflexion. Tout d'abord on ne peut imaginer la multiplication indéfinie du nombre, sous peine de rendre la célébration impossible: le théologien s'inquiètera de la récitation en commun, le cérémoniaire aura souci du minimum requis de dignité, d'ensemble, de place, de vêtements, etc. [...] C'est la pratique des ordinations qui donne une indication du chiffre maximum fondée sur l'expérience: on ne pourra jamais dépasser soixante à quatre-vingts concélébrants dans un sanctuaire exceptionnellement vaste. Généralement, 12 à 25 sera le chiffre le meilleur» (MARTIMORT, *Le rituel*, 168).

³ Cfr. STh, Suppl., q. 36, a. 2 ad 1: «Sacerdos habet duos actus: unum principalem, supra Corpus Christi verum; et alium secundarium, supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet a primo, sed non convertitur.»

célébration quotidienne habituelle du prêtre lui rend familiers les gestes et les paroles du Christ, que la concélébration ne permet pas de répéter, sauf au célébrant principal. L'effort de célébrer seul pourrait rejaillir ensuite sur les concélébrations, dont les occurrences seraient moindres, dans la mesure où le célébrant serait mieux sensibilisé à ce qui se fait; il pourrait par exemple répéter dans son cœur les mots que seul le célébrant principal prononce, et s'unir mentalement à ses gestes. Dans le même temps, la beauté de la concélébration s'en trouverait rehaussée, perdant sa tendance à l'anonymat et un possible automatisme routinier.

En lien avec ce dialogue personnel avec Dieu et la proximité du Christ, on voit parfois poindre un corollaire pervers de la concélébration avec beaucoup de concélébrants: c'est, du point de vue sociologique, l'avènement de deux catégories de concélébrants. Les «concélébrants principaux» (néologisme) porteront la chasuble, seront placés autour de l'autel et diront, seuls le cas échéant, certains passages de la Prière eucharistique; «les autres concélébrants» seront apparemment plus assimilables à des figurants. Parfois les prêtres, parlant entre eux d'une prochaine concélébration, établissent de manière spontanée cette distinction: le sentiment de célébrer la Messe se trouve fragilisé quand ils n'entrent pas dans la «première catégorie».

J'ai rappelé la grande importance pour le prêtre de célébrer quotidiennement le sacrifice eucharistique. Mais lorsque par exemple un prêtre participe à des funérailles alors qu'il a déjà célébré la messe ce jour-là, quelle raison a-t-il de concélébrer? Il ne semble pas que dans toute assemblée eucharistique le prêtre doive nécessairement agir comme concélébrant. Certes, dans son interprétation du Concile, *EM* affirme que le prêtre est apte à participer à l'Eucharistie en tant que célébrant ou concélébrant, et elle appuie cela sur le signe que comporte le fait d'accomplir ce qui correspond à l'Ordre sacerdotal.¹ Dans l'offrande du sacrifice eucharistique «les prêtres contribuent à faire grandir la gloire de Dieu et à faire avancer les hommes dans la vie divine».² Jean-Paul II note que «la relation du prêtre avec Jésus-Christ et, en lui, avec son Église s'inscrit dans l'être même du prêtre, en vertu de sa consécration ou de l'onction sacramentelle, et dans son agir, c'est-à-dire dans sa mission ou son ministère».³

Cela étant, ce qui est essentiel dans la concélébration eucharistique, plutôt que le «*cum-celebrare*» c'est ce qui est célébré: l'Eucharistie. Le prêtre peut s'interroger quant à son mode de participation à l'Eucharistie s'il a déjà célébré

¹ Cfr. *EM* 43: «In celebratione Eucharistiae etiam presbyteri ob speciale sacramentum, scilicet Ordinem delegantur ad munus sibi proprium. Nam et ipsi "ut sacrorum ministri, praesertim in sacrificio Missae... personam specialiter gerunt Christi". Unde consentaneum est, ratione signi, ut, munere suo secundum proprium ordinem fungentes, id est Missam celebrantes nec tantum laicorum more communicantes, Eucharistiam participant.» La citation est tirée de *PO* 13 qui, dans le cadre d'un chapitre sur la vie des prêtres, traite de la vocation des prêtres à la perfection (chap. III, 1) et en particulier, ici, de la mortification et de la célébration quotidienne de la messe: le texte de *Presbyterorum Ordinis* n'implique en rien que le prêtre ne puisse participer à la messe sans la célébrer.

² *PO* 2.

³ Cfr. *PDV* 16.

le jour même: qu'en est-il de la réalité qui est rendue présente, c'est-à-dire de l'Eucharistie qui actualise le mystère pascal (y compris du signe et de la dignité de la célébration, dans son aspect essentiel de prière et d'adoration)? L'action du prêtre est-elle orientée vers le service du peuple et son bien? Les questions de dignité du culte et de clarté du signe que j'ai déjà évoquées entrent ici en ligne de compte, non moins que celles de l'humilité devant le mystère et de la piété, qui appellent à un constant renouvellement personnel. En ce sens il me semble que le prêtre ne peut pas toujours choisir parce qu'il n'y a pas un «droit à la concélébration»: le fait de concélébrer ou non dépend de la structure de la réalité rendue présente, à savoir de ce qu'est le mystère du sacrifice eucharistique: sur la croix «le sang du Christ, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu» (He 9,14).

Concélébrer ou non? Le critère de décision, non réductible à la bonté du fait de célébrer ensemble, intègre ce qu'est l'Eucharistie en tant que telle: ce pour quoi on se retrouve et qui est réalisé. Or l'Eucharistie exige un certain nombre de conditions pour être vraiment célébrée en conformité avec sa nature essentiellement sacrée de prière et d'adoration, qui est au cœur même de la célébration. Il importe que celle-ci fasse croire chez les fidèles, comme y invite Benoît XVI à propos du respect envers l'Eucharistie, «le sens du mystère de Dieu présent parmi nous» et les mette «devant la majesté infinie de Dieu, qui nous rejoint de manière humble dans les signes sacramentels».¹

La possibilité de prononcer les paroles consécatoires à l'unisson, la place des concélébrants près de l'autel, les vêtements liturgiques sont autant d'éléments importants, à des degrés divers certes, pour la clarté du signe. Pour saint Grégoire de Nysse, «les rites liturgiques ne sont pas seulement des symboles, mais des signes efficaces. Ils sont essentiellement une action divine opérant (ἐνεργοῦν) des œuvres merveilleuses (θαυμάστá). Ils sont une action sacrée (ιερουργία)»,² relève Daniélou, qui met en garde contre une dépréciation des sacrements au profit d'une sorte de gnose; ainsi en fut-il de l'arianisme, comme en témoigne Eunomius: «Nous, suivant les hommes saints et bienheureux, ce n'est ni dans le respect accordé aux formules, ni dans la particularité des usages et des symboles sacramentels que nous plaçons l'essentiel du mystère de la religion, mais dans l'exactitude des doctrines.» Ce à quoi Grégoire répondait que c'était «présenter comme vain le sacrement (μυστήριον) de la régénération, comme inutile l'oblation sacramentelle (μυστικὴ δωροφρία) et la communion comme n'apportant rien de plus à ceux qui y ont part»; «Tout ce qui est opéré dans le mystère n'est plus que bagatelle et sottise».³

¹ Cfr. *Sacramentum caritatis*, n. 65.

² DANIELOU, *Le mystère du culte*, 63-64, se référant à GRÉGOIRE DE NYSSE, *In diem luminum*, PG XLVI 581 C; ou: *Sermones. Pars I* in HEIL, VAN HECK, GEBHARDT, SPIRA, *Gregorii Nysseni Opera*, 9, 225; original in *Vom christlichen Mysticism, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, hrsg von A. MAYER, J. QUASTEN, B. NEUNHEUSER, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1951, 76-93.

³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, XI, PG XLV 877D - 880 A, 880 D, cité in DANIELOU, *Le*

D'un point de vue subjectif, d'autre part, le prêtre peut parfois participer à la messe sans concélébrer, pour des motifs humains ou spirituels. Cela peut l'aider à mieux se rendre compte de ce qu'il célèbre habituellement. Il est prévu, dans ces cas-là, comme je l'ai signalé, qu'il soit opportunément revêtu, en habit de chœur – sans chasuble –, et placé à un endroit distinct de celui qu'occupent les fidèles laïcs.

IV. CONCLUSION

Une nouvelle pratique de la concélébration eucharistique est rapidement entrée dans la vie de l'Église en Occident, sans toutefois qu'une tradition soit encore solidement établie. Un rite qui était presque tombé en désuétude a fait l'objet d'une pratique renouvelée, ce qui est heureux, mais parfois abusive, ce qui l'est moins. Près d'un demi-siècle après la constitution *SC* et ses enseignements sur la liturgie, la fidélité au Concile passe par «l'herméneutique de la réforme, du renouveau dans la continuité» exposée par Benoît XVI dans un discours à la Curie romaine.¹ C'est dans ce sens que *Sacramentum caritatis* invite à «lire les changements voulus par le Concile à l'intérieur de l'unité qui caractérise le développement historique du rite lui-même, sans introduire de ruptures artificielles».² Dans cette continuité, la concélébration est un don que nous recevons comme une richesse de la liturgie de l'Église.

À l'instar de tout ce qui a une grande valeur la vérité de la concélébration pose ses exigences pour que sa force significative soit pleinement valorisée. Lorsque le nombre des concélébrants est trop élevé, un aspect essentiel du sacerdoce peut être voilé dans le déroulement même de la concélébration eucharistique. Le prêtre agit «*in persona Christi capitis Ecclesiae*». Mais la quasi-impossibilité de synchroniser les mots et les gestes qui ne sont pas réservés au célébrant principal, l'éloignement de l'autel et des oblats, le manque d'ornements pour certains des concélébrants, l'absence d'harmonie des couleurs et des formes, tout cela peut obscurcir la manifestation de l'unité du sacerdoce.

Benoît XVI a souligné que «la meilleure catéchèse sur l'Eucharistie est l'Eucharistie elle-même bien célébrée».³ Les abus de la pratique de la concélébration constituent-ils un défi au regard du lien entre la *lex orandi* et la *lex credendi*? La liturgie est souvent la seule catéchèse pour de nombreux fidèles. Tout changement de type pastoral et liturgique a des répercussions sur leur compréhension de la foi et sur la transmission de celle-ci d'une génération à l'autre. *L'intellectus fidei* peut être obscurci par des rites équivoques. À propos des principes de la constitution *SC*, Daniélou souligne que l'histoire sainte «appuie la foi aux sa-

mystère du culte, 64. Cfr. BENOÎT XVI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique de Rite Romain sur le Motu Proprio Summorum Pontificum*, 7 juillet 2007, AAS 99 (2007) 795-799, à propos du respect des prescriptions pour rendre visible la richesse spirituelle et la profondeur théologique du Missel de Paul VI.

¹ BENOÎT XVI, *Discours à la curie romaine*, 22 décembre 2005, AAS 98 (2006) 40-53.

² *Sacramentum caritatis*, n. 3.

³ Cfr. *ibidem*, n. 64.

crements sur la foi aux actions de Dieu dans le peuple ancien et dans le Christ»: «les sacrements sont la continuation dans le temps de l'Église des grandes actions de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament»; la foi s'inscrit dans cette continuité des *magnalia Dei* où les gestes et les paroles ont un sens; car, ajoute Daniélou, «l'acte de foi n'est pas foi dans l'arbitraire et dans l'absurde, mais au contraire dans la continuité d'un dessein qui lui donne une intelligibilité, qui en situe l'objet et le rend pensable». ¹ Le réalisme des paroles de la consécration et, à un autre niveau, l'importance de la proximité de l'autel, que j'ai évoqués, témoignent de cette intelligibilité du dessein divin, ici de l'obéissance dans le temps aux paroles du Christ: «Vous ferez cela en mémoire de moi» (Lc 22,19; 1Co 11,24). Toutes les fois que nous faisons cela, nous annonçons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il revienne (cfr. 1Co 11,26), et nous devons reconnaître ici, comme le dit saint Ambroise, la grandeur du sacrement. ²

Paroles reçues et transmises... La Tradition, c'est-à-dire la transmission de l'Évangile, existe grâce à la vie de l'Église, en ce temps de l'Esprit Saint. Le *sensus fidei* des fidèles contribue au développement de la liturgie et en dépend à la fois. Comment la pratique actuelle de la concélébration contribue-t-elle à la juste compréhension du sacerdoce ministériel, du sacerdoce commun et de leur différence essentielle, et à la claire perception du caractère sacré de l'Eucharistie et de la centralité de Jésus Christ? Lorsque je concélébre, comment se manifeste en moi, concélébrant, la présence du Christ Tête? Il semble nécessaire de préserver la réalisation des signes, puisque le sacrement transmet quelque chose de spirituel sous l'aspect d'un signe matériel, afin qu'aucune opacité artificielle du *sacramentum* en tant que signe (pain, vin, paroles et gestes) ne vienne troubler la foi des fidèles dans la présence sacramentelle et substantielle du Christ («*res et sacramentum*») et dans l'unité de l'Église («*res tantum*»).

Dans la liturgie eucharistique, action du Christ et de l'Église, ciel et terre s'unissent: nous sommes divinisés dans la vision grandiose du festin des nocces de l'Agneau immolé. L'anaphore eucharistique «nous conduit vers le haut», nous élève. La piété sacerdotale, qui naît de l'amour de Jésus, protège le caractère sacré de l'Eucharistie et affermit l'unité de l'Église. La première finalité du sacrifice de la croix que l'Eucharistie rend présent est la gloire de Dieu et le salut des âmes, deux fins liées à la manifestation de l'unité du sacerdoce ministériel, et qui lui sont supérieures, en ce sens que le sacerdoce est à leur service, de même que l'humanité du Christ est l'instrument de notre salut.

Le Christ substantiellement présent dans l'Eucharistie, sa représentation sacramentelle dans le prêtre, l'expressivité enfin des signes du sacrement, l'unité

¹ J. DANIELOU, *Le mystère liturgique, intervention actuelle de Dieu dans l'histoire*, «La Maison Dieu» 79 (3^e trimestre 1964) 28-38, publié in «Bulletin des amis du Cardinal Daniélou» 8 (mars 1982) 22-32, passages cités 25-26.

² Cfr. AMBROISE, *De Sacramentis* VI, 26, «Sources chrétiennes» 25bis, 116: «Deinde quantum sit sacramentum cognosce. Vide quid dicat: Quotiescumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis donec iterum adveniam.»

du peuple de Dieu autour de ses pasteurs, autant de vérités que la concélébration peut exprimer avec bonheur. Ce n'est pas toujours le cas? Comme le disait Pascal, «c'est une fausse piété de conserver la paix au préjudice de la vérité». ¹ Un réajustement de la pratique de la concélébration eucharistique est concevable à la lumière de la théologie, de la liturgie et de la spiritualité, sans exclure aucune de ces perspectives mutuellement imbriquées: sans intellectualisme, sans ritualisme, sans archéologisme, sans mépris de l'ontologie. La concélébration n'est pas réductible à un phénomène sociologique où le sujet serait écrasé.

Les concélébrants représentent à l'autel Jésus Christ, qui s'offre dans une action sacrée de l'Église. Pussions-nous participer au mystère de l'Eucharistie en aimant celui qui, dans la chambre haute, attentivement préparée pour l'occasion (cfr. Mt 26,18-19; Mc 14,12-16; Lc 22,8-13), voici deux mille ans, enseigna à ses disciples le commandement de l'amour et leur en donna l'exemple jusqu'au sacrifice de sa vie! «Vous ferez cela en mémoire de moi»: la liturgie est un monde symbolique plein de réalité et de sens² où ce qui a été reçu est fidèlement transmis; la concélébration trouve sa pleine justification lorsque, suivant l'esprit du Concile Vatican II, elle reflète effectivement la réalité rendue présente par le sacrifice eucharistique. L'économie sacramentelle est tout entière ordonnée au sacrement de l'Eucharistie. Gestes, paroles, vêtements, tout doit faciliter la perception de ce qui se réalise. Denys l'Aréopagite fut le premier à offrir une vision globale de la liturgie et de cet ordonnancement suivant lequel chacun participe au culte en fonction de ce qu'il est. L'Eucharistie est essentiellement pour lui le sacrement de l'union. Tous les rites liturgiques sont orientés vers une mystique de l'unité. Pour Denys, le «saint sacrement de la communion», l'Eucharistie, «tout en conservant son principe unique, simple, indivis, se multiplie par amour des hommes dans une sainte variété de symboles, et avance dans un grand déploiement de toutes les images voulues par Dieu, mais unifiant la variété de ces symboles, il retourne à sa propre unité et il confère l'unité à tous ceux qui viennent saintement à lui». ³

ABSTRACT

Jusqu'au Concile Vatican II, la concélébration eucharistique a été peu fréquente dans l'Église latine. *Sacrosanctum Concilium* en étend la pratique, que des textes et un certain usage ont fini par rendre ordinaire. Pour que la concélébration manifeste l'unité du sacerdoce ministériel, certaines conditions doivent être respectées, l'essentiel restant l'Eucharistie célébrée, actualisation du sacrifice de la croix et de l'ensemble du mystère

¹ B. PASCAL, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, Seuil, "L'Intégrale", Paris 1963, 949 (Lafuma)-930 (Brunschvicg). Cfr. à cet égard J. RATZINGER / BENOÎT XVI, *L'elogio della coscienza*, Cantagalli, Siena 2009, 81, que je traduis: «Si Dieu est la vérité, et si la vérité est le vrai "sacré", renoncer à la vérité devient une fuite de Dieu. La recherche de la vérité est piété, et là où le courage de la vérité disparaît, la foi est falsifiée dans son fondement.»

² Cfr. J. RATZINGER, *Bilan et perspectives, Autour de la question liturgique*, Actes des journées liturgiques de Fontgombault, 22-24 juillet 2001, in *Gesammelte Schriften*, 659.

³ DENYS L'ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, III, PG iii, 429 A.

pascal. Des abus faciles peuvent distendre le rapport personnel du prêtre au Christ et désacraliser une pratique dont la vérité et la beauté réclament peut-être une modération plus conforme à une juste herméneutique du Concile.

Until Vatican Council II, eucharistic concelebration was not frequent in the Latin Church. *Sacrosanctum Concilium* extended this practice, and certain texts and customs facilitated its becoming ordinary. For the concelebration to manifest the unity of the ministerial priesthood, some conditions have to be respected; what is essential is the celebration of the Eucharist, the actualization of the sacrifice of the Cross and of the entire paschal mystery. A certain liturgical laxity can damage the personal relationship of the priest with Christ, and profane a practice whose truth and beauty demand a moderation which must be evermore conformed to an exact hermeneutic of the Council.

UNA APROXIMACIÓN A LA ACCIÓN HUMANITARIA DE LA SANTA SEDE DURANTE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL, A PARTIR DE FUENTES PUBLICADAS

MARÍA EUGENIA OSSANDÓN

SUMARIO: I. *La acción humanitaria durante la Gran Guerra*: 1. Necesidad de la acción humanitaria. 2. Países neutrales y organizaciones humanitarias. II. *La acción humanitaria de la Santa Sede*: 1. Nivel diplomático. El papa y sus colaboradores. 2. Nivel asistencial. 3. Estructuras de asistencia y colaboración. Una red de oficinas. 4. Los beneficiados de la acción diplomática y asistencial de la Santa Sede. 5. Dificultades, límites y fracasos. Los prisioneros italianos. III. *A modo de conclusión*.

GIACOMO DELLA CHIESA, genovés nacido el 21 de noviembre de 1854, fue elegido romano pontífice el 3 de septiembre de 1914, tomando el nombre de Benedicto XV. Murió el 22 de enero de 1922.¹

La Gran Guerra de 1914 – a la que se sumó Italia en mayo del año siguiente – acentuó las dificultades de trabajo de la curia romana, derivadas de la precaria situación de la Santa Sede ante el gobierno italiano, después de la pérdida de los Estados Pontificios: alejamiento de Italia de los diplomáticos de los Imperios Centrales acreditados ante el Vaticano, enrolamiento militar de eclesiásticos, censura postal, etc. Además, la Santa Sede se encontraba casi aislada diplomáticamente, porque mantenía relaciones oficiales con pocos países.²

En este contexto, Benedicto XV impulsó una amplia acción diplomática y

¹ Respecto a los datos biográficos fundamentales, cfr. F. VISTALLI, *Benedetto XV*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1928; F. HAYWARD, *Un pape méconnu, Benoît XV*, Casterman, Tournai 1955; G. MIGLIORI, *Benedetto XV*, G. Daverio, Milano 1955; J.F. POLLARD, *Il Papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001; A. SCOTTÀ, *Giacomo Della Chiesa arcivescovo di Bologna (1908-1914). L'«ottimo noviziato» episcopale di papa Benedetto XV*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; M. DOLDI, *Benedetto XV. Un papa da conoscere e da amare*, Portalupi, Casale Monferrato 2004; J.E. SCHENK SANCHIS, V. CÁRCEL ORTÍ, *Benedetto XV papa de la paz*, Edicep, Valencia 2005 (Cárcel Ortí publica los capítulos de Schenk Sanchis sobre Benedicto XV de la versión española de A. FLICHE, V. MARTIN et alii [dir.], *Historia de la Iglesia*, Edicep, Valencia 1979). En relación al pontificado de Benedicto XV, cfr. G. CAMPANINI, *La cultura cattolica negli anni di Benedetto XV. Dalla crisi del positivismo alla filosofia dei valori*, en A. FLICHE, V. MARTIN et alii (dir.), *Storia della Chiesa*, vol. XXII/2, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 317-331; A. MONTICONE, *Il pontificato di Benedetto XV*, en *ibidem*, vol. XXII/1, 155-200; G. REDONDO, *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, II, Eunsa, Pamplona 1979.

² Austria-Hungría, Prusia, Baviera, España, Mónaco, Bélgica, Serbia, Brasil, Perú, Colombia, Argentina, Bolivia, Chile, Honduras, Costa Rica y República Dominicana.

asistencial dirigida a aliviar los sufrimientos que estaba causando el conflicto. El papa Della Chiesa en todas sus intervenciones deploró la guerra, sin hacer nunca una consideración sobre la justicia o la injusticia de entrar en armas, lo que atrajo en su contra la opinión pública de distintos países. Su actitud ante los gobiernos fue la de imparcialidad o de neutralidad (entendida como no abanderamiento por ninguno de los bloques de aliados), ya que había fieles católicos en ambos grupos beligerantes.¹ Esa imparcialidad no fue desinterés sino la actitud que le permitiría trabajar por la paz y por aliviar los sufrimientos de las víctimas.²

I. LA ACCIÓN HUMANITARIA DURANTE LA GRAN GUERRA

1. Necesidad de la acción humanitaria

Desde la segunda mitad del siglo XIX las potencias europeas habían firmado una serie de acuerdos para proteger a sus hombres durante los conflictos. Al momento de estallar la Gran Guerra, en julio de 1914, los principales acuerdos internacionales vigentes eran la convención de Ginebra sobre la suerte de los heridos y enfermos de los ejércitos en campaña (6 de julio de 1906) y las convenciones de La Haya sobre leyes y costumbres en guerra terrestre y marítima (18 de octubre de 1907).³ Esta legislación se preparó según la experiencia del momento y ahora sabemos que la realidad de la Primera Guerra Mundial superó toda expectativa.

¹ En la guerra estaban comprometidos los dos tercios de los católicos de la época: 124 millones en el bloque de la Entente y 64 millones en el de los Imperios Centrales, cfr. K. REPGEN, *La politica estera dei Papi nel periodo delle guerre mondiali*, en H. JEDIN (dir.), *Storia della Chiesa*, x/1, Jaca Book, Milano 1980, 40.

² El papa explicó su política e imparcialidad respecto a los gobiernos de los países beligerantes especialmente en la alocución *Convocare vos* del 22 de enero de 1915 (AAS 7 [1915] 33-36). Como destacaba el card. secretario de estado, Pietro Gasparri, la Santa Sede no confundía los pueblos con los gobiernos, por eso se mantuvo fuera de abanderamientos, cfr. C. CALISSE, *Il cardinale Pietro Gasparri*, «Nuova Antologia» 365 (1933) 228. Algunos de los estudios recientes sobre la Santa Sede y las relaciones con diversos estados durante la Primera Guerra Mundial: J. DE VOLDER, *Benoît XV et la Belgique durant la Grande Guerre*, Institut Historique Belge du Rome, Bruxelles-Rome 1996; G. LA BELLA, *Santa Sede e questione irlandese 1916-1922*, Società Editrice Internazionale, Torino 1996; F. LATOUR, *La papauté et les problèmes de la paix pendant la première guerre mondiale*, L'Harmattan, Paris 1996; R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Benedetto XV e il nazionalismo*, «Cristianesimo nella Storia» 17 (1996) 541-566; S. TRINCHESE, *I tentativi di pace della Germania e della Santa Sede nella I Guerra Mondiale: L'attività del deputato Erzberger e del diplomatico Pacelli (1916-1918)*, «Archivum Historiae Pontificiae» 35 (1997) 225-255; A. GIOVAGNOLI (a cura di), *Roma e Pechino. La svolta extraeuropea di Benedetto XV*, Studium, Roma 1999; J.-M. TICCHI, *Aux frontières de la paix. Bons offices, médiations, arbitrages du Saint-Siège (1878-1922)*, École Française de Rome, Roma 2002; A. CANAVERO, *I papi e la pace nel xx secolo*, en A. GIOVAGNOLI (a cura di), *Pacem in terris. Tra azione diplomatica e guerra globale*, Guerini, Milano 2003, 41-61; N. RENOTON-BEINE, *La colombe et les tranchées. Les tentatives de paix de Benoît XV durant la Grande Guerre*, Cerf, Paris 2004; R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Benedetto XV e la sacralizzazione della prima guerra mondiale*, en M. FRANZINELLI, R. BOTTONI (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalle "benedizione delle armi" alla "Pacem in terris"*, Il Mulino, Bologna 2005, 165-181.

³ Cfr. A. MARESCA, *La protezione internazionale dei combattenti e dei civili. Le Convenzioni di Ginevra del 12 agosto 1949*, Giuffrè, Milano 1965, 6; F. BUGNION, *Le Comité International de la Croix-Rouge et la protection des victimes de la guerre*, Comité International de la Croix-Rouge, Genève 1994, 90.

Una cláusula establecía que esas obligaciones asumidas por los estados desaparecían si en la guerra intervenía una potencia no contrayente; sin embargo, de hecho se fue imponiendo a lo largo del conflicto de 1914 la obligatoriedad del acuerdo.¹ En esta reglamentación no se preveía ninguna medida de control y, por este motivo, cada país hacía una lectura propia de las convenciones al aplicar las normas a sus circunstancias y denunciaba su no cumplimiento por parte del enemigo.²

El enfrentamiento europeo se convirtió rápidamente en una masacre de hombres, con miles de muertos que enterrar, un sinnúmero de heridos que atender y de enfermos que curar a causa de las insalubres condiciones de la trinchera. Durante la Gran Guerra murieron más de 8 millones de soldados.³

El número de prisioneros superó todo cálculo.⁴ Para custodiarlos no fueron suficientes las estructuras carcelarias previstas y cada país tuvo que improvisar e implementar construcciones rápidas – barracas que iban agrandándose según las necesidades – rodeadas de alambre de espino, además de utilizar cualquier otro edificio útil como cuarteles, conventos, fábricas, establos, castillos, etc.⁵ Los campos de prisioneros o de concentración se extendieron no sólo por Europa sino por todo el mundo a medida en que avanzaba la guerra; los había en los cinco continentes.⁶

Según los acuerdos internacionales, cada país debía dar a los prisioneros militares el trato que daba a su propio ejército acuartelado (rancho, disciplina, atención médica, etc.);⁷ lo que, evidentemente, era distinto en cada país. La

¹ Cfr. BUGNION, *Le Comité*, 90-91; O. ABBAL, *Les prisonniers de la Grande Guerre*, «Guerres mondiales et conflits contemporains» 147 (1987) 22.

² Entre los aportes de la historiografía francesa reciente sobre la Primera Guerra Mundial figuran los estudios sobre el nivel de violencia y barbarización que afectaba a toda la sociedad civil del momento (no sólo a los soldados en el frente), que ponía el acento en la violencia sufrida dejando en sombra la responsabilidad propia en el sufrimiento de los demás, cfr. A. GIBELLI, *Introducción*, en S. AUDOIN-ROUZEAU, A. BECKER, *La violenza, la crociata, il lutto. La Grande Guerra e la storia del Novecento*, Einaudi, Torino 2002, xiv-xvi.

³ La cifra final de muertos en combate y a causa de heridas recibidas en el frente asciende a, por lo menos, 8.626.000 soldados, cfr. M. GILBERT, *La primera guerra mundial*, La esfera de los libros, Madrid 2004, 698-699; S. ROBSON, *La prima guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna 2002, 147.

⁴ El número total de prisioneros durante la guerra fue de 8.510.000; la Entente tenía 3.946.000 y los Imperios Centrales 4.564.000. Cfr. G. PROCACCI, *Soldati e prigionieri italiani nella Grande Guerra. Con una raccolta di lettere inedite*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, 171.

⁵ Cfr. ABBAL, *Les prisonniers*, 9-10; PROCACCI, *Soldati*, 178, 257.

⁶ El término “campo de concentración” no debe asociarse a los campos de exterminio nazis – que tampoco era el único sistema de encarcelamiento –, porque en la Primera Guerra Mundial son simplemente inmensos recintos carcelarios para prisioneros reunidos en masa. Cfr. A. WIEVORKA, *L'expression “camp de concentration” au vingtième siècle*, en «Vingtième siècle» 54 (1997) 4-8; A.J. KAMINSKI, *I campi di concentramento dal 1896 a oggi. Storia, funzioni, tipologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, 43-44. Sobre la distribución geográfica de los campos, cfr. mapa de prisioneros e internados en el mundo, fuera de Europa, en «Nouvelles del'Agence internationale des prisonniers de guerre» (17 de febrero 1917) 52-53.

⁷ A los oficiales se debía dar el sueldo correspondiente a su grado; todos los prisioneros debían recibir la atención religiosa y eclesiástica correspondiente a su credo, en lo posible en su lengua materna; el personal sanitario no debía ser tratado como prisionero de guerra y debía recibir el sueldo según grado. Estas indicaciones tomadas de los acuerdos de La Haya fueron recordadas en

mayor dificultad que se presentó a cada gobierno fue la de dar alimentación, abrigo, techo y atención médica a los cientos de miles de prisioneros que custodiaba. Particularmente dramática, en Europa, fue la situación de los reclusos en Alemania y en Austria-Hungría, países que sufrían el bloqueo alimenticio desde noviembre de 1914: si era difícil abastecer la población propia, más aún los campos de prisión.¹ Por otra parte, aunque en algún país no hubiese problema de abastecimiento, el diferente hábito alimenticio de los cautivos agravaba psicológicamente su situación.²

La organización e implementación de los campos de prisioneros variaba de un sitio a otro, también dentro de un mismo país.³ Solía haber recintos para oficiales y otros para soldados, o bien ambas categorías ocupaban zonas distintas de un único campo.

Algunos campos reservados a oficiales estaban dotados de zona verde y espacios para hacer deporte, barracas para uso de biblioteca o de música y espectáculos. Podían tener una capilla para cada una de las diferentes confesiones cristianas representadas por los prisioneros; en algunos se hizo construir una mezquita a petición de los musulmanes.⁴ Los oficiales dormían en camas, en habitaciones compartidas con otros según el grado, podían disponer de mesas, sillas y a veces de lavamanos.

Los recintos para soldados, en cambio, no gozaban de la misma confortabilidad. Externamente eran semejantes y estaban correctamente instalados desde el punto de vista sanitario, con medidas de desinfección. Pero los soldados dormían en barracones, sobre tierra o paja, a veces sin el suficiente abrigo. El régimen de vida estaba regulado militarmente.

Había campos para prisioneros de determinada nacionalidad, pero no era raro que hubiera oficiales o soldados – siempre separados para evitar problemas de disciplina – de diferentes nacionalidades.

una circular del presidente del Comité Internacional de la Cruz Roja a los presidentes de los comités centrales en cada país, el 15 de enero de 1915, publicada en «Bulletin international des Sociétés de la Croix-Rouge» 46 (1915) 5-8.

¹ Alemania era el país que tenía más prisioneros de guerra porque combatía en dos frentes. La falta de alimentación causó estragos en el ejército austrohúngaro, vencido en 1918 por los italianos porque no fue capaz de ofrecer resistencia. Al respecto, cfr. N. TRANFAGLIA, *La prima guerra mondiale e il fascismo*, Utet, Torino 1995, 128.

² Todos los países se quejaban del mal trato en la alimentación y cada estado procuró – en diversa medida – mitigar esta calamidad. Sobre la importancia de los hábitos alimenticios en la configuración de la vida personal y colectiva, cfr. J. CRUZ, *Alimentación y cultura. Antropología de la conducta alimentaria*, Eunsa, Pamplona 1991, 9-30, 263-294.

³ Sobre el tema, cfr. ABBAL, *Les prisonniers*, 7-10; A. BECKER, *Oubliés de la Grande Guerre. Humanitaire et culture de guerre 1914-1918. Populations occupées, déportés civils, prisonniers de guerre*, Noësis, Paris 1998, 93-97; PROCACCI, *Soldati*, 261-266. Salvo el primero que trata el argumento con perspectiva mundial, los otros dos títulos tratan de la prisión en Alemania y Austria-Hungría.

⁴ El campo de prisioneros en Cassel (Niederzwehren, Alemania) tenía una iglesia católica, una anglicana, una ortodoxa-rusa y una mezquita, cfr. «Nouvelles» 13 (15 de abril de 1916) 100. En Zossen, en el centro del campo de prisioneros, se levantó una mezquita; también en Theresienstadt, cfr. GILBERT, *La primera guerra mundial*, 182, 548.

Esta mínima sistematización de los campos duró los primeros años. Debido al aumento de prisioneros a través de capturas masivas de tropas, los recintos de internación se saturaron, con el deterioro de las condiciones materiales de vida que eso implicaba.¹

Rápidamente los países hicieron trabajar a los soldados prisioneros pese a contravenir una de las convenciones internacionales.² El tener un contingente de hombres “inútiles”, a los que además había que mantener, llevó a los diferentes estados a definir trabajos en los que pudiesen emplear a los prisioneros. La necesidad de mano de obra era grave, había que remplazar la fuerza humana ocupada en el frente ya sea en la construcción y reparación de caminos y vías férreas, como en tareas agrícolas, en minas y en fábricas.³ Para el prisionero podía ser una distracción o una sana ocupación – como hacían notar algunos delegados de la Cruz Roja en sus informes⁴ – pero para muchos pesaba como traición, porque era trabajar contra su patria o en favor del enemigo.⁵ Las condiciones en las que éstos se encontraban variaban según la empresa u ocupación: los que permanecían en campos de prisión estaban mejor alimentados, los que trabajaban en minas lo hacían en condiciones deplorables. En principio, todas estas tareas eran remuneradas. Las zonas donde los prisioneros eran empleados estaban bajo vigilancia militar y eran llamadas “campos de trabajo”.⁶

Las principales pruebas o sufrimientos a los que estaban sometidos los prisioneros de guerra, además de la falta de libertad y de las exigencias en los campos de trabajo, eran el hambre y las enfermedades (principalmente el tifus exantemático y la tuberculosis) que causaban estragos. La duración misma del cautiverio dio origen a un tipo de psicosis propia del encierro.⁷

¹ En agosto de 1915, Alemania ya tenía poco más de un millón de prisioneros en sus campos, la mayoría rusos. Cfr. GILBERT, *La primera guerra mundial*, 256 y 712, nota 4. La derrota de Caporetto en octubre de 1917 y la llegada de miles de hombres marcó la diferencia en los campos de prisión austriacos; los principales afectados fueron los soldados. Cfr. PROCACCI, *Soldati*, 262, 266.

² Los oficiales estaban exentos, a los suboficiales se les daba esa opción, cfr. PROCACCI, *Soldati*, 265.

³ Francia e Inglaterra ocupaban mano de obra de las colonias y también de prisioneros. Por ejemplo, Francia pidió prisioneros a Italia, que cedió 16.000 austriacos; cfr. ABBAL, *Les prisonniers*, 11. Alemania no contaba con mano de obra de las colonias. En la Rusia zarista los prisioneros de guerra llegaron a constituir el 50% de los efectivos de algunas empresas; cfr. BECKER, *Oubliés*, 111-113.

⁴ Cfr. ABBAL, *Les prisonniers*, 11.

⁵ Para evitar ser acusados de traición, al terminar la prisión algunos pidieron un certificado de trabajos forzados. Cfr. BECKER, *Oubliés*, 113-116.

⁶ Los campos de trabajo presentan un problema metodológico para la investigación, porque ahí no llegaron los delegados de los países neutrales o de la Cruz Roja. No se conocía exactamente la cifra aún cuando se sabía que eran más numerosos que los campos de prisioneros. Tampoco era fácil hacer llegar la correspondencia o los paquetes que estaban dirigidos a los prisioneros que estaban empleados porque sus señas podían cambiar o eran vagas (por ejemplo los que realizaban tareas en zonas agrícolas). Cfr. BECKER, *Oubliés*, 111-116; ABBAL, *Les prisonniers*, 11.

⁷ *Psychasthénie, psychose du fils barbelé o psychose de la palissade* en ámbito francés. Ya se había calculado que después de un año y medio de prisión la conducta del prisionero pasaba a ser melancólica pudiendo terminar en neurastenia, locura o suicidio. Cfr. BECKER, *Oubliés*, 97-98, 143-145; ABBAL, *Les prisonniers*, 13.

La guerra no afectó sólo a los hombres en armas sino también a los civiles. Los ataques aéreos a ciudades, simplemente por causar daño, se fueron generalizando en la medida en que se fueron perfeccionando las armas en los zepelines y aviones, en uno y otro bando.

Muchos civiles – hombres y mujeres, desde niños a ancianos – fueron puestos bajo vigilancia policial o detenidos, simplemente por ser ciudadanos de país enemigo, en Europa, en las colonias y en los demás países asociados a la guerra. Se trataba una detención administrativa, sin mediar un juicio, que se cumplía en un recinto bajo régimen de vida militar, a veces en circunstancias de promiscuidad, con dificultades de alimentación y sufriendo los mismos problemas que los prisioneros militares. Los campos de internación de civiles se multiplicaron, aunque no era infrecuente encontrarlos recluidos junto con los demás prisioneros militares.

Los habitantes de tierras invadidas corrieron diversa suerte. Algunos pudieron salir. Los que permanecieron en la ciudad no tenían libertad de movimiento y estaban incomunicados con las otras zonas libres del país; estaban prisioneros en su territorio, donde a veces eran tratados como rehenes. Muchos fueron detenidos, llevados a campos de prisión, o fueron deportados y conducidos a campos de trabajo. En algunos casos su cautiverio se alargó por años, durante toda la guerra.¹

Los gobiernos de los países beligerantes crearon departamentos de prisioneros de guerra – dependientes del ministerio de guerra – para buscar información.² La preocupación de los gobiernos era mantenerse recíprocamente informados, porque las malas noticias – una epidemia de tifus por ejemplo – alarmaban la población. De esta necesidad surgieron las visitas de delegados de la Cruz Roja y de países neutrales a los campos de prisión.

Cuanto se ha dicho de la vigencia de los acuerdos internacionales, en la práctica justificó una política de reciprocidad. Durante los primeros años de la guerra una escalada de represalias afectó primero a heridos, enfermos y médicos y, más tarde a los prisioneros y a la población civil. En 1917 Alemania respondía al bloqueo de alimentos con una guerra submarina total atacando naves hospitales

¹ Había 100.000 prisioneros civiles belgas y franceses en Alemania; 100.000 alemanes en Rusia; los serbios en Austria-Hungría y Bulgaria eran un poco más numerosos. Los habitantes de Galitzia (Polonia) fueron tratados duramente; los judíos en Turquía, Rusia, Polonia y Lituania fueron “chivos expiatorios”. Peor aún fue la situación del pueblo armenio, masacrado por los turcos. Cfr. BECKER, *Oubliés*, 53-56, 232-233; GILBERT, *La primera guerra mundial*, 157, 195, 199-200, 230-231, 244, 553. Los civiles en las colonias corrieron la misma suerte.

² La primera información provenía del ejército, donde se confeccionaban las listas – en la medida de lo posible – de los muertos y de los prisioneros después de cada batalla. Los gobiernos de Gran Bretaña y Francia asumieron completamente la preocupación por los nacionales en cautiverio. Rusos, belgas, rumanos, montenegrinos, polacos y serbios prisioneros se vieron beneficiados también por sus respectivos gobiernos. En Italia, en cambio, el gobierno delegó en la Cruz Roja italiana lo que se refería a los prisioneros de guerra italianos en países enemigos mientras que el ministerio de guerra, a través del departamento de prisioneros se encargaba sólo de los prisioneros enemigos internados en Italia. Cfr. PROCACCI, *Soldati*, 179-180, 182, 187.

porque no sólo llevaban heridos sino también municiones. Gran Bretaña entonces bombardeaba hospitales y Francia embarcaba oficiales militares en naves hospitales. El Imperio Germánico, luego, enviaba los prisioneros británicos a los campos de retaguardia donde eran frecuentes los bombardeos... Si llegaba la noticia de que en un campo los prisioneros estaban mal alimentados y sufrían maltrato, se respondía con la disminución de ración, supresión de tabaco, reducción de correspondencia, castigos corporales para los prisioneros de la correspondiente nacionalidad enemiga. Los desacuerdos entre Francia y Alemania sobre Alsacia-Lorena significaron la toma de cientos de civiles como rehenes que eran trasladados a campos de prisión en Rusia o en territorio germánico.¹

Lo peor, para todos, era que la situación se alargaba indefinidamente.

2. Países neutrales y organizaciones humanitarias

Los llamados países neutrales eran los que no intervenían en la guerra empuñando armas. Pero la neutralidad de éstos fue diversa de la posición supranacional que tomó la Santa Sede o el Comité Internacional de la Cruz Roja. Cada país beligerante buscaba convencer a los que aún no se habían abanderado, de la legitimidad de la causa por la que combatían. Los entonces llamados neutrales no se mantuvieron al margen de la guerra, sino que ejercieron de potencias protectoras, es decir, defendieron los intereses de una de las potencias beligerantes que les confiaba esta tarea.²

En todo caso, los países no combatientes desempeñaron un rol más o menos importante en la actividad humanitaria durante este periodo. España, Dinamarca, Suecia y Estados Unidos (hasta el momento de su incorporación a la guerra) gozaron de la prerrogativa de visitar los campos de prisión como protectores de una potencia beligerante. El rey de España fue uno de los destinatarios más frecuentes de cartas de familias que pedían su intervención para saber datos sobre los enviados al frente o eran recluidos.³ Suiza y – en menor medida – Holanda, Dinamarca y España, acogieron militares enfermos y heridos para atenderlos fuera de los campos de prisión y realizaron negociaciones diplomáticas relacionadas con las iniciativas asistenciales.⁴

Suiza, por su ubicación entre las principales potencias enemigas y por su condición de neutral, tuvo una posición privilegiada para favorecer la acción huma-

¹ Cfr. BECKER, *Oubliés*, 83-86, 116-125, 284-286.

² En 1914 los Estados Unidos protegían los intereses británicos en Alemania y Austria-Hungría así como los de estas potencias en el imperio británico; España protegía los intereses de Francia en los Imperios Centrales. En 1917 Suiza asumió los mandatos de protección que tenían los diplomáticos estadounidenses. Cfr. BUGNION, *Le Comité*, 96, nota 18.

³ Cfr. BECKER, *Oubliés*, 164. Sobre la acción humanitaria de los reyes de España, cfr. SCHENK SANCHIS, CÁRCEL ORTÍ, *Benedicto XV*, 110-112.

⁴ Cfr. «Nouvelles» 41 (28 de octubre de 1916) 320; 15 (14 de abril de 1917) 117; G. QUIRICO, *Il Vaticano e la guerra, iniziative diplomatiche umanitarie di indole generale del Santo Padre Benedetto XV*, Luigi Buf-fetti, Roma 1921, 168, 473, 476-478; *L'opera della Santa Sede nella guerra europea. Raccolta di documenti (agosto 1914-luglio 1916)*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1916, 112.

nitaria y diplomática durante la guerra. En pocos meses se llenó de representantes de gobierno y de oficinas de información y de socorro.¹

El gobierno federal suizo colaboró activamente en la tarea desarrollada tanto por la Santa Sede como por el Comité Internacional de la Cruz Roja.² En su territorio fueron internados enfermos y heridos no graves que, una vez recuperados debían volver al campo del que provenían. Debían pasar por ese país neutro, antes de llegar a Alemania o a Francia, los prisioneros de guerra inhábiles para el servicio militar que fueron beneficiados por acuerdos de intercambio; los civiles que vivían en zonas ocupadas y los prisioneros padres de familia numerosa que eran repatriados gracias a nuevos acuerdos entre las potencias. Ciertamente los gastos de hospitalización en Suiza serían reembolsados por cada gobierno cuyos ciudadanos eran atendidos, pero el personal y las instalaciones sanitarias eran suizas. La Confederación Helvética, por lo demás, debía asegurarse una mayor importación de alimentos para poder atender a los internados.

Apenas estallada la guerra, el 27 de agosto de 1914, el Comité Internacional de la Cruz Roja creó la Agencia Internacional de Prisioneros de Guerra a la que adhirieron todos los países beligerantes.³ Al poco tiempo, en ella se creó una sección para los prisioneros civiles – extendiendo así el campo de acción del Comité Internacional – que, sin embargo, no gozaba del mismo reconocimiento internacional.⁴ La Agencia tenía también una sección de repatriación e internación, que atendía las peticiones que venían de las familias o de los prisioneros.⁵ Algunas sociedades nacionales de la Cruz Roja nacieron durante la guerra, asociadas al Comité Internacional de Ginebra.⁶

Las tareas del Comité Internacional de la Cruz Roja, a través de la Agencia Internacional, se resumían en tres grandes áreas: información, esfuerzos por mejorar la situación de los prisioneros e intervención diplomática a nombre de

¹ En diciembre de 1916 la Agencia Internacional de la Cruz Roja publicaba una lista de más de doscientas obras creadas en Ginebra, oficinas de asistencia o de información, que se ocupaban de las víctimas de la guerra. En ese conjunto no estaban incluidas las asociaciones políticas, filantrópicas, religiosas y de otro tipo que, además de su objetivo principal, se ocupaban de las víctimas de la guerra, cfr. «Nouvelles» 6 (10 de febrero de 1917) 41. Una segunda lista – aún incompleta – publicada en febrero de 1917, recogía los comités centrales de entidades que tenían su sede en toda Suiza, dejando fuera las sucursales: sumaban 105. Cfr. *ibidem*, 42; la lista de las entidades aparece en «Nouvelles» 8 (24 de febrero de 1917) 57-62.

² La Cruz Roja había sido fundada en 1863 por el ginebrino Henry Dunant, para asistir a los heridos de guerra y buscar los acuerdos internacionales que garantizaran su labor. Como asociación privada de derecho suizo dependiente de las leyes de ese país, aprovechó la neutralidad política de la Confederación Helvética para desarrollar su labor de asistencia. En reconocimiento al estado federal suizo, la organización había adoptado como emblema la cruz helvética invirtiendo los colores: cruz roja en campo blanco. El signo estaba claramente relacionado con los principios cristianos, cfr. MARESCA, *La protezione*, 14-15. El lema de la Cruz Roja Internacional era *inter arma caritas*.

³ Cfr. PROCACCI, *Soldati*, 176. El principal órgano informativo de la *Agence Internationale de Secours et Reinsegnement en Faveur des Prisonniers de Guerre* fue la revista semanal «Nouvelles del'Agence internationale des prisonniers de guerre». Esta agencia fue disuelta por el Comité Internacional el 31 de diciembre de 1919, cfr. BUGNION, *Le Comité*, 100.

⁴ Cfr. BUGNION, *Le Comité*, 94; BECKER, *Oubliés*, 229.

⁵ Cfr. ABBAL, *Les prisonniers*, 13.

⁶ Cfr. BUGNION, *Le Comité*, 89-90, 94, 96.

los acuerdos internacionales.

Representantes del Comité Internacional o bien de una sociedad nacional de la Cruz Roja, acompañados o precedidos por representantes de países neutrales, realizaron visitas a los campos a raíz de la petición de algunos países. El objetivo de esos viajes era conseguir información exacta de la situación de los prisioneros, asunto importante no sólo para dar consuelo a las familias sino para terminar con la política de represalias cuyo origen no siempre estaba bien fundado. Desde enero de 1915 a diciembre de 1919, 41 delegados efectuaron 524 visitas de las que se prepararon informes acompañados a veces de fotografías y mapas. Estas inspecciones no tenían base legal sino que se apoyaban en el acuerdo entre las partes. Gracias a ellas se pusieron en práctica medidas humanitarias negociadas entre los distintos gobiernos.¹

El Comité Internacional de la Cruz Roja trabajó también en la repatriación de los prisioneros una vez terminada la guerra.²

La experiencia de la Primera Guerra Mundial constituyó la base de la convención de Ginebra del 22 de julio de 1929, organizada por el Comité Internacional de la Cruz Roja. Los acuerdos trataron sobre la protección de los heridos y enfermos en una guerra terrestre y sobre el trato de los prisioneros de guerra. Estos pactos resultaron también insuficientes durante la Segunda Guerra Mundial.³

II. LA ACCIÓN HUMANITARIA DE LA SANTA SEDE

Benedicto XV, en su primer mensaje al mundo católico *Ubi primum*, se proponía poner todo cuanto estuviera de su parte para acelerar el fin de la guerra.⁴ En la alocución de Navidad de ese año, el papa añadió el objetivo de aliviar las consecuencias de la tragedia.⁵ En ese mensaje de saludo a los cardenales, el pontífice resumía las gestiones hechas y las que se estaban llevando a cabo: el fracasado intento de una tregua en Navidad, el intercambio de prisioneros inhábiles para

¹ Las 524 visitas corresponden a 54 misiones, concebidas como inspección e información. No fueron visitados todos los campos de prisioneros, pero sí muchos. Los países en los que se realizaron estas visitas fueron Alemania, Gran Bretaña, Francia, Algeria, Túnez, Marruecos, Austria-Hungría, Italia, Rusia (incluida Siberia), Turquía, Egipto, India, Birmania, Bulgaria, Grecia, Rumanía, Japón, Polonia, Serbia. Los delegados pudieron visitar unos pocos campos de trabajo, no así zonas de ocupación ni campos en zonas de fuego. Los informes de estas visitas se publicaron en 24 volúmenes entre 1915 y 1920 que fueron enviados a los suscriptores del «Bulletin International» y se vendían en librerías; los datos más relevantes se incluían en la revista «Nouvelles». Las visitas se preparaban con el estudio de las informaciones recabadas en los ministerios de guerra y del interior, y en la Cruz Roja nacional correspondiente, sobre reglamento del campo, número de prisioneros, etc. En el lugar se procuraba ver todas las instalaciones, informarse de la alimentación (menú, calorías, etc.) y conversar libremente con los prisioneros. Como las visitas eran anunciadas, en el campo se procuraba mejorar la limpieza, ornamentación, alimentación y vestimenta e incluso eran previstos los prisioneros que saldrían al encuentro del delegado. Cfr. BECKER, *Oubliés*, 188-198; BUGNION, *Le Comité*, 106-108; ABBAL, *Les prisonniers*, 7; PROCACCI, *Soldati*, 193, nota 47.

² Cfr. ABBAL, *Les prisonniers*, 14-15.

³ Cfr. MARESCA, *La protezione*, 6-7.

⁴ Cfr. exhortación *Ubi primum*, 8 de septiembre de 1914, AAS 6 (1914) 501.

⁵ Cfr. alocución *Di accogliere*, 24 de diciembre de 1914, AAS 6 (1914) 696.

el servicio militar, la atención de los cautivos por parte de sacerdotes que conocieran su lengua y que les ayudarían a escribir a sus familias. Poco más tarde, en el mensaje a los cardenales reunidos en consistorio, el 22 de enero de 1915, Benedicto XV repitió con más fuerza el objetivo de asistir a las víctimas de la guerra.¹

En mayo de 1915 Benedicto XV resumía el trabajo realizado en favor de los que sufren: había sido posible realizar un intercambio de prisioneros inhábiles al servicio militar entre los países beligerantes y en ese momento se estaban realizando gestiones para el intercambio de los reclusos heridos o enfermos no del todo inhábiles al ejército. Subrayando que los bienes más importantes eran los del alma, el papa informaba que se habían concedido amplias facultades a los capellanes militares – extendidas a todos los sacerdotes enrolados – para que a ningún soldado faltase los consuelos de la religión.²

Los esfuerzos diplomáticos de la Santa Sede para conseguir la paz llegaron a su punto culminante con la nota del 1 de agosto de 1917. En ésta el papa comenzaba recordando los objetivos de su pontificado sobre la guerra: imparcialidad ante los beligerantes; hacer el bien a cuantos más sea posible, sin hacer distinción de personas como indica la ley de la caridad universal y el supremo oficio espiritual al que ha sido llamado por Cristo; y no omitir nada cuanto estuviera de su parte para acelerar el final del conflicto.³ Ese año, en el saludo de Navidad donde solía presentar lo más destacado o un resumen del trabajo del año, Benedicto XV se limitó a tratar de la esperanza puesta en la nota y posterior desilusión; el final de la guerra vendrá, decía, cuando los hombres vuelvan a Dios.⁴

Después del fracaso de la nota de agosto de 1917, el papa, en lo que respecta a la guerra, se dedicó principalmente a la actividad asistencial y caritativa.⁵ Pero el pontífice no estaba solo. Movi6 a los cat6licos y especialmente a los que trabajaban junto a 6l en el Vaticano para conseguir este objetivo.

Las fuentes publicadas sobre la acci6n diplomática humanitaria de la Santa Sede suelen presentarla siguiendo un esquema que agrupa las obras de asistencia por temas y que podríamos resumir en las gestiones de la Santa Sede para conseguir la liberaci6n, el intercambio y la hospitalizaci6n de los prisioneros mi-

¹ Cfr. alocuci6n *Convocare vos*, AAS 7 (1915) 36.

² Cfr. *Era nostro proposito*, carta al card. decano Serafino Vannutelli, 25 de mayo de 1915, AAS 7 (1915) 254.

³ Cfr. exhortaci6n *D6s les d6but*, 1 de agosto 1917, AAS 9 (1917) 417.

⁴ Cfr. alocuci6n *A Lei, Signor Cardinale*, 24 de diciembre de 1917, en U. BELLOCCHI, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, VIII, Lev, Citt6 del Vaticano 2000, 189-191.

⁵ Cfr. HAYWARD, *Un pape*, 146; G.M. PIZZUTI, *La grandezza di un pontefice misconosciuto: Benedetto XV, «Humanitas»* (Brescia) 46 (1991) 126. El 4 de octubre 1917 el papa se dirigi6 a los obispos de Toscana que le habían escrito con motivo de la reuni6n anual del episcopado. Les decía que perseveraba en su prop6sito de vencer el mal en el bien, abrazando las miserias de todos en Cristo. Cfr. carta *Omnem vestram*, 4 de octubre de 1917, AAS 9 (1917) 537-538. Meses despu6s comentaba a los obispos de Austria – que desde Viena le habían enviado una carta –, que seguiría trabajando con la esperanza puesta en Jesucristo, movido por raz6n de su oficio y no por encontrar aprobaci6n entre los hombres, a pesar de las dificultades que encontraba y de que la guerra continuase. Cfr. carta *Conspirantibus adversus*, 2 de febrero de 1918, AAS 10 (1918) 89-90.

litares y civiles; permitir la correspondencia epistolar entre las tierras invadidas y las zonas libres; obtener el reposo festivo de los prisioneros de guerra, treguas en los combates y seguridad en las tumbas de los soldados caídos en los Dardanelos; asegurar la atención religiosa de los prisioneros y de los que se encontraban en el frente; ayudar materialmente a los pueblos más necesitados.¹

No pretendemos aquí repetir en qué consistió esa actividad asistencial sino usar ese material para aproximarnos a la organización del trabajo pontificio: los niveles de acción de la Santa Sede (desde la relación con los gobiernos al trato directo con los prisioneros), los principales responsables de las gestiones, los beneficiados por ellas y cuáles fueron algunas de las dificultades que la Santa Sede encontró en la realización de esta tarea.

1. Nivel diplomático. El papa y sus colaboradores

Junto al papa Della Chiesa, en estrecha colaboración, estaba el cardenal secretario de estado, Pietro Gasparri.² Entre el papa y el secretario de estado había plena sintonía.³ Ambos trazaban las grandes líneas de acción de la Santa Sede, de acuerdo con los secretarios de los diversos dicasterios romanos. Respecto a la guerra y cuando correspondía, se estudiaban los asuntos con el secretario de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios.

¹ Además de las dos obras citadas *supra*, nota 4, p. 317, hay que añadir como fuentes publicadas: G. QUIRICO, *Fatti e non parole. L'opera del Santo Padre Benedetto XV durante la guerra*, La Civiltà Cattolica, Roma 1918; G. VANNEUFVILLE, *Initiatives et interventions charitables du Saint-Siège pendant la guerre*, «Revue Internationale de la Croix-Rouge» 7 (1919) 806-834 (recoge los artículos que Quirico publicó en «La Civiltà Cattolica» y que luego reunió en el volumen ya citado *Il Vaticano*); J. QUIRICO, *Cor paternum. Paterni cordis sollicitudines quibus sanctissimus pater Benedictus XV omni data opera aerumnosos belli casus praecipue miseram captivorum sortem lenire satagit*, Alfieri & Lacroix, Roma 1920 (álbum fotográfico); *L'operato del clero e del laicato cattolico in Italia durante la guerra (1915-1918)*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1920. Por otra parte, se encuentra material del Archivo Secreto Vaticano publicado en estudios actuales, que citaremos oportunamente. Un balance historiográfico sobre el aspecto diplomático se encuentra en M. VALENTE, *La "diplomazia dell'assistenza" nella prima guerra mondiale*, en G.M. VIAN (a cura di), *Storia del cristianesimo. Bilanci e questioni aperte*, Lev, Città del Vaticano 2007, 176-182.

² El primer secretario de estado de Benedicto XV fue el card. Domenico Ferrata, que murió el 10 de octubre de 1914. Pietro Gasparri (1852-1934) gozaba de alto prestigio en los estudios jurídicos por sus publicaciones y el ejercicio de la docencia en el Instituto Católico de París (1880-1897). En 1898 fue nombrado delegado apostólico en Ecuador, Perú y Bolivia (con residencia estable en Lima) hasta 1901 cuando comenzó a trabajar en la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Desde 1904 se dedicó a la compilación del Código de Derecho Canónico, tarea a la que dedicó sus mayores energías hasta fines de 1914 cuando casi estuvo terminado (por diversos motivos el código fue promulgado en 1917). Después de la muerte de Benedicto XV, Gasparri continuó siendo el secretario de estado vaticano bajo el pontificado de Pío XI. Cfr. R. ASTORRI, C. FANTAPPIÈ, *Pietro Gasparri*, en *Dizionario biografico degli italiani*, LII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1999, 500-503.

³ Lo atestigua el barón Carlo Monti, representante oficioso del papa ante el gobierno italiano, en su *Diario*, publicado en A. SCOTTÀ, *La conciliazione ufficiosa. Diario del barone Carlo Monti "incaricato d'affari" del governo italiano presso la Santa Sede (1914-1922)*, Lev, Città del Vaticano 1997 (en adelante citaremos el escrito del barón: *Diario Monti* y la fecha, para distinguirlo de las citas de los comentarios del editor). Esta imagen de unidad de criterio adquiere mayor peso al tener en cuenta que los documentos muestran menor armonía de la que se manifestaba al exterior, como señala P. CHENAUX, *Pie XII. Diplomate et pasteur*, Cerf, Paris 2003, 86.

Durante el gobierno de Benedicto XV el sustituto de la Secretaría de Estado era mons. Federico Tedeschi y el secretario de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios era mons. Eugenio Pacelli, sustituido por mons. Bonaventura Cerretti en 1917.¹

El secretario de estado firmaba los documentos y cartas dirigidos a los representantes oficiales ante la Santa Sede, a los ministros de gobierno de los diferentes países y a los dignatarios eclesiásticos, personas de la nobleza, etc., que escribían al papa o a él directamente.

La comunicación con los gobiernos de los países beligerantes, cuando había relaciones diplomáticas oficiales con la Santa Sede, era realizada principalmente a través del nuncio y del representante del país. Sin embargo, en ocasiones la Santa Sede no se limitó a transmitir una propuesta al representante de gobierno sino que encargaba también al nuncio y a algún obispo influyente que la apoyaran.²

Cuando no había relaciones diplomáticas, el canal de comunicación entre la Santa Sede y el gobierno era un alto prelado del país. En Francia, el cardenal arzobispo de París, Léon-Adolphe Amette mantenía la correspondencia con el secretario de estado y trataba con el parlamentario y luego ministro Denys Cochin, católico, o con otras personas de gobierno. El caso inglés era peculiar, porque el gobierno británico había enviado un representante oficial con carácter temporal pero la Santa Sede no tenía representante diplomático en Inglaterra. Por eso, cuando hacía falta, contaba con el servicio del cardenal Francis Bourne, arzobispo de Westminster. Las relaciones con el gobierno otomano eran llevadas directamente por el delegado apostólico mons. Angelo Maria Dolci enviado con este propósito a Constantinopla aunque allí no le fue reconocida su condición diplomática. Las relaciones con el gobierno italiano se realizaban a través del barón Carlo Monti, amigo del papa y funcionario del estado.³

Cuando fue necesario, las gestiones pontificias se llevaron a cabo al más alto

¹ Pacelli fue nombrado nuncio en Munich el 20 de abril de 1917. Su trabajo se centró principalmente en la consecución de la paz y en la acción humanitaria, bien preparado por el trabajo en la curia. Cfr. TRINCHESE, *I tentativi*, 243-255; M. VALENTE, *La nunziatura di Eugenio Pacelli a Monaco di Baviera e la "diplomazia dell'assistenza" nella "Grande guerra" (1917-1918)*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 83 (2003) 269; A. TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli. Un uomo sul trono di Pietro*, Mondadori, Milano 2007, 78-94; A. VON TEUFFENBACH, *Eugenio Pacelli. Pio XII tra storia, politica e fede*, Art, Roma 2008, 58-101; E. FATTORINI, *Germania e la Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar*, Il Mulino, Bologna 1992.

² El card. arzobispo de Colonia, Felix von Hartmann podía presentarse ante el káiser y por este motivo le fueron encargadas varias visitas de apoyo a las gestiones diplomáticas oficiales. Su primera tarea en favor de los prisioneros de guerra fue la de pedir al emperador el tratamiento de oficiales a los sacerdotes belgas y franceses prisioneros en Alemania, coronada con éxito (cfr. carta *Gratum equidem*, 18 de octubre de 1914, AAS 6 [1914] 542). En otra ocasión, en 1915, la Santa Sede confió las gestiones para conseguir una tregua entre Francia y Alemania que permitiera el entierro de los muertos ante los respectivos gobiernos, a los obispos de Auch y de Spira, cfr. QUIRICO, *Fatti*, 10. Ninguna de las treguas solicitadas por la Santa Sede fue aceptada.

³ Cfr. SCOTTÀ, *La conciliazione*, I, 2; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Laterza, Bari 1966, 13-20.

nivel, como ocurrió en diciembre de 1914 con la invitación a realizar un intercambio de prisioneros inválidos (*grands blessés*), primera gran iniciativa humanitaria. Un telegrama de Benedicto XV a los soberanos de Alemania, Austria-Hungría, Baviera, Bélgica, Inglaterra, Rusia y Serbia; seguido por otros similares a los gobernantes de Francia, Imperio Otomano, Japón y Montenegro, recibió respuesta personal de los respectivos jefes de estado.¹

Este proyecto de intercambio había sido ya preparado por conversaciones que comenzaron a más tardar en diciembre de 1914.² La buena acogida que tuvo se debió a que la propuesta estaba contemplada en el acuerdo de Ginebra, pero hizo falta el impulso de la Santa Sede para que comenzaran las correspondientes negociaciones. Ya había sido planteada una iniciativa similar por parte del gobierno suizo – a petición del Comité Internacional de la Cruz Roja – que no fue secundada.³

Otra iniciativa similar, la de hospitalizar en países neutrales a los prisioneros enfermos y heridos, hábiles para el servicio militar, provino de Francia y este motivo la hizo más apreciada en la curia porque se deseaba restablecer las relaciones diplomáticas con esa nación. El cardenal Amette se había dirigido al papa en marzo de 1915 transmitiendo el deseo del gobierno francés de que interviniera en favor de la hospitalización de los prisioneros enfermos o heridos (*petits blessés*) en países neutrales como Suiza y Holanda, donde estarían mejor atendidos. Francia ya había intentado, a través de España, que Alemania enviara los prisioneros franceses heridos a Suiza, pero el gobierno alemán no había accedido aún a la propuesta.⁴ En abril, Gasparri pedía al cardenal francés que el gobierno de su país asegurara la adhesión de la Entente al proyecto y que presentara un plan de ejecución práctica. Luego, el siguiente paso de la Santa Sede fue el envío a Berna del conde Carlo Santucci – el 30 de abril – para exponer el proyecto al gobierno federal helvético. En Suiza se estaba negociando una idea similar con los gobiernos de Francia y Alemania, pero sin resultados aún, por eso la propuesta pontificia fue bien recibida. Ésta planteaba internar en hospitales del territorio helvético los heridos y enfermos inhábiles para el frente pero hábiles para otras tareas, para luego extenderlo a otras categorías de enfermos. El gobierno suizo se mostró de acuerdo y respondió oficialmente el 7 de mayo de 1915. El 14 de mayo el secretario de estado vaticano comunicó por escrito la decisión al embajador de Austria-Hungría ante la Santa Sede, a los ministros de Bélgica y de Inglaterra, al cardenal arzobispo de París; al ministro de Prusia se

¹ Los países están ordenados según alfabeto. Los primeros son aquellos que tenían relaciones diplomáticas oficiales con la Santa Sede. La mayoría de las respuestas están fechadas el 1 de enero de 1915; todas se muestran de acuerdo con la propuesta pontificia. Cfr. *L'opera della Santa Sede*, 42-47.

² Cfr. QUIRICO, *Il Vaticano*, 6-11, 217-224.

³ Cfr. BECKER, *Oubliés*, 201-202; QUIRICO, *Il Vaticano*, 18 y F. PANZERA, *Benedetto XV e la Svizzera negli anni della Grande Guerra*, «Schwiezerische Zeitschrift für Geschichte» 43 (1993) 322.

⁴ Las negociaciones entre Francia y Alemania comenzaron en febrero, en mayo Alemania contestó negativamente. Cfr. QUIRICO, *Il Vaticano*, 83-84.

le dio a conocer verbalmente. Por parte de la Santa Sede, este trabajo significó el envío a Suiza de mons. Francesco Marchetti Selvaggiani.¹

La propuesta pontificia consistía en internar en Suiza los heridos y enfermos de ambos bloques, en un número de 10.000 por cada uno, en zonas distintas del país. Cada gobierno debía cubrir los gastos en favor de sus súbditos; el gobierno federal helvético se hacía responsable de la vigilancia de los prisioneros, si alguno escapaba debía ser inmediatamente devuelto a Suiza para su custodia; los que recuperaban la salud serían devueltos a la nación que los tenía prisioneros;² los lugares que dejaban éstos y los que morían serían ocupados por otros prisioneros. Otros detalles debían ser acordados entre los países.

Las respuestas de los países interpelados tardaron en llegar: Francia contestó en mayo, Austria-Hungría en junio, Bélgica en julio, Alemania en agosto (después de insistencias desde la Santa Sede), Inglaterra contestó en febrero de 1916 rechazando la propuesta, aunque al mes siguiente, comenzó negociaciones con Suiza. Pese a la inicial respuesta positiva, los acuerdos necesarios para concretar la internación de los prisioneros enfermos se prorrogaron aún más.³ Francia y Alemania pudieron concretarlo finalmente en enero de 1916 y el primer viaje de tuberculosos a Suiza se realizó el 25 de ese mes. Hasta mayo sólo se beneficiaron esas naciones; ese mes llegaron prisioneros belgas e ingleses.⁴

No hay que olvidar que en toda esta operación humanitaria era importante la reciprocidad para poder hacer llegar a algún acuerdo a las potencias contrincentes.⁵ Alemania estaba interesada en los suyos que tenía en Rusia y pidió la intervención del Vaticano. El problema fundamental era el elevado número de

¹ No había relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y Suiza. Una vez que el gobierno de la Confederación Helvética estuvo de acuerdo, mons. Marchetti Selvaggiani – que trabajaba en la nunciatura de Munich – fue nombrado encargado oficioso de la Santa Sede expresamente para conducir a término la iniciativa ya encaminada de la hospitalización en Suiza de los prisioneros de guerra y para enviar a los diversos países la correspondencia diplomática pontificia. Marchetti Selvaggiani llegó a Berna el 6 de julio de 1915 (luego se trasladó a Friburgo, pero volvió a Berna en septiembre de 1915). Cfr. QUIRICO, *Il Vaticano*, 77-82, 318-330; PANZERA, *Benedetto XV e la Svizzera*, 323-330; P. BURRI, *La missione di Mons. Marchetti in Svizzera e l'azione diplomatica di Benedetto XV* en F. CITTERO, L. VACCARO (a cura di), *Storia religiosa della Svizzera*, Centro Ambrosiano, Milano 1996, 457-467.

² Recuperar hombres que volverían al frente significaba seguir alimentando la guerra e implicaba otros problemas que harían aún más difícil la aceptación de esta propuesta (porque Alemania tenía más prisioneros que los demás países).

³ Alemania temía que la vigilancia no fuera suficiente y que los prisioneros escapasen, especialmente los oficiales (acababa de huir un aviador francés que había dado su palabra, según se decía, al gobierno suizo); Francia quería efectuar un intercambio según categoría, no número (eran más los prisioneros franceses), Alemania según número. Cfr. QUIRICO, *Il Vaticano*, 88-91.

⁴ Bélgica no tenía ningún acuerdo con Alemania porque había cedido sus prisioneros a Francia; Marchetti Selvaggiani se encargó de las gestiones, que comenzaron en enero de 1916. El acuerdo entre Inglaterra y Alemania, cuyas conversaciones se iniciaron en marzo de 1916, se concretó en mayo gracias a las intervenciones de la Santa Sede, el gobierno suizo y el Comité Internacional de la Cruz Roja. Cfr. *ibidem*, 96-99.

⁵ Por ejemplo, Gasparri comentaba a Amette que cada petición hecha a Alemania en favor de los franceses, era contestada con otras demandas por parte del gobierno del káiser, cfr. BECKER, *Oubliés*, 247.

los enfermos rusos – Suiza no era capaz de recibirlos – y la imposibilidad de trasladar a los prisioneros desde Rusia a aquel territorio. El gobierno alemán surgió a la Santa Sede buscar otro país neutral del norte de Europa, a su elección. Marchetti Selvaggiani obtuvo de Suecia la conformidad para la hospitalización de los provenientes de Rusia y propuso internar en Suiza a los alemanes y rusos prisioneros enfermos de tuberculosis curable. Las negociaciones se suspendieron por la situación política del imperio del zar.

Una situación similar ocurrió con las tratativas entre Austria-Hungría y Rusia para conseguir la hospitalización de sus respectivos prisioneros enfermos. Las negociaciones comenzaron en julio de 1916: el Imperio Austrohúngaro pedía a la Sede Apostólica – ya se había dirigido a los Estados Unidos – que interviniera en su favor ante el gobierno del zar y ante Suiza. Rusia era muy lenta y el gobierno helvético dilataba su respuesta porque el país estaba lleno de enfermos y no contaba con el número de médicos y de estructuras sanitarias para recibir más internos. Se acordó un número ínfimo de enfermos internados en Suiza (300 por cada parte, cuando los tuberculosos rusos eran 15.000) pero finalmente no se concretó nada debido al caos en el coloso oriental.

Las negociaciones entre Austria-Hungría e Italia sobre los prisioneros enfermos fueron una continua preocupación para el romano pontífice que veía que no prosperaban. Fueron numerosas las intervenciones del representante oficioso del Vaticano para agilizar las negociaciones con las autoridades gubernamentales italianas.

Las gestiones diplomáticas de la Santa Sede se extendieron también a la protección de ciudades, conmutación de penas capitales de personas singulares y aprobaciones necesarias para el transporte de avituallamiento, correspondencia, etc., en favor de prisioneros y de habitantes de zonas ocupadas.¹

A través de las propuestas humanitarias, la Sede Apostólica se convirtió de

¹ Para ejemplificar el trabajo que desarrollaba uno de los monseñores de la curia vaticana tomamos el texto oficial que Tedeschini, director de la Oficina Prisioneros de Guerra en el Vaticano, enviaba al abogado defensor de mons. Rudolf von Gerlach acusado de espionaje por el gobierno italiano, el 20 de mayo de 1917 (cfr. *infra*, nota 2, p. 346). Tedeschini resumía los asuntos en los que había trabajado Gerlach, por encargo del papa, en el primer semestre de 1916: «mi permetto – escribía Tedeschini – di citare a titolo di esempio le seguenti: 1. Trattative per impedire bombardamenti aerei su città indifese, e per raggiungere una intesa a questo riguardo tra l'Italia e l'Austria. 2. Trattative per assicurare il ritorno del cardinale Mercier nel Belgio e per evitare rappresaglie contro di lui. 3. Indagini per accettare le tanto discusse asserzioni relative a violazioni di suore nel Belgio. 4. Negoziati per la liberazione di diecimila detenuti civili belgi. 5. Proposta di ospitalizzazione di prigionieri malati o feriti, di nazionalità francese e tedesca, in Svizzera. 6. Proposta di ospitalizzazione di prigionieri russi e tedeschi in paese neutrale. 7. Raccolta ed invio di soccorsi e vettovaglie ai ruteni, polacchi e serbi. 8. Trattative per la visita, a nome della Santa Sede, ai prigionieri italiani in Austria, ed ai prigionieri inglesi e francesi in Turchia. 9. Intervento per la liberazione di prigionieri e per ottenere condono o commutazione di pena a condannati a morte, fra i quali, ai sudditi della monarchia austro-ungarica di nazionalità serba implicati nel celebre processo di Banjaluka. Infine, aggiungo, a titolo di saggio, copia di un documento riguardante la mediazione, che, sempre nell'accennato trimestre del 1916, la Santa Sede ha interposto fra Austria ed Italia per giungere a regolare l'uso degli aeroplani»: en SCORTÀ, *La conciliazione*, II, 107, nota 134.

hecho en mediadora diplomática entre las potencias en guerra. Las naciones no trataban con los gobiernos del bloque contrario tampoco por asuntos humanitarios; por este motivo la Santa Sede intervenía para que dialogaran a través de ella. Era el papel que también desempeñaron algunos países neutrales, especialmente el gobierno suizo unido al Comité Internacional de la Cruz Roja.

Un trabajo mutuamente apoyado a nivel diplomático permitió conseguir la adhesión de las potencias beligerantes a las propuestas de intercambio de prisioneros inválidos, de liberación de civiles, de hospitalización de prisioneros hábiles y de repatriación de padres de familia que llevaban más de 18 meses de cautiverio.

2. Nivel asistencial

El sentido de esta labor diplomática vaticana era desarrollar una acción asistencial amplia en favor de los que sufrían desgracias a causa de la guerra, tarea en la que el papa quiso involucrar a todos los católicos, especialmente al clero.

En la Cuaresma de 1916, el papa escribía al cardenal vicario de Roma. Si bien se dirigía a los católicos de la ciudad, su petición se extendía a todos los fieles del mundo: pedía más oración por la paz y obras de caridad, especialmente en favor de los hijos de los muertos en esta horrible guerra.¹ Una manifestación de la respuesta de los fieles católicos fue la recolección del Óbolo de San Pedro. Al menos un par de veces, el papa devolvió a los católicos de la nación donante la cantidad que se le enviaba porque provenía de países particularmente probados por la guerra: se trataba de Bélgica y de la zona oriental de Prusia.²

La petición de ayuda económica en favor de las regiones más afectadas se repitió en otras ocasiones. En nombre del papa, Gasparri escribía a Amette enviándole una suma de dinero en favor de la población de las zonas devastadas de Francia y le señalaba que esperaba que los ciudadanos del país colaboraran también en esa causa – con la oración y las ofrendas – guiados por sus obispos.³

En 1915 y 1916 desde Estados Unidos, Irlanda e Italia llegaron donativos en dinero para Polonia, que eran enviados desde la Santa Sede.⁴ En España se reunía

¹ Cfr. carta *Al tremendo conflitto*, 4 de marzo de 1916, AAS 8 (1916) 60. En Francia esta carta fue particularmente mal acogida, cfr. J.-M. MAYEUR, *Les catholiques français et Benoît XV en 1917. Brèves remarques*, en N.-J. CHALINE (dir.), *Chrétiens dans la première guerre mondiale, Actes des Journées tenues à Amiens et à Peronne les 16 mai et 22 juillet 1992*, Cerf, Paris 1993, 155.

² Sobre Bélgica, cfr. carta del pontífice al card. Joseph-Desiré Mercier, *Cum de fidelibus*, 8 de diciembre 1914, AAS 6 (1914) 668-669. En *L'opera della Santa Sede*, 198, junto a esa carta se publicó la de Gasparri que indicaba la suma donada por Benedicto XV y la que entregaba el colegio cardenalicio. Sobre la ayuda a los católicos de Ermland en la Prusia oriental, cfr. *ibidem*, 216-220.

³ Cfr. carta del card. Pietro Gasparri al card. Léon-Adolphe Amette, 23 de abril de 1915, en *ibidem*, 205-206.

⁴ Cfr. *ibidem*, 202, 227-228. Gasparri escribía a mons. Adam Sapieha, obispo de Cracovia, el 9 de abril de 1915, enviándole una cantidad de dinero de parte del papa añadiendo que el pontífice vería con satisfacción que todos los obispos de Polonia (de las zonas austriaca, alemana y rusa) invitaran a todos los católicos a seguir el ejemplo del pontífice en oración y ofrendas por Polonia, cfr. *ibidem*, 203-205. Sobre la atención del papa a la cuestión polaca, cfr. S. SIERPOWSKI, *Benedetto XV e la questione*

periódicamente dinero para las víctimas de la guerra, con el que el Vaticano acudió a socorrer Bélgica.¹ En 1915 los obispos alemanes promovieron una colecta para ayudar a todos los prisioneros de guerra en Alemania y además, reunieron dinero para los alemanes prisioneros en Rusia que enviaron a través de la Santa Sede. En las ayudas – se insistía – no se hacía distinción de religión.²

También algunas asociaciones se dedicaron a subvenir diversas necesidades, como el Comité Nacional para la Asistencia Religiosa en el Ejército Italiano que se dedicaba a proveer de altares portátiles para los capellanes militares,³ y en muchos países un comité nacional se preocupaba de conseguir los medios para alimentar y dar abrigo a los niños o a las familias más necesitadas.⁴

Respecto a la asistencia prestada por el clero, la Sede Apostólica emanó, en 1914, un decreto en el que señalaba las medidas para asegurar la atención sacerdotal necesaria a los católicos en el frente y en la prisión, y concretaba una asistencia específica: facilitar la información a las familias a través de cartas, a lo que debían ayudar materialmente si era preciso.⁵

La Santa Sede se preocupó de dar cumplimiento al decreto, es decir, que se llegara a atender a todos los que estaban en esas circunstancias. Por ejemplo, al primado belga, cardenal Joseph-Désiré Mercier, Gasparri informaba que se trasladaría un sacerdote de Suiza a Alemania para atender a los prisioneros belgas.⁶ El delegado apostólico en Constantinopla, Angelo Maria Dolci, informaba al secretario de estado que dos sacerdotes habían partido ya, destinados al campo de concentración de prisioneros Afyon-Kara-Hissar, premunidos de las facultades y de todo lo necesario para la celebración y administración de los sacramentos.⁷

polacca negli anni della "Grande Guerra", en G. RUMI (a cura di), Benedetto XV e la pace - 1918, Morcelliana, Brescia 1990, 213-232.

¹ Respecto a 1915, cfr. *L'opera della Santa Sede*, 220-222.

² Cfr. *ibidem*, 224-226.

³ Este comité recibió diversas ayudas de la Santa Sede, cfr. *ibidem*, 178-179 y QUIRICO, *Fatti*, 27.

⁴ En diversas ocasiones la ayuda de la Santa Sede o de los católicos de un país, se encauzaba a través de alguna institución de beneficencia. Por ejemplo, Benedicto XV recomendaba al card. James Gibbons, arzobispo de Baltimore, una institución belga (cfr. carta *Pietà profonda*, 28 de octubre de 1916, AAS 9 [1917] 10-11); en Estados Unidos funcionaba una comisión para el aprovisionamiento de Bélgica, cfr. carta al papa del arzobispo de Varsovia, febrero 1916 (no especifica el día), en *L'opera della Santa Sede*, 135. En Lituania las ayudas llegaban a través de la sociedad lituana de socorro, cfr. *ibidem*, 229-231. Y en Polonia funcionaba el Comité General de Socorro para las Víctimas de la Guerra, presidido por el escritor Henri Sienkiewicz; la correspondencia con la Santa Sede se encuentra en *ibidem*, 139-143, 200-201, 227-228. Terminada la guerra, Benedicto XV encauzó las ayudas de beneficencia a través de la *Save the Children Fund* (cfr. *infra*, nota 3, p. 349).

⁵ Cfr. decreto del 21 de diciembre de 1914, AAS 6 (1914) 710-711. Aunque la indicación se refería expresamente a los prisioneros de guerra, era fácil hacerla extensiva al frente. Al menos en Italia, la acción asistencial del clero en el ejército dependía de las iniciativas de los sacerdotes mismos y entonces surgieron, por ejemplo, escuelas de analfabetos y oficinas de información. Cfr. P. MELOGRANI, *Storia politica della grande guerra 1915-1918*, Laterza, Bari 1969, 154-155; R. MOROZZO DELLA ROCCA, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati (1915-1919)*, Studium, Roma 1980, 20, 37-40.

⁶ Cfr. carta del card. Pietro Gasparri al card. Joseph-Désiré Mercier, 18 de julio de 1915, en *L'opera della Santa Sede*, 179-180.

⁷ Cfr. informe de mons. Angelo Maria Dolci al card. Gasparri, 12 de diciembre de 1915, en *ibidem*, 186.

En esta tarea se contaba con el trabajo ministerial de los mismos sacerdotes prisioneros. Por ejemplo, el 3 de marzo de 1916 Gasparri escribía a Dmitri Nelidow, ministro de Rusia ante la Santa Sede, pidiéndole que obtuviera del gobierno imperial la autorización para los sacerdotes que estuviesen prisioneros pudiesen ir a otros campos de concentración, periódicamente, para prestar atención religiosa. En la carta, Gasparri se refería primero a unos austrohúngaros prisioneros en Rusia pero la petición la extendía a todos los clérigos reclusos. El 6 de marzo, Nelidow informaba – de parte del ministerio imperial de asuntos extranjeros – que el gobierno no había puesto obstáculos a la asistencia religiosa de los católicos, que los sacerdotes prisioneros habían sido enviados a los lugares donde se encontraba el mayor número de católicos cautivos y que no se había impedido que los sacerdotes evacuados de territorios invadidos por el enemigo visitasen los campos de prisioneros. El 11 de marzo, el cardenal agradecía la información, pero el 8 de abril volvía a escribir al ministro diciéndole que pese a esos datos, tenía noticia de varios sacerdotes que no habían sido aún empleados en el ejercicio de su ministerio. El 4 de julio Gasparri escribía de nuevo sobre el caso para asegurarse de que efectivamente esos sacerdotes estuviesen dando ese servicio a los demás prisioneros, porque interesaba mucho a la Santa Sede.¹

Los obispos y nuncios no quedaron eximidos de la acción asistencial directa en favor de los cautivos. El decreto sobre la atención a los prisioneros de guerra de 1914 había sido precedido por una carta del papa a diversos obispos particularmente afectados por la guerra, ya que en sus diócesis se encontraba un gran número de personas que sufrían la tragedia.²

El 31 de marzo de 1916 el cardenal Gasparri escribía a los obispos italianos pidiéndoles que se ocuparan de visitar a los prisioneros austrohúngaros en la península; después, debían enviar un breve informe de las condiciones materiales y morales en las que éstos se encontraban.³ Por otra parte, siguiendo similares indicaciones, los nuncios de Baviera y de Viena visitaban a los prisioneros italianos.

El arzobispo de Milán, cardenal Carlo Andrea Ferrari, visitaba a los italianos que eran repatriados por invalidez, en el hospital militar de Monza donde necesariamente permanecían antes de ser llevados a otro sitio. Allí llegaban grupos de doscientos, trescientos hombres, en muy malas condiciones.⁴ Además de las

¹ Todas estas cartas se encuentran en *ibidem*, 190-193.

² Por ejemplo, cfr. carta de Benedicto XV a Nicolás Dobrecic, arzobispo de Antivari (Montenegro), 8 de noviembre de 1914, AAS 6 (1914) 546. El arzobispo respondía: «Il mio clero, poi, ed io, confortati dall'Apostolica Benedizione di V. S., nostro amatissimo Sommo Pastore, faremo del tutto per recare qualche aiuto ai feriti, ai malati, ai poveri, e così, per quanto si può alleggerire la loro miseria, corrisponderemo ai desideri di V. S.» (Carta de mons. Nicolás Dobrecic a Benedicto XV, 24 de noviembre de 1914, en *L'opera della Santa Sede*, 173-174).

³ Cfr. *ibidem*, 240-241.

⁴ Cfr. R. CEDDIA, *Il cardinal Ferrari, Milano Cattolica e la Grande Guerra. Nuove fonti dall'Archivio Segreto Vaticano*, Ned, Milano 1996, 129, 135. Muchas fueron las visitas que realizó el arzobispo de Milán y en enero de 1918 recibió oficialmente, el encargo de representar al papa ante los repatriados, cfr. *ibidem*, 139.

visitas, el arzobispo se había encargado de las gestiones necesarias para enviar 20.000 paquetes de comida que la Santa Sede quería regalar a los italianos que se encontraban en Mauthausen (campo en Austria-Hungría), en la Navidad de 1916.¹ La iniciativa se repitió en 1918, esta vez dirigida a todos los prisioneros italianos en Alemania; la gestión también estuvo a cargo del arzobispo de Milán.²

Las visitas que realizaban los obispos o los nuncios a los campos de concentración no tenían el mismo objetivo que las visitas de los delegados de la Cruz Roja. Lo que buscaban los eclesiásticos era llevar un poco de consuelo, alguna ayuda material y sobre todo, asegurar la adecuada asistencia espiritual de los reclusos.

El pronuncio en Viena, cardenal Raffaele Scapinelli, el 20 de enero de 1916, informaba al cardenal secretario de estado de la visita realizada a Mauthausen.³ El campo ocupaba una amplia llanura donde “la gran ciudad de barracas” se extendía por más de 24 km², dividida en dos partes, una para italianos y otra para serbios. Scapinelli describía la zona de oficiales – visitó algunas habitaciones y la cocina –, las barracas de los soldados y la barraca-teatro donde algunos italianos tocaron algunas composiciones musicales durante su visita. En el informe, Scapinelli descendía incluso al menú de los soldados. Respecto a la atención religiosa informaba que estaba en construcción una barraca-iglesia, aunque ya se celebraba misa en otras barracas grandes y en tres capillas se conservaba la eucaristía. El capellán del campo era un tirolés que conocía bien la lengua italiana, y contaba con la ayuda de dos sacerdotes italianos prisioneros de guerra. El vicario castrense les había autorizado celebrar la misa y les había dado las facultades necesarias para ejercer su ministerio en favor de sus compatriotas. En esta visita el pronuncio pidió que pudieran vestir el hábito talar en lugar del uniforme militar, lo que fue concedido inmediatamente. Scapinelli pudo también visitar los diversos hospitales del recinto, donde habló con cada uno de los enfermos y heridos.⁴

¹ Ferrari escribía a Gasparri el 22 de noviembre de 1916, explicándole el contenido que tendría cada uno de los paquetes que se entregarían a los prisioneros italianos: «Si è combinato quasi tutto, e i pacchi sarebbero formati secondo la lista del foglietto qui unito. Le scatole per la carne e pel zampone sono saldate, quindi possono durare lungo tempo, ho voluto aprirne una e ho trovato la carne sanissima e di sapore squisito [...]. Entro sei o sette giorni saranno pronti tutti i ventimila pacchi» (CEDDIA, *Il cardinal Ferrari*, 130).

² Esta vez se trataba de enviar 130.000 paquetes. No fue fácil conseguir tanta cantidad de alimento preparada para enviar en un mismo día, ni se obtuvo fácilmente el permiso del gobierno para sacar del país – dirigido a Alemania – el cargamento. Cfr. *ibidem*, 141-144; también *infra*, notas 1 y 2, p. 331 sobre la distribución de esos paquetes.

³ Además de completo, ese informe de Scapinelli daba una visión positiva de las condiciones del lugar. Las visitas eran preparadas, como lo manifiesta el informe, y al parecer, las que más temían los austriacos eran las del Vaticano, según PROCACCI, *Soldati*, 193, nota 47. En todo caso, hay que considerar que el viaje fue realizado antes de la derrota italiana de Caporetto que hizo colapsar el sistema debido al gran número de prisioneros.

⁴ Como este informe era completo, la Santa Sede pensó que podría ser oportuno publicarlo en «L'Osservatore Romano» y, a través de Monti, se preguntó el parecer al gobierno (como signo de colaboración y para evitar que fuera totalmente censurado). El gobierno italiano autorizó su publi-

Desde Constantinopla, Dolci informaba de los regalos que había hecho a los prisioneros y a los soldados otomanos inválidos, y de las visitas que había podido hacer a los reclutas ingleses y franceses hospitalizados en esa ciudad con motivo de las fiestas de Navidad en 1915. El delegado apostólico se movía por iniciativa propia, siguiendo las instrucciones generales recibidas.¹

Desde Suiza, el 5 de abril de 1916 Marchetti Selvaggiani informaba brevemente de una visita reciente al mayor grupo de prisioneros franceses internados en ese país. Decía que se le habían hecho pocos los objetos bendecidos enviados de parte del pontífice y daba a conocer su plan de trabajo. Éste contemplaba el viaje, en 12 días, a seis recintos en los que había – separadamente – alemanes y franceses.²

El nuevo nuncio en Baviera, Eugenio Pacelli, inició una serie de visitas a los campos de prisioneros en Alemania, en octubre de 1917. Desde su llegada a fines de mayo, se había dedicado a un intenso trabajo diplomático ante el gobierno alemán para conseguir las declaraciones necesarias para las negociaciones de paz. El 17 de octubre, acompañado del secretario de la nunciatura Lorenzo

cación a condición de que se eliminaran algunos párrafos donde se mencionaban la falta de mantas, la conducta poco edificante de un oficial, el número de oficiales italianos prisioneros en el campo de Mauthausen y el total de prisioneros en Austria (cfr. *Diario Monti*, del 31 de enero de 1916 al 6 de febrero de 1916). Teniendo en cuenta estos datos, el informe del pronuncio publicado en *L'opera della Santa Sede*, 236-240, corresponde a la versión publicada en la prensa. Scapinelli en su siguiente informe de visita a un campo fue – en contraste con el anterior – brevísimos, cfr. *ibidem*, 243.

¹ «Interpretando la mente di nostro amatissimo S. Padre [...], ho ottenuto da S. E. Enver Pascià [ministro della guerra], il permesso d'invviare dei doni per il valore di lire turche quaranta, a tutti i soldati francesi ed inglesi che si trovano prigionieri ad Afyon-Kara-Hissar [...]. Nello stesso tempo rimettevo al prefato aiutante di campo di Enver Pascià eguale somma di lire turche quaranta, pregandolo di accettarla come offerta del rappresentante della S. Sede per l'acquisto di membri artificiali, ai soldati invalidi dell'Armata Imperiale Ottomana, cosa per la quale si fanno ora dai giornali calde raccomandazioni»: informe de mons. Angelo Maria Dolci al card. Pietro Gasparri, 15 de diciembre de 1915, en *ibidem*, 222-223. Poco más tarde, el 31 de diciembre, el delegado apostólico daba cuenta de las cuatro visitas realizadas a recintos hospitalarios, concluyendo «che da per tutto, senza distinzione, si è mostrata la più grande deferenza per il Rappresentante della S. Sede, e che quest'atto di carità cristiana ha prodotta la migliore impressione non solo negli animi dei soldati cattolici, ma in quello dei protestanti»: informe de mons. Angelo Maria Dolci al card. Pietro Gasparri, en *ibidem*, 234-235. En las Navidades de 1917 Dolci fue a ver a los prisioneros de Marmora, en su mayoría protestantes, que lo recibieron interpretando el himno pontificio. Se hicieron fotografías del encuentro que fueron enviadas a las familias de cada recluso; cfr. F. LATOUR, *L'action humanitaire du Saint-Siège durant la Grande Guerre*, «Guerres mondiales et conflits contemporains» 187 (1997) 94. El 4 de mayo de 1918 el delegado visitaba a quinientos prisioneros italianos en Maltepé (Turquía), cfr. QUIRICO, *Fatti*, 30.

² «Sabato venturo 8 aprile alle 1.45 pom. partirò per Davos ove si trovano 187 tedeschi, di cui 82 cattolici. Giungerò a Davos, domenica mattina (è impossibile arrivare prima), e, a Dio piacendo, sarò nuovamente a Berna lunedì sera, 10 aprile. Il seguente lunedì e giovedì (12 e 13 aprile), visiterò i francesi nel Berner Oberland, e finalmente sabato 18, domenica 19 e parte di lunedì 20, vedrò gli altri tedeschi sparsi nei dintorni di Lucerna e quelli internati verso Flüelen, così tutto sarà finito prima di Pasqua. Per domenica ventura le medaglie mi bastano; però non ne avrò abbastanza per le visite future e quindi torno di nuovo a bussare pregandola a volermele far pervenire colla maggior possibile sollecitudine» (Carta de mons. Francesco Marchetti Selvaggiani a mons. Federico Tedeschi, 5 de abril de 1916, en *L'opera della Santa Sede*, 242 [la cursiva es del original, los días de la semana no coinciden]).

Schioppa, fue al campo de Puchheim (Baviera). En ese minucioso relato, Pacelli describía las miserables condiciones de alojamiento y de alimentación, la capilla, la llamada biblioteca, el lugar de desinfección y baños, el cementerio. También informaba de la distribución de paquetes que el papa había enviado a los prisioneros.¹ El nuncio Pacelli visitó también Ingolstadt (25 de octubre de 1917) donde estuvo dos días; al año siguiente, el lazareto de Fürstenbrück (fines de agosto) los campos de Halle (18 de septiembre), Celle (20 de septiembre), Minden (22 de septiembre), Münster I (23 de septiembre), Münster II (24 de septiembre), Ellwangen (27 de septiembre), Lechfeld (21 de octubre), Regensburg (noviembre).²

El arzobispo de Munich, Michael von Faulhaber, estuvo en Lille (abril 1915), en Verdun (noviembre 1917) y en Suiza, visitando alemanes internados.³ Los austriacos reclusos en Asinara (Cerdeña) fueron visitados por mons. Cleto Casani, obispo auxiliar de la diócesis.⁴ Teodoro Valfrè di Bonzo, nuncio en Viena desde septiembre de 1916, fue a un campo de concentración en Hungría (octubre 1917) y, al año siguiente, a los de Mauthausen y Spratzern (27 de febrero),

¹ «Dopo di che [di aver rivolto un discorso in francese ai prigionieri riuniti in un piazzale all'aperto], impartita la benedizione, feci subito la distribuzione dei pacchi, i quali si trovavano già disposti ai miei lati su due grandi tavole. Ognuno di essi era involto con della carta portante impressa la tiara pontificia e la scritta "il Santo Padre offre benedicendo", e conteneva 200 gr. di cioccolata, 1 pacchetto di biscotti, 6 pacchetti di sigarette americane, 125 gr. di sapone, 1 déjeneur di cioccolata al latte, 100 gr. di thé, 200 gr. di zucchero. Al sacerdote francese Deschamps, anch'egli prigioniero di guerra, il quale ha la cura spirituale dei cattolici detenuti in quel campo, affidai l'incarico di distribuire le medaglie, che io avevo portate meco, a coloro che egli credeva più opportuno, avuto riguardo alla religione ed ai principi da essi professati. Cominciò allora a passare dinanzi a me la lunga e pietosa fila dei prigionieri (il cui martirio dura per molti da oltre tre anni), la maggior parte laceri, pallidi, smunti, alcuni specialmente fra i russi, dai volti inebetiti. Tutti, francesi, russi cattolici, russi scismatici (ad eccezione soltanto dei russi ebrei), mi baciavano rispettosamente l'anello, ringranziavano commossi, e più di uno mi pregò di insistere a Sua Santità i sentimenti della più viva riconoscenza per la Sua carità e la Sua degnazione» (informe de mons. Eugenio Pacelli al card. Pietro Gasparri, 17 de octubre de 1917, en VALENTE, *La nunziatura*, 279-280). Parte del discurso previo a la distribución está recogido en TORNIELLI, *Pio XII*, 91, pero no indica el documento fuente. En agosto, Gasparri había indicado al nuncio iniciar las gestiones necesarias para el envío de paquetes de parte de la Santa Sede a los prisioneros de guerra de diversas nacionalidades detenidos en Alemania (cfr. VALENTE, *La nunziatura*, 279). Después, fue Pacelli el encargado de hacerlos llegar a sus destinatarios. El 7 de octubre de 1918 el nuncio escribía a Gasparri informando del estado lamentable de muchos de los paquetes que se habían preparado en Milán (para los prisioneros italianos) que llegaron a Munich el 24 de septiembre 1918 (cfr. CEDDIA, *Il cardinal Ferrari*, 143-144).

² En estas visitas el esquema era similar: discurso y entrega de paquetes y medallas. Después, el nuncio enviaba un detallado informe al Vaticano exponiendo la lamentable situación en la que se encontraban los prisioneros italianos, (cfr. VALENTE, *La nunziatura*, 280-284). Las fotografías de cada una de esas visitas se encuentran en QUIRICO, *Cor paternum*, CXXXI-CXLIII (no se indica la fecha exacta de la visita a Regensburg). Cfr. también TORNIELLI, *Pio XII*, 91-94.

³ Cfr. las fotografías de esos momentos en QUIRICO, *Cor paternum*, CXXV.

⁴ Cfr. QUIRICO, *Cor paternum*, CLI. Huyendo del frente de Salónica, en noviembre de 1915, los serbios llevaban consigo más de 24.000 militares austrohúngaros prisioneros. El gobierno serbio confió entonces su custodia a Italia; en el trayecto muchos de ellos sucumbieron a causa del tifus y del cólera y, poco después de llegar a Asinara (Cerdeña), murieron otros 6.000 (cfr. GILBERT, *La primera guerra mundial*, 282 y SCOTTÀ, *La conciliazione*, I, 361, nota 59).

Marchtrenk (28 de febrero), Freidstatd (1 de marzo) y nuevamente a Mauthausen (2 de marzo).¹

A fines de septiembre de 1918, Gasparri volvió a pedir a los obispos italianos en cuyo territorio hubiese prisioneros de guerra, que los fueran a visitar para llevarles alguna confortación.² No había llegado aún el momento de los grandes triunfos del ejército italiano, pero sí del avance y de modestas victorias que hacían llegar nuevos prisioneros a Italia; fue a fines de octubre cuando el ejército austriaco ya no opuso resistencia. Estos prisioneros tuvieron que esperar a la firma del tratado de paz con el gobierno austrohúngaro para poder volver a su país, por lo que su cautiverio se hizo aún más largo.

La Santa Sede hizo uso de uno de los informes de las visitas que realizó el arzobispo de Milán a los prisioneros en la zona ambrosiana en el año 1918-1919 para pedir al gobierno mejoras en su favor. Se trataba de los campos de Gallarate (de reciente construcción) y de Busto Arsizio donde se concentraban más de 150.000 hombres, en malas condiciones.³

La tarea asistencial, en resumen, fue ocupación de todos los sacerdotes y obispos que se encontraran en la zona de guerra o cercana. El primer objetivo de las visitas era asegurar la asistencia y el consuelo religioso, pero no se descuidaba el interés por las condiciones materiales en las que se encontraban los prisioneros, para buscar mejorarlas en la medida de lo posible. Este trabajo implicó una relación con las autoridades gubernamentales que fue novedosa para ambas partes y que, realizada por razones simplemente humanitarias, permitió un acercamiento distinto y de tono positivo.

3. Estructuras de asistencia y colaboración. Una red de oficinas

Para realizar esta labor de asistencia, la Santa Sede contó con la estructura eclesial ordinaria y con la diplomática donde hubiese. Desde Roma se impulsaba a los obispos y a los nuncios, éstos a su vez enviaban sacerdotes o subalternos. Además de la "red institucional" se formó otra, de tipo asistencial e informativo: una red de oficinas, que nació a medida que surgieron las necesidades.

Con el estallido de la guerra y de un modo natural, obispos, párrocos y algunas familias, se dirigieron a la Santa Sede con la esperanza de poder recibir alguna información sobre los suyos. Al principio, las cartas provenían de las zonas invadidas, de Bélgica y del norte de Francia; cuando Italia comenzó a participar

¹ Cfr. *Diario Monti*, 12 de octubre 1917; QUIRICO, *Fatti*, 29. Quirico señala que los informes del nuncio eran verdaderas fotografías de la situación de los prisioneros italianos y que implicaron nuevas acciones del papa en favor de ellos (cfr. *ibidem*, 28). Benedicto XV indicó al nuncio que no siguiera haciendo visitas porque a las autoridades austriacas podía parecer que él era fácilmente impresionable por las quejas de los prisioneros italianos; como Valfrè di Bonzo negó ese riesgo, el papa le recomendó que no las suspendiera sino que las distanciara. Cfr. carta de Benedicto XV al nuncio Teodoro Valfrè di Bonzo, 8 de mayo de 1918, en G. RUMI, *Benedetto XV, un epistolario inedito*, «Civitas» 42/1 (1991) 67-68.

² Cfr. carta del card. Pietro Gasparri al card. Carlo Andrea Ferrari y a varios ordinarios, 30 de septiembre de 1918, en CEDDIA, *Il cardinal Ferrari*, 144-145.

³ Cfr. *ibidem*, 148.

activamente en la guerra, muchas de las peticiones provenían de distintas zonas del país y el papa vio la necesidad de constituir una oficina que se dedicase a este objetivo. Por iniciativa de Benedicto XV se formó entonces, en la Secretaría de Estado, la Oficina en Favor de los Prisioneros de Guerra.¹

Antes de que ésta se constituyera, se había formado otra – también por sugerencia del papa – con el mismo objetivo en Paderborn (Alemania) en enero de 1915, dependiente del episcopado.² Poco más tarde, el obispo de Paderborn escribía al obispo de Lausana y Ginebra, de parte del papa, para que en Suiza se organizara una iniciativa similar. Como la *Mission Catholique Suisse* – con sede en Friburgo – había comenzado a ocuparse de los prisioneros de guerra desde diciembre de 1914, se constituyó como nueva oficina en favor de los prisioneros.³

Debido a la necesidad de atender las numerosas peticiones sobre los prisioneros italianos en Austria, el papa pidió que se estableciese una oficina junto a la nunciatura de Viena, a cuya cabeza estuvo mons. Max Brenner.⁴

La Oficina del Vaticano estaba, entonces, en relación con estos tres grandes centros de información y con otros puntos de contacto (instituciones o personas). Por ejemplo, en Alemania, con la Nunciatura en Baviera, Comité de Frankfurt, Cruz Roja de Dresden; en Austria-Hungría: Cruz Roja austriaca, *Zentral Nachweise Bureau*, Oficina de Información para los Prófugos del Sur de mons. Delugan; en Bélgica: Nunciatura en Bruselas; en Bulgaria: Delegación Apostólica en Sofía; en Francia: Oficina *Les nouvelles du soldat* fundada por diputados del Sena en París; en Holanda: *Œuvre Internationale de Secours aux Prisonniers de*

¹ El papa leía las cartas, anotaba y encargaba las oportunas investigaciones en lo que era ayudado por el antiguo embajador de los Estados Unidos en Viena, Bellamy Storer. El diplomático, dos veces a la semana, retiraba la correspondencia de la Secretaría de Estado y en su casa, ayudado por secretarios, escribía a obispos, autoridades militares y políticas – a nombre de la Santa Sede – para recabar la información que necesitaban las familias que habían escrito. Esto funcionó así del 12 de enero de 1915 al 18 de abril de ese año, cuando Bellamy Storer volvió a Estados Unidos. Lo sucedió el superior de los franciscanos conventuales, padre Domenico Reuter, estadounidense, que trabajó en esta tarea con otros frailes de su orden. El trabajo concernía a los prisioneros no italianos y la sede era la casa de los penitenciarios (Reuter era penitenciario de la basílica de San Pedro). Una vez que Italia entró en la guerra, el papa vio la necesidad de que se constituyera una verdadera oficina, y ésta ocupó una de las dependencias de la Secretaría de Estado. Tedeschini, en septiembre de 1915, organizó de un modo más orgánico el trabajo y los locales, aunque una sección de la oficina continuó funcionando en la sede de los penitenciarios. El director era Tedeschini, el secretario el padre F. Huisman, holandés, de la Orden de los Franciscanos Menores Conventuales. Cfr. QUIRICO, *Fatti*, 37-39, 45; VANNEUFVILLE, *Le Saint-Siège*, 808-809; BECKER, *Oubliés*, 165.

² Cfr. QUIRICO, *Fatti*, 38; J. STRAKE, *Les catholiques allemands et le service de secours pour prisonniers et disparus*, «Revue Internationale de la Croix-Rouge» 5 (1919) 516-524. Todas las señas de las Cartas recibidas en el Vaticano, provenientes del norte de Francia y de Bélgica, eran enviadas al secretariado de mons. Karl Joseph Schulte, obispo de Paderborn, cfr. BECKER, *Oubliés*, 165.

³ Cfr. QUIRICO, *Fatti*, 38; E. BEAUPIN, *La Mission catholique suisse*, «Revue Internationale de la Croix-Rouge» 5 (1919) 525-537. A partir de la organización de la oficina de Friburgo (Suiza), se consiguió una coordinación más cuidada, que se extendía a los demás centros de información católicos en los países beligerantes, cfr. BECKER, *Oubliés*, 166. En la creación de esta red, la acción de Pacelli fue fundamental, cfr. VALENTE, *La nunziatura*, 267, nota 12.

⁴ Cfr. QUIRICO, *Fatti*, 39.

Guerre en Maastricht; en Inglaterra: la Orden de Malta en Londres, James Hope de *Prisoners of War Department*; en Italia: Obispado Castrense; en Luxemburgo: Internuncio apostólico; en Japón: Delegación Apostólica en Manila; en Rumania: Cruz Roja de Rumania con sede en Berna (Suiza); en Rusia: Oficina Central para los Prisioneros de Guerra en San Petersburgo; en Siria: mons. Giannini; en Suecia: Cruz Roja de Estocolomo; en Suiza: *Bureau Zuricois* en Zurich, Comité Internacional de la Cruz Roja en Ginebra; en Turquía: Delegación Apostólica en Constantinopla, *Croissant-Rouge*. Además, otras asociaciones pedían datos a la oficina vaticana, por ejemplo, en Italia: *Opera Bonomelli*, *Opera della Protezione della Giovane*, secretarías locales y secciones locales de la Cruz Roja; en Francia: *Ligue Patriotique Française*, *Agence Interdépartementelle de Annecy*, *Fraternelle Catholique de Millon*, etc.¹ En algunas ciudades de diócesis italianas particularmente afectadas por la guerra – como Milán, Bolonia, etc. –, se constituyeron diversas oficinas de información.²

La búsqueda de datos requería una cierta organización burocrática. En la Oficina del Vaticano trabajaban entre 160 y 200 personas, muchos religiosos de diversas órdenes, varios sacerdotes seculares y un buen número de laicos.³ En fichas blancas se anotaban las peticiones de información recibidas, en fichas rojas la información que provenía de listas de prisioneros y muertos que llegaban con el correo diplomático. El trabajo consistía fundamentalmente en «compilar cédulas blancas y coloradas, resumir peticiones de información y de repatriación, escribir a las nunciaturas y a otras oficinas de prisioneros, a entidades públicas y a los particulares, insistir, telegrafiar, mandar a numerosas familias las relativas comunicaciones».⁴

En el Vaticano se fue organizando un sistema en el modo de presentar las peticiones y en el de informar a las familias. Al respecto, por ejemplo, Gasparri escribía a Ferrari señalándole algunas cosas que facilitaban el trabajo y lo hacían más expedito: separar las peticiones de repatriación de las de simple información sobre soldados desaparecidos, etc.; que éstas sean redactadas en forma breve y cada una en folios distintos; que no se omita la dirección exacta del pri-

¹ Cfr. *ibidem*, 40-41.

² La Sagrada Congregación Consistorial señalaba que hubo 4.177 secretariados y oficinas de información en Italia; muchas funcionaban en parroquias, dirigidas por el párroco. Cfr. *L'operato del clero*, 76 y 108.

³ Cfr. QUIRICO, *Fatti*, 40. Fuera de estas oficinas cooperaban religiosos y laicos (como los aristocráticos Marcantonio Colonna y Andrea Boncompagni; cfr. QUIRICO, *Cor paternum*, XXI-XXII) y, sobre todo, religiosas, con una amplia ayuda de mujeres solteras o casadas (*L'operato del clero*, 76, destaca la inmensa ayuda desarrollada por las religiosas, que no están incluidas en las estadísticas presentadas).

⁴ QUIRICO, *Cor paternum*, xxv. Giuseppe Quirico, jesuita, trabajaba en la Oficina Prisioneros de Guerra del Vaticano, cfr. *ibidem*, xv. Sobre el trabajo de cada sección – información sobre italianos, sobre los no italianos; repatriación de italianos, de los no italianos; encargos especiales, etc. – cfr. IDEM, *Fatti*, 42-47. Fotografías de las oficinas y del personal, durante las distintas fases del trabajo desde la atención a las familias – en el patio de san Dámaso – hasta la expedición del correo diplomático en las oficinas que dan a *le logge delle Carte Geografiche*, en IDEM, *Cor paternum*, XXIX-XLIII.

sionero, con su correspondiente número de matrícula; que sean especificados los motivos por los que se pedía la repatriación sin limitarse a datos genéricos como “enfermo”, “casi inválido”, “neurótico”, etc. Si faltaban datos importantes era necesario volver a pedir información detallada para poder realizar las gestiones.¹

En un periódico francés, «La Croix», se publicó un ejemplo del trabajo de la oficina de información del Vaticano:² había llegado a Roma una solicitud sobre el capitán serbio Zivko Zivkovic, prisionero en Salzburgo. Mons. Tedeschini, sustituto de la Secretaría de Estado y director de la Oficina Prisioneros del Vaticano, con fecha 23 de febrero de 1916 enviaba al arzobispo de Salzburgo, Baltasar Kaltner, una carta que consistía en un texto impreso relleno a mano en el que se pedían noticias sobre la salud y las condiciones de la persona indicada. Esta carta fue luego enviada de vuelta al Vaticano con las informaciones debidamente autenticadas: en la segunda página se decía, con fecha 5 de marzo 1916, que se adjuntaba un escrito del oficial serbio (en su lengua) seguido de la traducción al italiano hecha por el capellán del campo; en la tercera página, fechada el 8 de marzo 1916, el capellán Joachim Mayr – dando cuenta de sus gestiones al arzobispo de Salzburgo –, constataba que el capitán serbio se encontraba bien e incluía el régimen alimenticio y el horario de actividades del campo como prueba del trato que se le daba; en la cuarta página, redactada en latín, la carta de la cancillería episcopal de Salzburgo con la que se enviaban estos datos a la nunciatura en Viena (9 de marzo 1916). Luego, el columnista de «La Croix» precisaba que el sistema utilizado entre las nunciaturas y obispados podía variar, pero sustancialmente era el mismo, y que la regularidad con la que llegaba la información dependía de cada país. Por último, advertía que el capellán Mayr había tratado al capitán Zivkovic con la misma cortesía que hubiese tenido hacia un oficial católico.³

Todo este gran trabajo era similar al que realizaba la Agencia Internacional de la Cruz Roja. Entre ambas oficinas, en general, no hubo interferencias pues eran organismos distintos. Por ejemplo, Alemania y Austria-Hungría enviaban listas tanto al Vaticano como a la Agencia.⁴ Las familias podían dirigirse a una u otra instancia para tener noticia de sus prisioneros o para enviarles paquetes. Para muchas de ellas, la Santa Sede era el último recurso cuando los datos recibidos a través de la Cruz Roja no les convencían o ésta ya no podía hacer más para conseguir algo en favor de las víctimas de la guerra.⁵

Es difícil saber si hubo una cierta competencia entre la Santa Sede y el Comité Internacional de la Cruz Roja. Antes de que surgiera la Oficina Prisioneros de

¹ Cfr. carta del card. Pietro Gasparri al card. Carlo Andrea Ferrari, 8 de agosto de 1917, en CEDDIA, *Il cardinal Ferrari*, 136-137.

² Cfr. G. ARNAUD D'AGNEL, *Benoît XV et le conflit européen*, II, Lethielleux, Paris 1916, 331-334.

³ Cfr. *ibidem*, 333-334.

⁴ Inglaterra, Francia e Italia no enviaron ninguna lista oficial al Vaticano, cfr. QUIRICO, *Fatti*, 41.

⁵ Cfr. BECKER, *Oubliés*, 169-170 y 214-215.

Guerra en el Vaticano, habían llegado al papa sugerencias para que desarrollara una importante acción humanitaria: así lo consideraba el diputado francés Denys Cochin, con vistas al restablecimiento de relaciones diplomáticas con Francia;¹ y algunas peticiones aludían a la necesidad de sobrepasar las iniciativas protestantes.² En todo caso, estos dos motivos no explican la amplitud del trabajo de la Santa Sede.

A través de la Oficina Prisioneros de Guerra del Vaticano se atendieron cientos de miles de peticiones.³ Las gestiones a veces podían ser bastante lentas debido a cierre de fronteras, a la falta de datos de la persona que se buscaba o a la multiplicación del trabajo cuando una familia consideraba que, si enviaba más peticiones a favor de una persona, se esforzarían más por encontrarla.

Los italianos fueron los más beneficiados de la acción de la Oficina vaticana, debido a la cercanía física respecto a la Santa Sede y a la particular situación de los prisioneros en Austria-Hungría, aunque no fueron los únicos.

4. Los beneficiados de la acción diplomática y asistencial de la Santa Sede

El papa había manifestado en diversas ocasiones que estaba preocupado y que velaba por todos, como un padre por sus hijos. En la Oficina del Vaticano y en las demás vinculadas a ésta se atendieron todas las solicitudes recibidas sin distinguir la procedencia geográfica, cultural o religiosa de los interesados. Tampoco la asistencia a los prisioneros de guerra excluía a ninguno. Gasparri lo decía explícitamente a los obispos en 1914: la acción benéfica debe llegar a todos los prisioneros sin hacer distinción de religión, de nación o de lengua, con la misma extensión que la caridad de Jesucristo.⁴ En estas últimas palabras estaba el fundamento de la amplia acción humanitaria de la Santa Sede y, esta explícita mención pudo ayudar en más de un caso, porque la Santa Sede – procurando mantener una actitud supranacional –, no olvidaba que contaba con clero nacional en cada país.

¹ Cfr. B. WACHÉ, *Un parlementaire catholique dans la guerre. Denys Cochin*, en CHALINE, *Chrétiens*, 50-51.

² El origen del trabajo desarrollado por la *Mission Catholique Suisse* parece haber sido evitar que la Cruz Roja Internacional, dirigida por protestantes, tuviera el monopolio de la acción caritativa; cfr. BECKER, *Oubliés*, 314. Al parecer, el gobierno federal suizo, en algún momento, percibió la Santa Sede como rival en sus gestiones humanitarias; cfr. V. HAROUËL, *Genève-Paris 1863-1918. Le droit humanitaire en construction*, Société Henry Dunant, Genève 2003, 704.

³ «Se escribieron cerca de 700.000 cédulas blancas y 600.000 coloradas; se recibieron 700.000 peticiones de informaciones y 40.000 de repatriación, se enviaron a las familias cerca de medio millón de comunicaciones» (QUIRICO, *Cor paternum*, 25 [Proemio]).

⁴ «Credo superfluo aggiungere che, quando nel Decreto si parla di prigionieri, Sua Santità intende che non si faccia distinzione né di religione, né di nazione, né di lingua; ma, se l'Eminenza Vostra lo credesse opportuno, voglia, nel trasmetterlo, dichiarare ai singoli vescovi l'intenzione del Santo Padre, affinché l'azione benefica dei sacerdoti indicati nel Decreto abbracci tutti gli sventurati prigionieri con la stessa estensione della carità di Gesù Cristo» (carta del card. Pietro Gasparri a los cardenales arzobispos de las naciones beligerantes, 22 de diciembre de 1914, AAS 6 [1914] 711-712). Esta carta se envió junto con el decreto de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios sobre la atención a los prisioneros por parte del clero (cfr. *supra*, nota 6, p. 327).

Pero además de sentirse padre universal, el papa era particularmente padre de los católicos.

En octubre de 1914 el secretario de estado comenzó a trabajar por la liberación de mons. Andreas Szeptyckyj, arzobispo greco-ruteno de Lemberg, hecho prisionero por los rusos. Gasparri se dirigió al delegado apostólico en los Estados Unidos para que, a través del gobierno americano, se tratara con el gobierno ruso en favor del arzobispo.¹ Se intentó varias veces conseguir su libertad y que fuera enviado a Canadá a ejercer su ministerio entre los fieles de su rito.² Año y medio después, el gobierno español intervino ante el gobierno ruso proponiendo un intercambio de prisioneros: el periodista ruso Dimitri de Jantchevsky y el arzobispo.³ Pero el asunto no mejoraba, por lo que Gasparri escribió al ministro de asuntos exteriores de Rusia, Serge Sazonov, pidiendo la liberación de Szeptyckyj que, en ese tiempo, había sido totalmente aislado.⁴

También en 1914 comenzó una gestión sobre sacerdotes austriacos prisioneros en Francia. La situación era anormal, porque en Austria-Hungría el clero no había sido enrolado, por lo tanto no se trataba de prisioneros militares. La información proveniente del embajador austriaco mencionaba a seis por sus nombres, pero se trataba de un grupo más grande. Estos sacerdotes, además de sufrir la privación de la libertad, eran obligados a realizar trabajos manuales “du plus bas ordre” y no les era permitido ejercer su ministerio, ni celebrar la misa. En la carta, Gasparri indicaba a Amette que, así como ya se habían hecho gestiones en favor de los sacerdotes franceses prisioneros en Alemania, era ahora necesario acudir en favor de estos austriacos – cuya detención no se entendía porque no eran militares – para que fueran tratados conforme a su carácter sacerdotal, es decir, que pudieran cumplir sus obligaciones y no se les impidiera el consuelo de celebrar la misa. Amette informaba al secretario de estado vaticano que los austriacos serían trasladados a recintos de prisioneros civiles de la misma nacionalidad. Gasparri le agradecía la gestión pero le hacía ver que no había motivo para que estuvieran detenidos, porque no eran “movilizables” en Austria-Hungría, y que, por tanto, había que repatriarlos.⁵

El primer objetivo de las visitas a los campos de prisioneros era asegurar la atención sacerdotal de los reclusos, es decir, la atención sacramental de los católicos y prestar asistencia espiritual a los demás.⁶ La ayuda material iba dirigida

¹ Cfr. carta del card. Pietro Gasparri a mons. Giovanni Bonzano, delegado apostólico en los Estados Unidos de América, 16 de octubre de 1914, en *L'opera della Santa Sede*, 255.

² Cfr. carta del card. Pietro Gasparri a mons. Stefano Sotero Ostynski, obispo de los ruteno-católicos en los Estados Unidos de América, 20 de enero de 1916, en *ibidem*, 226-227.

³ Cfr. carta del card. Gasparri a Dmitri Nelidow, ministro de Rusia ante la Santa Sede, 22 de abril de 1916, en *ibidem*, 255-256.

⁴ Cfr. *ibidem*, 257-258. El arzobispo Szeptyckyj fue liberado por el gobierno provisorio, después de la caída del zar.

⁵ La correspondencia se encuentra en *ibidem*, 258-261.

⁶ Por ejemplo, en la revista «Nouvelles» se informaba que los prisioneros de guerra franceses en el campo de Sennelager no habían podido cumplir sus deberes religiosos dominicales; el Comité Internacional de la Cruz Roja lo había comunicado a la Cruz Roja de Berlín y ésta contestaba que el obispo de Paderborn había dado 25.000 marcos para la construcción de una iglesia que pudiera con-

– en lo posible – a todos; sin embargo, muchas veces el número de paquetes se hizo insuficiente, caso en el que se intentaba atender a los que tuviesen mayor necesidad.

Los prisioneros civiles fueron una novedad en la Gran Guerra del '14. Su situación no estaba contemplada en ninguna de las convenciones internacionales, no tenían estatuto, y por ende las organizaciones humanitarias no podían hacer valer ninguna ley específica en su defensa.¹ La Santa Sede se dedicó – al igual que hacía con los prisioneros de guerra – a buscar información de los civiles detenidos y ponerlos en contactos con sus familias. También promovió diversas iniciativas para repatriarlos o, al menos, para mejorar su condición en el encierro.²

En enero de 1915, pocos días después del éxito de la iniciativa de liberación de los prisioneros militares inválidos, la Santa Sede propuso el intercambio de los prisioneros civiles. Se trataba liberar a todos los que no eran movilizables en el ejército y por eso el proyecto consistía en dejar volver a su patria a todas las mujeres, a los niños y jóvenes menores de 17 años, a los adultos mayores de 55 años, a los adultos menores de 55 años que eran médicos, cirujanos, sacerdotes, o inhábiles al servicio militar por enfermedad u otro motivo.³

Dentro de un mes, llegó al Vaticano la respuesta positiva de los distintos gobiernos; sin embargo, la puesta en práctica no fue sencilla ni rápida. Algunos países ya habían iniciado negociaciones en esta línea, como Rusia y Serbia. Alemania había perdido – al comienzo de la guerra – el libre paso de ciudadanos de diversas naciones beligerantes, pero sólo Japón y Serbia habían adherido a esa propuesta. Entre Alemania, Gran Bretaña y Rusia ya se había hecho un intercambio de médicos y de sacerdotes. Francia se mostró dispuesta a liberar civiles pero exigía como condición que Alemania y Austria-Hungría dejaran de violar

tener 1.400 fieles. En el campo, según informaba la revista, cada domingo se celebraban cuatro misas, para los prisioneros que quisieran asistir; además, había misa diaria a la que también eran libres de asistir los prisioneros franceses. Para los de religión evangélica había culto dominical dos veces al mes. Cfr. «Nouvelles» 29 (5 de agosto de 1916) 223.

¹ Las convenciones trataban del respeto a la propiedad privada, prohibían emplear a los civiles contra el esfuerzo de guerra de su propia patria y la deportación, pero no contemplaban la situación de prisioneros civiles. Cfr. BECKER, *Oubliés*, 57, 158, 229.

² El card. von Hartmann en una de sus cartas a la Secretaría de Estado trataba de la condición de los civiles en el campo de Holzminden. Por el informe que adjuntaba se deduce que se pensaba que los civiles estaban reclusos en condiciones de promiscuidad, lo que no era así según los datos que enviaba, cfr. *L'opera della Santa Sede*, 161. Los delegados del Comité Internacional de la Cruz Roja manifestaban su descontento por las condiciones de los prisioneros civiles (tratos duros, vejaciones), pero sin ninguna atención particular, cfr. BECKER, *Oubliés*, 95-96.

³ Las convenciones internacionales preveían la repatriación de los médicos y personal sanitario del ejército, pero esto no fue respetado debido al servicio que los mismos prestaban en favor de sus connacionales en prisión. Fue necesaria la intervención de la Santa Sede y del Comité Internacional de la Cruz Roja para conseguir la liberación de mujeres, ancianos y niños durante toda la guerra, cfr. BECKER, *Oubliés*, 199-200, 244. Respecto a las gestiones de la Santa Sede para la repatriación de civiles, éstas se iniciaron con una carta del card. secretario de estado a los representantes diplomáticos de los beligerantes ante la Santa Sede, fechada el 11 de enero de 1915, cfr. *L'opera della Santa Sede*, 50-51. Al ministro inglés, a petición suya, se le explicó que en la categoría de "sacerdote" se consideraba el clero de cualquier religión, no sólo de la católica (cfr. *ibidem*, 51-52).

el derecho de gentes;¹ en represalia, había decidido arrestar a los varones movilizables de esas nacionalidades y, para firmar un acuerdo de liberación, pedía el retorno de la población francesa desterrada. El gobierno belga aseguraba haber repatriado a todos los ciudadanos de los Imperios Centrales que estaban en su territorio y mantenía las protestas por la deportación de los belgas a Alemania.²

A raíz de la iniciativa pontificia comenzaron negociaciones entre Alemania y Gran Bretaña. Las dificultades que surgieron entre ambas potencias para poder establecer un acuerdo fueron solucionadas por mediación de la Santa Sede.³

La compleja situación de los civiles se manifestó en las negociaciones entre el Imperio Germánico y Bélgica, por mediación del Vaticano,⁴ a las que se añadieron intervenciones, a través del cardenal von Hartmann y luego del nuncio Pacelli, en favor de personas singulares de nacionalidad belga.

Francia respondió a la iniciativa de intercambio de detenidos civiles un año después de recibir la propuesta de la Santa Sede. Aceptó retener en el país sólo

¹ Francia decía frecuentemente tener pruebas de las violaciones a las normas de derecho internacional. Benedicto XV recibía noticia de ello y en algunos casos se preocupó de verificarlo. A Monti le comentó que se había preguntado al Comité Internacional de la Cruz Roja por algunos hechos y que éste no podía ni negarlos ni confirmarlos (cfr. *Diario Monti*, 6 de enero de 1916); meses más tarde, le dijo que muchas veces los militares alemanes actuaban con crueldad pero que también había exageraciones en las noticias que se daban (cfr. *Diario Monti*, 7 de agosto 1916). Filippo Crispolti recordaba una audiencia privada en la que uno de sus acompañantes había preguntado al papa por qué se conformaba con condenar en general las injusticias, a lo que Benedicto XV contestó porque no se tenía certeza de su veracidad y mencionó dos episodios de la ocupación alemana de Bélgica de los que se daban incluso detalles: el asesinato de un vicario general belga quien recientemente le había escrito desde Holanda, y luego el caso de los abusos contra quinientas religiosas belgas – asunto que el papa encargó comprobar al primado belga Mercier – que en realidad sólo habían sido dos, pero tampoco estaba claro que hubieran sido víctimas involuntarias (cfr. F. CRISPOLTI, *Nel decennio della morte di Benedetto XV [22 gennaio 1932]*, «Nuova Antologia» 359 [1932] 53). Abbal señala que la imagen de una Alemania cruel y sanguinaria durante la primera guerra mundial es un mito (cfr. ABBAL, *Les prisonniers*, 15-19).

² Sobre las respuestas de las potencias a la propuesta pontificia, cfr. QUIRICO, *Il Vaticano*, 23-30, 238-244.

³ La edad límite para el servicio militar era diferente en cada nación: Gran Bretaña la había puesto en los 55 años, en cambio Alemania en los 45. Por eso, el gobierno alemán pedía que Gran Bretaña liberara los civiles que tuviesen sobre 45 años, en lo que no cedía el gobierno británico (los consideraban en edad de servicio militar). Más tarde, Gran Bretaña se quejaba del trato dado a los 20.000 británicos prisioneros en Alemania, y ésta por su parte, del trato dado a los tripulantes de naves alemanas prisioneros en Inglaterra (que no eran más de cincuenta) poniendo en riesgo las negociaciones en favor de la liberación de los detenidos civiles. La Santa Sede intervino para solucionar cada dificultad: los prisioneros civiles inhábiles para el servicio militar serían repatriados sin límite de edad, en cambio se mantenía la edad límite – según cada país – para la repatriación de los civiles hábiles; en esto último Gran Bretaña no había cedido. Transcurrieron casi diez meses en todas estas gestiones (enero a octubre de 1915). Cfr. *ibidem*, 32-38, 239-268.

⁴ Bélgica había adherido a la propuesta pontificia añadiendo una protesta por la deportación de población civil que Alemania estaba realizando. El gobierno imperial por su parte había comunicado al belga que los ciudadanos de esa nacionalidad que estaban en Alemania habían podido volver a su patria salvo los que eran criminales o sospechosos (para los belgas eran ciudadanos comunes, patriotas). Bélgica insistía en favor de sus ciudadanos – aquéllos que residían en territorio alemán al momento de estallar la guerra y los deportados, o “evacuados” según Alemania – para lo que pidió también la intervención del gobierno español. Cfr. *ibidem*, 40-52, 269-285.

a los varones entre 17 y 55 años. En estas negociaciones habían intervenido también España y Suiza. El primer intercambio de detenidos civiles se realizó en febrero de 1916: más de 1.600 franceses y 300 alemanes fueron repatriados.¹

Las gestiones con el Imperio Otomano fueron más difíciles. La Sublime Puerta se mostró dispuesta pero exigía absoluta reciprocidad: uno por uno.²

En todas las negociaciones sobre prisioneros civiles no se mencionó jamás la religión de los que serían repatriados.

Otras gestiones de la Santa Sede tuvieron como objetivo la provisión de alimentos de las regiones más afectadas, por ejemplo, las zonas ocupadas. En éste, como en otros casos, la aplicación de la convención de La Haya según la cual el ocupante debía encargarse del sustento de la población de ese territorio, repercutió negativamente en la suerte de esos habitantes. Francia hasta 1916 negaba el paso de alimentos a las regiones ocupadas del norte y la misma dificultad puso el gobierno italiano para el abastecimiento de las zonas ocupadas por los austrohúngaros después de la derrota de Caporetto, sabiendo que Alemania y Austria-Hungría no eran capaces de abastecer sus propios territorios por el bloqueo que sufría. Polonia, Montenegro y Luxemburgo también tuvieron problemas de alimentación; la Santa Sede se dirigió a los respectivos gobiernos para conseguir el abastecimiento de víveres de las provincias afectadas.³

¹ Tal como lo exigía Francia, antes de acordar un intercambio de civiles fue necesario que los franceses de zonas ocupadas pudieran estar en las zonas libres. Un mes antes del primer intercambio, 20.000 franceses del norte pudieron pasar al sur de Francia, a través de Suiza. Respecto a los detenidos civiles que no quedaban beneficiados por el acuerdo, Suiza ofreció hospitalizar a los enfermos; esta posibilidad, aunque aceptada por ambas partes, debió superar otras dificultades de orden práctico. Cfr. QUIRICO, *Il Vaticano*, 60-61, 297-298. La diferencia de número entre los repatriados se debe a que los países de la Entente insistían en intercambios según categoría, a lo que terminaba cediendo Alemania; las autoridades alemanas hicieron un esfuerzo importante en este sentido, en todas las negociaciones de este tipo, cfr. BECKER, *Oubliés*, 207, 209.

² En 1915, a raíz de la propuesta pontificia, Gran Bretaña pidió la liberación de todos los prisioneros ingleses aunque sólo tenía dos otomanos; el gobierno otomano no accedió a esa petición. Francia y Rusia no se pronunciaron sobre la disponibilidad otomana a liberar civiles. Cuando la Santa Sede intervino en favor de franceses retenidos, residentes en Beirut, Damasco y Urfa, el gobierno otomano respondió que, debido a la falta de respuesta del gobierno correspondiente, no podía adherir a los deseos de la Santa Sede. En julio de 1916 el gobierno británico dispuso la repatriación de los prisioneros civiles otomanos, la Santa Sede pudo entonces indicar a Dolci que obtuviera de la Sublime Puerta el acuerdo para repatriar a los inhábiles al servicio militar. Cfr. QUIRICO, *Il Vaticano*, 53-59, 291-295.

³ El presidente del comité de la *Fraternelle des Prisonniers de Guerre de Roubaix et Tourcoing* propuso a Suiza organizar el abastecimiento de las regiones francesas ocupadas. La Santa Sede debió apoyar esa gestión e intervenir ante el gobierno francés – a través de Amette – y ante el alemán para que se permitiera el transporte de alimentos a esas zonas; las gestiones ocuparon el mes de mayo de 1916 (cfr. QUIRICO, *Fatti*, 18-19). Desde Polonia tanto el obispado como el Comité General de Socorro para las Víctimas de la Guerra se dirigieron a la Santa Sede en febrero de 1916 para pedir ayuda en especie; era necesario conseguir salvoconductos para el paso de las provisiones y eliminar desconfianzas, porque Gran Bretaña – por ejemplo – sospechaba que los alimentos no llegarían a los polacos sino que serían apropiados por los alemanes. Las garantías fueron aseguradas en mayo de ese año (cfr. *L'opera della Santa Sede*, 139-143 y QUIRICO, *Fatti*, 16-17). Más difícil fue conseguir las autorizaciones de Austria-Hungría y de Italia para la provisión de Montenegro; la iniciativa había nacido del comité de ayuda de la Cruz Roja en favor de Montenegro, en Londres, que pedía además que la distribución

En favor de la población civil el Vaticano intervino también para impedir que fueran bombardeadas ciudades abiertas o indefensas, al menos las que estaban fuera de las zonas de batalla;¹ envió una importante ayuda para rehacer el patrimonio de la biblioteca de la Universidad de Lovaina;² colaboró con un subsidio mensual a favor de familias italianas de Lieja,³ etc.

En territorios del Imperio Otomano la situación de los católicos era precaria desde que estalló la guerra. El gobierno turco había declarado abolidas las capitulaciones, es decir, el sistema por el que se reconocían a Francia unos ciertos derechos de protección a los católicos en el imperio (que, por otra parte, no eran muy eficaces). Eso significaba que no regían las leyes cristianas en favor de los cristianos sino que éstos serían juzgados según la ley vigente, es decir, musulmana.⁴ El delegado apostólico debía conseguir tratar directamente con el gobierno, sin intermediarios, acerca de los católicos. Y ante lo que ocurría con los armenios, Benedicto XV le pidió que lo mantuviera informado.

Los turcos habían acusado a los armenios de cooperar con los invasores rusos y desde abril comenzaron las fucilaciones y deportaciones en masa; en realidad, para el gobierno otomano, en manos del grupo nacionalista Jóvenes Turcos, la cuestión armenia era clave para consolidar la unidad territorial y político-religiosa del Imperio y ésta se resolvería haciendo desaparecer ese pueblo.⁵ La San-

de víveres se hiciera bajo el control del arzobispo de Antivari y de un representante de España. Las gestiones que se iniciaron en abril de 1916 pudieron concretarse en ¡1918! (cfr. *L'opera della Santa Sede*, 151-155 y QUIRICO, *Fatti*, 17-18). La iniciativa de acudir en ayuda de Luxemburgo nació de la Santa Sede, en junio de 1915 (cfr. *L'opera della Santa Sede*, 209-216). Respecto a las zonas italianas, la petición de ayuda provino de los obispos de la región ocupada. La autorización del gobierno austriaco fue dada a mediados de julio de 1918 y la del gobierno italiano al mes siguiente. El envío se concretó con éxito, también se enviaron medicinas (cfr. *Diario Monti*, 14 de julio de 1918, 18 de agosto de 1918 y 25 de octubre de 1918).

¹ Cfr. QUIRICO, *Fatti*, 10-11. El Diario del barón Monti recoge la continua preocupación del papa y de Gasparri por evitar los bombardeos aéreos de las ciudades. La Santa Sede había preparado un posible acuerdo entre Italia y Austria-Hungría para limitar las incursiones aéreas pero no se concretó; en todo caso, las continuas protestas de la Santa Sede evitaron desastres mayores.

² El 8 de mayo de 1915 Gasparri escribía al presidente de la Cámara de Representantes de Bélgica comunicándole que el papa había destinado a la Universidad de Lovaina no sólo las publicaciones de la Biblioteca Vaticana sino todas las obras que estuviesen ahí disponibles. Cfr. *L'opera della Santa Sede*, 207.

³ Cfr. QUIRICO, *Cor paternum*, CLIX. Fueron muchas las gestiones que la Santa Sede realizó en relación con Bélgica, porque fueron muchos también los abusos cometidos durante la invasión, cfr. QUIRICO, *Fatti*, 30-34; DE VOLDER, *Benoît XV*, 65-66.

⁴ En noviembre de 1914 Gasparri comunicaba a la Santa Sede que el gobierno otomano había amenazado confiscar los conventos, escuelas, orfanatos, etc. (primero en Tierra Santa y luego en Líbano y Siria) porque eran considerados bienes franceses. Después de diversas gestiones, en mayo de 1915 desapareció el peligro inmediato de confiscación aunque permanecía la vigencia de la ley. Sobre la situación general, cfr. D. FABRIZIO, *Il protettorato religioso sui cattolici in Oriente: la questione delle relazioni diplomatiche dirette tra Santa Sede e Imperio Ottomano 1901-1918*, «Nuova Rivista Storica» 82 (1998) 583-626.

⁵ Sobre el tema, cfr. Y. TERNON, *Les Arméniens. Histoire d'un génocide*, Seuil, Paris 1977; A. RICCARDI, *Benedetto XV e la crisi della convivenza multireligiosa nell'Impero Ottomano*, en RUMI, *Benedetto XV e la pace*, 104-121; V.N. DADRAN, *Storia del genocidio armeno. Conflitti nazionali dai Balcani al Caucaso*, Guerini, Milano 2003; S. DE COURTOIS, *The Forgotten Genocide. Eastern Christians, The Last Arameans*,

ta Sede recibía noticias a través de la diplomacia italiana, de religiosos armenios en Italia y de los comité de ayuda a los armenios en Europa y Estados Unidos. El 10 de septiembre de 1915 el papa escribía al sultán Mahoma V mientras que el secretario de estado lo hacía a los gobiernos de Alemania y Austria-Hungría – sus aliados en la guerra – para que presionaran ante el gobierno otomano y se pudieran evitar las masacres que se estaban realizando. Lamentablemente estas gestiones no fueron suficientes y el sultán daba la misma respuesta oficial: estaban ante una conjura que debían reprimir totalmente.¹ Por unos meses la situación se calmó pero luego continuaron las deportaciones y las reclusiones en campos de concentración. A fines de 1915 había muerto un millón de armenios, el medio millón restante desapareció al año siguiente, parte por haberse convertido al islam.²

En 1916 se repitieron las intervenciones de Dolci y de los nuncios ante los gobiernos imperiales de Alemania y Austria-Hungría para evitar – esta vez – el exterminio de los cristianos de Siria y Líbano.³

Al año siguiente las relaciones de Dolci con el gobierno otomano iban en la línea de separar a los cristianos del problema de la unidad política del estado mostrando que la Santa Sede y la Iglesia Católica eran autónomas respecto de las potencias beligerantes católicas.⁴

En 1918, después de la retirada rusa de las zonas limítrofes del imperio, varias provincias de Anatolia pobladas por armenios y cristianos de otra procedencia étnica quedaron bajo el gobierno otomano: murieron obispos, sacerdotes, misioneros, católicos latinos y caldeos. Nuevamente Benedicto XV se dirigió por escrito al sultán, pidiendo protección para los armenios, y desde la Santa Sede se pidió a los gobiernos de Alemania y Austria-Hungría que presionaran en el mismo sentido (la exhortación se refería a los cristianos en general).⁵ La respuesta del sultán Rechid V señalaba que no había armenios en la zona pero que persistía la actividad de bandas armenias que masacraban población turca.

Gorgias, New Jersey 2004; T. AKÇAM, *Nazionalismo turco e genocidio armeno. Dall'Impero ottomano alla Repubblica*, Guerini, Milano 2005; G. LEWY, *Il massacro degli armeni. Un genocidio controverso*, Giulio Einaudi, Torino 2006; M. FLORES, *Il genocidio degli armeni*, Il Mulino, Bologna 2006.

¹ En la carta al sultán, Benedicto XV pedía que interviniera para evitar la matanza; si había individuos culpables que se los juzgara y castigara, pero que no se incluyera en ello toda una población inocente. Por voluntad de la Santa Sede la prensa se hizo eco de la intervención para influir en la opinión pública y hacer presión en favor de los armenios. La Secretaría de Estado encargó gestiones a los nuncios en Viena y Baviera para implicar a los gobiernos respectivos (2 de octubre de 1915). Austria estaba convencida de que era poco influyente en Constantinopla y la intervención alemana ante el gobierno se mantuvo en silencio en Turquía. Cfr. RICCARDI, *Benedetto XV*, 104-107.

² Cfr. *ibidem*, 108-109.

³ Cfr. *L'opera de la Santa Sede*, 245-249.

⁴ Tarea no fácil cuando, a raíz de la toma de Jerusalén por parte de los Aliados en noviembre de 1917, en Roma sonaron campanas de fiesta (salvo en la basílica de San Pedro). Dolci no dejó de intervenir en favor de armenios condenados a muerte, con distinta suerte. Cfr. RICCARDI, *Benedetto XV*, 112-114.

⁵ Esta vez Gasparri se dirigió a los presidentes de consejo de Austria-Hungría, Baviera y Berlín. Después de resumir los pasos de la Santa Sede en esta materia, el cardenal insistía en la necesaria intervención por parte de las potencias aliadas del Imperio Otomano. Cfr. *ibidem*, 115-116.

Mientras, los patriarcas orientales informaban a Roma de la situación desastrosa en la que se encontraban; consideraban que mantenerse bajo un dominio musulmán, turco o árabe, era peligroso; la esperanza, en cambio, estaba en los mandatos de las potencias europeas o en la independencia. Para la Santa Sede, a la situación de inestabilidad política y social de la inmediata posguerra se añadía la falta de un interlocutor en el gobierno otomano.¹

Es poco lo que se sabe aún de la acción humanitaria de Benedicto XV en favor de las víctimas de la Gran Guerra en Asia Menor, pero un hecho significativo fue la inauguración de una estatua suya en una plaza de Constantinopla, el 11 de diciembre de 1921, con la siguiente inscripción en italiano: «Al grande pontefice dell'ora tragica mondiale – Benedetto XV – benefattore dei popoli – senza distinzione di nazionalità e di religione – in segno di riconoscenza».²

También los judíos acudieron a la intervención de Benedicto XV, al menos en dos momentos: a fines de diciembre de 1915, desde Estados Unidos le rogaron que impidiera de alguna manera las pasiones desenfrenadas que se desataban en su contra con ocasión de la guerra, y en 1917 desde Suiza la comunidad israelita pidió la protección de los lugares y de la población judía en Jerusalén.³

La Santa Sede no se interesó sólo por los pueblos sino también por personas singulares e intervino numerosas veces para conseguir la conmutación de la pena de muerte o mejorar sus condiciones de detención;⁴ repatriar prisioneros especialmente si no había acuerdo entre los estados involucrados; en fin, para enviarles dinero.⁵ Las personas beneficiadas eran de diversa condición, no sólo en cuanto a nacionalidad o religión, como ya se ha visto, sino también social.⁶

¹ Armenia declaró su independencia el 28 de mayo de 1918 pero los turcos continuaron diezmando la población, cfr. GILBERT, *La primera guerra mundial*, 553. El 9 de marzo de 1921, Kemal Atatürk, el fundador de la Turquía moderna, se dirigió directamente a Benedicto XV ofreciendo amplias garantías basadas en la igualdad de todos los ciudadanos; cfr. RICCARDI, *Benedetto XV*, 117.

² A. DURANTE, *Benedetto XV*, Ave, Roma 1939, 122. Entre las ayudas pontificias, se conoce la construcción de un orfanato armenio en Constantinopla que se llamaba Benedicto XV, cfr. QUIRICO, *Cor paternum*, CLX.

³ La carta de los judíos de Estados Unidos (30 de diciembre de 1915) y la respuesta del card. Gasparri (9 de febrero de 1916) en ARNAUD D'AGNEL, *Benoît XV*, 334-337. Sobre la intervención del nuncio Pacelli ante el gobierno alemán para conseguir que efectivamente el gobierno turco respetara la población y la ciudad de Jerusalén en 1917, cfr. VALENTE, *La nunziatura*, 272-273 y TORNIELLI, *Pio XII*, 94 (los autores usan fuentes diversas: el primero los archivos vaticanos y el segundo los archivos sionistas de Jerusalén).

⁴ Quirico publicó las fotografías de decenas de civiles belgas condenados a muerte y de varios eclesiásticos orientales deportados (algunos no católicos), cfr. QUIRICO, *Cor paternum*, CLIV-CLVII. En *L'opera della Santa Sede*, 255-322, fueron publicados cartas, telegramas, informes, etc., que se refieren a peticiones y respuestas sobre personas singulares; entre ellas la condonación de la pena de muerte del periodista ruso Jantchevsky y otras seis personas conjuntamente acusadas de alta traición por el gobierno austrohúngaro, en 1915; la liberación de dos señoras ancianas retenidas en Salzburgo (Austria); la liberación de doce italianos apresados en Constantinopla, acusados de correspondencia secreta.

⁵ Cfr. carta del card. Pietro Gasparri a mons. Andreas Frühwirth, nuncio apostólico en Munich, 29 de octubre de 1915, en *ibidem*, 220.

⁶ Por ejemplo, la carta en la que Gasparri pide la repatriación de siete militares de distinta condición (oficiales y soldados) y procedencia social, algunos prisioneros por largo tiempo, otros grave-

Las comunicaciones de los obispos y de los nuncios a veces trataban de temas diplomáticos junto con gestiones sobre individuos: noticias, intervenciones a favor de ellos, etc.¹

El trabajo en las nunciaturas y en las curias episcopales más involucradas en la acción humanitaria de la Santa Sede era enorme. El trabajo del nuncio Pacelli, por ejemplo, consistía principalmente en gestiones a favor de civiles de nacionalidad inglesa, francesa, rusa, italiana, belga, japonesa, serbia, portuguesa y estadounidense que habían sido condenados y deportados en Alemania; así como a favor de alemanes que habían sufrido la misma suerte en Francia, Rusia, Bélgica, Japón, Serbia, Rumania e Italia. Realizaba tareas de asistencia religiosa y de ayudas en dinero y especie para prisioneros en campos de concentración; preparaba listas de prisioneros y diversos datos que la nunciatura transmitía – como intermediario – a la Oficina Prisioneros de Guerra del Vaticano o a la oficina de Paderborn.²

Por su parte, desde la Oficina Prisioneros vaticana se contestaban todas las peticiones recibidas. A veces las respuestas seguían un modelo estandarizado o se utilizaban formularios semiimpresos, pero se respondía siempre.³

5. Dificultades, límites y fracasos. Los prisioneros italianos

El trabajo diplomático y asistencial no estuvo exento de dificultades. La lentitud del correo y la burocracia eran algunas de ellas, no poco importantes para asuntos urgentes.⁴

mente heridos o enfermos. La petición está dirigida a Otto von Mühlberg, ministro de Prusia ante la Santa Sede, y fechada el 24 de marzo de 1916. La respuesta de von Mühlberg, brevísima, del 16 de junio de ese año, comunicaba la hospitalización en Suiza de tres de ellos gracias a la intervención de la Santa Sede. Cfr. *ibidem*, 316-318.

¹ El 7 de marzo de 1917, Pacelli – entonces secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios – se dirigía a von Hartmann, arzobispo de Colonia. Después de largos párrafos sobre la imparcialidad de la Santa Sede y la acogida a la oferta de paz alemana le agradecía «per quanto vostra eminenza ha fatto a favore del luogotenente Joseph Charette e del luogotenente Maurits de Boiresson; mentre le accuso ricevimento della pregiatissima lettera del 25 febbraio riguardanti i prigionieri inglesi» (SCOTTÀ, *La conciliazione*, 1, 123). El arzobispo de París, Amette, al dirigirse a Gasparri sugiriendo intervenir ante los gobiernos beligerantes para hospitalizar en algún país neutro a los prisioneros heridos terminaba diciendo: «Pour faire suite à la dernière lettre de Votre Eminence, j'essaie d'obtenir le rapatriement du Cistercien Autrichien interné à Thymadeuc» (carta del 16 de marzo de 1915, en *L'opera della Santa Sede*, 94). El nuncio en Viena, Valfrè di Bonzo, después de tratar sobre el intercambio a vasta escala de prisioneros entre Austria-Hungría e Italia, pedía por el prisionero Paolo Schwab, internado en Asinara (cfr. carta del 3 de julio de 1918, en QUIRICO, *Il Vaticano*, 422).

² Cfr. VALENTE, *La nunziatura*, 284-285. Después del armisticio, el nuncio se dedicó a una serie de gestiones para conseguir la extensión de la amnistía concedidas por las autoridades alemanas en favor de condenados políticos y de internados belgas, a prisioneros franceses, ingleses e italianos. También se preocupó de la repatriación de los alemanes internados en Rusia. Cfr. *ibidem*, 285, nota 64.

³ Cfr. BECKER, *Oubliés*, 169-170.

⁴ En la correspondencia de Benedicto XV con el nuncio Valfrè di Bonzo se encuentran datos de las dificultades de correo: las cartas se demoraban casi treinta días porque debían pasar por Suiza, viaje que se hacía dos veces al mes desde Viena. Para tratar asuntos importantes como la gestión de repa-

Las relaciones con los estados estaban llenas de sutilezas, propias del trabajo diplomático, acentuadas entonces por la susceptibilidad de un periodo de guerra. Por ejemplo, en el intercambio de prisioneros inhábiles o enfermos los gobiernos exigían reciprocidad pero a la vez negociaban para obtener más beneficios o para evitar que los obtuviera el enemigo; en los diálogos con el gobierno alemán para conseguir la liberación de prisioneros civiles belgas o con el gobierno otomano respecto a la persecución de los armenios fue difícil llegar a un entendimiento debido al diferente sentido que se daba a algunos términos, etc.

Desde el Vaticano había que sostener el ánimo y el trabajo de los diplomáticos eclesiásticos de modo que las gestiones no decayeran por el peso de los problemas.¹

Las contradicciones y trabas no afectaban de lejos a la Santa Sede. Aunque ésta intentaba mantener buenas relaciones con el gobierno italiano, no se podían borrar décadas de confrontación, por mucho que el objetivo de las negociaciones fuera una tarea humanitaria dirigida también a no cristianos. Algunos miembros del gobierno italiano querían evitar a toda costa que aumentara el prestigio del papado de modo que la Cuestión Romana fuera llevada a una sede internacional – como era, al inicio, el objetivo del romano pontífice – y con ello perdiera fuerza el proyecto político anticlerical y liberal del reino. A comienzos de 1916 la Santa Sede constataba esta actitud: Gasparri escribía al arzobispo de Colonia informándole que el gobierno italiano promovía un boicot contra el Vaticano pidiendo a sus aliados no hacer ninguna petición a los Imperios Centrales a través de la Santa Sede; haciendo caso omiso de la cuestión, el gobierno pontificio continuaría su tarea.² A fines de ese año explotaba un caso de espionaje que involucraba a la Santa Sede pues el camarero secreto del papa era acusado de servir a los Imperios Centrales.³ Más adelante, el papa se enteraba de que la legación italiana en Suiza hacía revisar todo el correo diplomático del Vaticano.⁴ En mayo de 1918, Benedicto XV se lamentaba de una campaña de calumnias

triación de un prisionero, las negociaciones para evitar el bombardeo de ciudades, o la autorización del gobierno austriaco para enviar alimentos a las zonas ocupadas en el norte de Italia, se usaban telegramas. Benedicto XV ofreció al nuncio usar el correo con la Santa Sede para enviar cartas a la familia. Cfr. RUMI, *Benedetto XV, un epistolario inedito*, 61-63, 65 y 69.

¹ Cfr. carta del card. Pietro Gasparri a mons. Teodoro Valfrè di Bonzo, nuncio en Viena, 7 de octubre de 1918, en *ibidem*, 75-76.

² Cfr. carta del card. Pietro Gasparri al card. Felix von Hartmann, 12 de enero de 1916, en SCOTTÀ, *La conciliazione*, I, 115-116.

³ Mons. Rudolf von Gerlach, camarero personal del pontífice, de origen bávaro, fue acusado de espionaje en favor de los Imperios Centrales en diciembre de 1916. El caso ocupó por meses a la Santa Sede porque estaba en juego su autoridad y prestigio ante el mundo. Benedicto XV decidió enviar a Gerlach a Suiza, donde mantuvo su papel de contacto informal con Alemania. Cfr. RENOTON-BEINE, *La colombe*, 59-62, 179-180; SCOTTÀ, *Giacomo Della Chiesa*, 689, nota 121; *Diario Monti*, especialmente en junio de 1917.

⁴ Por encargo del ministro de asuntos exteriores, Sidney Sonnino. Cfr. *Diario Monti*, 25 de noviembre de 1917 y 14 de mayo de 1918.

contra su persona, su obra y contra algunos eclesiásticos, difundida en ciudades y campos de Italia.¹

Las negociaciones que el papa promovió en favor de la hospitalización de los prisioneros enfermos no inválidos no tuvieron éxito en Italia. Desde 1915 hasta 1918, es decir, durante cuatro años – mes tras mes – el papa o el secretario de estado hablaban con Monti para buscar el modo en que el gobierno accediera a la propuesta de hospitalización de los llamados *petits blessés*.

Los demás estados beligerantes habían llegado a acuerdos sobre el intercambio de prisioneros inválidos (*grands blessés*) a partir de enero de 1915, salvo Italia y Austria-Hungría, que pudieron concretarlo a fines de 1916 gracias a la Cruz Roja y al Vaticano.² No lo hubo, sin embargo, entre Italia y Alemania.³

En Italia y en el Vaticano se sabía que los prisioneros italianos estaban mal, condición que era fácil de suponer por el bloqueo que sufría Austria-Hungría. Su situación empeoró después de la batalla de Caporetto por el gran número de prisioneros italianos capturados por los austrohúngaros en pocos meses (casi 300.000, que se añadían a los ya 150.000). Pasaban frío y hambre, estaban en malas condiciones higiénicas por el hacinamiento; el tifus y la tuberculosis se extendieron con rapidez.⁴ Lo informaban los nuncios en sus informes, lo advertía el Comité Internacional de la Cruz Roja,⁵ los Aliados y los mismos estados captores. El gobierno de Roma insistía en que Austria-Hungría y Alemania debían proveer a las necesidades de los prisioneros conforme a las convenciones internacionales por lo que no hizo nada por mejorar la situación de los italianos: debían bastar los paquetes que enviaban las familias. Pero este sistema había colapsado por la falta de coordinación y manejo.⁶ Francia y Gran Bretaña, para

¹ Cfr. carta *Maximas inter* al card. Carlo Andrea Ferrari y a los demás obispos de la región lombarda, 22 de mayo de 1918, AAS 10 (1918) 273-275. Esta fue la situación que debió de llevar a la Santa Sede a dar a conocer su acción humanitaria, cfr. G. JARLOT, *Doctrine pontificale et histoire. L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son ambiance historique (1878-1922)*, Université Grégorienne, Rome 1964, 387.

² Una de las razones que obstaculizaban llegar a una convención era el rechazo de Italia de extenderlo a los prisioneros austrohúngaros en Asinara. Gracias a este acuerdo, volvieron a Italia 1.162 oficiales, 14.973 soldados y 18 civiles. Cfr. PROCACCI, *Soldati*, 233.

³ El nuncio Pacelli mantuvo una intensa correspondencia con el Vaticano y con el gobierno de Berlín para encaminar las negociaciones entre ambos estados. Sin embargo, la resolución convenida en Berna, el 15 de mayo de 1918, no fue ratificada por los respectivos gobiernos. En ese escrito no se mencionaba la participación de la Santa Sede en las negociaciones, por decisión del gobierno italiano. Cfr. QUIRICO, *Il Vaticano*, 147-152, 448-452; VALENTE, *La nunziatura*, 273-277.

⁴ Cfr. A. GIBELLI, *La Grande Guerra degli italiani, 1915-1918*, Sansoni, Milán 1998, 126-127. Después de la derrota de Caporetto llegó una avalancha de peticiones de información a la Santa Sede, también por parte de algunos miembros del gobierno italiano (Orlando, Boselli, Riccio, Nitti, Vassallo) o altos mandos del ejército (Morrone), cfr. SCOTTÀ, *La conciliazione*, I, 73-74; *Diario Monti*, 14 de junio de 1916, 10 de noviembre de 1917 y 27 de enero de 1918.

⁵ Cfr. «Nouvelles» 44 (3 de noviembre de 1917) 366; 40 (5 de octubre de 1918) 353-354.

⁶ Cfr. PROCACCI, *Soldati*, 30-38 y 182-191. El Vaticano se vio obligado a suspender el servicio de correspondencia entre los prisioneros y sus familias en Italia, porque se decía que las cartas no pasaban por el control militar; intentó buscar remedio a la cuestión, sin éxito. Cfr. SCOTTÀ, *La conciliazione*, II, 115, nota 136.

superar estos inconvenientes, habían ido sustituyendo los envíos individuales de ropa y alimentos por envíos colectivos, en vagones controlados por representantes de países neutrales, asumiendo los costes.

Como la solución no estaba en pedir a Austria-Hungría un mejor trato a los prisioneros, la Santa Sede se dedicó a trabajar por la pronta liberación del máximo número de ellos.¹ Las relaciones entre Austria-Hungría e Italia estaban dominadas por la desconfianza, pero lo que realmente hizo fracasar los intentos de la Santa Sede en esta línea, fue la oposición directa del ministro de asuntos exteriores Sidney Sonnino y del comando supremo del ejército respecto a cualquier ayuda que se pudiera dar a los prisioneros de guerra: sobre los militares en prisión caía la sospecha de traición, de desertión, y no se confiaba en la lealtad del resto del ejército. El gobierno, admitiendo que los italianos sufrían de hambre y frío en prisión, difundía que la causa se debía a malos tratos por parte de los captores austriacos o alemanes. De este modo se pretendía evitar que oficiales y soldados se entregaran al enemigo.² Entre los motivos también estaba la aversión a tener que reconocer la participación de la Santa Sede en las negociaciones. Sólo en octubre de 1918 el gobierno ordenó – a modo de experimento – el envío de vagones con alimentos para los prisioneros.³

¹ En el caso de los prisioneros italianos, no habiendo acuerdo con Alemania, y con Austria-Hungría sólo para la repatriación de los inválidos, los enfermos no podían acceder a la liberación mientras la enfermedad no llegara a impedir el trabajo, cfr. PROCACCI, *Soldati*, 347. Por iniciativa del papa se consiguió la repatriación, sin intercambio, de los tuberculosos italianos en campos austrohúngaros (enero de 1918), cfr. QUIRICO, *Il Vaticano*, 153-155, 456-458. El tren que partía desde Mauthausen hacia Italia, era llamado por los prisioneros “el tren del papa”; el primero partió el 25 de enero de 1918, lo siguientes eran semanales, (cfr. QUIRICO, *Fatti*, 6-7; IDEM, *Il Vaticano*, 456-457). Ese año la Santa Sede preparó un doble proyecto para conseguir la liberación en masa de los cautivos en Alemania y en Austria-Hungría, que consistía fundamentalmente en la repatriación de los que llevaban al menos doce meses en prisión, inválidos o hábiles, militares o civiles. Después de negociaciones con los gobiernos, el italiano – después de dilatarlo durante meses – dio una respuesta negativa; cfr. QUIRICO, *Il Vaticano*, 128-143, 402-442, 447; VANNEUFVILLE, *Le Saint-Siège*, 818; PROCACCI, *Soldati*, 234, 239.

² El informe sobre las causas de la derrota de Caporetto atribuía el gran número de prisioneros a la desertión, opinión que era rígidamente defendida en el gobierno por Sonnino al que se le hacía caso para evitar una nueva crisis en el gabinete. Esta línea de principio impidió firmar un acuerdo de repatriación de prisioneros con Alemania en 1918. Cfr. PROCACCI, *Soldati*, 181-182, 192-213, 219-220, 231-239. Monti, en su diario, refiere la diferencia de pareceres en el gobierno y el sometimiento a la opinión de Sonnino sobre estos asuntos.

³ Cfr. PROCACCI, *Soldati*, 181-182, 231. De los 600.000 militares italianos que sufrieron la prisión, 100.000 no regresaron. Esta cifra no incluye los muertos por tuberculosis repatriados antes y después del armisticio y el 90% de esas muertes se debió a enfermedad (no a heridas de guerra) y afectó principalmente a soldados (los oficiales muertos fueron 480 ó 550 según las fuentes). Procacci afirma «la morte in massa dei soldati prigionieri fu provocata, e addirittura voluta, dal governo italiano, e soprattutto dal Comando Supremo. Cosicché l'Italia trasformò il problema dei prigionieri di guerra, che tutti i governi belligeranti dovettero affrontare con urgenza, in un vero e proprio caso di sterminio collettivo» (PROCACCI, *Soldati*, 175). Cfr. también GIBELLI, *La Grande Guerra*, 130-131, que responsabiliza sobre todo al presidente Vittorio Emanuele Orlando. Con fecha de 5 de octubre de 1918 el semanario «Nouvelles» informaba que la Cruz Roja italiana había acordado con el ministro Bissolati la expedición regular, cada semana, de vagones de pan-galleta. Estos envíos de 10.000 kgr. eran dirigidos al Comité Internacional de la Cruz Roja que a su vez los redirigía a destino (cfr. «Nouvelles» 40 (5 de octubre de 1918) 353-354). Pero más tarde, el 21 de diciembre de 1918 la revista publicaba

En forma paralela a las gestiones en favor de los prisioneros italianos, la Santa Sede se movió para abastecer las zonas ocupadas por los austriacos. Los obispos del lugar habían pedido ayuda en especie, no en dinero, porque las tierras estaban desoladas – no por acción de los austriacos sino por los mismos italianos que huían – y los alimentos escaseaban. Las gestiones tropezaron entonces con los mismos obstáculos en el gobierno hasta que éste encontró el consenso necesario para aprobar el envío.¹

Los fracasos y las dificultades no detuvieron el empeño de la Santa Sede que prosiguió su tarea después de firmado el último armisticio. Los prisioneros de los Imperios Centrales continuaron en cautiverio por largo tiempo, mientras las potencias vencedoras definían las condiciones de la victoria. Desde Roma, el gobierno pontificio siguió promoviendo las visitas a los campos y las propuestas de liberación ya que, habiendo acabado la guerra, no tenía sentido mantener prisioneros, y menos en malas condiciones, pero para los gobiernos vencedores los cautivos seguían siendo una prenda, una herramienta para ejercer presión.²

Ante una Europa moral y materialmente destruida, el papa pedía a los obispos curar las enfermedades del alma (el odio) y las del cuerpo (principalmente el hambre).³

cinco telegramas que pedían con urgencia alimentos para prisioneros italianos en Stuttgart, Ulm, Lechfeld, Hammerburg y Hameln. Se constataba un fuerte retraso en la llegada de los vagones con comida y ropa. Los días 6 y 7 de diciembre habían sido enviados trenes hospitalares a Alemania (cfr. «Nouvelles» 51 (21 de diciembre de 1918) 435-436, 439-441). En contraste, la actitud del gobierno francés, que en 1918 gastó 60 millones de francos para ayudar a sus prisioneros de guerra (cfr. PROCACCI, *Soldati*, 182). Esta medida manifestaba un cambio de actitud por parte de las autoridades políticas y militares francesas: en 1914 los prisioneros de guerra eran considerados unos desertores; en 1917 se decía que ellos continuaban resistiendo al enemigo desde su sitio; en 1918 fueron llamados héroes (cfr. BECKER, *Oubliés*, 292-296).

¹ Austria había dado su autorización, faltaba la de Italia. Esta vez Orlando no contó con el voto de Sonnino sino con otros cuatro ministros (cfr. *Diario Monti*, 18 de agosto de 1918).

² No faltaron situaciones curiosas, inexplicables y, por eso, aún peores: en los campos de concentración italianos, donde se encontraban austrohúngaros y bohemos en duras condiciones, había rumanos. Informaba Ferrari a Gasparri «più rattristante è il quadro dei prigionieri austriaci; peggio poi i Rumeni. Perché poi vi si trovassero i Rumeni, nazione dell'Intesa, od alleata, non si capisce. Ne domandai ai due generali [...], ma non seppero dirmi nulla. L'unico titolo di loro prigionia è perché furono fatti prigionieri dall'Austria; e con tutti i prigionieri austriaci passarono in Italia» (carta del card. Carlo Andrea Ferrari al card. Pietro Gasparri, 21 de febrero de 1919, en CEDDIA, *Il cardinal Ferrari*, 147). En el consistorio de cardenales del 3 de julio de 1919 el papa mencionaba su preocupación por los aún cautivos (cfr. BENEDICTUS XV, alocución *Nobis quidem*, AAS 11 [1919] 259).

³ El papa dirigió una encíclica a los obispos alemanes con ocasión del cumplimiento de doce siglos de la misión de san Bonifacio en Alemania. En ella aprovechaba para insistir en la unidad con la Santa Sede y entre ellos, y en la caridad hacia las demás naciones (cfr. BENEDICTUS XV, *In hac tanta*, 14 de mayo de 1919, AAS 11 [1919] 209-221). Más tarde, ese mismo año, dirigió otra carta a los obispos alemanes (cfr. IDEM, *Diuturni luctuosissime*, 15 de julio de 1919, AAS 11 [1919] 305-306) y otra dirigida a los de Baviera (cfr. IDEM, *Equidem libenti*, 22 de septiembre de 1919, AAS 11 [1919] 411-412) en las que les indicaba que debían dedicarse a reparar los daños de la guerra – perturbaciones del orden público, hambre, odios –, siempre guiados por la caridad, sin discriminaciones. A varios obispos italianos les pedía extender la caridad paterna a los huérfanos de la guerra preocupándose de su salud corporal y espiritual (cfr. IDEM, carta *Quae Pompeios*, 20 de marzo de 1919, AAS 11 [1919] 264). A Amette, arzobi-

También promovió la ayuda a las naciones más necesitadas: Austria, Polonia y Rusia;¹ su atención se dirigió particularmente a los niños.²

III. A MODO DE CONCLUSIÓN

Benedicto XV en su primera encíclica resumía las causas de la guerra en el alejamiento de Dios, en la pérdida de sentido sobrenatural entre los cristianos.³ Al respecto, se propuso acelerar el final del enfrentamiento y, poco después, aliviar los sufrimientos que ocasionaba.

Al hablar de la paz, el papa Della Chiesa insistió en que debía basarse en la caridad y en la justicia para que fuera real y duradera. Sin embargo, sus propuestas no fueron comprendidas en un ambiente cargado de ambiciones nacionalistas y de una propaganda que fomentaba la incompreensión y el odio. Sin embargo, a través de la acción asistencial, la Santa Sede llegó donde no pudo con sus iniciativas de paz.

Desde el inicio del conflicto el papa se dedicó a ayudar a las víctimas de la guerra. Era un modo de llevar a la práctica el primado de la caridad que él proponía al mundo. La tarea diplomática se desarrolló como una verdadera «diplomacia de la asistencia»,⁴ y fue la escuela en la que se formaron quienes más adelante habrían de dirigir la Iglesia: Achille Ratti, Eugenio Pacelli...⁵

El objetivo de esta acción humanitaria fue universal. El papa, realizando lo que consideraba su misión, comprometió a los católicos y al clero en una amplia labor, haciendo también participar a los no católicos invitándolos a la limosna. En esta tarea asistencial destacó el trabajo de los eclesiásticos: nuncios, obispos, sacerdotes seculares y religiosos. La acción de caridad que promovió

spo de París, escribía sobre el amor al prójimo que se extiende a todos, también a los enemigos (cfr. IDEM, carta *Amor ille singularis*, 7 de octubre de 1919, AAS 11 [1919] 413-414).

¹ Sobre Austria, cfr. BENEDICTUS XV, carta *La singolare*, 24 de enero de 1921, en BELLOCCHI, *Tutte le encicliche*, 440-441; Polonia, cfr. BENEDICTUS XV, carta *Ex iis litteris*, 16 de julio de 1921, AAS 13 (1921) 424-426; y Rusia, cfr. IDEM, carta *Le notizie*, 5 de agosto de 1921, AAS 13 (1921) 428-429.

² El 24 de noviembre de 1919, a través de una encíclica, el papa promovió una colecta en favor de los niños de Europa que sufrían hambre, que se realizaría el 28 de noviembre, día de los Santos Inocentes. A todos, no sólo a los católicos, pedía una colaboración (dinero, medicamentos, alimentos, ropa) y que la hicieran llegar a la Santa Sede o a la *Save the Children Fund*; el papa daba ejemplo con un generoso donativo (cfr. BENEDICTUS XV, *Paterno iam diu*, AAS 11 [1919] 437-439). A raíz de este llamado otras iglesias se unieron a la colecta. El 1 de diciembre, con otra encíclica, el papa pedía ayudar a los niños que eran los más afectados por las consecuencias de la guerra (cfr. IDEM, *Annus iam plenus*, AAS 12 [1920] 553-556). Sobre el papa y la fundación inglesa, cfr. R. NORTON, *Benedict XV and the Save the Children Fund*, «The Month» 256 (1995) 281-283.

³ Cfr. BENEDICTUS XV, encíclica *Ad beatissimi Apostolorum*, 1 de noviembre de 1914, AAS 6 (1914) 567-568.

⁴ «Diplomazia del soccorso»: MONTICONE, *Il pontificato di Benedetto XV*, 175.

⁵ Mons. Achille Ratti (futuro Pío XI) fue enviado a Polonia como visitador apostólico en 1918. Mons. Luigi Maglione en 1918 sustituyó a Marchetti Selvaggiani como representante de la Santa Sede en Suiza, y en 1939 fue nombrado secretario de estado de Pío XII (Eugenio Pacelli). Pío XII – siguiendo el modelo de Benedicto XV –, al estallar la Segunda Guerra Mundial constituyó una nueva Oficina en favor de los Prisioneros de Guerra en el Vaticano y mantuvo una política de imparcialidad ante los gobiernos beligerantes; cfr. bibliografía señalada *supra*, nota 1, p. 322, y F. DI GIOVANNI, G. ROSELLI (a cura di), *Inter arma caritas. L'Ufficio Informazioni Vaticano per i prigionieri di guerra istituito da Pio XII (1939-1947)*, I, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 2004.

se dirigió a todas las personas afectadas por la guerra, sin hacer distinciones de nación, lengua o religión.

La Santa Sede atendió las sugerencias y peticiones que recibía, sin fijarse en su procedencia – llegaban de ambos bloques – y sin ahorrar esfuerzos para ponerlas en práctica. Esta actitud implicó una completa libertad de acción, ya que no hubo desgracia que no quisiera aliviar ni estado con el que no estuviera dispuesto a establecer contacto, preparada para afrontar cualquier fracaso.¹

Por su trabajo, la Oficina Prisioneros de Guerra del Vaticano fue calificada como un «dicasterio de munificencia».² Y aún cuando ésta dejó de funcionar al terminar la guerra, la Santa Sede continuó prestando ayuda material y espiritual a las víctimas una vez firmados los armisticios.

A diferencia de lo que sucedió con las iniciativas de paz, los gobiernos atendieron las sugerencias del pontífice o hechas en su nombre y entraron en diálogo con la Santa Sede. En el campo de la beneficencia el Vaticano se convirtió verdaderamente en un mediador entre las naciones y le fue reconocida su posición imparcial (en unos gobiernos más que en otros). Efectivamente la tarea de asistencia en favor de los más necesitados, de la nacionalidad que fuese, hacía tangible que las autoridades eclesiásticas no se movían por criterios nacionalistas. Reforzar la misión espiritual de la Iglesia Católica y su universalidad fue el empeño de Benedicto XV y de sus colaboradores más estrechos.

A la labor humanitaria se unió el esfuerzo de atención pastoral en favor de los prisioneros y de los combatientes. Para ello se contó con el trabajo de los clérigos enrolados. El obligado servicio militar que incorporó a gran parte del clero en los cuerpos de combate de Francia e Italia favoreció una relación más estrecha entre los eclesiásticos y la nueva generación dirigente en esos países.

Éstos y otros factores confluyeron en un mayor prestigio de la Iglesia Católica, y en especial del papado, cuya primera manifestación fue el aumento considerable del número de países con relaciones diplomáticas con el Vaticano. En enero de 1922 eran ya veintisiete las naciones que tenían representación oficial ante la Santa Sede.³

La inmensa tarea asistencial promovida por Benedicto XV no fue una iniciativa improvisada. El papa Della Chiesa se había formado en el ambiente de las

¹ Cfr. VANNEUFVILLE, *Le Saint-Siège*, 807.

² «Dicastero di munificenza»: DURANTE, *Benedetto XV*, 125.

³ Las relaciones con Rusia terminaron debido a la revolución bolchevique y también dejaron de existir con Prusia y Baviera remplazadas por la República de Weimar. El enviado de Austria-Hungría fue sustituido por los representantes de esos estados separados. Las relaciones con Yugoslavia remplazaron a las de Serbia. Gran Bretaña, Suiza y Holanda comenzaron a tener relaciones oficiales con la Santa Sede durante la guerra. Checoslovaquia, Rumanía, Portugal, Polonia, Lituania, Luxemburgo y Francia las establecieron después del conflicto. Estonia y Finlandia, de mayoría protestante, también quisieron establecer relaciones oficiales con la Santa Sede. Cfr. POLLARD, *Il papa sconosciuto*, 177-182. Podría haberse añadido China a esta lista, pero no fue posible por la oposición de Francia que defendía – como condición para restablecer las relaciones diplomáticas con la Santa Sede – derechos de protectorado del siglo XIX. Cfr. A. GIOVAGNOLI, *Rapporti diplomatici tra Santa Sede e Cina*, en IDEM (a cura di), *Roma e Pechino*, 53-66; WACHÉ, *Un parlementaire*, 58-60 y 64-66.

obras de caridad que caracterizaba su ciudad natal y que se vivía también en su familia. Esta actitud la consolidó durante sus años de estudios universitarios, y luego como secretario del nuncio Rampolla del Tíndaro y arzobispo en Bolo-
nia.

Monticone subraya que Benedicto XV, en sus exhortaciones a los gobernantes y en las negociaciones diplomáticas, insistía en la necesaria condición de buena voluntad para llegar a conversaciones eficaces de paz.¹ A través de la persistente acción humanitaria, que superó las dificultades impuestas por la incómoda situación en el Vaticano y por el mismo quehacer diplomático, el papa demostró una firme voluntad de servicio a la humanidad.

Explicaba Gasparri al nuncio en Viena, Valfrè di Bonzo, en momentos de contrariedad y desánimo, que la obra de caridad que impulsaba y sostenía el papa no dependía de su éxito y que continuaría adelante a pesar de los obstáculos. Continuaba diciendo «el futuro y la historia, a quienes corresponderá sacar a la luz toda la obra desplegada por la Santa Sede en este periodo de tiempo, encontrarán – en su múltiple y paciente trabajo – los elementos para formular el juicio al que ella tiene derecho y para justificarla, por tanto, ante el mundo».²

ABSTRACT

Benedicto XV (1914-1922) al inicio de su pontificado – ya había estallado la Gran Guerra de 1914 – se propuso poner todos los medios para acelerar el fin de la guerra y para ayudar a las víctimas del conflicto.

El artículo presenta la necesidad de tal acción humanitaria: prisioneros de guerra, habitantes de zonas ocupadas, familias de los enrolados, etc. Luego, trata de la amplia asistencia humanitaria desarrollada por la Santa Sede, siguiendo el siguiente esquema: niveles de acción (diplomático y asistencial), los principales responsables de las gestiones, los beneficiados, algunas de las dificultades encontradas en la realización de esta tarea.

With World War I having just begun, Benedict XV (1914-1922) started his Pontificate putting all the means to hasten the end of the war and to help the victims of the conflict.

The article presents the need for humanitarian action during wartime: prisoners of war, civilians in occupied territories, families of soldiers, etc. It also deals with the humanitarian assistance provided by the Holy See. This activity is discussed with the following structure: (1) level of action (diplomacy or assistance), (2) key people in-charge (people responsible for the operations), (3) the beneficiaries and (4) some difficulties encountered in the process.

¹ Cfr. MONTICONE, *Il pontificato di Benedetto XV*, 178-179.

² «L'avvenire e la storia, a cui apparterrà di mettere in luce tutta l'opera spiegata dalla Santa Sede in questo periodo di tempo, troveranno nel molteplici e paziente lavoro di lei gli elementi necessari a formulare il giudizio a cui essa ha diritto e a giustificarla quindi al cospetto del mondo» (carta del card. Pietro Gasparri a mons. Teodoro Valfrè di Bonzo, 7 de octubre de 1918, en RUMI, *Benedetto XV, un epistolario inedito*, 75-76).

ECCLESIA CHRISTI.
LA TEOLOGÍA ECUMÉNICA
DE JOSEPH RATZINGER

PABLO BLANCO SARTO

SUMARIO: I. *Ecclesia de Eucharistia*: 1. Corpus Christi. 2. La palabra y el ministerio. II. *Ecclesia apostolorum*: 1. Episcopado y primado. 2. El nuevo pueblo de Dios. III. *Ecclesia semper reformanda*: 1. Anglicanos y reformados. 2. La Ortodoxia y la Reforma.

EL movimiento ecuménico había dado ya pasos seguros en Alemania en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial. Por eso Joseph Ratzinger tuvo un primer encuentro con el ecumenismo en los años cuarenta y cincuenta, gracias también a su maestro Gottlieb Söhngen quien, al ser hijo de un matrimonio mixto, había incluso protagonizado un famoso debate con los teólogos reformados Karl Barth y Emil Brunner.¹ También en años posteriores, el ya profesor Ratzinger conoció y trató personalmente a teólogos y pastores ortodoxos y luteranos.² Aparte de los numerosos artículos dedicados a estas cuestiones, se aprecia de igual modo una dimensión ecuménica en toda su teología.³ «La tarea ecuménica en estos momentos de la Iglesia constituye un cometido fundamental en el mismo desarrollo de la fe»,⁴ afirmaba en 1985; pero este diálogo ha de llevarse a cabo en la «unidad de la fe» en lo que la Iglesia, los sacramentos y el ministerio significan.⁵

¹ J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos 1927-1997*, Encuentro, Madrid 1997, 67-68.

² Cfr. S.O. HORN, *Ökumenische Dimensionen. Einführung*, en *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1997, 175.

³ Cfr. R. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, «Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» 4 (1982) 64.

⁴ J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, Neue Stadt, München - Zürich - Wien 1985, 163. Cfr. también H. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae. Il cardinale Ratzinger e il ecumenismo*, en J. Clemens, A. Tarzia (a cura di), *Alla scuola della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 89-110.

⁵ Cfr. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 64. Agradezco de modo especial la disponibilidad de las bibliotecas de la *Humbolt-Universität* y de la *Freie Universität* en Berlín, así como la atención y las conversaciones que sobre este tema pude tener con los profesores Wolfhart Pannenberg y Gunther Wenz de la facultad de teología evangélica de la *Ludwig-Maximilians-Universität* de Múnich, con el Prof. Kurt-Viktor Selge de la *Deutsche Akademie der Wissenschaften* en Berlín, el Prof. Josef Freitag de la Facultad de Teología católica de la Universidad de Erfurt, el Prof. Michael Schulz de la *Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität* de Bonn y del Dr. Daniel Cyranka de la *Martin-Luther-Universität* de Halle.

I. ECCLESIA DE EUCHARISTIA

Así, en su obra se puede apreciar – en primer lugar – cómo la Iglesia está íntimamente unida a Cristo, presente en la palabra y en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía. Esto ya ofrece un interesante punto de partida y también una oportuna pista sobre el itinerario ecuménico que se ha de seguir. Pero también – sigue diciendo – el misterio eucarístico presenta una íntima vinculación con el ministerio y la sucesión apostólica. De ahí que los ortodoxos se encuentren en un lugar privilegiado, en la línea de lo afirmado por el Concilio Vaticano II (UR 22).¹ En este sentido, resulta elocuente su activa intervención del cardenal Ratzinger en el *Documento de Múnich* (1982), firmado entre católicos y ortodoxos.² Por otro lado, en un teólogo alemán resulta inevitable y necesaria una referencia a la Reforma protestante: por eso propone una continua renovación como una permanente y necesaria instancia en la Iglesia.³

1. *Corpus Christi*

En una conocida conferencia pronunciada en el Instituto de teología pastoral de Viena en 1958 titulada *La fraternidad cristiana*, el entonces joven profesor Ratzinger se refería a la esencia de la fraternidad cristiana, fundamentada en un primer momento en la fe y en la filiación al Padre y que, por tanto, constituía la fuente y el origen de toda relación ecuménica.⁴ «Hacerse cristianos significa incorporarse al Hijo, de manera que nos convertimos en “hijos en el Hijo”. Esto supone un proceso sacramental, pero también un proceso ético». ⁵ Se trataría pues de una concreción eclesiológica y sacramental de las palabras de san Pablo: «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo» (Ef 4,5). Hacía notar el teólogo entonces en Bonn que, junto a la fe y al bautismo, la mencionada moral común consistirá en una «ética del cuerpo de Cristo», en la misma línea de lo propuesto por el maestro Eckhart.⁶ El bautismo trae consigo una serie de consecuencias éticas, también en el orden de la fraternidad. Sin embargo, el cristiano solo es hermano – en sentido estricto – de otro cristiano, no del no-cristiano. Su obligada caridad se extiende ciertamente – aparte de esto – a todos los necesitados. «Su obligación inmediata es establecer y fomentar una fraternidad dentro del ámbito cristiano». ⁷ Tal prioridad procede de Cristo, del grado de incorporación a su persona y, por tanto, del grado de comunión eclesial. «El mismo Jesús no llamó a *todos* sin distinción hermanos suyos, sino únicamente a aquellos que estaban dispuestos a cumplir la voluntad del Padre celestial (cfr. Mc 3,33ss.)». ⁸

¹ Cfr. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*, 170-173; FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 67.

² Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 101-102.

³ Cfr. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 68.

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *La fraternidad cristiana*, Taurus, Madrid 1962, 71.

⁵ *Ibidem*, 74.

⁶ Cfr. *ibidem*, 74-76.

⁷ *Ibidem*, 85.

⁸ *Ibidem*, 87.

Junto a esta común fraternidad cristiana, la eclesiología eucarística constituye un claro punto de partida de su propia reflexión ecuménica. Para explicar mejor esta idea, Ratzinger acudía al sentido etimológico del término *ekklesia*, el cual ofrece algunas pistas sobre el modo concreto de comunión en la Iglesia. Esta significa no solo la Iglesia universal, la comunidad local y la parroquia, sino que también la «unidad de culto». Estos tres significados no son tres elementos distintos o yuxtapuestos, sino tres grados o aspectos de una única realidad. Por eso en muchos casos se identifican. De este modo podemos decir: la Iglesia universal está representada concretamente en la comunidad local. Esta, a su vez, se realiza como Iglesia en la reunión de culto, es decir, en la celebración de la Eucaristía. En realidad, en la teología clásica de la Iglesia, la Eucaristía se ha entendido no tanto como el encuentro del alma con Cristo, sino sobre todo como la *concorporatio cum Christo*, como la unión de los cristianos para constituir el cuerpo de Cristo. «Si la celebración de la Eucaristía se ha de constituir en el pábulo de la fraternidad, es preciso que sea reconocida y vivida interiormente como sacramento de la fraternidad, y que se presente también externamente de esta forma».¹

Concluía Ratzinger ese viejo artículo de 1958 integrando de igual manera los principios del episcopado y del primado. Debe quedar claro que la representación objetiva de la obra redentora de Cristo, así como su continuación y aplicación, solo puede ser encomendada a la única Iglesia de Cristo, es decir, – según la fe católica – a la Iglesia reunida en torno al sucesor de Pedro. La Iglesia es el signo de Dios en el mundo, y su misión, representar visible y públicamente la voluntad salvífica de Dios ante la historia. Si bien la Iglesia sirve a la difusión de la gracia, no por esto ha de ser confundida con ella. Existe la gracia fuera de los sacramentos y de la Iglesia visible, mientras el diálogo de Dios con el hombre se desarrolla en libertad. Sin embargo, no es irrelevante el número de Iglesias y sacramentos, pues no existe más que un signo de Dios, por el que su misterio se hace visible al mundo. Este signo público solo puede ser del todo válido en un caso. «Únicamente la representación objetiva de la redención vicaria de Cristo está reservada a la Iglesia, la cual – en virtud de tal representación – puede llamarse la “única Iglesia verdadera”».² Como indicó el concilio, existen diferentes grados de comunión.

Según Schaller, «su propuesta, fundamentada teológica y espiritualmente en las premisas del amor y de la fraternidad, puede ser vista como un modelo de ecumenismo con las Iglesias ortodoxas».³ Lo que constituye la Iglesia no es sin más la fraternidad entre los distintos hermanos, sino sobre todo la presencia real de Cristo en el misterio eucarístico. En efecto, en la medida en que nos acercamos más a este misterio de fe y de amor, mejor podremos realizar tal unidad.

¹ *Ibidem*, 89-90.

² *Ibidem*, 116-117.

³ C. SCHALLER, *Die “unverlorene Katholizität”. Joseph Ratzinger und die Orthodoxen Christen*, en G.L. Müller (Hrsg.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI*, Pustet, Regensburg 2007, 132-133.

De este modo, lo que parecía tener tan solo un vínculo espiritual, se convierte ahora en un nexo real con la Eucaristía y entre los demás sacramentos. Ratzinger ve que la *Ecclesia Christi* tiene su centro más íntimo en el misterio eucarístico, pues ahí la presencia de Jesucristo se da de un modo real y eminente. Esta perspectiva, como se sabe, pone a los católicos en directa relación con la Iglesia ortodoxa – que conserva la integridad del ministerio y del misterio eucarístico –, tal como han destacado el concilio y Ratzinger en diversas ocasiones.¹ Resulta claro por tanto que, para el teólogo alemán, el ecumenismo no es solo una cuestión política ni de buena voluntad, sino que constituye sobre todo un diálogo teológico y una tarea espiritual. Por eso se mostraba más bien partidario de la propuesta de la «diversidad reconciliada», hasta que se creen las condiciones necesarias para la plena comunión.²

Esta imagen de la Iglesia tiene sus raíces bíblicas. La eclesiología propuesta por Pablo no será sin más una imagen sociológica de origen estoico, sino que se desarrolla más bien en la línea de la mencionada eclesiología eucarística (cfr. 1Cor 10,16s.), en la que todos los cristianos se unen en comunión con el cuerpo eucarístico y, por tanto, entre sí. «De este modo, la Eucaristía edifica la Iglesia, abriendo los muros de la subjetividad y agrupándonos en una profunda comunión existencial».³ A su vez, al ser la Eucaristía un sacramento de amor, la dimensión esponsal y pneumatológica se prolonga y concentra en esta imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo. «Cristo y la Iglesia son un cuerpo en el sentido en el que marido y mujer son una sola carne [...]. La Iglesia no se hace simplemente Cristo: sigue siendo la esclava que él – en su amor – ha elevado a la condición de esposa que busca su rostro hasta el fin de los tiempos».⁴ El grupo en pentecostés de los once, junto con María y otras mujeres y hermanos – ciento veinte cristianos – constituye todo un *qahal Yahvé*. Ellos perseveran «en la oración y en la fracción del pan» (Hch 2,42), donde se reúne lo uno y lo múltiple. «La escena de pentecostés en los *Hechos de los apóstoles* presenta el entramado de unidad y multiplicidad».⁵ Según Lucas, la Iglesia se continuará de Jerusalén a Roma, para llegar «hasta los confines de la tierra» (1,8).⁶

2. La palabra y el ministerio

De este modo, quedaba también aquí reflejada la eclesiología eucarística que ha tenido un gran influjo y desarrollo en el ámbito ortodoxo. Ratzinger la había aprendido – por medio de Lubac – de sus estudios sobre san Agustín.⁷ *Ubi*

¹ Cfr. *ibidem*, 118-133.

² Cfr. J. RATZINGER, *Zum Fortgang der Ökumene. Brief an den Moderator dieses Heftes*, «Theologischen Quartalschrift» 166 (1966) 243-248.

³ J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 21.

⁴ *Ibidem*, 22-23.

⁵ *Ibidem*, 25.

⁶ Cfr. *ibidem*, 26.

⁷ En efecto, si volvemos todavía unos años atrás hasta la mitad del siglo xx, veremos que la cuestión de la Eucaristía en la Iglesia era para Ratzinger un tema importante. Las influencias intelectuales que había recibido el entonces joven estudiante de teología en Munich venían también desde Francia. En 1938 Lubac había publicado *Catolicismo*, un ensayo sobre la dimensión social y universal

Eucharistia, ibi Ecclesia, se proponía ahí; y a partir de este momento, el profesor alemán no cesará de realizar sucesivas profundizaciones teológicas en esta misma línea, sin eludir sus inevitables consecuencias al ámbito ecuménico. En un artículo de 1963 titulado *El ministerio espiritual y la unidad de la Iglesia*, el profesor Ratzinger recordaba los tres principios tradicionales de la unidad en la Iglesia: *confessio – communio – obedientia*, es decir, la palabra, los sacramentos y el ministerio. Destacaba allí la necesaria relación de la palabra de Dios con la Iglesia y el ministerio, a la vez que establecía sus respectivas diferencias. De los tres componentes – sacramento, palabra, ministerio –, el tercero es distinto a los dos primeros. Aquellos *fundan* la unidad, mientras el tercero *da testimonio* de ella. Podría decirse que los dos primeros son *causa*, mientras que el ministerio es la *condición* de unidad: es el modo y la manera en el que existen concretamente los dos pilares de la Iglesia – la palabra y los sacramentos – y, por tanto, no se encuentra al mismo nivel que estos dos. El ministerio está a su servicio, y no para dominarlos. «La Iglesia – en la interpretación católica, cuya legitimidad bíblica hemos rastreado – no se da sino en la comunidad de aquellos que comulgan entre sí en el cuerpo y la palabra del Señor; sociedad de comunión y de palabra que no se da más que en la unidad de los testigos».¹

De manera que se amplía la fundamentación: *ubi Verbum Dei et ministerium, ibi etiam Ecclesia*: allá donde se encuentra la palabra de Dios, está en cierto modo la Iglesia. La unidad eclesial se obraría en torno a Jesucristo, presente en torno a la palabra y los sacramentos, a los que sirve el ministerio. Sin embargo, a su vez, esto admite ciertos matices, pues «si – por una parte, concluía – la Iglesia constituye una comunión bajo la presidencia del obispo de Roma, [...] la teología católica ha de decir de un modo más claro que, por medio de la efectiva presencia de la palabra fuera de los límites visibles de la Iglesia, también esta se halla presente de algún modo».² También en un texto publicado en 1963 sobre la esencia y los límites de la Iglesia,³ el profesor de Bonn partía del debate suscitado por la encíclica *Mystici corporis Christi* (1943) de Pío XII, y realizaba ahí un

de la Iglesia. Más adelante, en la obra titulada *Corpus Mysticum* (1949), el jesuita francés profundizaba en las relaciones entre Iglesia y Eucaristía. «La Iglesia y la Eucaristía se hacen la una a la otra todos los días: la idea de la Iglesia y la idea de la Eucaristía deben apoyarse y profundizarse recíprocamente, la una con la ayuda de la otra» (H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milán 1996, 13). La Iglesia hace la Eucaristía, y viceversa. En esta obra se unen la dimensión social y salvadora con la eucarística: la una lleva a la otra, parecía decir el teólogo francés. Así, en 1947, Ratzinger leyó en Munich *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* de Henri de Lubac, así como otros de sus escritos. «Me sumergí en otras obras de Lubac – recordaba –, y obtuve provecho sobre todo de la lectura de *Corpus Mysticum*, en la que se me abrió un nuevo modo de entender la Eucaristía y la unidad de la Iglesia» (RATZINGER, *Mi vida*, 74).

¹ J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 135.

² *Ibidem*, 135-136; cfr. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 64-66, 69-70, donde critica la «hipótesis con la palabra de Dios» propia del ministerio y que propone Ratzinger. En esta misma línea parece estar también: T. Schneider, *Römisch (und) katholisch? Eine ökumenische Situationsbeschreibung aus römisch-katholischer Sicht*, «Ökumenischer Rundschau» 39 (1990) 30-32.

³ J. RATZINGER, *Wessen und Grenzen der Kirche*, en K. Forster (Hrsg.), *Das ii. Vatikanische Konzil. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*, Würzburg 1963, 47-68.

somero recorrido histórico que puede resultarnos ilustrativo. Precisaba Ratzinger que existían tendencias más bien espiritualistas que la consideraban más como «cuerpo místico de la Iglesia» que como cuerpo místico de Cristo, mientras otros entendían la Iglesia como *res publica christiana* o como *populus christianus*. En cualquier caso, no quedaba clara la vinculación entre Cristo y la Iglesia. En efecto, seguía en pie la crítica protestante que veía a la Iglesia de entonces tan solo como una *societas externarum rerum ac rituum*, y su reacción por parte de Roberto Belarmino en sus *Disputationes* (1586-1593), en la que entendía la Iglesia como un pueblo y una sociedad jerárquica e institucional.¹

Por el contrario, en el romanticismo, la teología católica recuperó el concepto de cuerpo místico, tal como aparece en *La unidad de la Iglesia* (1825) de Adam Johann Möhler, quien reconstruía la idea de Iglesia a partir del Espíritu. Eran estas las dos tendencias contrapuestas, a lo que se unió un inconcluso Vaticano I, el cual ponía todo su énfasis – y el de la teología posterior – en el primado.² En el siglo xx – «el siglo de la Iglesia» –, la eclesiología del cuerpo místico se condensaba en la citada encíclica de Pío XII. Sin embargo, en los estudios aparecidos en torno a los años cuarenta, se quería compensar con una eclesiología del pueblo de Dios. De esta forma, «“pueblo de Dios” y “cuerpo de Cristo” se enfrentaban así de nuevo como un doble punto de partida del concepto de Iglesia». ³ Ratzinger pensaba por el contrario que lo social y lo espiritual debían estar igualmente presentes en el concepto de Iglesia. Volvía a hacer en este estudio un *excursus* terminológico, en el que salían a relucir los tres significados mencionados de la *ekklesia* como asamblea de culto, Iglesia local e Iglesia universal, a la vez que los sintetizaba en un único concepto. «Este pueblo se define de un modo más exacto como el que vive del cuerpo y de la palabra de Cristo, y de esta manera se convierte él mismo en el cuerpo de Cristo». ⁴

De esta manera se conjugan en la Iglesia lo interior y lo exterior, lo espiritual y lo institucional, que se entiende ahora como *sacramentum Dei* y que manifiesta «la visibilidad de la ventana que, por su propia forma de ser, remite más allá de sí misma». ⁵ Así, Ratzinger se proponía recuperar el concepto bíblico-patristico en su sentido original, liminando así las posteriores adherencias medievales y románticas: «la Iglesia como pueblo de Dios se congrega en la celebración eucarística en el cuerpo de Cristo. Podría hablarse de una interpretación eclesiológica sacramental, en la que valdría la ecuación: *ecclesia = communio = corpus Christi*». ⁶ Aquí se encontrarían armonizados tanto el antiguo y el nuevo testamento, como los principios espiritual – teológico, cristológico y pneumatológico –, material y social. Sin embargo, ¿se identifica este pueblo de Dios constituido en cuerpo de Cristo con la Iglesia católica? Era esta la gran pregunta planteada por la teología, que venía a revelar una serie de problemas y dificultades, que será solucionado en el concilio con la fórmula del *subsistit*. Por un lado, se encuentra

¹ Cfr. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 104-106.

² Cfr. *ibidem*, 106-107.

³ *Ibidem*, 109.

⁴ *Ibidem*, 111.

⁵ *Ibidem*, 112.

⁶ *Ibidem*, 113.

la dimensión social de la pertenencia a la Iglesia, y su ingreso a ella por medio del bautismo; y por otro se presentaba la necesidad de comulgar en la Iglesia para formar parte de ella a pleno título. Los excomulgados no forman parte de ella de modo pleno, aunque su situación es también radicalmente distinta a la de los no bautizados. Se trataba pues de un equilibrio entre dos polos.¹

Así, con los debidos y mencionados matices, podemos decir que la clave de la plena unidad en la Iglesia se encuentra en el mismo misterio eucarístico, tal como recordaba el teólogo ya en Tubinga en otro texto de 1969. El contenido, el acontecimiento de la Eucaristía, es la unión de los cristianos a partir de su separación, para llegar a la unidad del único pan y del único cuerpo. La Eucaristía se entiende por tanto en sentido dinámico y eclesiológico: es el acontecimiento vivo que hace a la Iglesia ser ella misma. La Iglesia es comunidad eucarística. «Esta no es simplemente un pueblo: constituida por muchos pueblos, se transforma en *un solo* pueblo gracias a *una sola* mesa, que el Señor ha preparado para todos nosotros. La Iglesia es, por así decirlo, una red de comunidades eucarísticas, y permanece siempre unida por medio de *un único* cuerpo, el que comulgamos».² Eclesiología eucarística y de comunión a la vez, sin olvidar las condiciones previas para que se dé la verdadera Eucaristía, es decir, una cadena ininterrumpida de imposición de manos a partir de los apóstoles. En torno a este núcleo íntimo y sacramental que hace presente al mismo Cristo se reúne toda la comunidad. La Iglesia nace y vive por tanto *de Eucharistia*, y será este misterio de su presencia viva entre los cristianos el que transforme a los individuos y a la sociedad que estos forman entre sí.³

De igual modo, en una ponencia de 1984 titulada significativamente *Communio*, Ratzinger señalaba que el nexo de unión en la Iglesia tiene su fundamento en la encarnación y la Eucaristía, lo cual produce como efecto la transformación personal y de toda la comunidad. «La Eucaristía no es simplemente un acontecimiento para dos, un diálogo entre Cristo y yo. La comunión eucarística tiende a la transformación de la propia vida. Esta abarca a toda la persona y crea un nuevo nosotros. La comunión con Cristo es también necesariamente la comunión con todos los suyos: con todo esto yo mismo seré parte de ese nuevo pan que él crea en la transubstanciación de toda la realidad».⁴ La comunión eucarística nos llevará a la comunión con Cristo y con su Iglesia, para al final llegar a la misma comunión de todos con el mismo Dios.⁵ La Eucaristía es nuestra participación en el acontecimiento pascual y, de esta forma, constituye la Iglesia, el cuerpo de Cristo. A partir de aquí se percibe la necesidad salvífica de la Eucaristía. La

¹ Cfr. *ibidem*, 115-117.

² J. RATZINGER, *La eucaristía centro de la vida*, Edicep, Valencia 2003, 128.

³ Sobre la relación entre cristología, eclesiología, misionología y teología sacramentaria en nuestro autor, puede verse: IDEM, *Kommunion - Komunität - Sendung. Über den Zusammenhang von Eucharistie, Gemeinschaft (Gemeinde) und Sendung in der Kirche*, en *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes, Einsiedeln 1990², 60-84.

⁴ IDEM, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 82.

⁵ Cfr. *ibidem*, 83-87.

necesidad de la Eucaristía es idéntica a la necesidad de la Iglesia, y viceversa. «Se puede acceder al misterio íntimo de la comunión entre Dios y el hombre en el sacramento del cuerpo del Resucitado; y a la inversa, el misterio reclama así nuestro cuerpo y se transforma de nuevo en un *cuerpo*. La Iglesia, que ha sido edificada sobre el cuerpo de Cristo, ha de ser también por su parte un cuerpo»,¹ el cuerpo místico del mismo Cristo.

II. ECCLESIA APOSTOLORUM

Hemos dado pues – según Joseph Ratzinger – con la razón, con el corazón y el núcleo más íntimo de la existencia de la Iglesia: la presencia de Cristo en el pan y en la palabra, servidos a su vez por el ministerio. Sin embargo, la *Ecclesia Christi* – por expresa voluntad de su fundador – se ha hecho visible en los apóstoles y sus sucesores. Como se recordará, será este uno de los temas que interesaron más al Ratzinger teólogo ya antes del concilio Vaticano II: la teología del episcopado en relación con el principio del primado.² De hecho, más adelante publicará – junto con Karl Rahner – un breve estudio titulado *Episcopado y primado* (1962). Los teólogos alemanes fundamentaban ahí una enseñanza que sería después proclamada por el Vaticano II, así como insistían en la importancia de considerar la Iglesia como «comunidad eucarística». ³ Tras el Concilio, Rahner y Ratzinger señalaban que ese escrito no contenía lógicamente la enorme riqueza del texto conciliar, sin embargo iba a resultar el embrión de ulteriores desarrollos.

1. *Episcopado y primado*

En ese volumen Ratzinger ofrecía, con un estilo inconfundiblemente histórico, un breve ensayo ya publicado en 1959, en el que se proponía una “tercera vía” entre dos extremos eclesiológicos. Cuando se dice «católico» – señalaba ahí Ratzinger –, se pone límite a un cristianismo de la Escritura aislada, al tener en cuenta la profesión de la *auctoritas* de la palabra viva, es decir, del ministerio de la sucesión apostólica. Cuando se dice «romano», se da al ministerio su norte y su centro estables: la potestad de las llaves del sucesor de Pedro en la ciudad que fue regada con la sangre de los dos apóstoles. En fin, cuando se unen ambos términos en la fórmula «católico romano», se expresa la compleja dialéctica que media entre primado y episcopado, en la cual el uno no puede estar sin el

¹ *Ibidem*, 87.

² Cfr. IDEM, *Der Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat*, en J. AUER (Hrsg.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festgabe für f. Michael Schmaus zum 60. Geburtstag*, Zink, München 1957, 697-724; después como *Zum Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre*, en *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969, 49-71; puede verse también: *Primat, Episkopat und successio apostolica*, «Catholica» 13 (1959) 260-277; también en «Theologisches Jahrbuch» (1962) 118-133, y en K. RAHNER, J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1961.

³ Cfr. K. RAHNER, J. RATZINGER, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965, 9-13.

otro. «Una Iglesia – concluía Ratzinger – que quiera ser solo “católica” sin tener parte con Roma, pierde precisamente por ello su misma catolicidad». ¹ Así pues la Escritura y el ministerio, Roma y la periferia (el primado definido por el Vaticano I, y la colegialidad que se promoverá en el Vaticano II) han de encontrar un buen entendimiento entre sí, pedía entonces nuestro teólogo. ²

De hecho, la redacción de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* va a ocupar la atención de obispos y teólogos en aquel segundo periodo de sesiones, y ahí confluirán tendencias encontradas. Ratzinger apreciaba por un lado el esquema redactado por los belgas – Gérard Philips entre otros –, que reflejaba un punto intermedio entre las tendencias de italianos y españoles por un lado, y francófonos y alemanes por otro. ³ Según nuestro teólogo, el esquema recogía algunas observaciones generales sobre la naturaleza de la Iglesia, que a él le parecían de gran importancia. En primer lugar, el esquema *De Ecclesia* entiende el misterio de la Iglesia como cuerpo de Cristo y como pueblo de Dios al mismo tiempo, y «habla elocuentemente sobre la condición cristológica y pneumatológica de la Iglesia, y sobre su estructura sacramental y carismática». ⁴ Por otro lado, el esquema tomaba en serio la historicidad de la Iglesia, y la Iglesia de los pobres, fundada por «“el siervo de Dios”, que quiso vivir sobre esta tierra como el hijo de un carpintero, y que ha llamado a los pecadores». ⁵ Por último, esa Iglesia es también *sacramentum*, un signo sagrado, como la había definido san Agustín: un sacramento universal para la salvación y la comunión de todos los hombres y mujeres. ⁶ Joseph Ratzinger insistirá en la condición sacramental de la Iglesia de Cristo. «Cuando la Iglesia es sacramento, es signo de Dios entre los hombres, por lo que no es nunca para sí misma, sino que su tarea está más allá de ella misma. Es como una ventana, que lleva a cabo su función cuando deja ver lo que hay detrás». ⁷

De igual modo, en un artículo publicado en el primer número de *Concilium*, ⁸ el joven perito conciliar se refería a la colegialidad de los apóstoles en la Escritura y en la Iglesia antigua. ⁹ Así, todo obispo debe mostrar la *koinonía* con sus hermanos en el episcopado que experimentó el mismo día de su ordenación, al

¹ *Ibidem*, 67-68.

² Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 103-105. Schneider por el contrario sugiere que el primado se sitúa como único interés en el centro de la teología católica: cfr. Schneider, *Römisch (und) katholisch?*, 33-39.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köln 1964, 25. Sobre las intervenciones de nuestro teólogo en el Vaticano II, puede verse: P. Blanco Sarto, *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 15 (2006) 43-66. ⁴ RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, 27. ⁵ *Ibidem*, 30.

⁶ Cfr. *ibidem*, 42; F. OCÁRIZ, *La Iglesia, Sacramentum salutis según J. Ratzinger*, «Path» 6 (2007) 161-181.

⁷ RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, 31; puede verse el excelente estudio de T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Grünewald, Mainz 199, 210-234.

⁸ J. RATZINGER, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, «Concilium» 1 (1965) 16-29. ⁹ Cfr. IDEM, *El nuevo pueblo de Dios*, 125-135.

ser consagrado por al menos tres obispos. «El redescubrimiento del concepto de colegialidad por la teología y por la Iglesia congregada en el concilio supone ciertamente un gran avance, porque nos hace ver de nuevo la estructura fundamental de la Iglesia – todavía indivisa – de la época de los Padres». ¹ Este principio de la colegialidad encuentra sin embargo su complemento ideal en el primado petrino. La colegialidad episcopal «significa que, dentro de la red de iglesias que comulgan entre sí y con las que se edifica la única Iglesia de Dios, hay un punto fijo obligatorio: la *sedes romana*, a la cual debe orientarse la unidad de fe y comunión». ² Las consecuencias de esta doctrina con doble foco – como ocurre en la elipse – es la conjugación del «yo» y del «nosotros» en la Iglesia, sigue explicando. Será por tanto importante ir articulando en medidas concretas este principio de mutua colaboración. ³ Tras hacer una nueva referencia a la eclesiología eucarística – con su triple referencia al Pan, al obispo y al papa –, ⁴ aludía en fin el Ratzinger a la necesaria «unidad en la diversidad» de la Iglesia, tanto en las espiritualidades, en el mutuo apoyo entre las iglesias locales, en iniciativas como las conferencias episcopales, etc. «La colegialidad de los obispos expresa que en la Iglesia debe haber una variedad ordenada, bajo la unidad y en la unidad garantizada por el primado». ⁵

Quedaba pues clara la intención del teólogo alemán de plantear el diálogo ecuménico en términos teológicos y eclesiológicos. Por eso, junto a la mencionada eclesiología eucarística, las cuestiones en torno al primado y la colegialidad aportarán decisivas luces al diálogo ecuménico. En un artículo de 1978 Joseph Ratzinger presentaba el primado como un ministerio de unidad del pueblo de Dios, a la vez que presenta la colegialidad como la expresión del «nosotros» de la fe, que a su vez fundamenta en el dogma de la Trinidad. ⁶ Situaba después el «fundamento interior del primado» en la fe entendida como testimonio personalmente responsable. Junto a una «teología de la colegialidad» se ha de desarrollar una «teología de la personalidad», igualmente basada en fuentes bíblicas. «El “nosotros” no entraña la disolución del “yo” y del “tú”, sino su confirmación y fortalecimiento en el sentido de plenitud definitiva». ⁷ De este modo se une aquí la doctrina trinitaria con una teología en clave personalista, para explicar así la importancia del principio petrino. «La unidad de los cristianos en el “nosotros” (unidad fundada por Dios, mediante el Espíritu Santo, en nombre de Jesucristo y de su testimonio, que la muerte y resurrección han hecho creíble) se sostiene a su vez gracias a los que son personalmente responsables de la unidad, y se presenta ahora personalizada en Pedro». ⁸

Así, el profesor Ratzinger relacionaba el primado con la teología del martirio

¹ *Ibidem*, 235.

² *Ibidem*, 236.

³ *Ibidem*, 238-241.

⁴ Cfr. *ibidem*, 242-246.

⁵ *Ibidem*, 248; cfr. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 69, donde acusa a Ratzinger de «eclesio-centrismo», por unir nuestro autor la fe a la Iglesia.

⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Bac, Madrid 1987, 35-38.

⁷ *Ibidem*, 39.

⁸ *Ibidem*, 42.

– siguiendo la teología del inglés Reginald Pole (1500-1558) –, quien lo planteaba a su vez en clave cristológica. «La fuerza con la que el vicario de Cristo debe hacerse semejante a su Señor es la fuerza del amor, dispuesto a llegar hasta el mismo martirio».¹ El profesor de Múnster unía el vínculo personal que constituye el núcleo de la doctrina del primado con la teología de la cruz y la *humilitas* cristiana (cfr. Mt 16,16; Jn 21,15-19), pues esta unión a la cruz le llevará a la unidad con el «nosotros» de la Iglesia.² No se plantea el ministerio petrino, por tanto, como una estructura de poder, sino como un ministerio en la cruz y en el amor. He aquí una visión novedosa y llena de implicaciones. De hecho, las mismas críticas al primado ofrecen también una ocasión para alcanzar su necesaria purificación, al mismo tiempo que este testimonio petrino brinda un continuo punto de referencia para las demás Iglesias y comunidades eclesiales. «Para el papado y para la Iglesia católica, la crítica al papado por parte de la cristiandad no católica es un aguijón que la impulsa a buscar una realización del servicio petrino, que sea cada vez más conforme a Cristo. Para los cristianos no católicos, a su vez, el papado es un permanente reto visible hacia la unidad concreta, que constituye una tarea de la Iglesia y que debería ser un carácter distintivo por el que el mundo la reconociera».³

2. El nuevo pueblo de Dios

En un artículo de 1986 sobre la eclesiología del Vaticano II, recordaba Ratzinger al comienzo la famosa frase de Guardini escrita en 1922 – «la Iglesia despierta en las almas» –, en la que se reflejaba el giro que se estaba dando hacia una eclesiología más espiritual y menos institucional. Se abordaba ahí por tanto de igual manera la dimensión pneumatológica. La Iglesia «es el organismo del Espíritu Santo, una realidad vital que nos abraza a todos desde nuestra realidad vital más íntima. Esta nueva conciencia de Iglesia encontró su expresión lingüística en el concepto de “Cuerpo místico de Cristo”».⁴ Era la reacción a la excesiva centralización y el excesivo énfasis puesto en la jerarquía, y se profundizaba en los fundamentos cristológico y pneumatológico de la Iglesia. Al mismo tiempo, se recordaba ahí la condición también material de la Esposa de Cristo («La Iglesia no es una idea, sino un cuerpo»),⁵ y su necesaria dimensión comunitaria: el «yo» del cristiano se prolonga en el «nosotros» de la Iglesia. Aludía de igual modo Ratzinger a la ya mencionada eclesiología eucarística: «Esta eclesiología de la *communio* ha llegado a ser el auténtico corazón de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia»⁶. La Iglesia vive así – como queda dicho – en comunidades eucarísticas y su acta fundacional se encuentra en la celebración de la Cena del

¹ *Ibidem*, 49.

² Cfr. *ibidem*, 51-52.

³ *Ibidem*, 52-53. Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 908-108; una postura crítica, se encuentra en FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 65-66; M.H. HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in the Church and living theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen gentium*, Ignatius, San Francisco 2007, 425-429.

⁴ RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 6.

⁵ *Ibidem*, 8.

⁶ *Ibidem*, 10.

Señor, para lo cual se requiere la mediación y el servicio prestado por el ministerio. Recordaba ahí en fin Ratzinger que, al contrario de lo que ocurre en la Iglesia católica, la unidad de cada comunidad o Iglesia con la Iglesia universal no supone algo esencial ni constitutivo para luteranos y ortodoxos, así como la necesidad de recibir tal gracia, lo cual constituye un elemento esencial de su eclesialidad: nadie puede darse a sí mismo el nombre de Iglesia.¹

Al mismo tiempo, el cuerpo de Cristo es uno. «Por esta razón la unidad recíproca de las comunidades que celebran la Eucaristía no es un añadido exterior a la eclesiología eucarística, sino que es su condición interna: solo en la unidad existe lo uno»². Junto a esta eclesiología eucarística, se recuerda – tal como hemos visto – la colegialidad de los obispos como una de las ideas-clave de la doctrina sobre la Iglesia del Vaticano II. «La colegialidad, tal como el concilio la expresó, no es en sí misma e inmediatamente una figura jurídica, sino más bien una anticipación teológica de primer rango, tanto para el derecho de la Iglesia como para la acción pastoral».³ Además, tal colegialidad está íntimamente unida al concepto de pueblo de Dios, en el que se integran – mejor que con el de cuerpo de Cristo – el elemento visible y el invisible, el derecho con la gracia, el orden con la vida. Sin embargo, el concepto «cuerpo de Cristo» no resultaba útil desde el punto de vista ecuménico, pues excluía a los no católicos y no fundaba su pertenencia a ella en el bautismo. De este modo, como hemos visto, el término «pueblo de Dios» demostró ser un concepto «más amplio y más dúctil», constituyéndose así en un auténtico «puente ecuménico», al mismo tiempo que se respondía mejor a la necesidad de distinguir mejor a Cristo de la Iglesia.⁴

Si quisiéramos hacer una somera síntesis de los elementos presentes en el concepto de “pueblo de Dios” que resultaron importantes para el concilio, podríamos destacar el carácter histórico de la Iglesia, la unidad de la historia de la revelación de Dios a los hombres, la unidad interna del pueblo de Dios incluso más allá de las fronteras del ámbito sacramental, la dinámica escatológica, la provisionalidad y fragmentación de la Iglesia – necesitada siempre de renovación – y, por último, también la dimensión ecuménica.⁵

Sin embargo, señalaba Ratzinger al mismo tiempo, al recordar sus estudios juveniles en torno a la eclesiología de san Agustín, que el término «pueblo de Dios» no aparece más que en dos ocasiones en el nuevo testamento referido a la Iglesia (se alude ahí sobre todo al pueblo de Israel), mientras que se prefiere el término *ekklesia* para designar al «nuevo pueblo de Dios». Los cristianos solo se pueden convertir en pueblo de Dios cuando se insertan en Cristo. «La cristología – añade – debe seguir siendo el centro de la doctrina de la Iglesia, y la Iglesia – en consecuencia – ha de considerarse esencialmente a partir de los

¹ Cfr. *ibidem*, 11-12; IDEM, *Zur Lage des Glaubens*, 171.

² Cfr. IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, 14.

⁴ Cfr. *ibidem*, 18-19.

³ *Ibidem*, 17.

⁵ *Ibidem*, 21.

sacramentos del bautismo, de la Eucaristía y del orden». ¹ De aquí se desprende de la concepción sacramental de la Iglesia, la cual estructura la *Ecclesia Christi* según la secuencia que aparece en la *Lumen gentium*: jerarquía-laicos-religiosos (capítulos 3, 4 y 6, respectivamente). En fin, concluía diciendo el ya prefecto que a su vez había sido perito conciliar que esta dimensión sacramental de la Iglesia ha de hacerse compatible con la personal, representada sobre todo en la figura de María, «la primera Iglesia». Lejos de ser una mera institución, «la Iglesia es persona. Es mujer. Es madre. Es viviente. La comprensión mariana de la Iglesia representa el más decidido rechazo de un concepto meramente organizativo y burocrático. La Iglesia no podemos hacerla nosotros. Debemos ser Iglesia. [...] Tampoco en el origen fue hecha la Iglesia, sino que fue engendrada, cuando en el alma de María se despertó el *fiat*». ² Por eso se considera a María madre y modelo de la Iglesia.

En años posteriores Ratzinger nos ofrecerá también una profundización sobre la naturaleza de la Iglesia. Junto a los elementos espirituales se presentan los sacramentales, los cuales a su vez muestran su clara continuidad con el ministerio. En una conferencia pronunciada en 1990 en Río de Janeiro y publicada con el título *Origen y naturaleza de la Iglesia*, comenzaba el cardenal prefecto remitiéndose a la exégesis, al mencionado renacimiento en el siglo xx de la idea de Iglesia y al descubrimiento del ámbito sacramental incluso en ámbito reformado, sobre todo tras el derrumbamiento de la exégesis liberal en el periodo de entreguerras. «Con el cambio a favor de los sacramentos, se le reconoció a la última Cena de Jesús un significado fundante respecto a la comunidad y se formuló la tesis de que, a través de la Cena misma, Jesús había dado vida a una nueva comunidad, de modo que la Cena constituía el origen de la Iglesia y su criterio permanente». ³ A esto se unió la mencionada eclesiología eucarística desarrollada también en el ámbito de la teología ortodoxa. Sin embargo, al mismo tiempo, surgía la idea de origen individualista y liberal, por la que Jesús habría de suprimir las instituciones, al interpretar en clave escatológica su mensaje. Por último, en la interpretación marxista y de la teología de la liberación, se oponían los profetas a los sacerdotes, y la Iglesia del pueblo a la institucional, la carismática a la jerárquica. ⁴ Para rebatir esta visión más bien ideológica, Ratzinger se dirigía a la irrenunciable exégesis, con la que intentaba rebatir la supuesta oposición entre Iglesia y reino de Dios. Afirmaba que el reino es el mismo Jesús, el cual a su vez no quiere venir en solitario, sino que busca la compañía y colaboración de los apóstoles y de los primeros discípulos. El reinocentrismo sería aquí un eclesiocentrismo y, más en concreto, un cristocentrismo.

Pero resulta fundamental la entraña cristológica de la Iglesia, la íntima unidad entre Cristo y la Iglesia. «El punto de reunión íntimo del nuevo pueblo es Cristo; este se convierte en un solo pueblo a través de la llamada de Cristo y de la

¹ *Ibidem*, 23.

² *Ibidem*, 25.

³ IDEM, *La Iglesia*, 9.

⁴ Cfr. *ibidem*, 9-11.

respuesta a la llamada, a la persona de Cristo. [...] Dios es el padre de la familia, Jesús es el dueño de la casa, por lo cual se dirige a los miembros de ese pueblo – aunque sean adultos – como a niños (cfr. Mc 10,13-16)». ¹ Así, la primera célula de la Iglesia será la comunidad de oración y misión de los setenta y dos (cfr. Lc 10,1-20), reunida en torno a Jesús y los doce, en la que se simboliza a la vez la unidad y la multiplicidad. La apostolicidad estaría por tanto presente en el mismo origen de la Iglesia, seguía diciendo el cardenal Ratzinger en este ensayo recapitulatorio. En efecto, tras esta primera convocatoria y misión, viene la nueva alianza sellada con las palabras de la institución de la Eucaristía. El cuerpo de Cristo es el nuevo templo sobre el cual se funda la nueva comunidad. «El pueblo de la nueva alianza se convierte en pueblo a partir del cuerpo y de la sangre de Cristo, y solo a partir de este centro es pueblo». ² Tras esto viene la ya aludida autodenominación de la Iglesia como *ekklesia*, que se sitúa en la clara novedad del misterio de Cristo y de la institución por él fundada. ³ Por eso también se da una sintonía con la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, en la que se une la eclesiología con la cristología y la doctrina trinitaria.

Como consecuencia de lo anterior, Pedro y los demás apóstoles se constituyen de este modo en el núcleo y en la clave hermenéutica de todo posible diálogo ecuménico. En otra conferencia ante el mismo auditorio abordaba de hecho la cuestión del primado y de la unidad de la Iglesia, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo a la vez. Realizaba de nuevo el prefecto una serie de acercamientos exegeticos, en el que situaba la misión de Pedro en la tradición neotestamentaria – el primer testigo de la resurrección del Señor (cfr. 1Cor 15,3-7) – al que Pablo va a ver en Jerusalén (cfr. Gal 1,18), y al que Juan (21,15-19) y Lucas (22,32) consideran también cabeza de la Iglesia. ⁴ En la tradición sinóptica, ocupa también Pedro un lugar destacado y prioritario. ⁵ Además, se encuentra la cuestión del ministerio en Mt 16,17-19, y Ratzinger mencionaba ahí el origen jesuano y el trasfondo aramaico de estas palabras. ⁶ Lo cual se relaciona con el poder de atar y desatar entregado por el Señor a los apóstoles. «En el centro mismo del nuevo ministerio, que quita energías a las fuerzas de la destrucción, está la gracia del perdón. Esta es la que constituye la Iglesia. La Iglesia está fundada en el perdón. Pedro mismo presenta en su propia persona este hecho: el que ha caído en la tentación, ha confesado y recibido el perdón, puede ser el depositario de las llaves». ⁷

Pedro y el perdón, la piedra de fundamento y la de escándalo estaría en el mismo origen de la Iglesia, tal como se recuerda en tantas iglesias de Alemania, cuyo campanario está coronado por el gallo que cantó tres veces tras las negaciones de Pedro. Así, el futuro obispo de Roma se refería al concepto de la continuidad entre los apóstoles, es decir, a la sucesión apostólica. «La contraseña de la continuidad de la sucesión apostólica se concentra en las tres sedes petrinas

¹ *Ibidem*, 13.

² *Ibidem*, 16.

³ Cfr. *ibidem*, 17-19.

⁴ Cfr. *ibidem*, 28-31.

⁵ Cfr. *ibidem*, 31-33.

⁶ Cfr. *ibidem*, 33-35.

⁷ *Ibidem*, 38.

de Roma, Antioquía y Alejandría, siendo Roma – como lugar del martirio – la preeminente de las tres sedes petrinas, la verdaderamente decisiva».¹ Tras todo un recorrido exegético e histórico llegaba a la siguiente conclusión:

El primado romano no es una invención de los papas, sino un elemento esencial de la unidad de la Iglesia, que se remonta al mismo Señor y que se desarrolló con toda fidelidad en la Iglesia naciente. Pero el nuevo testamento nos muestra algo más que los aspectos formales de su estructura; nos muestra su esencia íntima. [...] Nos indica la tensión entre [Pedro entendido como] roca y la piedra de escándalo; justamente en la desproporción entre capacidad humana y disposición divina, Dios se da a conocer como el que está verdaderamente presente y operante.²

III. *ECCLESIA SEMPER REFORMANDA*

Según Schütte y Schaller, la eclesiología de comunión que existe entre las distintas Iglesias locales permite una fluida relación con las Iglesias ortodoxas, y aportaría a su vez una idea clara sobre los pasos necesarios hacia la unidad con anglicanos y las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma.³ La misma eclesiología serviría como fundamento para el diálogo ecuménico, tal como hizo el mismo Joseph Ratzinger en varias ocasiones. En un artículo de 1983 titulado significativamente *Problemas y esperanzas del diálogo anglicano-católico*,⁴ el prefecto Ratzinger recordaba los logros alcanzados en los diálogos mantenidos en los años setenta del siglo pasado (ARCIC: 1970-1981), al mismo tiempo que sometía – tal como se había acordado antes – sus conclusiones a «un verdadero proceso eclesial de criba y decisión».⁵ Reseñaba al mismo tiempo el distinto concepto de autoridad que existe en las Iglesias católica y anglicana respectivamente, y la respuesta al respecto de 1982 de la Congregación para la doctrina de la fe, que él mismo presidía.⁶

1. *Anglicados y reformados*

En concreto, se trata de ver cómo se materializa la secuencia Escritura-tradición-concilios-*episkopé*-recepción en la vida de la Iglesia, así como de analizar el modo de comprensión de las relaciones entre la Iglesia universal y las Iglesias locales.⁷ «Según la concepción católica, un obispo es aquel que puede exponer doctrinalmente la voz de la Iglesia universal»,⁸ recuerda Ratzinger. Trae a la memoria por tanto ahí su propia teoría de la precedencia ontológica de la Iglesia universal sobre la local, la cual se puede apreciar en las cartas de comunión, el reconocimiento del credo y la representación de la colegialidad en la ordena-

¹ *Ibidem*, 41.

² *Ibidem*, 43.

³ Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 93-95; SCHALLER, *Die "unverlorene Katholizität"*, 127-130.

⁴ J. RATZINGER, *Anglican-Catholic Dialogue: Its problems and hopes*, «Insight» 1 (1983) 2-11.

⁵ IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, 78.

⁶ Cfr. *ibidem*, 78-80.

⁷ Cfr. *ibidem*, 83-84.

⁸ *Ibidem*, 87.

ción episcopal.¹ «Si queremos alcanzar una unidad capaz de mantenerse firme – concluía el prefecto –, debemos, por una parte, presentar de forma totalmente realista la figura de la autoridad de la Iglesia anglicana, y no dejar de tocar la cuestión referente a la relación entre la política y la autoridad episcopal, que fue el principio de la separación».² El problema de la autoridad en la Iglesia universal no es por tanto una controversia romana, sino «la cuestión de la presencia autorizada y en comunión en la Iglesia de la palabra de Dios».³

Así, se encuentra también en juego un nuevo concepto de tradición que el mismo Ratzinger consideraba como una sustitución del principio de la *sola Scriptura* – «lacerada por las disputas de las confesiones y de los exegetas» – por el de *traditionibus*, según el cual todas las tradiciones confesionales tendrían el mismo valor en sí mismas.⁴ Por el contrario,

en la Iglesia católica el principio “tradición” no se entiende exclusiva ni principalmente como un patrimonio de doctrinas y textos procedentes de la antigüedad, sino como una determinación precisa de la relación entre la palabra viva de la Iglesia y la palabra escrita, canónica, de la Biblia. “Tradición” quiere decir sobre todo que la Iglesia, la cual vive en la estructura de la sucesión apostólica centrada en el ministerio petrino, es la morada donde la Biblia es vivida e interpretada con autoridad.⁵

Los documentos ecuménicos – también los del ARCIC – han de ser leídos en este contexto unitario de Escritura y tradición. De esta manera, sin una tradición y una sucesión apostólica comunes, no se puede obtener la Eucaristía como verdadero sacramento. Junto a la Biblia y al credo, se requiere una liturgia entendida como «espacio vital en el que radicaba el dogma de la Iglesia primitiva».⁶ Sin embargo, Ratzinger terminaba su análisis haciendo una llamada al diálogo más profundo, al estudio teológico y a la esperanza ecuménica. «En realidad, existe mucha más unidad en la búsqueda apasionada de la verdad por parte de las comunidades separadas, y en el decidido propósito de no imponer la una a la otra nada que no proceda del Señor, e incluso en el no dejar nada de lado de lo que él nos ha confiado».⁷

El interés del teólogo alemán por la Reforma protestante será también una constante en su pensamiento teológico, tal como prueba su intervención directa en la fase final de redacción de la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación en 1999. Además, la doctrina reformada constituye un punto de vista inevitable en la teología centroeuropea, tan marcada por esta circunstancia histórica y teológica.⁸ Por otra parte, el entonces presidente de la Confederación de iglesias evangélicas de Alemania consideró al teólogo

¹ Cfr. *ibidem*, 87-88.

² *Ibidem*, 91.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. *ibidem*, 110-112.

⁵ *Ibidem*, 92-93.

⁶ *Ibidem*, 98.

⁷ *Ibidem*, 101; cfr. HEIM, *Joseph Ratzinger*, 436-440. Aparecieron después una serie de respuestas a las palabras de Ratzinger en *Authority-Tradition-Unity. The response to Card. Ratzinger, Insight 1/4* (1983), *passim*; J.M.R. TILLARD, *Dialogue with Card. Ratzinger*, en *The Tablet* (7.1.1984) 15-17; IDEM, *Christian communion*, en *The Tablet* (14.1.1984) 39s. Ratzinger responde a estas posturas en: IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, 102-106.

⁸ Cfr. IDEM, *Zur Lage des Glaubens*, 163-164, 167-168.

Ratzinger como «un excelente conocedor de la teología evangélica».¹ Ya en una conferencia pronunciada en 1966 en el instituto ecuménico de la Conferencia Luterana Mundial, Ratzinger abordaba los puntos en común tras el concilio entre las teologías católica y luterana. Así, por ejemplo, se refería a la recuperación en la teología católica del término – en parte olvidado – de «Iglesias», en plural, a la vez que hacía de igual modo una puntualización al respecto. El concepto protestante de Iglesia, por lo menos en su forma actual, no permitía incluir el plural «Iglesias», el cual designaba tanto la pluralidad de Iglesias confesionales como el singular comprensivo de «la Iglesia». «De donde se sigue que, en el plano institucional, todas las Iglesias están más o menos yuxtapuestas entre sí gozando de los mismos derechos; en este contexto, no puede encontrarse el singular “la Iglesia”. El concepto católico de Iglesia exige, por el contrario, en su forma actual vigente en este momento, exactamente lo contrario: se da y se debe dar la unidad de la Iglesia incluso desde el plano visible e institucional».²

Así, abordaba el joven profesor la demasiado simple identificación – a ojos de los luteranos – entre la Iglesia católica y el *corpus Christi*.³ En realidad – pensaba Ratzinger –, el concepto de cuerpo de Cristo presenta una gran complejidad, tal como demuestra la elección del *subsistit* en el texto conciliar, o la disimetría entre los términos *ecclesiae* aplicado a las orientales y *comunitates ecclesiales* a las protestantes.⁴ ¿Cuál será entonces la relación que se establece entre Cristo y la Iglesia? A la *Ecclesia Christi* se le concede el atributo de “santa”: «La Iglesia es la siempre por él santificada, en la que se hace presente la santidad entre los hombres».⁵ Por eso el concepto de «pueblo de Dios» no agota del todo la esencia de la Iglesia, pues faltaría ahí la necesaria referencia a Cristo, la cual debería ser expresada a su vez de un modo más explícito.⁶ De hecho, la santidad a imitación de Jesucristo será el criterio supremo para afirmar esa pertenencia a la Iglesia. «Como criterio supremo de pertenencia a la Iglesia se menciona aquí también la posesión del Espíritu de Jesucristo. Con ello se ha puesto en juego, de manera conmovedora, el problema de la Iglesia de los santos, de la santidad como exigencia esencial de la Iglesia».⁷ La santidad de Jesucristo no será por tanto una santidad excluyente, sino incluyente, en la que caben también los pecadores que buscan la conversión. El pecado es también una cuestión de toda la Iglesia, que «sufre y ama, ora y se compadece», como Cristo no dudó en sentarse a la mesa con los pecadores. Como consecuencia, la eclesiología se tendría que vincular no solo a la cristología, sino también a la escatología y a la historia de la salvación.⁸ «De esta manera – concluye –, resulta también claro que el problema de la incorporación a la Iglesia está mal planteado, pues parte del concepto de cuerpo sin más, en lugar de partir del de “cuerpo resucitado”».⁹ Será esta sin

¹ E. LOHSE, *Personliche Erklärung*, «Lutherische Monatshefte» 21 (1982) 188.

² RATZINGER, *La Iglesia*, 254.

³ Cfr. *ibidem*, 257-262.

⁴ Cfr. *ibidem*, 262-264.

⁵ *Ibidem*, 267.

⁶ Cfr. *ibidem*, 268-269.

⁷ *Ibidem*, 270.

⁸ Cfr. *ibidem*, 271-272.

⁹ *Ibidem*, 273.

embargo una propuesta que quedará un poco en el aire, pues no se ofrecerá ahí una solución concreta.

Mientras tanto, ofrecerá también Ratzinger desarrollos en los que tomaba en cuenta la eclesiología reformada. En un artículo publicado en *Catholica* en 1972 – la revista del instituto ecuménico *Johann-Adam Möhler* de Paderborn –, planteaba el problema del «ecumenismo a nivel local», es decir, de su aplicación en las Iglesias locales. En este texto el profesor de Ratisbona proponía un diagnóstico, sin abordar de modo claro todavía en qué consistía el tratamiento debido. Si se entiende la Iglesia local – decía ahí – como una realización de la misma Iglesia universal, se dará aquí la forma originaria de lo ecuménico. De hecho, el ecumenismo ha nacido siempre a partir de pequeños círculos. Con el Concilio Vaticano II, el ecumenismo adquirió una dimensión universal, al aplicarse a nivel general lo que se estaba experimentando a nivel local.¹ Así que la pregunta que se plantea en la actualidad sería: ¿se trata de construir la unidad «desde arriba» o «desde abajo»? Por un lado, se aprecia una cierta oposición contra todo lo que sea institucional, a favor de un ecumenismo «de base», entre «el ecumenismo de la Iglesia posible y el de la Iglesia establecida y dada en el Espíritu Santo».²

De esta manera – denunciaba Ratzinger –, la Iglesia local quería actuar a veces como universal, y prescindir de las condiciones propias de su eclesialidad local, como son la apostolicidad y la sucesión apostólica. Se olvida así la complementariedad y coexistencia de las Iglesias universal y particulares.³ El concepto de Iglesia quedaría de algún modo eclipsado por el de comunidad, también en el seno de la Iglesia católica. La solución no consistirá sin embargo en resucitar un centralismo trasnochado, sino de combinar ambas dimensiones, la universal y la local.⁴ Así, «estas “formaciones comunitarias” deben saberse conectadas con el obispo y, por tanto, con la gran Iglesia, en cuyo seno se desarrollan, y a la que no sustituyen, sino que se abren a ella. Deben ser “católicas”, lo cual quiere decir que la vida desde el todo y hacia el todo es uno de sus irrenunciables principios constitutivos».⁵ Además, sugería Ratzinger que la solución de los problemas prácticos debería comenzar por un esclarecimiento teórico y teológico; se propone así la prioridad del *logos* sobre el *ethos*, de la ortodoxia sobre la ortopraxis, de lo teológico sobre lo político. El diálogo en torno a la verdad y el amor constituía una de las claves del éxito para el diálogo ecuménico, sugería el profesor de Ratisbona.⁶

2. La Ortodoxia y la Reforma

La profundización teológica y eclesiológica en el ámbito del diálogo ecuménico seguirá también adelante con el tiempo. En una famosa conferencia pronun-

¹ Cfr. IDEM, *Teoría de los principios teológicos*, 361-362.

² *Ibidem*, 366.

³ *Ibidem*, 369-370.

⁴ Cfr. *ibidem*, 371-373.

⁵ *Ibidem*, 374.

⁶ *Ibidem*, 374-376. Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 99-100.

ciada en Graz (Austria) en 1976,¹ donde se propuso el modelo de unidad de la Iglesia vigente en el primer milenio, el profesor Ratzinger se refería a las críticas dirigidas a la eclesiología católica. «Desde el punto de vista ortodoxo – al menos desde una corriente de opinión –, la *monarchia papae* implica una destrucción de la estructura eclesial en cuanto tal, tras lo cual aparece algo nuevo y distinto en sustitución de la forma paleocristiana». ² Así, el énfasis en el primado por parte católica habría ido separando – según el diagnóstico de Ratzinger – cada vez más a las Iglesias de oriente y occidente: «aunque occidente pueda reprochar a oriente la ausencia del ministerio de Pedro, debe – por su parte – admitir que en la Iglesia de oriente se han mantenido ininterrumpidamente vivos el contenido y la figura de la Iglesia de los santos Padres». ³ Se da después un proceso de espiritualización en la Iglesia, que fue iniciado por Agustín, auspiciado por el cisma de Avignon y radicalizado por Lutero. «La Iglesia auténtica, la auténtica garantía de salvación, habría que buscarla más allá de la institución». ⁴ Por eso para Lutero la salvación no estará en la Iglesia, sino en la comunidad, a la que se trasladan modelos políticos sacados de la sociedad civil.

Sin embargo, sugería también por otra parte el profesor Ratzinger que la posible unión futura no debe presentar exigencias desproporcionadas. Sería una exigencia maximalista por parte de la Iglesia católica frente a la Reforma declarar nulos los ministerios eclesiales protestantes y exigir, simple y llanamente, la conversión al catolicismo. Y sería también una exigencia maximalista por parte del protestantismo a la Iglesia católica pedirle el reconocimiento – sin limitaciones – de todos los ministerios y la aceptación, por consiguiente, del concepto de ministerio y de Iglesia protestantes, renunciando así – en términos objetivos – a la estructura apostólica y sacramental. ⁵

Tal vez se encuentre aquí una de las claves hermenéuticas para establecer un diálogo ecuménico en términos teológicos. Al mismo tiempo, Ratzinger apreciaba el valor de la luterana *Confessio augustana* (1530) no solo como texto reformado, sino también dotado de una mayor universalidad. «Fue así concebida también desde una convicción íntima, como una búsqueda de la catolicidad evangélica, como un esfuerzo por depurar la tumultuosa imagen del movimiento reformista de la primera hora, de tal manera que pudiera entenderse como una reforma católica». ⁶ De este modo sostenía el profesor Ratzinger que se

¹ J. RATZINGER, *Prognosen für die Zukunft der Ökumenismus*, «Bausteine für die Einheit der Christen» 17, 65 (1967) 6-14. Ya se había ocupado sobre este tema en *Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen*, «Communio» 3 (1974) 289-303. Sin embargo, la conferencia de 1976 presenta alguna corrección y a su vez fue repetida inalterada en 1982, una vez nombrado prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe: cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 97; Horn, *Ökumenische Dimensionen*, 175-179; Schaller, *Die "unverlorene Katholizität"*, 123-126.

² J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder 1985, 233.

³ *Ibidem*, 235. Cfr. HORN, *Ökumenische Dimensionen*, 175-176.

⁴ RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 235-236.

⁵ *Ibidem*, 237. Cfr. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*, 168-170; SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 91-93.

⁶ RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 242.

trata de un mutuo movimiento de respeto y búsqueda de lo esencial, de conseguir «una actitud para la que la unidad es un bien de primera clase, que pide sacrificios».¹

De modo parecido, también en una entrevista publicada en *Communio* en 1983, Ratzinger se pronunciaba en esa ocasión sobre la situación de entonces del diálogo de la Iglesia católica con el mundo luterano.² Ahí se refería a la teología de la Reforma, que presenta sus claras diferencias con la eclesiología católica. La fe, desde la perspectiva de Lutero, no es – como piensa el católico – por su esencia un con-crear con toda la Iglesia; en todo caso, la Iglesia – según Lutero – no puede asumir la certeza para la salvación personal ni decidir de modo vinculante y definitivo sobre lo que se refiere a los contenidos de la fe. «Para el católico, por el contrario, la Iglesia se contiene en el principio más íntimo del propio acto de fe. Solo cuando creo junto con la Iglesia participo de esa certeza con la que puede regirse mi vida. De esto se sigue que, en la visión católica, Escritura e Iglesia son indivisibles, mientras que – en Lutero – la Escritura constituye una medida independiente respecto a la Iglesia y la Tradición».³ El principio de la *sola Scriptura* no ofrece por tanto – según Ratzinger – una respuesta definitiva a todas las cuestiones. Además, se mantiene en pie la distinta concepción de la Iglesia en ambas confesiones cristianas.⁴

Según Lutero,

las Iglesias locales no son Iglesias en sentido teológico, sino formas organizativas de las comunidades cristianas, empíricamente útiles e incluso necesarias, pero también intercambiables con otras formas organizativas. Lutero pudo transferir a los principados las estructuras eclesiales solo porque no veía en ellas encarnado concepto alguno de Iglesia. En cambio, para los católicos, la Iglesia católica (esto es, la comunión de los obispos

¹ *Ibidem*, 243. Sin embargo, en una apostilla del año 1978 (*Anmerkungen zur Frage einer Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche*, «Munchener Theologische Zeitschrift» 29 [1978] 225-237), afirmaba – cuando ya era arzobispo de Múnich – que existían a su vez cuatro obstáculos fundamentales para asumir este texto de un modo incondicional: a) la posición de la *Confessio* dentro de los escritos confesionales luteranos («Hay que preguntarse hasta qué punto puede conscribirse la CA expresión válida de la fe y de la vida de las comunidades eclesiales de impronta luterana»: *Teoría de los principios teológicos*, 265); b) además, habrá que ver qué autoridad normativa tiene este texto, pues se trata de un texto teológico tan solo compartido por una serie de comunidades (cfr. 267-269); c) por otra parte el texto de Augsburgo presenta algunas incompatibilidades con la fe católica, por lo que se ha de tener en cuenta también la *Confutatio pontificia* (1530), ya que las disidencias de la Reforma con la Iglesia católica en materia sobre sacramentos, el ministerio y la eclesiología no resultan irrelevantes (cfr. *ibidem*, 269-273); d) por último, quedaría por ver el alcance del término «reconocimiento», pues el documento de Augsburgo no tendría correspondencia real con una verdadera situación eclesial en la actualidad (cfr. *ibidem*, 273-275. Cfr. SCHÜTTE, *Promotor unitatis christianae*, 92-94; Horn, *Ökumenische Dimensionen*, 176-178; R. FRIELING, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 68).

² Se criticaba ahí al calificarla de «activismo ecuménico» la propuesta de K. RAHNER, H. FRIES, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Herder, Freiburg 1983; cfr. HORN, *Ökumenische Dimensionen*, 178-179. A su vez, la postura de Ratzinger resulta criticada en RU, *Welche Einheit? Überlungen Kardinal Ratzingers zur Ökumene*, «Herderkorrespondenz» 41/2 (1987) 56-57. Ahí se sugiere que el cardenal pretende separar de modo excesivo, en lo que a ecumenismo se refiere, la acción de Dios de la de los hombres.

³ RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 129.

⁴ Cfr. IDEM, *Zur Lage des Glaubens*, 164-167.

entre sí y con el papa) es como tal algo fundado por el Señor Jesús, de por sí insustituible y no intercambiable. Aquí el concepto “Iglesia” es el de una realidad sacramental que, en cuanto sacramental, es a la vez visible y signo de algo invisible y superior.¹

Las diferencias doctrinales y eclesiológicas son por tanto amplias y profundas, y estas han de encontrar su lugar y su solución en el ámbito del diálogo ecuménico.

En cualquier caso, la visión que tiene Ratzinger de la Reforma sigue siendo a pesar de todo positiva. En efecto, en 1990, el cardenal Ratzinger se enfrentaba a la reivindicación de si era posible una Iglesia más humana, activa y democrática, y se refería al moto luterano: *Ecclesia semper reformanda*. «La reforma es siempre una *ablatio*; un eliminar para que se haga visible la *nobilis forma*, el rostro de la Esposa, y con él también el rostro del mismo Esposo, del Señor vivo».² Se trata por tanto de devolverle a la Iglesia su verdadero rostro, y no de agitarse y formar parte de una determinada sociología eclesiológica. Por eso, según Ratzinger, «lo que necesitamos no es una Iglesia más humana, sino una Iglesia más divina; solo entonces será también humana de verdad».³ La verdadera reforma no consistirá en burocratizarla y multiplicarla en sus propias estructuras, sino en dejar más espacio para la acción del Espíritu. Por eso propugnaba en primer lugar el cardenal Ratzinger un «centro personal de la reforma», orientado a la ética, al perdón y a la expiación: la primera reforma sería la autorreforma.⁴

Esta ha de tener como punto final la imitación de Cristo, en el sufrimiento, el martirio y el gozo de la redención.⁵ Tras hacer referencia a la necesidad de la comunidad y del ministerio en la Iglesia, aludía en fin también el prefecto a la *Ecclesia caelestis*, una «mayoría auténtica y decisiva» en la *Ecclesia Christi*. En toda esta compañía de los santos, debe sin embargo buscarse sobre todo la cercanía de Cristo. «Entonces la Iglesia crece como compañía en la verdadera vida y entonces se renueva día a día. Se convierte en la casa grande con muchas moradas; la multiplicidad de dones del Espíritu puede obrar en ella».⁶ El ecumenismo de los santos constituye de este modo una instancia necesaria también en todo diálogo ecuménico. Por eso, se atrevió a decir en 2005, ya siendo papa y precisamente en Alemania, el país de la Reforma, que «los verdaderos reformadores son los santos».⁷ La Iglesia debe en efecto ser *semper reformanda* por la santidad que el mismo Cristo le concede.

ABSTRACT

Joseph Ratzinger ha manifestado siempre un gran interés por el ecumenismo. En primer lugar, propone la eclesiológica eucarística establecida en torno al obispo y la Eucaristía. A la vez, apela también a la palabra y al ministerio como factores de comunión

¹ IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, 131. Cfr. IDEM, *Zur Lage des Glaubens*, 195-196. Se critica esta postura en Frieling, *Der Ökumenismus Ratzingers*, 65-66.

² RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 85.

³ IDEM, *La Iglesia*, 87.

⁴ Cfr. *ibidem*, 88-91.

⁵ Cfr. *ibidem*, 91-94.

⁶ *Ibidem*, 94.

⁷ BENEDICTO XVI, *Homilía en la Jornada Mundial de la Juventud*, Marienfeld (20.8.2005).

eclesial. La Iglesia será el pueblo convocado por Dios, que se reúne en torno a la palabra y al cuerpo eucarístico de Cristo. Por otra parte, intentará conciliar las complementarias instancias del primado petrino y la colegialidad episcopal. El diálogo ecuménico con ortodoxos, anglicanos y reformados se centrará así no solo en la oración y la acción en común, sino también en el diálogo teológico en torno a los conceptos de Iglesia, autoridad, ministerio y sucesión apostólica.

Joseph Ratzinger has always expressed his great interest about ecumenism. First of all, he proposes the eucharistical ecclesiology buildet around the bishop and the Eucarist. At the same time, he appeals to the word and the ministry as factors of the ecclesial communion. The Church is the people convocated by God, that meets around the word and the eucharistical body of Christ. On the other hand, he tries to conciliate the complementary principles of the petrine primate and the episcopal collegiality. The ecumenical dialogue with ortodoxes, anglicans and reformed will lay on not only in the prayer and the common action, as well in the theological dialogue about the concepts of Church, authority, ministry and apostolical succession.

NOTE

L'UNITÀ DELL'ACCESSO ALLA VERITÀ NELLA *FIDES ET RATIO*: QUALE RUOLO PER IL PENSIERO SCIENTIFICO?

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *Alcune premesse circa l'ermeneutica dell'Enciclica.* II. *Il messaggio centrale del documento.* III. *La pertinenza della ragione scientifica alla questione sulla verità.* IV. *Verso un'immagine personalista dell'impresa scientifica.*

UNA distanza di 10 anni dalla sua pubblicazione ci fornisce una prospettiva sufficiente per rileggere oggi l'enciclica *Fides et ratio* in modo equilibrato e metterne in luce aspetti probabilmente trascurati dai commenti che ne accompagnarono la prima diffusione.¹ Fra gli aspetti meno commentati vi è certamente il rapporto che l'enciclica ha con il pensiero scientifico, un tema poco presente nella ricca bibliografia che questo documento ha maturato negli anni.² Si tratta di una lacuna apparentemente giustificata in quanto, come ben sappiamo, il primo interlocutore dell'enciclica è il pensiero filosofico. In particolare, la maggioranza dei commentatori ha polarizzato la propria attenzione sulle indicazioni che il documento fornisce circa l'impiego della filosofia nel lavoro teologico, allo scopo di affermare l'opportunità di quanto lì si stabilisce, oppure, in alcuni casi, per manifestare il proprio dissenso. Di fatto, l'*incipit* "*Fides et ratio*" è stato principalmente interpretato come riferito al rapporto fra la teologia cattolica e le varie prospettive filosofiche che operano al suo interno.

I. ALCUNE PREMESSE CIRCA L'ERMENEUTICA DELL'ENCICLICA

Prima di esaminare la posizione che le scienze occupano nell'enciclica, in particolare il ruolo che esse hanno nell'unità della verità anche, eventualmente, in

¹ La versione in lingua spagnola della presente nota è stata oggetto di una relazione tenuta il 27 novembre 2008 alla giornata di studio organizzata nel x anniversario della pubblicazione dell'enciclica *Fides et ratio* dalla Facoltà Ecclesiastica di Filosofia dell'Università di Navarra, Pamplona.

² Una bibliografia di avvio che raccoglie i principali commenti all'Enciclica è quella offerta da G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Paoline, Milano 2003, 222-225. Di interesse, fra gli altri, i volumi dedicati all'enciclica: M. MANTOVANI *et alii* (a cura di), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, Las, Roma 1999; A. LIVI, G. LORIZIO (a cura di), *Il desiderio di conoscere la verità*, Lateran University Press, Roma 2005; e il fascicolo monografico della rivista «Teologia» 3 (1999). Elementi di confronto con il pensiero scientifico sono presenti in J. ZYCINSKI, *Dimorare all'ombra della sapienza*, «Osservatore Romano» 30 dicembre 1998, 4. Per una ermeneutica dell'enciclica in merito al rapporto fra fede e filosofia, cfr. anche A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica Fides et ratio*, «Acta Philosophica» 9 (2000) 33-57.

merito al significato di un discorso su Dio, occorre ricordare che *Fides et ratio*, come ogni altro documento, richiede una certa contestualizzazione. Vorrei pertanto segnalare alcune premesse, che ritengo non vadano ignorate al momento di valutare la portata del suo contenuto, anche nello specifico tema che qui ci occupa.

In primo luogo andrebbe evitato di assegnare alla *Fides et ratio* il gravoso compito di esprimere tutto quanto si potrebbe (o si dovrebbe) dire sui rapporti fra fede e ragione. Per convincersi della difficoltà di tale compito, basterebbe pensare alle molteplici e diverse accezioni con le quali, lungo oltre venti secoli, i termini “fede” e “ragione” sono stati compresi, confrontati e discussi. L’enciclica certamente non lo ignora; anzi la complessità storico-ermeneutica del loro rapporto sembra perfino riflettersi nel modo analogico, e talvolta polisemico, con il quale il termine ragione pare venire impiegato all’interno del documento stesso.

In secondo luogo, come esplicitamente affermato da Giovanni Paolo II al n. 6 dell’enciclica, *Fides et ratio* risponde ad una finalità precisa: proseguire la riflessione sviluppata dalla *Veritatis splendor* (1993) circa la capacità dell’uomo di riconoscere la verità, spostando adesso l’attenzione dall’ordine morale e dalla sede della coscienza, propri del documento precedente, all’ordine teoretico-gnoseologico e all’universalità del reale. Il messaggio dei due documenti manifesta una certa continuità: se *Veritatis splendor* aveva insistito sull’esistenza di una verità riconoscibile nel giudizio della coscienza, *Fides et ratio* insiste sull’esistenza di una verità riconoscibile nell’essere e nella natura delle cose.¹ La centralità che la questione della verità occupa anche nel testo della seconda enciclica è confermata dalla larga presenza del vocabolo “verità”, che lungo le pagine della *Fides et ratio* compare circa 280 volte, quasi il doppio delle 150 occorrenze del vocabolo “fede” e delle 160 del vocabolo “ragione”.

In terzo luogo, l’enciclica si concentra soprattutto sulla prospettiva storico-concettuale del confronto fra Rivelazione, fede e ragione, sviluppando assai meno la prospettiva soggettivo-personalista. Va certamente riconosciuto che *Fides et ratio* inquadra il tema della verità in termini antropologici, rivalutando ad esempio il ruolo dell’esperienza religiosa e la dimensione filosofica della conoscenza sapienziale, giungendo a definire l’essere umano come «colui che cerca la verità» (n. 28). Tuttavia, il ruolo del soggetto conoscente e dell’unità della sua esperienza intellettuale, ruolo inizialmente adombrato nella metafora dell’*incipit* – «la fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s’innalza verso la contemplazione della verità» (n. 1) –, non viene più ripreso come

¹ Sulla continuità fra *Veritatis Splendor* e *Fides et ratio*, si può vedere R. LUCAS, *Verità e libertà: Fides et Ratio in continuazione con Veritatis Splendor*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Fides et Ratio. Lettera enciclica di Giovanni Paolo II. Testo e commento teologico-pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 145-157. Un aspetto di tale continuità è anche mostrato dai numerosi riferimenti incrociati presenti in due studi collettivi dedicati alla questione della verità, sorti dal dibattito instaurato dalla *Fides et ratio*: V. POSSENTI (a cura di), *La questione della verità. Filosofia, scienze, teologia*, Armando, Roma 2003; IDEM (a cura di), *Ragione e verità. L’Alleanza socratico mosaica*, Armando, Roma 2005.

sintesi vitale in cui il rapporto fra fede e ragione potrebbe esprimersi, e di fatto non sarà sviluppato dal resto del documento. In tal senso, la verità ontologica viene colta quasi sempre come “fondamento”, e il suo rapporto con la storia esaminato più in chiave ermeneutica e meno in chiave esistenziale. Non vengono sviluppate specifiche analogie per il rapporto fra fede e ragione, oppure fra teologia e filosofia;¹ del paradigma dell’ancillarità si riconosce in certo modo l’insufficienza (cfr. n. 77), riequilibrandolo mediante l’esplicito riferimento alla necessità di una reciproca e feconda provocazione intellettuale. Le analogie mariologica ed incarnazionista, maggiormente disponibili per una prospettiva soggettivo-personalista del rapporto fra teologia e filosofia, non vengono utilizzate: la prima viene accennata nelle ultime righe del documento, mentre la seconda è assente.²

Queste premesse hanno come scopo soltanto ricordare che il documento sceglie di delimitare l’ambito e le prospettive entro cui muoversi. Le deduzioni che possiamo trarre circa il ruolo della ragione scientifica all’interno dei rapporti fra fede e ragione, come questi vengono discussi dall’enciclica, dovranno pertanto tener conto di tali confini, i quali, in positivo, ci segnalano che il documento non preclude ulteriori approfondimenti del Magistero cattolico circa i rapporti con le scienze – un approfondimento da più parti auspicato – né impedisce in futuro l’impiego di prospettive maggiormente personaliste, anche in merito alla fenomenologia dell’attività di ricerca dello scienziato. Le perplessità manifestate da alcuni commentatori subito dopo la pubblicazione dell’enciclica, o nelle discussioni che ne accompagnarono la ricezione, sono probabilmente da ascrivere all’aver dimenticato le delimitazioni di campo e le scelte di prospettiva operate dal documento, o comunque presenti nello sviluppo del suo testo.

II. IL MESSAGGIO CENTRALE DEL DOCUMENTO

Al di là delle varie parti in cui l’enciclica risulta organizzata, e astraendo dai vari interlocutori che vi compaiono – la religione, la Rivelazione, le diverse correnti filosofiche del Novecento, o le varie branche della teologia –, la *Fides et ratio* si mostra preoccupata di trasmettere un messaggio centrale, i cui principali contenuti potrebbero così riassumersi.

Tanto nella sua dimensione spontanea come nella sua dimensione riflessa, il pensiero filosofico *possiede una vocazione originaria alla ricerca della verità*. Tale

¹ La *figura* della circolarità, esplicita al n. 73 e in certo modo implicita in altre pagine del documento, non identifica di fatto alcun *analogatum*, ma solo una modalità di rapporto.

² Ambedue le analogie furono già in passato sviluppate con successo da M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, §§ 109-110, in J. HÖFER (a cura di), *Gesammelte Schriften*, II, Freiburg i.B. 1958 [tr. it.: *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960]. Sul tema, G. TANZELLA-NITTI, *La relación entre filosofía y teología en M.J. Scheeben. Desde el modelo de la ancillaridad hacia una analogía encarnacionista*, in *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 333-339.

vocazione, manifestativa della dignità della persona umana e della insopprimibilità degli interrogativi *ultimi*, non è destinata a restare frustrata, ma può riposare su un insieme di conoscenze che l'esercizio della riflessione filosofica e la tradizione sapienziale dei popoli hanno associato alle risposte fondamentali fornite ai grandi interrogativi sull'essere e sull'esistenza. *Al di sopra del flusso della storia, al di là delle limitazioni del linguaggio, oltre l'apparire dei fenomeni, esiste una verità che merita di essere cercata.* La conoscenza umana può ancorarsi ad essa, giungendo così a poggiare su conclusioni vere, capaci di determinare in modo esistenzialmente compiuto le scelte della vita umana. La verità possiede certamente un rapporto significativo con la storia, ma quest'ultima non vanifica la verità, non la assorbe, né la rimanda verso il sempre-ulteriore, né la obbliga a continue e indefinite ricategorizzazioni. I condizionamenti della storia, del linguaggio e dell'apparire fenomenico, non impediscono l'accesso dell'uomo alla verità, non rendono inutile la sua ricerca, né invalidano la conoscenza, seppure parziale, che possiamo avere di essa. Notiamo qui incidentalmente che, lungo il testo dell'enciclica, l'importanza del binomio verità/storia segue immediatamente quella del binomio fede/ragione, del quale offre in certo modo un singolare riflesso, come manifestato dal conteggio delle occorrenze, che vede il vocabolo "storia" comparire poco meno di 50 volte, al quarto posto dopo verità, ragione e fede.

All'interno del messaggio centrale dell'enciclica, la capacità dell'intelletto umano di riposare sulla verità cercata si traduce *affermando l'esistenza di una conoscenza meta-empirica oltre il fenomenico, ovvero di un'istanza metafisica del conoscere*, espressa come la capacità, ed insieme il compito, che la ragione umana ha di *passare dal fenomeno al fondamento* (cfr. n. 83), di ascendere dalla sfera del sensibile e della conoscenza empirica fino ad un sapere che, in ultima analisi, accede all'essere e sa investigarne le cause.

La discussione dei rapporti fra filosofia e teologia, il discernimento di una filosofia adeguata al lavoro teologico, la convergenza fra vera religione e vera filosofia, o anche la feconda circolarità fra Rivelazione, ragione e fede, argomenti sui quali l'enciclica senza dubbio si sofferma e fornisce precise indicazioni, restano tutti in stretta dipendenza da questo messaggio centrale appena enucleato; anzi, in certo modo, tutti quei temi possono quasi da esso dedursi come corollari.

La domanda che adesso ci poniamo – e che ci conduce nel vivo del nostro intervento – è allora la seguente: il pensiero scientifico partecipa a qualche titolo di questo messaggio centrale dell'enciclica? L'affermazione di *Fides et ratio* che esiste un accesso alla verità al di là dei condizionamenti della storia e del linguaggio, e che è possibile per l'uomo operare un passaggio dal fenomeno al fondamento, lascia totalmente da parte la conoscenza scientifica, o invece la interpella a qualche livello? Detto in altri termini: l'accesso alla verità – e con una riflessione successiva l'accesso a Dio – riguarda anche l'attività conoscitiva *dello scienziato*?

III. LA PERTINENZA DELLA RAGIONE SCIENTIFICA
 ALLA QUESTIONE SULLA VERITÀ

Apparentemente non mancherebbero ragioni per rispondere negativamente a queste domande, affermando che il messaggio centrale dell'enciclica non ha specifiche implicazioni per il pensiero scientifico e, se queste vi sono, sono minime, per lo più individuabili solo per analogia con il pensiero filosofico. A ben vedere, un simile giudizio sarebbe giustificato da molteplici elementi: come già segnalato, gli interlocutori di *Fides et ratio* sono *in primis* la filosofia e secondariamente la teologia, non le scienze; l'idea di una verità acquisita, soprattutto nelle visioni più influenti della filosofia della scienza del Novecento, non sembra riguardare in modo diretto la conoscenza scientifica; ancora, il passaggio dal fenomeno al fondamento, di cui l'enciclica parla, sembrerebbe indicare in sostanza un passaggio dalla scienza alla filosofia e, dunque, lasciare alle spalle il contesto dell'attività fenomenica delle scienze, invitando a guardare più avanti. A conferma di un simile giudizio vi sarebbero i pochi cenni, probabilmente di circostanza, che il testo del documento riserva alle scienze e agli scienziati.

Nonostante sia questo un modo piuttosto comune di leggere l'enciclica – e come abbiamo visto, non senza ragioni – cercherò qui di mostrare che alla domanda posta in precedenza, ovvero se il pensiero scientifico risulti coinvolto dal messaggio centrale dell'enciclica, si può rispondere affermativamente, sebbene operando due necessari chiarimenti. Primo, per esaminare se la scienza partecipi realmente alla ricerca della verità delle cose, e dunque partecipi anche alla possibilità di ascendere verso un fondamento del reale, occorre leggere l'enciclica non limitandosi al livello epistemologico ma, in continuità con esso, cogliere i riferimenti all'*uomo che fa scienza*, cercando di leggerli alla luce dell'analisi fenomenologica dell'attività di ricerca, come questa viene manifestata dagli stessi scienziati. Secondo, occorre evidenziare lungo l'enciclica l'apertura dell'attività delle scienze alla conoscenza sapienziale e all'interdisciplinarietà, riconoscendo le distinzioni, talvolta implicite, che il testo opera nei riguardi dello scientismo, la cui pretesa di verità scivola invece verso le derive dell'ideologia e del funzionalismo pragmatista.

Vediamo ordinatamente, anche se in breve, quali sono i riferimenti più importanti che il testo offre in proposito e cosa apportano alla nostra discussione.

Quale premessa per ogni successiva valutazione circa il valore conoscitivo delle scienze naturali, al n. 19 *Fides et ratio* presenta la Natura quale luogo della rivelazione di Dio. Per quanto ovvia possa sembrare tale affermazione, coloro che si occupano di Teologia fondamentale sanno bene che il Magistero della Chiesa aveva preferito fino a quel momento attribuire alla natura altre qualifiche, come ad esempio quelle di manifestazione o di testimonianza di Dio, associando il concetto di "rivelazione" sostanzialmente alla rivelazione storico-soprannaturale.¹

¹ Così il Vaticano I: «[Deum] e rebus creatis certo cognosci posse [...] placuisse eius sapientiae et bonitati alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi reve-

Il ricorso alla metafora del libro – la natura, al pari della Scrittura, sarebbe un libro al quale Dio consegna la sua Parola –, metafora che vanta una lunga tradizione anche nelle riflessioni filosofiche degli uomini di scienza, sottolinea che il luogo in cui Dio si rivela è la stessa natura oggetto dell'analisi delle scienze empiriche. Sebbene la metafora del Libro della Natura possieda una insospettata complessità storico-ermeneutica, sia riguardo ai destinatari del Libro, sia in merito al linguaggio in cui questo sarebbe scritto e alla sua eventuale sufficienza nei confronti della Scrittura¹ – una difficoltà che l'enciclica non intende qui risolvere – resta il fatto che il suo impiego ha l'importante ruolo di offrire le premesse perché lo studio del cosmo, proprio delle scienze, risulti in qualche modo collegato alla dimensione della parola, e dunque al Logos divino.

Sulla base implicita di tale collegamento, in almeno tre occasioni (cfr. nn. 25, 29, 96) l'enciclica può utilizzare il riferimento all'esistenza di un progresso della scienza come dimostrazione dell'esistenza di una conoscenza vera, che si conserva e si sviluppa, segno di una verità meritevole di essere ricercata e dell'oggettività di un sapere comunicabile e universale, che resiste alle trasformazioni della storia.² In modo particolare, proprio nel contesto di una definizione dell'uomo offerta dall'enciclica, ovvero «come *colui che cerca la verità*» (n. 28), in controtendenza rispetto a buona parte della filosofia della scienza del Novecento *Fides et ratio* presenta la ricerca scientifica quale esempio di ricerca della verità, prova dell'umana fiducia di poterla raggiungere e modello della perseveranza con cui bisogna orientarsi verso di essa, anche di fronte agli insuccessi.³ Non

lare», *Dei Filius*, DH 3004. Nei documenti del Vaticano II: «In rebus creatis perenni sui *testimonium* hominibus praebet», *Dei Verbum*, n. 3; «*Vocem et manifestationem* Eius in creaturarum loquela semper audierunt», *Gaudium et spes*, n. 36. Il corsivo è nostro. Un nostro commento sul tema in G. TANZELLA-NITTI, *L'enciclica Fides et ratio. Alcune riflessioni di Teologia Fondamentale*, «Acta Philosophica» 9 (2000) 87-109.

¹ La bibliografia sull'evoluzione storica della metafora è assai complessa. Alcune tracce essenziali sono offerte da H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1981 [tr. it.: *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1989]; L. CONTI, *L'infalsificabile libro della natura alle origini della scienza*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004; E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke Verlag, Bern 1948; W. FRANKLIN (ed.), *The Law of Nations and the Book of Nature*, St. John's University Press, Collegeville (MN) 1984; P. HARRISON, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; E. ROTHACKER, *Da Buch der Natur. Materialien und Grundsätzliches zur Metaphorengeschichte*, Bouvier, Bonn 1979. Abbiamo suggerito una nostra lettura in G. TANZELLA-NITTI, *The Two Books prior to the Scientific Revolution*, «Annales Theologici» 18 (2004) 51-83.

² «L'uomo si interessa alla verità reale di ciò che gli appare [...] Giustamente si ritiene che una persona abbia raggiunto l'età adulta quando può discernere, con i propri mezzi, tra ciò che è vero e ciò che è falso, formandosi un suo giudizio sulla realtà oggettiva delle cose. Sta qui il motivo di tante ricerche, in particolare nel campo delle scienze, che hanno portato negli ultimi secoli a così significativi risultati, favorendo un autentico progresso dell'umanità intera» (n. 25).

³ «Si può definire, dunque, l'uomo come *colui che cerca la verità*. Non è pensabile che una ricerca così profondamente radicata nella natura umana possa essere del tutto inutile e vana. [...] Solo la prospettiva di poter arrivare ad una risposta può indurlo a muovere il primo passo. Di fatto, proprio questo è ciò che normalmente accade nella ricerca scientifica. Quando uno scienziato, a seguito di una sua intuizione, si pone alla ricerca della spiegazione logica e verificabile di un determinato fenomeno, egli ha fiducia fin dall'inizio di trovare una risposta, e non s'arrende davanti agli insuccessi.

sorprende pertanto che, per questo documento, anche il sapere scientifico partecipi della logica della fiducia e si giovi del valore della tradizione, assicurando un progresso significativo delle conoscenze mediante l'impiego costruttivo del sapere acquisito da altri (cfr. n. 31).

All'interno di tale prospettiva epistemologica l'enciclica può finalmente offrire al n. 34 la sua visione circa l'unità della verità, sia colta dalla filosofia e dalle scienze naturali, sia conosciuta mediante l'accoglienza della rivelazione, esponendola in un sintetico paragrafo che merita di essere qui letto per esteso:

[La] verità, che Dio ci rivela in Gesù Cristo, non è in contrasto con le verità che si raggiungono filosofando. I due ordini di conoscenza conducono anzi alla verità nella sua pienezza. L'unità della verità è già un postulato fondamentale della ragione umana, espresso nel principio di non-contraddizione. La Rivelazione dà la certezza di questa unità, mostrando che il Dio creatore è anche il Dio della storia della salvezza. Lo stesso e identico Dio, che fonda e garantisce l'intelligibilità e la ragionevolezza dell'ordine naturale delle cose su cui gli scienziati si appoggiano fiduciosi, è il medesimo che si rivela Padre di nostro Signore Gesù Cristo.

Tale posizione, che intende evidentemente proporre una corrispondenza fra il Dio di Abramo e il Dio dei filosofi e degli scienziati, e che come tale basterebbe ad inquadrare una completa concezione del rapporto fra filosofia e teologia, non risulta compromessa dalla natura evidentemente parziale e limitata della conoscenza scientifica, ben nota al testo del documento; essa diviene invece possibile alla luce dell'affermazione che «di per sé ogni verità, anche parziale, se è realmente verità si presenta come universale» (n. 27). In continuità con tale visione circa il valore della conoscenza scientifica, *Fides et ratio* afferma che il teologo può e deve utilizzare le scienze naturali, quale contributo alla conoscenza della verità, senza però dimenticare la necessaria mediazione di una riflessione tipicamente filosofica (cfr. n. 69; cfr. anche n. 66).

Osserviamo qui incidentalmente che, se nel suo insieme il magistero di Giovanni Paolo II aveva già implicitamente sostenuto l'unità nell'accesso alla verità attraverso la Rivelazione, la filosofia e le scienze, e dunque la corrispondenza fra il Dio di Abramo e il Dio dei filosofi e degli scienziati,¹ il magistero di Benedetto XVI ha sostenuto tale identità in modo esplicito e reiterato.² Non si tratta

Egli non ritiene inutile l'intuizione originaria solo perché non ha raggiunto l'obiettivo; con ragione dirà piuttosto che non ha trovato ancora la risposta adeguata» (nn. 28-29).

¹ Si vedano ad esempio i suoi numerosi discorsi agli uomini di cultura e alle Università. Una loro analisi in G. TANZELLA-NITTI, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel Magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

² Tale identità viene sostenuta ribadendo che il Logos, fondamento della razionalità e dell'intelligibilità del cosmo, oggetto della filosofia e delle scienze, è il medesimo Logos Parola del Padre, che si è fatto carne in Gesù di Nazaret: cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione degli auguri natalizi*, Roma 22 dicembre 2005, «Osservatore Romano» 23 dicembre 2005, 5-6; *Discorso ai giovani in piazza san Pietro*, 6 aprile 2006, «Osservatore Romano» 8 aprile 2006, 5; *Discorso all'Università di Regensburg*, 12 settembre 2006, «Osservatore Romano» 14 settembre 2006, 1, 6-7; *Discorso al Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Verona 19 ottobre 2006, «Osservatore Romano» 20 ottobre 2006, 6-7;

evidentemente di una identità di immagine di Dio, né della identità delle Sue proprietà come conoscibili dai due versanti, quanto piuttosto di una identità di soggetto, ovvero dell'identità di quel Fondamento ultimo che ciascuna disciplina e cammino razionale possono cogliere, o almeno indicare, in base al metodo e al contesto ermeneutico che sono loro propri. Se esiste un Dio che ha creato il cielo e la terra, e questo Dio si è rivelato in Gesù Cristo quale compimento di una storia di salvezza, questo medesimo Dio è anche il riferimento ultimo di attribuzione: del fondamento dell'essere come colto da un'analisi ontologica del reale; del senso della libertà umana come colto dall'antropologia; del fondamento necessario, logico e ontologico, come intravisto dalle scienze, che lo indicano quale principio indeducibile che rende possibile ogni analisi empirica, sebbene tale fondamento sfugga, ovviamente, alla prensione formale del loro metodo.¹

Fra i paragrafi finali di *Fides et ratio* compare un "appello agli scienziati" (cfr. n. 106). Dopo aver ricordato che con le loro ricerche gli scienziati forniscono una crescente (e perciò) vera conoscenza dell'universo e delle sue strutture, essi vengono incoraggiati a proseguire i loro studi entro un orizzonte sapienziale, evitando cioè la tentazione del riduzionismo e del pragmatismo. Ai fini del nostro tema, l'idea più interessante contenuta nell'*appello* riteniamo risieda nell'affermazione che la capacità di approfondire sempre meglio e in modo sempre più perfezionato l'oggetto del loro studio, nonché il fatto che la ricerca della verità investigata dagli scienziati non termini mai, non sono visti come fattori che giustifichino lo scetticismo,² la natura intrinsecamente provvisoria o il carattere convenzionale della conoscenza scientifica, bensì vengono corag-

*Discorso al Collège des Bernardins, Parigi 12 settembre 2008, «Osservatore Romano» 14 settembre 2008, 6-8. La tesi era stata già sostenuta precocemente da J. Ratzinger nella prolusione tenuta nel giugno del 1959 all'Università di Bonn (ripubblicata in *Der Gott der Theologie und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, Paulinus Verlag, Trier 2006, tr. it.: *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*, Marcianum Press, Venezia 2007), per essere poi ripresa in molteplici interventi prima della sua elezione al soglio pontificio.*

¹ «La riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il Logos creatore. Viene capovolta la tendenza a dare il primato all'irrazionale, al caso e alla necessità, a ricondurre ad esso anche la nostra intelligenza e la nostra libertà. Su queste basi diventa anche di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme. [...] Il Creatore del cielo e della terra, l'unico Dio che è la sorgente di ogni essere, questo unico "Logos" creatore, questa ragione creatrice, sa amare personalmente l'uomo, anzi lo ama appassionatamente e vuole essere a sua volta amato. Questa ragione creatrice, che è nello stesso tempo amore, dà vita perciò a una storia d'amore con Israele, il suo popolo, e in questa vicenda, di fronte ai tradimenti del popolo, il suo amore si mostra ricco di inesauribile fedeltà e misericordia, è l'amore che perdona al di là di ogni limite», BENEDETTO XVI, *Discorso al Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, «Osservatore Romano» 20 ottobre 2006, 6.

² È questo uno degli esempi di controtendenza nei confronti della filosofia della scienza del Novecento, cui prima ci riferivamo nel testo, su questo punto forse un po' troppo debitrice all'eredità di K. Popper.

giosamente indicati quali segni di apertura al Mistero, per il quale si utilizza la maiuscola.¹

Il quadro positivo entro cui *Fides et ratio* introduce i rapporti fra la questione sulla verità e la conoscenza scientifica, non le impediscono infine di menzionare, in luoghi opportuni, alcune necessarie recensioni ad una mentalità che può derivare da un impiego riduttivo o perfino ideologico del metodo delle scienze. Così, si esorta a non limitare né a confinare la comprensione dell'uomo e della vita a criteri pragmatici basati essenzialmente sul dato sperimentale: i risultati e i successi delle scienze non devono far dimenticare che l'uomo è indirizzato ad una verità che lo trascende (cfr. n. 5). Si segnala la presenza, in alcuni ambiti della ricerca scientifica, di una certa mentalità positivista (cfr. nn. 46 e 91), per definire poi con chiarezza in cosa consista lo *scientismo*, di cui si commentano estesamente caratteristiche e implicazioni,² tenendolo opportunamente distinto dall'attività scientifica in quanto tale (cfr. n. 88).

IV. VERSO UN'IMMAGINE PERSONALISTA DELL'IMPRESA SCIENTIFICA

Le vicende del pensiero scientifico del Novecento e la testimonianza di coloro che ne furono protagonisti, potrebbero confermarci che la visione delle scienze tratteggiata dalla *Fides et ratio* (o quella che da essa si potrebbe dedurre) non riguarda un modello di scienza ideale ed astratto, ma trova una reale rispondenza nei fatti. Sebbene i luoghi comuni e i *mass media* amino veicolare l'immagine di uno scienziato riduzionista, estraneo a motivazioni o considerazioni che esulino dall'ambito empirico o non rispettino un linguaggio formale, chi si occupa di ricerca scientifica o abbia almeno avuto la pazienza di seguire l'itinerario intellettuale degli uomini di scienza, fino a coglierne le riflessioni proprie della maturità, sa bene che tale immagine non è altro che una superficiale caricatura.

La maggioranza dei ricercatori convergono sul realismo di fondo dell'impresa scientifica e la riconoscono come ricerca interessata alla verità, tesa a sciogliere

¹ Esiste una estesa tradizione di riflessioni filosofiche di scienziati che non temono di porre a tema l'apertura al mistero come percezione che parte dall'interno delle scienze ma punta al di là di esse. Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Mistero*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 978-990. Così affermava un cosmologo contemporaneo: «La scienza pone l'uomo con la sua aspirazione a sapere di fronte al mistero dell'essere tanto più profondamente quanto più affonda le radici del reale. Il ruolo della scienza nel processo della conoscenza è quello di evidenziare ed approfondire il mistero dell'essere. L'uomo con le peculiarità che lo caratterizzano può superare il mistero? Evidentemente non con la scienza (che anzi lo pone), bensì con la meditazione filosofica e religiosa alle quali la scienza offre una profonda base di riflessione e quindi di sostegno. Certo si resta fuori dalla razionalità scientifica, ma la scienza mantiene tutta la sua funzione dialettica in un processo di conoscenza che per essere completo richiede l'intervento di tutta la personalità umana», A. MASANI, *Origine dell'universo: il mistero della vita*, «Kos» 7 (1991) 15.

² Lo scientismo viene definito come una «concezione filosofica [che] si rifiuta di ammettere come valide forme di conoscenza diverse da quelle che sono proprie delle scienze positive, relegando nei confini della mera immaginazione sia la conoscenza religiosa e teologica, sia il sapere etico ed estetico» (n. 88).

le ambiguità e le apparenze per giungere a certezze capaci di fondare nuove, più profonde ricerche. L'epistemologia sviluppata dagli stessi scienziati (e non dai filosofi) ha segnalato come l'analisi empirica colga *dal suo interno* il "problema dei fondamenti", tanto in sede logica come ontologica. Si tratta di risultati raggiunti da discipline diverse, quali la matematica (G. Cantor), la logica (K. Gödel), l'informatica e la computabilità (A. Tarski, A. Turing), la fisica (W. Heisenberg, A. Einstein), la cosmologia (P. Davies, J. Barrow), ma anche dalla filosofia del linguaggio (L. Wittgenstein). A queste discipline si potrebbe aggiungere anche la genetica, almeno nelle riflessioni di quegli autori che vedono nel DNA una sorta di linguaggio fondamentale (F. Collins), di substrato che pone il ricercatore di fronte alle basi stesse della vita. In definitiva, al procedere della conoscenza, anche della conoscenza scientifica, non si può fare a meno di imbattersi nell'esistenza di un fondamento dell'essere e del conoscere, che il soggetto deve ricevere come qualcosa di dato. Basti per tutte questa affermazione di Paul Davies:

Per quanto le nostre spiegazioni scientifiche possano essere coronate dal successo, esse incorporano sempre certe assunzioni iniziali. Per esempio, la spiegazione di un fenomeno in termini fisici presuppone la validità delle leggi della fisica, che vengono considerate come date. Ma ci si potrebbe chiedere da dove hanno origine queste leggi stesse. Ci si potrebbe perfino interrogare sulla logica su cui si fonda ogni ragionamento scientifico. Prima o poi tutti dobbiamo accettare qualcosa come dato, sia esso Dio, oppure la logica, o un insieme di leggi, o qualche altro fondamento dell'esistenza.¹

Se spostiamo l'attenzione dalla dimensione oggettiva della scienza alla sua dimensione personalista, non mancano testimonianze che mettono in luce come nella ricca trama dei fenomeni e delle leggi che in ultima analisi li regolano, lo scienziato percepisce l'esistenza di una razionalità e di una intelligibilità – ovvero di un *logos ut ratio*. Ancora più in profondità, egli fa anche l'esperienza di un'alterità, quasi come se il reale che gli si manifesta fosse portatore di un significato e abbia qualcosa da dirgli – ovvero percepisce l'esistenza di un *logos ut verbum*.² Si tratta di una percezione che può poi perfino sfociare in riverenza e apertura al mistero, facendo dell'esperienza scientifica una vera esperienza dei fondamenti, esperienza dell'Assoluto, e dunque esperienza del sacro, grazie alla

¹ «However successful our scientific explanations may be, they always have certain starting assumptions built in. For example, an explanation of some phenomenon in terms of physics presupposes the validity of the laws of physics, which are taken as given. But one can ask where these laws come from in the first place. One could even question the origin of the logic upon which all scientific reasoning is founded. Sooner or later we all have to accept something as given, whether it is God, or logic, or a set of laws, or some other foundation for existence. Thus ultimate questions will always lie beyond the scope of empirical science as it is usually defined», P.C.W. DAVIES, *The Mind of God*, Simon & Schuster, New York 1992, 15.

² Abbiamo offerto un esempio di questo itinerario in: G. TANZELLA-NITTI, *La dimensione personalista della verità e il sapere scientifico*, in V. POSSENTI (a cura di), *Ragione e Verità*, Armando, Roma 2005, 101-121; *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 68-91.

quale il dato può rivelarsi come donato.¹ Un'esperienza certamente soggetta a limiti, tentazioni ed ambiguità, che il filosofo e il teologo dovrebbero forse essere più attenti a saper purificare e decodificare, ponendola in relazione con il Logos scritto con la maiuscola.

Riteniamo, in conclusione, che il messaggio centrale della *Fides et ratio* riguardi a ragione anche il pensiero scientifico propriamente inteso, sebbene mettere in luce tale collegamento richieda esplicitare una fenomenologia dell'attività scientifica per la quale l'enciclica offre soltanto alcuni spunti, sebbene significativi. La scienza non è estranea alla formulazione delle domande ultime che *Fides et ratio* vuole riportare all'attenzione dell'uomo *naturaliter philosophus*. Come la filosofia, anche la scienza esprime l'anelito dell'uomo verso la ricerca della verità. Ancor più, l'attività delle scienze mostra la ragionevolezza di un itinerario che dal fenomeno si diriga verso il fondamento.

Entro una prospettiva del rapporto fra fede e ragione maggiormente attenta al ruolo del soggetto conoscente, anche la ragione scientifica si rivela in possesso di una dimensione umanistica e personalista. Sebbene *Fides et ratio* non sviluppi specificamente quest'ultima dimensione, né intenda offrire sintesi in tal senso, gli spunti da essa offerti assicurano che questa strada esiste e si può percorrere. Ci permettiamo infine di segnalare quali potrebbero essere, a nostro avviso, alcuni aspetti dell'impresa scientifica che meriterebbero di essere esplicitati e valorizzati, allo scopo di favorire una riflessione in chiave personalista del rapporto fra ragione scientifica e fede cristiana.

In primo luogo anche l'impresa scientifica partecipa al cammino umano verso la verità, percependo, sebbene entro i canoni consentiti dal suo metodo, i riflessi della presenza del Logos per mezzo del quale tutte le cose sono state create. Tale legame dell'impresa scientifica con la verità rappresenta una importante controtendenza nei confronti del relativismo e dell'indifferentismo: la natura è fonte di bellezza e di senso, degna di essere studiata, ed esercita un appello verso il vero.

In secondo luogo l'impresa scientifica è espressione della dignità della persona; non è impresa impersonale e meramente oggettivante. La conoscenza scientifica è un valore in sé, meritevole di essere partecipato e trasmesso. Essa interessa anche il mondo dello spirito, ai cui valori anche la scienza può educare, restando così costitutivamente aperta verso l'unità del sapere.

In terzo ed ultimo luogo, la scienza contiene formidabili capacità per il raggiungimento del bene comune e per lo sviluppo dei popoli. Lo scienziato, proprio perché *sa di più*, deve *servire di più*.² In una visione personalista la "libertà di

¹ Sul senso di riverenza di fronte al reale come atteggiamento filosofico, cfr. W. DESMOND, *On the Betrayals of Reverence*, «The Irish Theological Quarterly» 65 (2000) 211-230. Sull'esperienza dei fondamenti e sulla dimensione religiosa presenti nell'esperienza delle scienze naturali, cfr. E. CANTORE, *Scientific Man. The Humanistic Significance of Science*, ISH Press, New York 1977, specialmente cap. 3: "Wonder and Awe: The Scientific Experience of Ultimates", 95-132.

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 11 novembre 2002; BENEDETTO XVI, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 6 novembre 2006.

ricerca” viene compresa dallo scienziato quale libertà del ricercatore, mai avulsa dalla percezione della corrispondente responsabilità etica, le cui esigenze vengono colte dall’interno della sua attività e non imposte in modo estrinseco. Per tutto questo, il sapere scientifico e l’attività delle scienze sono anch’essi fonte di un vero umanesimo, che possiamo chiamare a ragione *umanesimo scientifico*.

Sulla strada dell’umanesimo scientifico, tracciata dal servizio alla verità, il rapporto fra fede e ragione non può che trovare un terreno fertile di sviluppo.

ABSTRACT

Sebbene l’enciclica *Fides et ratio* riguardi in prima istanza i rapporti fra filosofia e teologia, una attenta lettura del documento suggerisce che l’attività delle scienze non è per nulla estranea al messaggio centrale che vi si trasmette. La presente nota offre una breve analisi dei principali passaggi dell’enciclica in proposito, con esplicito riferimento all’attività dello scienziato quale soggetto personale e protagonista di una ricerca della verità. Le pagine del documento inerenti il lavoro scientifico rivelano che la scienza viene chiamata anch’essa ad un passaggio dal fenomeno al fondamento, come richiesto alle altre fonti di conoscenza ed alla conoscenza filosofica in generale.

Though *Fides et ratio* mainly concerns the relationship between philosophy and theology, a careful reading of the text suggests that the activity of the sciences is not foreign to the core message of the encyclical. A few but meaningful references to scientific knowledge and to the activity of researches, as personal subjects looking for truth, are here considered. They show that science has an access to the human quest for a unique truth, and that also scientific knowledge detects the need to move from phenomenon to foundation, as it is stated by the encyclical for human knowledge in general.

LA DIAGONALE E LA CROCE: LA MERAVIGLIA ALL'INTERNO DELLA FEDE

STEPHEN L. BROCK

SOMMARIO: I. *La meraviglia in genere.* II. *La specificità della meraviglia filosofica.* III. *Le meraviglie intorno alla fede.* IV. *La meraviglia all'interno della fede.*

Lo spunto per queste riflessioni mi è stato offerto da un libro pubblicato di recente dal filosofo italiano Enrico Berti.¹ Il volume è un'ottima introduzione alla filosofia antica, intitolata *In principio era la meraviglia*. Come spiega Berti nel prologo, il titolo vuol echeggiare le prime parole del Vangelo di san Giovanni: «In principio era il *Logos*». Con questo confronto Berti intende segnalare un contrasto tra l'inizio da cui parte la religione cristiana e l'inizio da cui parte la filosofia.

Il cristianesimo comincia dall'inizio assoluto, cioè dal primo principio di tutte le cose. Cominciata Dio, la cui Parola ha creato ogni cosa e si è incarnata per rivelare la verità divina agli uomini. La filosofia, invece, non comincia dal principio di tutte le cose. Comincia dalle cose stesse, le cose sensibili; o più precisamente, dall'effetto che le cose hanno sulla mente di chi le guarda in un certo modo. Questo effetto è appunto la meraviglia. Dice Platone nel *Teeteto*: «È proprio del filosofo [...] di esser pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo».² Lo dice anche Aristotele nel primo libro della *Metafisica*: «Gli uomini sia ora sia in principio, cominciarono a filosofare a causa della meraviglia».³

La meraviglia non è l'inizio delle cose. Essa solo spinge la ricerca degli inizi, cioè dei principi e delle cause delle cose che l'hanno provocata. Inoltre, almeno secondo Aristotele, le prime ricerche mosse dalla meraviglia non riguardavano i temi più fondamentali. Erano, come vedremo, di portata più ristretta e particolare. Solo a poco a poco è sorta la meraviglia veramente filosofica, quella che sprona alla ricerca della sapienza, la quale riguarda le prime cause, i principi di tutte le cose – dell'ente intero, in quanto ente. E solo alla fine di tale ricerca resta chiaro che il primissimo principio è qualcosa di veramente divino. Così, in un certo senso, la filosofia termina proprio laddove comincia la fede.

Berti non è Heidegger. Nel segnalare questo contrasto tra gli inizi della fede e della filosofia, egli non intende sostenere che vi sia un conflitto. Anche

¹ E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2007.

² PLATONE, *Teeteto*, 155d.

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, I.2, 982b12-13.

un credente può filosofare, aspirare al sapere.¹ Ma la *motivazione* religiosa resta distinta da quella filosofica. La religione nasce dal desiderio della salvezza – soprattutto della salvezza dalla morte. Di essa la rivelazione segnala la via. Invece la meraviglia dalla quale nasce la filosofia è un puro desiderio di sapere. Non è utilitaristica. Il filosofo, in quanto tale, trova la conoscenza dei principi, soprattutto del primo principio, desiderabile di per sé e non solo in quanto guida alla propria salvezza.

Ora, rispetto a tutto ciò, non ho alcuna obiezione: mi sembra giusto sostenere che il desiderio primario al quale viene incontro la religione – sia la religione in genere, sia quella cristiana in particolare – non è la meraviglia di cui parla Berti. È appunto il desiderio della salvezza. Ma ciò che vorrei suggerire, con l'aiuto di san Tommaso, è che comunque, all'interno della religione – *almeno* della religione cristiana – c'è un ruolo, e non indifferente, per tale meraviglia. Anzi, vorrei proporre che la fede stessa dà *origine* ad una meraviglia di questo tipo; ossia, esiste una meraviglia che *solo* il credente può sperimentare – e che comunque, pur basandosi sulla fede, è veramente una meraviglia dello stesso tipo di quella filosofica. Per spiegare questo, cercherò di tracciare un'analogia con un esempio fornito dallo stesso Aristotele. Si tratta in realtà – almeno così lo vedo io – di un altro aspetto del paragone sviluppato dalla *Fides et ratio* tra la fede teologale e la credenza umana, quali fonti della ricerca della verità.²

I. LA MERAVIGLIA IN GENERE

Prima di tutto però devo precisare maggiormente il tipo di meraviglia di cui sto parlando. Come osserva Berti, infatti, la meraviglia è una nozione piuttosto ampia.³ *Meravigliarsi* sarebbe la traduzione di ciò che Aristotele chiama *thaumazein*. In Tommaso la parola è *admirari*; il sostantivo, *admiratio*. Tommaso stesso, basandosi in gran parte su Aristotele, offre delle analisi assai articolate sulla natura dell'*admiratio* e sui diversi tipi di essa.⁴ Cercherò di riassumere i punti che mi sembrano più salienti.

Parlando in generale, l'*admiratio* è un certo *desiderio di conoscere*. Non ogni cosa che si desidera conoscere è però oggetto di *admiratio*. L'*admiratio* riguarda appunto l'*admirabile*, il meraviglioso. Il meraviglioso, in quanto tale, è desiderabile da conoscere *di per sé*, cioè non solo per qualche utilità ulteriore. Perciò è anche *piacevole* da conoscere, e la meraviglia viene accompagnata da un certo piacere. Ma nemmeno ogni cosa piacevole da conoscere è meravigliosa. A volte ci piace guardare o sentire le cose più ovvie e familiari, cose che non destano alcuna me-

¹ BERTI, *In principio era la meraviglia*, vi.

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Fides et Ratio*, 14.3.1998, specialmente nn. 32-33.

³ BERTI, *In principio era la meraviglia*, viii.

⁴ I testi principali di cui mi sono servito sono *Summa theologiae* (STh) I-II, q. 32, a. 8; STh I-II, q. 41, a. 4; THOMAE AQUINATIS, *In XII libros Metaphysicorum expositio* (= *In Meta.*), M.-R. CATHALA, R.-M. SPIAZZI (ed.), Marietti, Taurini 1950, Lib. I, lect. 3, §54-56, §66-67. Di Aristotele, oltre ai testi della *Metafisica* qui presentati, cfr. *Retorica*, 1.11, 1371a31-b11.

raviglia.¹ Il meraviglioso è qualcosa che in un modo o nell'altro sovrasta o trascende il soggetto, qualcosa che non si padroneggia del tutto, o almeno non lo si fa senza sforzo. Perciò, oltre al piacere, l'*admiratio* spesso racchiude una sorta di timore, o almeno una certa insicurezza di sé, per il fatto di trovarsi di fronte a qualcosa che non è facile né scontata o banale.²

Ma gli esempi offerti da Tommaso fanno capire che in realtà si tratta di un genere di emozioni assai svariate.³ Ciò che provoca l'*admiratio* può essere semplicemente qualcosa di grande o di elevato, qualcosa di sublime, che non riusciamo a comprendere del tutto, o che eccede oltremodo le nostre forze. Cose di questo genere ci risultano affascinanti. Simile a questa è l'*admiratio* provocata dal fatto di essere liberati da un grande pericolo. Ci piace ricordare, rivivere, e anche sentir raccontare tali eventi. Poi c'è l'*admiratio* davanti a ciò che è nuovo o insolito. Tommaso osserva che i neonati sono pieni di questa *admiratio*, perché per loro tutto è nuovo e insolito.⁴ Un altro tipo ancora è l'*admiratio* per le *rappresentazioni*. Anche quelle che in sé, cioè nell'aspetto sensibile, sono brutte o ripugnanti, possono ugualmente attrarre, per il piacere di cogliere il loro rapporto con ciò che rappresentano. Questo è piacevole, spiega Tommaso, perché confrontare una cosa con un'altra è l'atto proprio e connaturale della ragione.

Credo che di tutti i tipi di *admiratio* finora elencati, sarebbe facile trovare esempi nella vita cristiana. Infatti, com'è ovvio, la nostra fede ci fa considerare e ammirare delle verità sublimi, verità divine che trascendono senza misura la nostra comprensione e le nostre forze; la fede, inoltre, propone la storia della liberazione dal più grande dei pericoli. La rivelazione si presenta anche come qualcosa di nuovo e insolito: è la Buona Novella del regno di Dio, nel quale entra chi diventa come un bambino. E i cristiani sono affascinati dai significati di rappresentazioni che per i nostri sensi non hanno niente di bello o di attraente: le rappresentazioni in cui si contempla la Croce – la quale a sua volta si ricollega a tutte le verità più sublimi della fede.

II. LA SPECIFICITÀ DELLA MERAVIGLIA FILOSOFICA

Ora però, nessuno di questi tipi di *admiratio* è la meraviglia di cui parla Berti. La differenza è molto semplice. In tutti questi casi, l'oggetto dell'*admiratio* è qualcosa di già conosciuto. Le sue caratteristiche lo rendono affascinante. Conoscerlo produce il desiderio di *continuare* a guardarlo, così da perdersi nella sua grandezza, o da sentirsi al sicuro, o da gustare la sua diversità dalle cose familiari e quotidiane, o da intravedere il suo significato.⁵

Nella meraviglia di cui parla Berti, invece, l'oggetto *non* è ancora conosciuto.

¹ Cfr. STh I-II, q. 32, a. 8, ad 3.

² Cfr. STh I, q. 41, a. 4; STh II-II, q. 180, a. 3, ad 3.

³ Tutti gli esempi vengono da STh I-II, q. 32, a. 8.

⁴ Cfr. THOMAE AQUINATIS, *In Aristotelis librum De memoria et reminiscencia commentarium*, R.-M. SPIAZZI (ed.), Marietti, Taurini 1949, Lib. un., lect. 3, §332.

⁵ Sulla meraviglia che desidera continuare a guardare, cfr. *Summa contra gentiles* (C. G.), Lib. III, c. 62, §9 (*Amplius. Nihil...*).

È qualcosa che va ricercato. L'espressione di questa meraviglia non è un'esclamazione – che bello!, o che fortuna!, o che straordinario! È piuttosto una domanda: Come mai? Perché? Cos'è? Certo, la domanda *sorge* da qualcosa di conosciuto. Ma ciò che si *desidera* conoscere, ciò di cui ci si meraviglia, è la *causa*, la *spiegazione* di esso, la quale rimane a noi ancora nascosta. Ciò che si conosce è soprattutto la propria *ignoranza*.¹ Come diceva qualcuno, ci sono cose che sappiamo; cose che sappiamo di non sapere; e cose che non sappiamo di non sapere. Egli era preoccupato soprattutto per la terza categoria, le cose che non sappiamo di non sapere. La meraviglia di Berti invece si colloca nella seconda categoria. La meraviglia filosofica è un desiderio di sapere ciò che si sa di non sapere.

San Tommaso vede questo tipo di meraviglia come un fatto molto caratteristico della vita umana. È l'espressione forse più tipica di quel desiderio naturale che Aristotele afferma nelle prime righe della *Metafisica*, il desiderio di sapere. Certo, non ogni desiderio di sapere equivale a questa meraviglia. Il desiderio di sapere può essere anche solo il desiderio di percepire qualche fatto nuovo. Ma la nostra mente non trova vero riposo se non nelle *spiegazioni* dei fatti, nella conoscenza delle loro cause. Quando ci troviamo davanti a un fatto che non riusciamo a spiegare, ci sentiamo disorientati. Il nostro mondo viene in qualche modo destabilizzato.

Un'inquietudine di questo tipo – forse non molto filosofica, ma comunque totalmente spontanea, naturale – l'abbiamo vista tutti nei bambini. Tempo fa mi sono trovato nella sala di attesa di un aeroporto, vicino ad una signora e a suo figlio. Il ragazzino aveva forse sette o otto anni. Era una pura fonte di domande. «Mamma, perché dobbiamo aspettare? Mamma, perché quell'uomo fa così? Mamma, perché c'è tanto rumore?» La signora rispondeva con una pazienza proprio meravigliosa. A un certo punto però il ragazzino fece una domanda impossibile – non ricordo quale – e lei rispose: «vedi, Johnny, io non so tutte le risposte». Ma Johnny, indomabile, replicò: «Mamma, perché non sai tutte le risposte?»

Sentiamo qualche esempio di meraviglia offerto dallo stesso Aristotele:

tutti cominciano dal meravigliarsi che le cose stiano in un determinato modo: così, ad esempio, di fronte alle marionette che si muovono da sé [...], o di fronte alle rivoluzioni del sole, o all'incommensurabilità della diagonale al lato: infatti, a tutti coloro che non hanno ancora conosciuto la causa, fa meraviglia che fra l'una e l'altro non vi sia una unità minima di misura comune.²

Il filosofo sta parlando della diagonale del quadrato e del suo rapporto al lato. Come diremmo noi, questo rapporto è un numero *irrazionale*; è la radice quadrata di 2. Non si può formulare mediante il rapporto fra due numeri naturali.

¹ Secondo Aristotele, il fatto che si tratti del desiderio di superare l'ignoranza mostra che la conoscenza cercata è voluta per se stessa e non solo per qualche utilità pratica: *Metafisica* 1.2, 982b19-22.

² ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.2, 983a14-18.

Tommaso spiega che questo sembra strano perché le due righe, la diagonale e il lato, sono continue, e quindi infinitamente divisibili; come mai non c'è nessuna lunghezza, pur piccolissima, che serve da unità per misurare esattamente entrambe?¹

Aristotele prosegue osservando che questo tipo di meraviglia, quando raggiunge la conoscenza desiderata, *si spegne*. Anzi, tale meraviglia *cerca* il proprio spegnimento. Egli afferma: «alla fine bisogna approdare ad uno stato contrario, che è anche [...] quello migliore: difatti per un uomo esperto di geometria la maggiore stranezza del mondo sarebbe la commensurabilità della diagonale rispetto al lato». ² Berti lo esprime in un modo più forte.

I Greci non avevano il gusto per la ricerca fine a se stessa: essi cercavano per trovare. Oggi a volte si preferisce concepire la filosofia come pura ricerca, o come ricerca senza fine. Sembra quasi che il cercare sia un atteggiamento nobile, critico, raffinato, che desta simpatia e rispetto, mentre il trovare sia banale, grossolano e dogmatico. In realtà la ricerca è sincera, o autentica, solo se cerca per trovare. Chi cerca per il solo piacere di cercare non cerca veramente, ma finge di cercare. ³

Questo però non significa che non esista il “piacere di cercare”. Vale a dire, anche questa meraviglia, sebbene non fine a se stessa, porta con sé un certo piacere. Secondo Tommaso, il suo piacere è duplice. ⁴ Da una parte, c'è il fatto di aver già saputo *qualcosa* di insospettato, come l'incommensurabilità della diagonale. Ma il piacere proprio di tale meraviglia non sta in questa scoperta. Sta nella *speranza* della scoperta della *causa* del fatto saputo. ⁵ È tale speranza, dice Tommaso, che distingue questa meraviglia dal mero *stupor*, cioè, dal fatto di sentirsi stupido, proprio incapace di capire – il che non è affatto piacevole. ⁶ Ovviamente però, nell'approdare alla conoscenza desiderata, la *speranza* di ottenerla scompare.

Se questa meraviglia si spegne nel raggiungere la conoscenza desiderata, si spegne anche il piacere? Si spegne il piacere *della speranza*. Certamente però rimane, anzi comincia, il piacere di *possedere* la conoscenza – il piacere che è contrario al dolore di sapersi ignorante. Ma questo non è più il piacere *della meraviglia*, almeno di quella meraviglia che spingeva la ricerca. Ormai l'oggetto non sovrasta il soggetto nel modo in cui lo sovrastava prima: non è più nascosto, al di là della sua conoscenza. Così quando si scopre l'inganno del prestigiatore, il trucco perde il suo fascino. Semmai, c'è solo il piacere di essere a parte del segreto.

¹ In *Meta.*, Lib. I, lect. 3, §66-67.

² ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 983a19-21.

³ BERTI, *In principio era la meraviglia*, x.

⁴ STh I-II, q. 32, a. 8, ad 1. Qui, invece di *talem esse “quem” non aestimabat*, leggo *talem esse “qualem” non aestimabat*.

⁵ Anche interessanti sono STh I-II, q. 32, a. 8, ad 2 & ad 3: in qualche caso la ricerca può risultare *più* piacevole della conoscenza raggiunta, perché la percezione della propria ignoranza stimola un maggiore desiderio, e questo rende l'operazione più intensa e quindi più piacevole.

⁶ Cfr. STh I-II, q. 41, a. 4.

Se l'oggetto, una volta conosciuto, è ancora meraviglioso, la meraviglia sarà di un altro tipo. E in effetti, Aristotele ritiene che le cose che sono oggetto delle ricerche teoriche – le scienze speculative, quali la matematica e la metafisica – sono meravigliose, affascinanti, anche per chi è riuscito a conoscerle. Nella matematica, la meraviglia sta forse nella perfetta *certezza* o *precisione* degli oggetti. Essi trascendono la condizione più o meno instabile e confusa delle cose di cui ci occupiamo normalmente. Si prova, direi, un certo piacere nel capire che, anche se crolla tutto, la diagonale *non potrà non* essere incommensurabile, mai.

Ma c'è un altro punto nel discorso di Aristotele sulla meraviglia, nel primo libro della *Metafisica*, che occorre rilevare. Egli osserva che coloro che dapprima andavano oltre le percezioni comuni degli uomini, per esempio nello scoprire qualche arte, diventavano essi stessi oggetti di meraviglia, da parte degli altri.¹ Furono ritenuti sapienti e superiori. Di che tipo di meraviglia si tratta? Aristotele non lo dice, ma non mi pare che sia solo una meraviglia del tipo che provoca un'esclamazione. Lo collegherei piuttosto a ciò che dice poco prima: una delle caratteristiche che distinguono le arti e le scienze dalla mera sensazione e dall'esperienza è il fatto che chi possiede un'arte o una scienza la sa anche *insegnare*, spiegare ad altri.² Dire che il sapiente sia oggetto di meraviglia, quindi, può anche significare che, al pari degli oggetti del suo sapere, lo si desidera conoscere. Conoscerlo cioè proprio in quanto sapiente, attingere al suo sapere, imparare da lui. Ossia, il professore, in quanto professore, è un essere meraviglioso.³ Forse però lo è solo fintantoché egli sa qualcosa che tu non sai.

III. LE MERAVIGLIE INTORNO ALLA FEDE

Il riferimento all'insegnamento ci permette di passare al tema della fede. Almeno nel pensiero di Tommaso, il fatto che la fede o il credere sia qualcosa di essenziale alla religione cristiana, è strettamente collegato al fatto che nel cristianesimo, ci si rapporta a Dio come a un *maestro*. Nella rivelazione della sua Parola, Dio ci sta *insegnando*. Ci insegna proprio la via alla salvezza dalla morte. Come dice Tommaso nel Proemio alla *Tertia Pars* della *Summa theologiae*, «il Nostro Salvatore Gesù Cristo ci ha dimostrato la via della verità, per la quale possiamo arrivare, risorgendo, alla beatitudine della vita immortale».

Evidentemente questa beatitudine è qualcosa di soprannaturale. Non esiste un "metodo" naturale per arrivarci. Solo Dio poteva aprirci la via. Allo stesso tempo, dice Tommaso, il modo in cui Dio ha voluto impartire il suo insegnamento è quello conforme alla nostra natura razionale: un modo *discorsivo*.⁴ Non l'impariamo tutto ad un tratto, ma gradualmente, passo dopo passo. Ed è proprio qui, nella modalità razionale e umana di questo insegnamento, che

¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, I.1, 981b15.

² *Ibidem*, I.1, 981b7-9.

³ Secondo Tommaso fa parte del compito dell'insegnante stimolare la meraviglia negli studenti. Su questo cfr. il bello studio di M.I. GEORGE, *Mind Forming and manuductio in Aquinas*, «The Thomist» 57 (1993) 201-213.

⁴ STh II-II, q. 2, a. 3.

Tommaso colloca il bisogno preciso della *fede*, del *credere* a certe verità soprannaturali, per salvarsi. Egli cita proprio Aristotele: «occorre che chi impara creda». ¹ Nell'insegnare capita non di rado che il maestro debba dire certe cose che in quel momento gli studenti non sono in grado di capire. Le capiranno soltanto più tardi, alla fine del corso. Ma se non le credono, se non prestano fede al maestro, allora non seguiranno l'insegnamento, e non le capiranno mai.

Ciò che colpisce in questo discorso è l'affermazione che, sebbene le verità rivelate da Dio siano soprannaturali, il bisogno proprio di *crederle* risponde ad una certa modalità naturale, cioè razionale, della rivelazione. Per Tommaso ci sono anche altre dimensioni "naturali" inerenti alla rivelazione. Alcune sono molto pertinenti al tema della meraviglia.

In primo luogo, va ricordato che – sempre secondo Tommaso – la conoscenza che Dio vuole insegnarci non è solo di tipo *utile*, conoscenza pratica. Non riguarda solo il movimento *verso* la salvezza o la beatitudine della vita eterna. La rivelazione stessa insegna che ciò in cui la beatitudine *consiste* è proprio una conoscenza. «Questa è la vita eterna», dice Gesù nel Vangelo secondo san Giovanni: «che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3). Tale conoscenza non è pratica; è teorica, cioè contemplativa, fine a se stessa. È massimamente dilettevole. Inoltre, come è noto, per Tommaso non solo la felicità o la beatitudine in genere, ma anche ciò in cui essa veramente consiste – la visione dell'essenza divina – pur essendo raggiungibile solo con l'aiuto della grazia soprannaturale, è in qualche modo oggetto di un desiderio *naturale* dell'intelletto. ² È oggetto di una naturale *meraviglia*.

Del desiderio naturale della visione di Dio e del suo rapporto con la grazia nella dottrina di Tommaso si è discusso moltissimo. In questa sede è sufficiente ribadire il carattere di meraviglia posseduto da questo desiderio. Una prima espressione di esso si trova in ciò che si racconta di un altro bambino, il piccolo Tommaso. ³ Anch'egli era pieno di meraviglia. Ma stando al racconto, la domanda con cui egli era solito assillare il suo precettore era una sola: *quid est Deus*, Dio che cos'è? Povero precettore! Più tardi Tommaso capirà che non stava chiedendo alla persona giusta. Ma insisterà altresì che non si trattava di una curiosità, diciamo, eccessiva. Secondo lui, non sarebbe affatto giusto cercare di sopprimere quella domanda, cioè considerarla troppo elevata per una povera creatura come l'uomo. Che la mente creata non sia capace di conoscere l'essenza divina, dice, è non solo contro la fede, ma anche contro la ragione stessa. Questo perché «nell'uomo c'è il desiderio naturale di conoscere la causa, quando si coglie l'effetto; da questo sorge la meraviglia negli uomini. Se quindi l'intelletto della

¹ δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα: ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, c. 2, 165b3.

² Cfr. *inter alia*, STh I, q. 12, a. 1; STh I-II, q. 3, a. 8; THOMAE AQUINATIS, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, P. RAPHAELIS CAI (ed.), Marietti, Taurini 1951, Vii, §434.

³ Cfr. PETRUS CALO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, §3, in *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, D.M. PRÜMMER, M.-H. LAURENT (ed.), Toulouse, Saint Maximin 1911-1937 (6 fascicoli originalmente pubblicati nella «Revue Thomiste»), fasc. 1, 19.

creatura razionale non può pervenire alla prima causa delle cose, il desiderio naturale rimarrà vano». ¹ La natura umana, opera della sapienza divina, sarebbe fatta male, incoerente con se stessa.

Forse però a qualcuno viene da chiedersi: è vero che la domanda sull'essenza divina è proprio una domanda posta dalla ragione *naturale*? D'altronde il giovane Tommaso aveva già ricevuto la grazia della fede. Da una parte però, dire che questa domanda è naturale non significa che proprio *tutti* gli uomini la pongano effettivamente. Ha detto che *quando* si coglie l'effetto, naturalmente si vuole conoscere la causa. *Quando* si capisce che ci sono cose che può causare solo un Dio – un essere supremo e indipendente da tutto il resto – allora si desta il desiderio di capire che cos'è quel Dio. Tale desiderio però sarà la meraviglia *massimamente* naturale, perché riguarda ciò che è massimamente causa, la *prima* causa. E credo che troviamo un caso di questa meraviglia proprio nel libro di un non credente – nella *Metafisica* di Aristotele. Non all'inizio, ma verso la fine, nel discorso sul primo motore, Dio.

Aristotele afferma che Dio è *felice*. Gode di una vita ottima, dell'attività vitale migliore, massimamente *piacevole*: quella dell'intelletto che contempla ciò che è più eccellente. E dice: «se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova sempre, è meraviglioso; e se si trova in una condizione migliore, è ancor più meraviglioso. E di fatto si trova in una condizione migliore». ² Meraviglioso. Aristotele sta solo facendo una sorta di esclamazione? Non credo. A me sembra voler dire che l'essenza dell'attività di Dio – che secondo lui coincide con l'essenza di Dio – ci sovrasta. Sappiamo che c'è, ma non sappiamo, nemmeno *alla fine* della nostra ricerca della sapienza, che cos'è. Ma sarebbe bellissimo saperlo.

Ossia, la domanda su che cosa sia Dio *è e non è* una domanda filosofica. La filosofia può riuscire a porla, ma non riesce a rispondere. ³ Inoltre, non va dimenticato che parte della meraviglia è la speranza di trovare la conoscenza desiderata. Altrimenti la meraviglia non spingerebbe alla *ricerca*, la quale sembrerebbe vana. Solo la fede ci dà una speranza certa di poter raggiungere questa conoscenza. Forse, quindi, è solo con la fede, o quasi solo con la fede, che il desiderio della visione beatifica è efficace, e diviene più di un mero sogno. Ma non è solo con la fede che si può affermare che tale visione è desiderabile, anzi più desiderabile di ogni altra cosa. Questo può capirlo anche la ragione naturale.

Ciò che intendo qui suggerire però è che la fede rende l'essenza divina ancor *più* meravigliosa di quanto lo possa fare la filosofia. Ma prima di esaminarlo, mi sembra opportuno segnalare un'altra meraviglia collegata con l'insegnamento della fede cristiana. Anch'essa riguarda una dimensione umana, "naturale", dell'insegnamento; ma questa volta, non dal lato del discepolo, che in quanto razionale deve credere, bensì dal lato del maestro – il Verbo incarnato.

¹ STh I, q. 12, a. 1; cfr. STh I-II, q. 3, a. 8.

² ARISTOTELE, *Metafisica*, XII.7, 1072b24-27.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 33.

La meraviglia alla quale mi riferisco non è quella che Gesù ha provocato negli altri allo scopo di suscitare la loro fede, cioè di farsi riconoscere come maestro, per mezzo dei suoi *miracoli* e dei suoi discorsi *meravigliosi*. È la meraviglia che Gesù stesso ha *sperimentato*. Nel corso della disamina delle caratteristiche che il Figlio di Dio ha assunto nell'incarnarsi, Tommaso pone la domanda se Gesù Cristo abbia un intelletto umano. Ovviamente la sua risposta è affermativa, ma è notevole che proprio il primo argomento addotto è il fatto che Gesù si sia meravigliato. Il riferimento è all'episodio del centurione romano, della cui fede, dice Matteo, Gesù fu ammirato (cfr. *Mt* 8,10). Commenta Tommaso: «La meraviglia non può esistere senza la ragione» – cioè senza l'intelletto propriamente umano – «perché essa implica il confronto dell'effetto con la causa, quando cioè qualcuno vede un effetto di cui ignora la causa e la cerca, come si dice nel primo libro della *Metafisica*». ¹

Più avanti Tommaso include questa meraviglia del Signore tra i *difetti* della natura umana che egli ha assunto. Tale meraviglia implica infatti una certa ignoranza. C'erano cose di cui l'intelletto umano di Gesù non sempre aveva la *scientia experimentalis*, cose che egli ha scoperto e imparato. Tommaso sostiene che Gesù ha assunto questa meraviglia per la nostra istruzione, cioè per insegnarci a meravigliarci di ciò di cui egli si è meravigliato. ² Nel caso del centurione, la lezione è proprio su quanto sia meravigliosa la fede in Gesù manifestata da questo pagano. Sebbene la fede sia in genere un atto proprio della ragione umana, un atto che ci risulta molto familiare, *questa* fede ha un oggetto soprannaturale, e ha una causa davvero alta e nascosta: la grazia divina.

IV. LA MERAVIGLIA ALL'INTERNO DELLA FEDE

Cercherò adesso di spiegare perché ritengo si possa dire che questa fede meravigliosa è anche una vera *fonte* di meraviglia, meraviglia dello stesso tipo di quella che spinge alla ricerca filosofica. Nel testo che ho in mente, Tommaso paragona la conoscenza di Dio che si ha in virtù della grazia con quella che si può avere in virtù della ragione naturale. La grazia, scrive, ci fornisce una conoscenza più alta. Una delle obiezioni che egli prende in considerazione contro questa tesi è che anche con la grazia, la mente si unisce a Dio soltanto come ci si può unire a qualcuno che resti ancora del tutto sconosciuto, cioè senza sapere che cosa sia; ma ci si può unire a Lui in questo modo già con la ragione naturale. A questo Tommaso offre due risposte, delle quali qui ci interessa solo la prima: «sebbene per la rivelazione della grazia in questa vita non conosciamo di Dio che cos'è, e in questo senso ci uniamo a lui come a uno sconosciuto, tuttavia lo conosciamo in modo più pieno, perché ci si manifestano effetti di lui più numerosi e più eccellenti». ³

¹ STh III, q. 5, a. 4. Cfr. anche *Compendium theologiae*, Lib. I, c. 205; C. G., Lib. IV, c. 33, §5; THOMAE AQUINATIS, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, VIII.ii, §702. ² STh III, q. 15, a. 8.

³ STh I, q. 12, a. 13, ad 1. L'altra risposta è che per la rivelazione divina, attribuiamo a Dio alcune caratteristiche che la ragione naturale non può raggiungere, per esempio che Egli è trino e uno.

Qui abbiamo proprio la *struttura della meraviglia*. In virtù della grazia, conosciamo alcuni *effetti* di Dio che la ragione da sola non conosce, effetti più numerosi ed eccellenti. Tali effetti non manifestano *che cos'è* la causa – che *cos'è* Dio – ma si ce lo fanno conoscere meglio, danno una concezione più piena e più elevata di Lui.¹ Capiamo che egli è ancora *più* trascendente, più sconosciuto, di quanto ne sappia la ragione. Con la fede sappiamo cose su Dio che la ragione “non sa di non sapere”. Gli effetti rivelati rendono Dio *più meraviglioso*.²

Allo stesso tempo, non dobbiamo dimenticare che conosciamo questi effetti, appunto, *per fede*. Questo significa che *non li vediamo*. La fede è di ciò che non si vede. Chi li vede è soltanto Dio. Ciò mi sembra molto interessante, perché ritengo si tenda a supporre che la ricerca filosofica, la ricerca mossa dalla meraviglia, parta sempre dalla *visione* di qualcosa. È ancora assai diffusa, direi, l'immagine del filosofo come di qualcuno che, almeno in quanto filosofo, dubita di tutto tranne che del proprio pensiero e dei propri metodi di indagine; come se non fosse disposto ad accettare nulla che provenga dall'autorità di un altro, nemmeno di un maestro – come se non fosse disposto ad andare a scuola. Questa è l'immagine lasciataci da Cartesio. Direi che il progetto cartesiano si potrebbe quasi riassumere come un tentativo di scalzare l'affermazione di Aristotele, «occorre che chi impara creda».³

Ci si può chiedere se la meraviglia aristotelica possa essere suscitata da qualcosa di non visto, cioè da qualcosa di meramente creduto. Ritengo di sì. Anzi, penso di averne già citato un esempio, quello della diagonale, che mi sembra particolarmente interessante anche rispetto a Cartesio, perché spesso si dice che la sua è una filosofia costruita con un metodo matematico. Sarebbe da chiedersi se la sua concezione del metodo matematico sia la stessa di quella aristotelica. Ma soffermiamoci adesso sul caso della diagonale.

Si dice che la diagonale del quadrato non è commensurabile con il lato. Probabilmente siamo tutti disposti ad accettare questa affermazione. Ma si tratta di qualcosa che sappiamo, o soltanto lo crediamo? Siamo in grado di dimostrarlo? E se non possiamo dimostrarlo, come lo sappiamo? Lo *vediamo*? Certamente possiamo vedere *qualcosa*: il quadrato con la diagonale iscritta all'interno. Qui non c'è alcuna meraviglia. Ma *vediamo* che la diagonale e il lato sono incommensurabili? Evidentemente no, perché lo si vede *solo facendo la prova*. In que-

¹ Cfr. STh II-II, q. 2, a. 3, ad 3.

² Cfr. STh II-II, q. 1, a. 1: dagli effetti di Dio che rientrano nell'oggetto materiale della fede, l'uomo viene aiutato a tendere verso la fruizione divina.

³ Forse non è un mero caso che la filosofia cartesiana non inizi dalla meraviglia davanti alle cose viste dai sensi. Non comincia come una ricerca delle *cause* di queste cose; comincia mettendo queste stesse cose in *dubbio*. Non accetta quindi nemmeno l'"autorità" dei sensi. Secondo Tommaso è vero che la meraviglia contiene un elemento di dubbio, ma non dubbio sul *fatto* che l'ha suscitata. Il fatto si accetta come certo, ma c'è insicurezza sul *proprio giudizio* di esso: STh I-II, q. 41, a. 4, ad 5. Si dubita della propria capacità di spiegare e misurare il fatto, e se ne cerca la spiegazione. Tanto meglio se c'è un maestro in grado di guidare la ricerca. Invece se si dubita del fatto stesso, la ricerca della sua causa non ha più motivo.

sto caso, non è che si *vede* prima il fatto e poi si cerca la sua spiegazione; se non vediamo la spiegazione, non vediamo nemmeno il fatto. Lo possiamo soltanto credere.

Non intendo provare qui l'incommensurabilità della diagonale. Eppure, per insegnare la prova, cosa bisognerebbe fare? Basterebbe dire qual è la sua premessa fondamentale? La premessa della prova – parlo di quella conosciuta da Aristotele – è che lo stesso numero non può essere pari e dispari.¹ Questa verità, considerata in sé, la capiamo tutti. Ma se ci si limita a dire che questa verità è la premessa di fondo della prova dell'incommensurabilità della diagonale, non si è spiegato ancora nulla. Non si è fatto vedere in che modo l'incommensurabilità ne consegue. E quindi, semplicemente, non si è fatta vedere l'incommensurabilità.

Elizabeth Anscombe, parlando di come si arriva a poter cogliere la verità pratica, riferisce di aver visto una volta scritto come epigrafe di un capitolo di un grosso testo di matematica, l'esortazione di san Giacomo: «siate di quelli che mettono in pratica la parola e non soltanto ascoltatori» (Gc 1,22). Dice l'Anscombe: «era giusto. Non si impara la matematica imparando che le proposizioni matematiche sono vere, ma elaborando le loro prove [...]. Devi *fare* la matematica; e l'insegnante te la può far fare: questo è insegnare matematica».²

L'insegnante può far fare la matematica: ti può guidare attraverso i passi della prova. Ma può farlo, solo se sei disposto a seguirlo. Se, ad esempio, io dico ad un ragazzo che non ha fatto molta geometria, "sai, non c'è nessuna unità unica, nemmeno piccolissima, con la quale si possono misurare queste due righe", è altamente possibile che egli non mi crederà. Di primo acchito, infatti, non sembra molto credibile. Ma se non mi crede – o almeno se non sospende la sua incredulità – allora *non potrò* farglielo vedere. Non mi darà ascolto, non mi seguirà; penserà che sto solo cercando di ingannarlo o di fargli perdere del tempo. E inoltre, se non mi crede, non proverà nessuna meraviglia davanti all'incommensurabilità della diagonale, perché non crederà che essa esiste. Proverà meraviglia solo se mi concede almeno un po' di autorità matematica, così da prestarmi un po' di fede. Allora forse mi dirà, "Ma davvero?! Fammelo vedere!" Così sostengo che anche nella matematica, il credere può essere una vera *fonte* di meraviglia.

Vediamo adesso se vi è qualche analogia tra questo caso e la fede cristiana. Prendiamo l'esempio della Croce. Anche qui vediamo *qualcosa*: vediamo un uomo che pende da una croce. Ora però, chi è quell'uomo, e cosa sta facendo? Stando a ciò che ha detto lui stesso, egli è il Figlio di Dio, e sta salvando il mondo. Questo lo vediamo? Certamente no. Chi non ha fede non lo accetta. Questo fatto, la salvezza del mondo per la morte del Figlio di Dio, è uno di quegli *effetti*

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Analitici primi*, I.23, 41a25-30; I.44, 50a37.

² G.E.M. ANSCOMBE, *Authority in Morals*, in M. GEACH, L. GORMALLY (ed.), *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter 2008, 95, 97.

di Dio che la ragione naturale non può conoscere. E se non si conosce l'effetto, neanche ci si meraviglierà della sua causa.

Certo, la filosofia può sapere che Dio esiste, e come abbiamo visto in Aristotele, può meravigliarsi di Lui. Ma non di Lui *in quanto* causa di *questo* effetto. Dice san Giovanni: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16). Almeno secondo Tommaso, il semplice fatto che Dio ama il mondo si può anche sapere con la ragione naturale. Ma la ragione naturale non può sapere che lo ama *tanto*, che il suo amore per noi fosse tale da fargli assumere la nostra natura e morire per noi. Soltanto la fede può meravigliarsi di un amore divino così grande.

Meravigliarsi di questo amore però non significa solo esclamare: che bello! Significa desiderare di *vederlo*, non solo crederlo. Dio stesso vuole che crediamo nel suo Figlio *affinché*, credendo, entriamo nella vita eterna – cioè nella conoscenza piena dell'unico vero Dio e di colui che egli ha mandato, Gesù Cristo. Solo nella vita eterna si *vedrà* l'amore di Dio per noi, e solo allora si *vedrà* l'effetto di questo amore, cioè si *vedrà* che Gesù è il Figlio di Dio e che la sua morte sulla Croce ci ha salvati. «In quel giorno», afferma Gesù, «non mi domanderete più nulla» (Gv 16,23).¹

L'analogia con la matematica non finisce qui. Alla vita eterna si giunge certamente credendo, ma non solo credendo. Credere significa accettare Gesù come maestro, essere suo discepolo (μαθητής). Quale vero maestro però, Gesù ci propone non solo ciò che bisogna credere, se si vuol sapere la verità che sa lui – che è lui – ma anche la via da seguire (μέθοδος). È Lui la via (ὁδός: Gv 14,6). E non basta ascoltarlo. Ci sono anche i compiti da fare. La parola va messa in pratica. Bisogna prendere la propria croce e seguirlo, passo per passo.

Ovviamente i passi di questa via sono assai diversi dai passi della prova della diagonale. Tra l'altro, non si tratta di trarre una conclusione da premesse già conosciute. D'altra parte però, non si tratta solo di compiere delle azioni esterne. La scienza della Croce è innanzitutto una purificazione interiore. Quelli che vedranno Dio sono i puri di cuore. Il cuore deve farsi capace e degno della verità divina e della gioia di essa.² Senza dubbio tale processo costa sforzo e può causare dolore; ma nella misura in cui è mosso dalla speranza della meta, coinvolgerà anche un certo anticipo di quella gioia. E un ottimo modo di coltivare tale speranza è di rinnovare la meraviglia davanti al maestro. Così afferma un noto domenicano italiano del cinquecento:

la gioia accompagna pure l'ammirazione, quando chi ammira spera di giungere alla conoscenza di ciò che ammira. Ora non c'è nulla di più mirabile del fatto che Dio abbia voluto farsi uomo e farsi crocifiggere per gli uomini. Perciò il cristiano, nel contemplare

¹ Evidentemente in cielo rimarranno *altri* tipi di meraviglia, anzi secondo Tommaso saranno più intensi, per esempio la meraviglia che riguarda la sublimità di Dio. Cfr. STh II-II, q. 19, a. 11.

² Cfr. THOMAE AQUINATIS, *Super evangelium S. Matthaei lectura*, v.ii, §434-435.

tale mistero, nella ferma speranza di giungere alla visione di una cosa così grande, ne ricava tanta gioia da non potersi trovare nulla di più dilettevole.¹

ABSTRACT

Philosophy begins in wonder, a desire to see the hidden causes of things. But while of course a Christian can pursue philosophy, such wonder may seem to have no intrinsic role in the Christian life as such, which begins in faith. Drawing on the thought of Thomas Aquinas, the essay argues for three theses: 1) the Christian pursuit of salvation is essentially a striving for the vision of a hidden cause; 2) within the domain of natural reason itself – even within mathematics – wonder sometimes arises from things held on faith; 3) there is a wonder that only faith in Christ can elicit.

La filosofia inizia dalla meraviglia, il desiderio di vedere le cause nascoste delle cose. Ma anche se un cristiano può filosofare, tale meraviglia può sembrare non aver alcun ruolo intrinseco nella vita cristiana stessa, che inizia dalla fede. Servendosi del pensiero di san Tommaso, il saggio propone tre tesi: 1) la ricerca cristiana della salvezza è di per sé un tendere alla visione di una causa nascosta; 2) nella sfera della ragione naturale stessa – perfino nella matematica – la meraviglia sorge talvolta da qualcosa accettata per fede; 3) c'è una meraviglia che solo la fede in Cristo può suscitare.

¹ G. SAVONAROLA, *La semplicità della vita cristiana*, Ares, Milano 1996, 148.

STATUS QUAESTIONIS

ERMENEUTICA CONCILIARE ED ECCLESIOLOGIA CONTEMPORANEA

PHILIP GOYRET

SOMMARIO: I. *La Chiesa: popolo di Dio o comunione?*: 1. Dal popolo al populismo. 2. Dalla comunione alla comunità. 3. Sacramentalità della Chiesa e armonizzazione concettuale. 4. Una sacramentalità da rivalutare. II. *Ecclesia Christi subsistit in Ecclesia Catholica: esclusivismo o molteplicità?*: 1. Genesi dell'espressione. 2. Interpretazione estensiva. 3. Interpretazione ristretta. 4. Il magistero postconciliare. 5. Sviluppo ed approfondimento. III. *Chiesa e Chiese: priorità o simultaneità?*: 1. Il primo dibattito. 2. *La Communionis notio*. 3. Il secondo dibattito. 4. La "reciprocità asimmetrica". IV. *Primato romano: nuove forme di esercizio o nuova ontologia?*: 1. Il ministero petrino nel Vaticano II. 2. Rapporto collegio-primato. 3. Primato *vere episcopalis* e *potestas iurisdictionis*. 4. Nuove forme di esercizio del primato. 5. La collegialità extraconciliare. v. *Conclusioni*.

UNO sguardo alla letteratura teologica degli ultimi cento anni non può che confermare quanto affermato da O. Dibelius agli inizi del secolo scorso: secondo lo studioso tedesco, il '900 sarebbe «il secolo della Chiesa». ¹ Il Concilio Vaticano II «è stato indubbiamente un concilio "ecclesiologico", nel senso che la direzione principale verso la quale si è concentrata l'attenzione dei padri è quella dell'approfondimento del mistero della Chiesa e del suo rinnovamento». ² La Chiesa, inoltre, è stata oggetto privilegiato della riflessione teologica prima e dopo l'assise conciliare. La "teoria sulla Chiesa", però, non è stata seguita dalla "vita della Chiesa" e, anzi, sembrerebbe che teoria e vita abbiano avuto sviluppi contrapposti, tanto che, alla fine del «secolo della Chiesa», si sarebbe verificato un «esodo silenzioso delle masse dalla Chiesa». ³

Anche se sarebbe decisamente sbagliato scorgere in questo divario un vincolo causa-effetto, ⁴ è innegabile che la ricezione della dottrina ecclesiologica del Vaticano II, ancora in corso, ha avuto un percorso piuttosto travagliato. Molti studiosi, oggi, sono concordi nel distinguere tre fasi: la prima sarebbe "la fase dell'entusiasmo", sotto l'effetto immediato dell'evento; la seconda, "la fase della delusione" nei confronti di un Concilio che, da un lato, sembrava rinnegare il passato, dall'altro sembrava limitarsi ad "accennare" un progresso; la terza fase,

¹ O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Furche, Berlino 1927.

² J. RATZINGER, *Presentazione dell'edizione italiana* di L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998, 9.

³ Cfr. SCHEFFCZYK, *La Chiesa*, 15.

⁴ Come ha osservato il Sinodo Straordinario del 1985, «in nessun modo tuttavia si può affermare che tutto quanto è avvenuto dopo il Concilio è stato causato dal Concilio» (EV 9/1781).

infine, sarebbe quella attuale, nella quale si cercherebbe di realizzare una sintesi delle due fasi precedenti,¹ soprattutto dopo il Sinodo Straordinario del 1985. Secondo alcuni studiosi, quest'ultima fase, più serena e riflessiva, può essere considerata «l'epoca del riposo».²

Il «riposo», in realtà, è piuttosto movimentato, perché la questione ermeneutica dei testi conciliari assume sempre più un peso crescente e incisivo, generando un vero e proprio «conflitto delle interpretazioni».³ Lo stesso Papa Benedetto XVI ha denunciato la notevole confusione generata da una «ermeneutica della discontinuità e della rottura», secondo la quale «i testi del concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del concilio»: ciò comporta il rischio «di finire in una rottura tra Chiesa conciliare e Chiesa postconciliare». A questa tesi si contrappone «l'ermeneutica della riforma», che, rispettando la continuità nei principi, si apre alla novità della storia.⁴ Ci troviamo di fronte ad un dibattito permeato da una forte carica ideologica, tra due schieramenti decisamente contrapposti, e la disputa si svolge in un clima piuttosto teso.⁵

Ciò dà origine ad un quadro generale che sicuramente non rende sempre agevole l'insegnamento dell'ecclesiologia. Con il susseguirsi degli anniversari del concilio e l'avvento del nuovo secolo sono apparse numerose pubblicazioni sull'evoluzione dell'ecclesiologia nel corso del ventesimo secolo o nel periodo postconciliare, che analizzano le diverse tendenze e posizioni.⁶ In queste pagine ci soffermeremo invece su alcune questioni particolari, sulle quali l'ermeneutica dei testi conciliari incide in modo non indifferente. Ci occuperemo innanzitutto della *quaestio* sui nomi della Chiesa e sulla realtà che essi richiamano, che non si risolve in una semplice scelta terminologica. Tratteremo quindi la tematica racchiusa nell'espressione *subsistit in*, usata in *Lumen gentium* (LG) 8/2 a proposito

¹ Cfr. H.J. POTTMEYER, *Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del concilio*, in G. ALBERIGO, J.P. JOSSUA (ed.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 50-51.

² M. SEMERARO, *L'ecclesiologia. A quarant'anni dal Concilio Vaticano II*, «Rivista di Scienze Religiose» 21/2 (2007) 195.

³ *Ibidem*, 196.

⁴ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22.12.2005, «Il Regno Documenti» 1 (2006) 5-10 (discorso privo di paragrafi numerati).

⁵ Nel primo periodo postconciliare, A. Dulles vede E. Schillebeeckx e R. McBrien come «supporting hermeneutics of discontinuity». Successivamente sarebbe emerso «a growing concern to interpret Vatican II as continuous with previous catholic teaching», sotto l'impulso di J. Ratzinger e, in un certo senso, di H. Pottmeyer (cfr. A. DULLES, *A Half Century of Ecclesiology*, «Theological Studies» 50/3 [1989] 430-431). E. Castellucci aggiunge al «primo schieramento» il nome di A. Acerbi e, in seguito, quelli di G. Alberigo e A. Melloni. Nel «secondo schieramento» rientrerebbero B.D. de la Soujeole, L. Scheffczyk e G. Müller (cfr. E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008, 350).

⁶ A. ANTÓN, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II, bilancio e prospettive*, 1, Cittadella, Assisi 1987, 361-388; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'ecclesiologia contemporanea*, Emp, Padova 1994; E. BUENO, *Ecclesiología*, «Burgense» 24 (1993) 213-236; P. CODA, *La Lumen gentium e il cammino della Chiesa quarant'anni dopo*, «Rassegna di Teologia» 46/5 (2005) 645-662; DULLES, *A Half Century of Ecclesiology*, 419-442; B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie*, Paoline, Roma 1980; P. RODRÍGUEZ (ed.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la "Lumen gentium"*, Armando Editore, Roma 1995; G. ZIVIANI, V. MARALDI, *Ecclesiologia*, in G. CANOBBIO, P. CODA (edd.), *La teologia del xx secolo. Un bilancio*, II: *Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 287-410.

del rapporto Chiesa di Cristo - Chiesa cattolica. Affronteremo poi la problematica della priorità fra Chiesa universale e Chiesa locale, emersa a proposito della frase *in quibus et ex quibus* di LG 23/1. Passeremo infine alla delicata questione del primato, sia a proposito dell'ermeneutica dell'ultimo Concilio, visto in relazione al precedente, sia alla luce dell'enciclica *Ut unum sint* (UUS) di Giovanni Paolo II.

Fra i temi che prenderemo in esame esiste un certo rapporto consequenziale, che guiderà l'ordine dell'esposizione. Allo stesso tempo vi è, tra essi, una sorta di "circolarità", che ci obbligherà talvolta ad anticipare alcuni elementi dei temi successivi, talaltra a tornare brevemente indietro. Le quattro tematiche possono essere affrontate da diverse angolazioni; in queste pagine, suggerite in parte da esigenze legate alla docenza dell'ecclesiology, cercherò di tracciare la mappa delle argomentazioni esposte dai diversi autori, e di offrire, quando possibile, qualche spunto per una soluzione.

I. LA CHIESA: POPOLO DI DIO O COMUNIONE?

Parlando della Chiesa, la *Lumen gentium* ricorre ad un vocabolario variegato: essa è gregge, tempio, popolo, edificio, nuova Gerusalemme, mistero, corpo, comunione, sacramento, famiglia, sposa, e così via. Si evitano in tal modo i rischi di una definizione rigorosa, che a volte sacrifica la completezza del contenuto reale per ottenere una maggiore chiarezza concettuale. Come ha ricordato la Commissione Teologica Internazionale, in occasione del ventesimo anniversario del Concilio, «poiché solo Dio conosce il termine proprio che esprimerebbe tutta la realtà della Chiesa, il linguaggio umano sperimenta la sua radicale inadeguatezza a esprimere con pienezza di significato il "mistero" della Chiesa». ¹ In un catechismo redatto prima del concilio, ad esempio, si legge: «La Chiesa cattolica è la società o congregazione di tutti i battezzati che, vivendo sulla terra, professano la stessa fede e legge di Cristo, partecipano agli stessi sacramenti, e obbediscono ai legittimi Pastori, principalmente al Romano Pontefice». ² Non è una definizione errata, ma è certamente una formulazione riduttiva, perché la Chiesa non è soltanto questo.

Ma come può esserlo una definizione, così anche un'immagine può essere riduttiva. Il linguaggio delle immagini, cui il concilio ricorre frequentemente, descrive il mistero della Chiesa da diverse angolazioni, è adoperato con la consapevolezza che nessuna immagine, presa singolarmente e avulsa dal contesto, è in grado di cogliere il mistero nella sua totalità. Quando una immagine è proposta con pretese di assolutezza, finisce col rivelarsi inadeguata e col fornire un quadro distorto della realtà della Chiesa.

¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (CTI), *Temi scelti di ecclesiology*, n. 2.1, in *Documenti 1969-2004*, Esd, Bologna 2006, 288.

² Catechismo Maggiore di Pio X, n. 150.

1. Dal popolo al populismo

Un breve esame del criterio seguito dalla *Lumen gentium* nella suddivisione delle diverse immagini aiuterà a capire meglio quanto sopra accennato. Nel paragrafo n. 6 troviamo diverse immagini divise per temi: la vita pastorale o agricola, la costruzione di edifici, la famiglia e gli sponsali. Il n. 7 è interamente dedicato ad un'unica immagine, quella del corpo di Cristo, perché essa, in qualche modo, emerge fra le altre: nel Nuovo Testamento è oggetto di un'attenzione particolare, e su di essa si sono soffermati i padri conciliari, in quanto l'espressione corpo di Cristo «*plus quam imago est et profundius in Ecclesiae mysterium introducit*». ¹ Un'altra immagine che i padri hanno posto in rilievo è quella della Chiesa popolo di Dio. Di essa si parla non soltanto nel n. 9, ma in tutto il capitolo II, che da tale immagine prende il titolo. La sua centralità nella *Lumen gentium* non è casuale, ma è frutto di una scelta consapevole da parte del Concilio, ² che ha voluto adottare la prospettiva dell'unità storico-salvifica del disegno di Dio, e della fondamentale uguaglianza di tutti i fedeli, in quanto figli di Dio per il battesimo.

Questa opzione forte, cui i padri conciliari affidarono gran parte delle loro speranze, influì notevolmente e positivamente sull'ecclesiologia postconciliare e sulla vita stessa della Chiesa: pensiamo alla rivalutazione del ruolo dei laici, alla chiamata universale alla santità, alla corresponsabilità missionaria, ecc. Ma, come è noto, non mancarono le deviazioni populiste, antigierarchiche e rivoluzionarie, soprattutto nelle frange più estreme della teologia sudamericana della liberazione. La teologia politica di J.B. Metz, diffondendosi dall'Europa all'America, evolve in modo creativo, passando dalla forma astratta a quella storica, ³ sfociando in un'ecclesiologia "vissuta", nella quale la liberazione d'Israele dalla schiavitù dell'Egitto fa da falsariga alla lotta dei popoli contro le diverse forme di oppressione contemporanea. La Chiesa popolo di Dio diventò, in molti casi, la "Chiesa del popolo", e il termine "popolo" è stato spesso interpretato in chiave politica, soprattutto nella sua accezione marxista, come opposizione ai ceti dominanti. ⁴ Si è giunti così ad una Chiesa «concepita come un'emanazione di una "base" autonoma e priva di principi configurativi che non siano quelli delle leggi sociologiche che guidano la formazione e la vita dei gruppi». ⁵ Paradossalmente, l'abbandono del concetto preconconciliare di "società" applicato alla Chiesa, ha condotto ad una sociologia applicata alla Chiesa.

¹ F. GIL HELLÍN (ed.), *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Lev, Città del Vaticano 1995, 40.

² Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio*, in IDEM, *L'ecclesiologia trent'anni dopo*, 150.

³ Cfr. ZIVIANI, MARALDI, *Ecclesiologia*, 360.

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987², 26; E. BUENO DE LA FUENTE, *Panorama de la ecclesiologia actual*, «Burguense» 47 (2006) 47.

⁵ J.A. DOMÍNGUEZ, *Le interpretazioni postconciliari*, in RODRÍGUEZ, *L'ecclesiologia trent'anni dopo*, 44.

2. Dalla comunione alla comunità

Il Sinodo Straordinario del 1985 appare come un vero e proprio “tornante” nella ricezione dell’ecclesiologia conciliare. In quell’occasione si comprese che «l’ecclesiologia di comunione è l’idea centrale e fondamentale dei documenti conciliari».¹ Secondo Ratzinger, essa è «l’elemento nuovo e allo stesso tempo del tutto legato alle origini, che questo concilio ha voluto donarci».² Si entra così in una nuova fase, nella quale convergono anche l’ecclesiologia eucaristica e l’ecclesiologia ecumenica. Facendo della comunione l’elemento unificante della riflessione teologica sulla Chiesa, si cerca di risalire al nucleo essenziale. Essa infatti, nel profondo del suo mistero, non è altro che «l’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano» (LG 1), perciò partecipa in qualche modo alla stessa comunione trinitaria, come si è voluto sottolineare con la citazione di Cipriano posta a conclusione dei paragrafi dedicati all’origine trinitaria della Chiesa: essa «si presenta come “un popolo adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo”» (LG 4/2).

Potrebbe suscitare una certa perplessità il fatto che nella *Lumen gentium* non vi sia una trattazione sistematica e specifica sulla Chiesa-comunione, come quella, ad esempio, sulla Chiesa popolo di Dio o sulla Chiesa corpo di Cristo. La comunione, in realtà, costituisce un elemento permeante e strutturante dell’intera costituzione: il tema della comunione trinitaria all’origine della Chiesa (cap. 1), infatti, precede la trattazione della comunione di Dio con gli uomini (cap. 2), descritta come «comunione di vita, di carità e di verità» (LG 9/2). Seguono la comunione degli uomini fra loro attraverso i ministeri e i carismi (cap. 3-4), e, nel cap. 5, la pienezza della comunione con Dio nella santità, vista come traguardo comune, nonché la vita consacrata (cap. 6), descritta come una sua particolare forma. Tutto ciò avviene in comunione con i beati del cielo (cap. 7) e con la Vergine Maria, “modello di comunione raggiunta”.³ Oltre alla menzione esplicita del termine – spesso accompagnata da un aggettivo –, troviamo l’idea di comunione anche all’interno di concetti come unione, comunicazione, condivisione, ecc. Senza pretesa alcuna di completezza, possiamo ricordare che, nella costituzione, tale idea, usata peraltro anche nel suo tradizionale significato eucaristico, ricorre anche nei concetti di comunione gerarchica, comunione di tutti i fedeli, *communio sanctorum*, vincolo ecclesiale di comunione, comunione di Chiese, unione fra Chiesa pellegrinante e Chiesa celeste, e altri ancora.

Ma anche nell’ecclesiologia di comunione vi sono state delle “deviazioni”. Spesso è stata impropriamente usata come panacea per risolvere ogni cosa. La dimensione orizzontale è stata spesso accentuata, a scapito di quella verticale, dando luogo ad una comunità nella quale la comunione è un aspetto seconda-

¹ EV 9, 1800.

² Cfr. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 13.

³ Cfr. A. FAVALE, *Genesi dello schema*, in IDEM (ed.), *La costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Elledici, Torino-Leuman 1965, 70.

rio. Alla Chiesa spetterebbe «innanzitutto la costruzione di una comunità viva di uomini», nella quale si sentirebbe «prima o poi il bisogno di pronunciare la parola “Dio”». ¹ L'esaltazione dell'orizzontalità portò non poche volte a ridimensionare il ruolo del ministero ordinato, dato che, come disse P. Hoffmann, «la comunità non ha bisogno di molti intermediari». ² Anche la *communio Ecclesiarum* è stata a volte intesa come realtà secondaria, quasi accidentale, ridotta ad un richiamo solidaristico privo di risvolti teologici e giuridici. Si è reso quindi necessario il chiarimento della Lettera *Communio notio* (CN) (1992), articolata in cinque capitoli che affrontano delicate questioni come il rapporto Chiesa universale - Chiese particolari, il rapporto primato-episcopato e l'ecumenismo.

Nelle pagine seguenti esamineremo alcune di queste tematiche, cercando di individuare i motivi delle “deviazioni” della ecclesiologia di comunione e di quella della Chiesa popolo di Dio, e di ricuperare quell'armonia che oggi, spesso, viene a mancare.

3. Sacramentalità della Chiesa e armonizzazione concettuale

L'esame degli atti del Concilio offre utili chiarimenti a proposito della Chiesa popolo di Dio. Come è noto, la struttura dei capitoli della costituzione *Lumen gentium* mutò durante i lavori conciliari. In particolare, l'attuale capitolo II costituiva un capitolo unico con quello sui laici (l'attuale capitolo IV) ed era collocato dopo la trattazione della gerarchia. Su proposta del card. Suenens essi furono separati, in modo che «*imprimis de ipso coetu et de omnibus in eo personis agatur, et postea tantum de variis categoriis, cogita hierarchiam et subditos, religiosos et laicos*», ³ come spiegò la commissione dottrinale del Concilio. La parte del testo dedicata a ciò che è comune a tutti i fedeli non fu incorporata nel capitolo I, ma costituì un capitolo a sé, il secondo. In tal modo si voleva evitare che «*moles huius capituli I nimis excresceret*», ma «*haec materia [...] de intima Ecclesiae natura et fine separari nequit*». ⁴

Questa scelta, tuttavia, sebbene legittimamente motivata, ebbe come conseguenza non prevista la separazione dell'immagine del popolo di Dio dalle altre immagini (rimaste nel primo capitolo). Ciò dette origine ad uno sviluppo tendenzialmente isolato ed eccessivo della idea di Chiesa intesa come popolo di Dio, fino agli estremi di cui abbiamo parlato. Il popolo di Dio del capitolo II, tuttavia, è lo stesso corpo di Cristo e tempio dello Spirito del capitolo I: è, anzi, la stessa «santa Chiesa [...] mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele» di cui si parla in LG 2. Più precisamente, la Chiesa popolo di Dio va intesa alla luce della sacramentalità, perché questa è la categoria teologica che funge da guida in questa parte generale della costituzione, e che, non a caso, è citata proprio all'inizio del documento, come elemento “programmatico”. La sacramentalità

¹ E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1992³, 194.

² P. HOFFMANN, *Christliche Gemeinde/Kirche*, «Orientierung» 55 (1991) 166.

³ GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 72.

⁴ *Ibidem*, 71.

imprime alla Chiesa popolo di Dio la “componente verticale”, per la quale essa non è semplicemente “popolo”, ma è il “nuovo popolo” di Dio; non è primariamente salvezza della storia, ma storia della salvezza. Proprio LG 9, il testo più direttamente incentrato sulla Chiesa popolo di Dio, parla di essa come del «sacramento visibile di questa unità salvifica». Come ha ricordato J. Ratzinger, «si resta fedele al concilio solo allorché si leggono sempre e si pensano insieme entrambe queste due parole centrali della sua ecclesiologia: sacramento e popolo di Dio».¹

Anche la nozione di comunione si è trovata ad essere isolata, non solo quando è stata presentata come alternativa a quella di popolo di Dio, ma anche e soprattutto quando è stata separata dalla sacramentalità. Uno degli errori giustamente denunciati dalla *Communio* (n. 1) è proprio l’«insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la Chiesa come comunione e la Chiesa come sacramento». In questa ottica, G.L. Müller parla della Chiesa come il «sacramento della comunione con il Dio Trino»: ² essa non è solo segno, ma anche strumento di comunione. Altrettanto giusta è la prospettiva di G. Calabrese che ricorda che «la Chiesa è sacramento di comunione in quanto è frutto della stessa comunione divina». ³ Qualche mese prima del Concilio J. Hamer parlava addirittura della Chiesa come di «una comunione insieme interiore ed esteriore, comunione interiore di vita spirituale (di fede, speranza e amore), significata e prodotta dalla comunione esteriore della professione della fede, della disciplina e della vita sacramentale». ⁴ Infatti, la comunione è, innanzitutto, comunione con Dio, mentre la comunione degli uomini fra loro ne è una necessaria conseguenza, o, più ancora, è un aspetto della stessa comunione con Dio. L’importante è comprendere che la sacramentalità imprime alla nozione di comunione l’unità e la reciproca complementarità fra la sua dimensione verticale e la sua dimensione orizzontale. Se tale presupposto viene meno, la Chiesa-comunione si dissolve in comunità sociologica e spiritualismo individualista.

In definitiva, sia intesa come comunione, sia come popolo di Dio, la sacramentalità costituisce una ottica necessaria «per mostrare come la Chiesa da un lato derivi interamente da Cristo e resti continuamente a lui riferita, dall’altro, però, in quanto segno e strumento sia interamente a servizio degli uomini e del mondo». ⁵

4. Una sacramentalità da rivalutare

Il problema fondamentale dell’ecclesiologia postconciliare, a mio avviso, nasce proprio dalla mancata o quantomeno, da una superficiale considerazione del-

¹ RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 24.

² G.L. MÜLLER, *La comprensione trinitaria fondamentale della Chiesa nella Costituzione “Lumen gentium”*, in RODRÍGUEZ, *L’ecclesiologia trent’anni dopo*, 26.

³ G. CALABRESE, *Quaestiones disputatae: Chiesa come “Popolo di Dio” o Chiesa come “comunione”? Ermeneutica e recezione della Lumen gentium*, «Rassegna di Teologia» 46 (2005) 698.

⁴ J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1983², 58 (edizione originale: Cerf, Paris 1962).

⁵ W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 255.

la sacramentalità della Chiesa. G. Canobbio parla a questo proposito, di «una categoria dimenticata», e, fra le cause della scarsa attenzione ad essa riservata, indica le difficoltà sorte nell'ambito del dialogo cattolico-luterano.¹ Tale scarsa attenzione è denunciata anche dal card. Kasper.² Si tenga presente che la sacramentalità imprime nella Chiesa una relatività assoluta a Cristo e al suo Spirito, perché è proprio della categoria sacramentale rimandare all'aspetto invisibile tutta la virtualità operante attraverso l'elemento visibile. Non a caso la *Lumen gentium* parla della sacramentalità proprio all'inizio, quasi a voler indicare il criterio di lettura da applicare all'intera costituzione. Se, poi, al discorso sacramentale si aggiunge la metafora della luce di Cristo riflessa sul volto della Chiesa, si rafforza ulteriormente la dipendenza totale e permanente della Chiesa da Cristo. In sostanza, possiamo affermare che una ecclesiologia non sacramentale scivola ineluttabilmente verso l'ecclesiocentrismo.

La sacramentalità della Chiesa, dicevamo, può essere dimenticata, ma può anche "sbiadirsi". Spesso si ignora l'importante legame fra LG 1 e LG 8/1, sull'analogia fra la Chiesa e il Verbo Incarnato, o per timore di una ripresa cristomonista, o per il rifiuto di una sacramentologia ritenuta troppo rigida, o, più superficialmente, per l'assenza, nel secondo testo, di una terminologia sacramentale. Ma un testo che afferma che «l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo» non può essere accusato di "deficit pneumatologico". Le doverose distinzioni analogiche, poi, fra sacramentalità di Cristo, sacramentalità dei sacramenti, e sacramentalità della Chiesa, rese in LG 1 col termine *veluti* («la Chiesa è in Cristo *come* sacramento...»), sono chiaramente presenti in LG 8/1 nelle espressioni (tra loro concatenate) «per una non debole analogia» / «in modo non dissimile» che introducono il secondo membro del paragone, in modo da evitare di concepire la Chiesa direttamente come «prolungamento dell'incarnazione». ³ Occorre infine ricordare che l'analogia con il Verbo Incarnato è inserita all'interno del paragrafo sulla Chiesa intesa come *una realitas complexa* «risultante di un elemento umano e di un elemento divino». L'indirizzo sacramentale si evince chiaramente dall'insieme: come giustamente ha osservato G. Philips riguardo a questo paragrafo, nel suo celebre commento alla costituzione, «essere nello stesso tempo segno e causa di grazia è la essenza stessa del sacramento o del mistero: segni visibili della forza divina invisibile. Ci troviamo ancora e sempre davanti alla Chiesa sacramento e mistero». ⁴

Ignorare il legame fra questi due testi conduce, peraltro, ad una concezione superficiale della sacramentalità della Chiesa, che sfocia nella "pansacramentali-

¹ Cfr. G. CANOBBIO, *La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata*, «Rassegna di Teologia» 46 (2005) 686-690.

² Cfr. KASPER, *Teologia e Chiesa*, 248.

³ Cfr. *ibidem*, 252-253.

⁴ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1989⁴, 110.

tà”: la Chiesa è così considerata *sacramentum mundi*,¹ e diverse e svariate azioni ed elementi ecclesiali sono chiamati sacramenti,² fino a parlare della sacramentalità della creazione e del profano.³ G. Canobbio, giustamente, riconosce la legittimità della sacramentalità applicata alla Chiesa, «purché con la categoria di sacramento non si voglia identificare ogni azione ecclesiale con l’azione dei sacramenti e non si pretenda quindi di legittimare ideologicamente qualsiasi prassi». ⁴ Si può probabilmente intravedere, in questo atteggiamento, l’influsso fenomenologico-religioso della sacramentologia di E. Schillebeeckx, e, prima ancora, la concezione marcatamente simbolica della sacramentalità della Chiesa caratteristica di K. Rahner, secondo il quale «essa è ontologicamente anteriore per sua natura a questi singoli sacramenti, i quali devono quindi essere concepiti come autorealizzazione della Chiesa». ⁵ Sembrano invece più fedeli alla dottrina conciliare le posizioni assunte da O. Semmelroth, sia prima che dopo il Concilio. ⁶

È importante infine ricordare che popolo e comunione non vanno intesi come due modalità alternative per parlare della Chiesa, perché i due concetti si muovono su livelli epistemologici diversi. “Popolo” è una immagine: è senza dubbio molto vicina alla realtà, ma resta sempre una immagine e, come tale, si muove nell’ambito della metafora.⁷ La categoria di “comunione” indica invece il contenuto della realtà ecclesiale in se stessa: la Chiesa è veramente un mistero di comunione, sia come strumento per diffonderla, sia come frutto del suo agire. Ma «la Chiesa mistero di comunione può essere colta nella sua ricchezza teologica ed ecclesiologicala soltanto in rapporto al mistero di Dio e all’interno della storia della salvezza»,⁸ e quest’ultima la troviamo ben espressa nell’immagine di “popolo di Dio”. La comunione ecclesiale ha luogo in un popolo e conforma questo popolo; risulta perciò molto ben indovinata la frase finale di LG 4, già citata, che congiunge questi due concetti con parole di Cipriano: «Così la Chiesa universale si presenta come “un popolo adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo”».

Neppure la categoria “sacramento” si colloca in alternativa a popolo o a comunione; essa non è, propriamente, né una immagine, né il contenuto, ma la

¹ Cfr. J. GROOT, *Mondo e sacramento*, «Concilium» 3 (1968) 67-82.

² Cfr. L.M. CHAUVET, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997, 56-81.

³ Cfr. IDEM, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l’existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987, 559-566.

⁴ CANOBBIO, *La Chiesa sacramento di salvezza*, 694.

⁵ K. RAHNER, *Fondamenti della teologia pastorale*, Morcelliana, Brescia 1969, 33-34.

⁶ Cfr. O. SEMMELROTH, *DIE Kirche als Ursakrament*, Gebundene Ausgabe, Frankfurt 1953. Dopo il Concilio, con qualche modifica, scrisse, insieme a W. BEINERT, *Il nuovo popolo di Dio come sacramento di salvezza*, in J. FEINER, M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis*, VII: *L’evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981³, 347-437.

⁷ Di parere diverso è L. Cerfaux (cfr. *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, Ave, Imola 1968, 349-352). Recentemente E. Castellucci si è espresso in termini analoghi (cfr. *La famiglia di Dio*, 386). La Commissione Teologica Internazionale tratta l’argomento di «La Chiesa “nuovo popolo di Dio”» nell’ambito della categoria “immagine” (cfr. CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, 287-291). Ratzinger giunge ad affermare che «i cristiani non sono semplicemente popolo di Dio. Da un punto di vista empirico, essi sono un non-popolo, come ogni analisi sociologica può velocemente mostrare» (RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 24).

⁸ CALABRESE, *Quaestiones disputatae*, 714.

peculiare modalità della natura della Chiesa. Tutto ciò permette di affermare, contemporaneamente e senza contraddizioni né reduplicazioni, che «l'espressione "popolo di Dio" ha finito per designare l'ecclesiologia conciliare»,¹ che comunione è «l'idea centrale e fondamentale dei documenti conciliari»,² e che la sacramentalità è il principale criterio di lettura della *Lumen gentium*.

II. *ECCLESIA CHRISTI SUBSISTIT IN ECCLESIA CATHOLICA*: ESCLUSIVISMO O MOLTEPLICITÀ?

Dal punto di vista dogmatico, l'affermazione della *Lumen gentium* sul «*subsistit in*» è la cerniera sulla quale poggia l'intero impianto ecumenico della dottrina conciliare.³ Costituisce anche la questione forse più dibattuta a livello di ermeneutica dei testi conciliari. Dopo l'analogia fra la Chiesa e il Verbo Incarnato, riportata nel paragrafo precedente della costituzione, si menziona «l'unica Chiesa di Cristo, che nel simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica», e di essa si dice: «Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica» (LG 8/2).

1. *Genesi dell'espressione*

Per capire la portata di questa ormai celebre espressione,⁴ occorre risalire, almeno sinteticamente, alla sua genesi in sede conciliare. Nella prima bozza della costituzione il testo parallelo (allora il n. 7) riprendeva la dottrina della enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII sull'identità fra la Chiesa cattolica e il Corpo mistico, citandola esplicitamente in nota.⁵ Secondo la prima bozza, «*Ecclesia Catholica Romana est Mysticum Christi Corpus*» e quindi «*sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia*». ⁶ Nella seconda bozza compaiono gli «*elementa plura sanctifica-*

¹ Cfl, *Temi scelti di ecclesiologia*, 289.

² EV 9, 1800.

³ Come ricorda J. Ratzinger, «nella differenza fra "subsistit" ed "est" si nasconde tutto quanto il problema ecumenico» (*L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen Gentium»*, in R. FISICHELLA [ed.], *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 78-79. Per J.M.R. Tillard, si tratta dell'affermazione ecclesiologica più importante della costituzione *Lumen gentium* (*Église catholique ou Église universelle?*, «Cristianesimo nella storia» 16 [1995] 342-343).

⁴ Per una panoramica sulle pubblicazioni dedicate a questo argomento, cfr. P. MOLAC, *La réception du "subsistit in": une première étape. Du concile Vatican II à l'encyclique Ut unum sint*, «Bulletin de Litterature Ecclesiastique» 107 (2006) 23-50; fra gli studi, ancora numerosi, pubblicati dopo la UUS, cfr. R. KNITTEL, *Il «Subsistit in» di Lumen Gentium 8 e la permanenza indefettibile della Chiesa pellegrinante*, «Divinitas» 44/3 (2001) 253-271.

⁵ Cfr. GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 62. Alcuni anni dopo la pubblicazione della *Mystici Corporis*, lo stesso Pio XII ribadì questa posizione nell'enciclica *Humani generis* (12.8.50), nella quale si legge: «Certuni non si ritengono legati alla dottrina che noi abbiamo esposta in una Nostra enciclica e che è fondata sulle fonti della rivelazione, secondo cui il corpo mistico di Cristo e la Chiesa cattolica romana sono una sola identica cosa» (EE 6, 727).

⁶ Cfr. GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 62 e 64.

tionis» che possono trovarsi al di fuori della compagine della Chiesa cattolica, ma si conserva l'identità con l'espressione «*haec igitur Ecclesia (Christi) [...] est Ecclesia catholica*». ¹ Nella terza bozza si giunge all'espressione definitiva «*haec Ecclesia [...] subsistit in Ecclesia catholica*», e si aggiunge l'espressione relativa agli *elementa* la qualifica *et veritatis*. La commissione dottrinale del Concilio spiega che «*loco "est" dicitur "subsistit in", ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt*». ² Durante l'ultimo periodo conciliare furono avanzate altre proposte di modifica, che furono, però, respinte. Nel motivare la loro inammissibilità, la commissione dottrinale ha lasciato, tra l'altro, un interessante commento: «*ut patet, duae manifestantur tendentiae, una quae sententiam aliquatenus extenderet, altera quae vellet eam restringere*». ³ Le due tendenze, "estensiva" l'una, "ristretta" l'altra, allora soltanto percepite, sono poi emerse, puntualmente, nell'epoca del postconcilio.

2. Interpretazione estensiva

Nella sua forma più estrema, la "tendenza estensiva", assai diffusa tra i fautori della "ermeneutica della rottura", legge il *subsistit in* come molteplice possibilità di sussistenza. La Chiesa di Cristo sussisterebbe contemporaneamente, oltre che nella Chiesa cattolica, in diverse altre Chiese. L'unicità della Chiesa resterebbe riservata alla "Chiesa di Cristo", intesa esclusivamente nella sua realtà trascendente; nella sua concretezza storica, invece, essa sussisterebbe indifferentemente nelle diverse confessioni cristiane. Questa impostazione, che emerge chiaramente nel volume *Chiesa: carisma e potere* di L. Boff, ⁴ si è diffusa come la nuova posizione assunta dal Vaticano II riguardo all'ecumenismo. Esistono inoltre alcune concezioni della fraternità istituzionale fra le confessioni cristiane basate su un'ecclesiologia che riconosce la "maternità" alla Chiesa di Cristo, mentre le Chiese cristiane sarebbero fra loro sorelle, in quanto tutte e ciascuna partecipano ugualmente all'unica ecclesialità come "sussistenze" diverse. ⁵

¹ Cfr. *ibidem*.

² Cfr. *ibidem*.

³ Cfr. *ibidem*, 65.

⁴ La seconda edizione in lingua italiana è del 1984 (Borla, Roma). L'originale *Igreja, Carisma e Poder* fu pubblicato a Petropolis nel 1981. Secondo Boff, la Chiesa di Cristo «può pure sussistere in altre Chiese cristiane. Il Concilio Vaticano II superando l'ambiguità teologica di ecclesiologie precedenti – che tendevano ad identificare in modo puro e semplice la Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica romana – insegna saggiamente che "la Chiesa [di Cristo], costituita ed organizzata in questo mondo come una società, sussiste nella Chiesa cattolica"» (p. 131).

⁵ Perciò l'espressione "Chiese sorelle" va usata con cautela in ambito dogmatico. Come in UR 14/1, il suo uso va circoscritto al rapporto fra Chiese particolari (anche di confessioni diverse), le quali sono fra loro sorelle e hanno come madre la Chiesa universale. La limitazione di tale espressione esclusivamente al rapporto fra Chiese particolari – cattoliche e non – è stata ribadita dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella *Nota sull'espressione «Chiese Sorelle»*, del 30.6.2000 (EV 19, 1025-1038). In ambito ortodosso, a livello ufficiale, troviamo un atteggiamento abbastanza critico nei confronti dell'ecclesiologia delle Chiese sorelle (cfr. SINODO DEI VESCOVI DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Principi fondamentali dell'atteggiamento della Chiesa Russa verso le altre confessioni cristiane*, 14.8.2000, «Il Regno-Documenti» 5 [2001] 188-196). Da parte sua, il Sacro Sinodo della Chiesa ortodossa greca ha rifiutato di considerare la Chiesa cattolica "sorella" della Chiesa ortodossa (cfr. Y. SPITERIS, *L'ecclesiologia della Dominus Iesus e il dialogo ecumenico*, «Path» 1 [2002] 364).

Fra gli autori non-cattolici che abbracciano queste tesi va ricordato E. Jüngel. Egli si richiama alla terminologia trinitaria, secondo la quale l'unico essere divino "sussiste" in tre persone distinte. In conformità con la *Eccelesia de Trinitate*, ciò significherebbe che l'unica Chiesa di Cristo potrebbe sussistere nelle diverse Chiese cristiane.¹

Una posizione analoga, che afferma la molteplicità delle sussistenze senza riconoscere la pienezza né alla Chiesa cattolica, né ad alcun'altra Chiesa, è presente in alcune impostazioni del dialogo ecumenico. La dottrina della *Lumen gentium* sul *subsistit in* è concepita come legittimazione, da parte del magistero, di quell'atteggiamento che sostiene la parità delle parti in dialogo: non solo come parità di dignità del soggetto dialogante (necessaria per avviare qualsiasi dialogo), ma anche nell'ontologia ecclesiale. Nessuna Chiesa, nemmeno quella cattolica, sarebbe una sussistenza piena della Chiesa di Cristo; anzi, proprio tale sussistenza piena costituirebbe il fine da raggiungere attraverso il dialogo ecumenico.

Le tesi appena ricordate minacciano l'unicità della Chiesa rischiando di dissolverla o nella molteplicità storica delle Chiese pienamente costituite, o nell'attuale assenza assoluta di piena ecclesialità. Un'altra posizione, più moderata ma difficilmente condivisibile nell'ambito di un'ecclesiologia comunione-sacramentale, è quella assunta da F. Sullivan. Pur ribadendo che soltanto nella Chiesa cattolica sussiste la Chiesa di Cristo con tutte le sue proprietà inalienabili,² l'autore ritiene che il concetto di "sussistenza" non connoti necessariamente l'integrità strutturale caratteristica della Chiesa cattolica.³ Ciò gli consente di negare l'esclusività della sussistenza della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica. Per Sullivan, l'affermazione secondo la quale la Chiesa di Cristo sussiste soltanto nella Chiesa cattolica non apparterebbe alla dottrina conciliare.⁴

Altri, infine, ribadiscono l'unicità attuale e storica della Chiesa, ma leggono il *subsistit in* eccessivamente condizionati dal rifiuto dell'ecumenismo "del ritorno". Se con questa frase il Vaticano II ha inteso abbandonare l'ecumenismo "a senso unico", bisognerebbe presupporre, implicitamente, la mancanza, nella Chiesa cattolica, di qualche elemento ecclesiale presente, invece, al di fuori della sua compagine: è proprio questa tensione a spingere alla partecipazione comune al dialogo ecumenico.

¹ Cfr. P. GAMBERINI, "Subsistit" in *Ecumenical Ecclesiology: J. Ratzinger and E. Jüngel*, «The Irish Theological Quarterly» 71 (2007) 61-73.

² Cfr. F. SULLIVAN, "Sussiste" la Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica romana?, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo, 1962-1987*, Taddeide, Assisi 1987, 817.

³ Cfr. *ibidem*, 818.

⁴ F. SULLIVAN, *Response to Karl Becker sj on the Meaning of Subsistit in*, «Theological Studies» 67 (2006) 408. Nella stessa direzione si muove P. Hünemann, in P. HÜNEMANN, B.J. HILBERATH (ed.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004, 367-368.

3. Interpretazione ristretta

Anche nell'ambito della "tendenza ristretta" troviamo una serie di posizioni diverse. Esiste un atteggiamento di carattere piuttosto divulgativo che, di fronte alla minaccia del "relativismo ecclesiological", reagisce richiamandosi all'identità fra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica in senso assolutamente esclusivista. In questo modo si cerca di salvaguardare l'unicità, ma, forse inconsapevolmente, non si lascia di fatto spazio all'esistenza di Chiese "in senso proprio" (secondo, cioè, il significato che questo termine assume nella teologia cattolica) al di fuori della comunione gerarchica con la Chiesa cattolica.

Gli autori più "estremisti" vedono nel *subsistit in* una rottura totale con la tradizione precedente, e non riconoscono, di conseguenza, la legittimità del testo. Alcuni contestano il termine in se stesso, in quanto non concorderebbe con il suo significato metafisico originario; a loro avviso, dunque, «l'espressione "la Chiesa di Cristo *subsistit* nella Chiesa Cattolica" è del tutto mal formulata»,¹ e porta ad «una rottura con la tradizione».² Altri non ritengono necessario il passaggio dall'*est* al *subsistit*, perché «gli "elementi di verità" che si trovano fuori di essa [della Chiesa], vi si trovano *per accidens*, involti nell'errore, e di per sé non solo non costituiscono "elementi di santificazione" ma sono di ostacolo alla salvezza perché contribuiscono a rendere più credibile l'errore».³ Pur trattandosi di un'argomentazione poco sostenibile dal punto di vista scientifico, occorre osservare che ciò che viene contestato più a monte è l'esistenza di autentica ecclesialità al di fuori della compagine visibile della Chiesa cattolica.

Non è difficile intuire, nelle ultime posizioni ricordate, un atteggiamento più passionale che razionale. Fra le posizioni "strette" elaborate nell'ambito di una metodologia più rigorosa, troviamo quella di K. Becker. Egli parte dai risultati di uno studio realizzato dalla sua allieva A. von Teuffenbach,⁴ da cui risulta che la proposta di sostituire l'*est* con il *subsistit*, in sede di commissione dottrinale del Concilio, risale a S. Tromp, che partecipò al Vaticano II in qualità di perito teologo.⁵ Dato che la posizione di Tromp su questa tematica è ben conosciuta attraverso i suoi numerosi scritti sulla dottrina dell'enciclica *Mystici Corporis*, alla cui stesura egli peraltro collaborò, l'interpretazione legittima del *subsistit in* dovrebbe rispecchiare il suo pensiero, nel quale l'identità fra Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica ha una carattere esclusivo. Facendo sue queste conclusioni, Becker si spinge ancora oltre, presentandole come correttivo alla concessione del carattere ecclesiale a comunità di cristiani non in comunione con la Chiesa cattolica. Per l'autore, il carattere "ecclesiale" degli «elementi di santificazione

¹ A. BUGNOLO, *Commento critico al documento sul "subsistit in"*, in www.tradizione.biz/cattolicesimo.

² H.L. BARTH, *Kleine Änderung-grosse Folgen: Das „subsistit“ des II. Vatikanums (LG 8)*, «Theologische Rundschau» 8 (1999) 420 (traduzione mia).

³ F. DAMIANI, *Sussiste oppure è?*, in www.salpan.org/scandali/Benedetto_XVI/Subsistit.htm.

⁴ A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Herbert Utz, München 2002.

⁵ Cfr. *ibidem*, 363-392.

e di verità», menzionati in LG 8/2, non comporta, in essi, la presenza operativa della Chiesa di Cristo: «in senso proprio questo non è possibile, poiché la Chiesa di Cristo, che è la Chiesa cattolica, nella sua integrità non è presente e operante nelle comunità cristiane». ¹ Non è semplice conciliare una presa di posizione così netta con i testi del magistero di Giovanni Paolo II in campo ecumenico, soprattutto con UUS 11/3, in cui si legge: «Nella misura in cui tali elementi si trovano nelle altre Comunità cristiane, l'unica Chiesa di Cristo ha in esse una presenza operante». Becker cerca di ribattere a questa obiezione richiamandosi al dibattito conciliare sul decreto *Unitatis redintegratio* (UR), ² ma la sua spiegazione non appare convincente, e non solo per la differenza contestuale.

4. Il magistero postconciliare

Contrariamente a ciò che alcuni *massmedia* hanno affermato in diverse occasioni, la posizione ufficiale del magistero postconciliare a proposito del *subsistit in* non si colloca all'interno della "tendenza stretta" (né, naturalmente, in quella "estensiva"), ma, molto cautamente nel corso degli anni, ha progredito come in circoli concentrici, dall'esterno all'interno. Nel 1973, la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* della Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF), senza menzionare il termine *subsistit*, parlava della Chiesa come di una realtà «fondata da Cristo e guidata dai successori di Pietro e degli altri apostoli, presso i quali permane, intatta e viva, l'originaria tradizione apostolica, che è patrimonio perenne di verità e di santità della medesima Chiesa». ³ Nel 1985 la stessa congregazione, in risposta al citato libro di L. Boff, affermava: «il concilio aveva invece scelto la parola *subsistit* proprio per chiarire che esiste una sola "sussistenza" della vera Chiesa, mentre fuori della sua compagine visibile esistono solo "*elementa Ecclesiae*"». ⁴ Il termine "solo" è stato oggetto di numerose critiche in quanto negherebbe l'esistenza di vere Chiese in ambito non cattolico. Ma, riservando la giusta attenzione alla parola "invece" si riesce a comprendere che scopo della CDF non è minimizzare il valore degli *elementa ecclesiae*, ma sbarrare la strada ad un'ipotetica molteplice sussistenza della Chiesa di Cristo.

Ancora più completa appare la spiegazione offerta dalla dichiarazione *Dominus Iesus*, pubblicata dalla CDF nel 2000. Nel capitolo IV sull'unicità e unità della Chiesa, al n. 16, si afferma: «con l'espressione "*subsistit in*", il Concilio Vaticano II volle armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua ad esistere pienamente soltanto nella Chiesa Cattolica, e dall'altro lato l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine». ⁵ Il concetto resta dunque inteso come continuità di esistenza, in modo pieno ed esclusivo. Si deve

¹ IDEM, "Subsistit in" (*Lumen gentium*, 8), «L'Osservatore Romano», 5-6 dicembre 2005, 7.

² Cfr. *ibidem*.

³ EV 4, 2566.

⁴ *Notificazione in merito allo scritto di p. Leonardo Boff: Chiesa: carisma e potere*, 11.3.85, in EV 9, 1426.

⁵ EV 19, 1182.

dunque dedurre che l'unicità della Chiesa richiede necessariamente la riserva del *subsistit* ad una unica Chiesa. Per evitare eventuali equivoci, nelle *Risposte ai quesiti circa la dottrina sulla Chiesa*, pubblicate dalla CDF nel 2007,¹ si ribadisce inoltre che «nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 8, la sussistenza è questa perenne continuità storica e la permanenza di tutti gli elementi istituiti da Cristo nella Chiesa cattolica». Inoltre, dopo aver ricordato che «si può retamente affermare che la Chiesa di Cristo è presente ed operante nelle Chiese e comunità ecclesiali non ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica», il testo prosegue affermando che «la parola "sussiste", invece, può essere attribuita esclusivamente alla sola Chiesa cattolica, poiché si riferisce appunto alla nota dell'unità professata nei simboli della fede» (secondo quesito). Per quanto riguarda la questione dell'identità, la Congregazione la riafferma decisamente ricordando che l'espressione "sussiste nella" «indica la piena identità della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica», come già faceva, del resto, il verbo "è"; essa, però, «esprime più chiaramente come al di fuori della sua compagine si trovino "numerosi elementi di santificazione e di verità"» (terzo quesito).

Si osservi come la chiave di comprensione si trovi nella continuità storica della Chiesa, che è proprio il contesto in cui si muove LG 8/2. Ammettere una "sussistenza molteplice" significherebbe accettare che l'unica Chiesa fondata da Cristo sugli apostoli è diventata, nel corso dei secoli, due o più Chiese, annichilendo l'unità professata nel Credo. Come ha osservato il card. Kasper, «il "*subsistit in*" è erroneamente interpretato quando si fa di esso il fondamento di un pluralismo e di un relativismo ecclesiologicalo, affermando che l'unica Chiesa di Cristo sussiste in numerose Chiese e che la Chiesa cattolica è semplicemente una Chiesa accanto ad altre».² Un ragionamento analogo può essere applicato, addirittura, all'interno della stessa Chiesa cattolica, al rapporto fra la Chiesa di Cristo e le diverse Chiese particolari: anche se, come si legge in *Christus Dominus* (CD) 11/1, nella Chiesa particolare «è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo», ciò non comporta una "sussistenza" in esse. Come ricorda D. Valentini, «tale espressione riguarda la Chiesa come unico grande soggetto storico della Chiesa di Cristo. Si deve anche osservare che [...] le singole Chiese locali/particolari in linea di principio non sono assolutamente necessarie per l'esistenza della Chiesa in quanto tale. Lo sono insieme, come Chiesa intera, come "comunione di Chiese".³

Analogo è la posizione assunta da J. Ratzinger in risposta alla citata tesi di Jungel. Il legame fra unicità e *subsistit in*, affermato nella *Dominus Iesus*, concorda con l'originale significato cristologico del verbo sussistere, usato nei concili anti-

¹ Testo reperibile in «Il Regno-Documenti» 15 (2007) 468-470.

² W. KASPER, *Il decreto sull'ecumenismo: una nuova lettura dopo 40 anni*, Rocca di Papa, 11.11.04, n. 3. In lingua francese il testo si trova in W. KASPER, *Le décret sur l'oecuménisme: une nouvelle lecture après 40 ans*, «Service d'Information» 118/1-2 (2005) 34-40.

³ D. VALENTINI, *Identità e storicità della Chiesa. Saggi teologici sulla Chiesa locale, il ministero petrino del Papa e l'ecumenismo*, Las, Roma 2007, 328.

chi non in ambito trinitario ma a proposito dell'unione ipostatica, per affermare che non esiste un'altra sussistenza del Logos.¹ Il mistero trinitario, ribadisce inoltre Ratzinger, non è direttamente trasferibile all'ecclesiologia.² Ciò, infatti, comporterebbe il rischio di incorrere in una pericolosa confusione fra Trinità immanente e Trinità economica.

Questo non significa che comunque non si possa (e non si debba), al di fuori della compagine cattolica, parlare di "vere Chiese", nelle quali la Chiesa di Cristo è presente ed operante. Esse sono "vere" perché i vincoli fra i loro membri sono veri vincoli ecclesiali, che derivano, tra l'altro, dal battesimo e dall'eucaristia in esse celebrati. Ma non sono "Chiese in senso pieno", perché non possiedono la totalità degli elementi ecclesiali. Pertanto non si può dire che la Chiesa di Cristo "sussista" in loro.³ Come ha osservato Giovanni Paolo II, «gli elementi di questa Chiesa già data esistono, congiunti nella loro pienezza, nella Chiesa cattolica e, senza tale pienezza, nelle altre comunità» (UUS 14/3).

5. Sviluppo ed approfondimento

«Il Concilio Vaticano II né ha voluto cambiare né di fatto ha cambiato tale dottrina» (della Chiesa): infatti, come prima, si mantiene l'identità, l'unicità di sussistenza e l'indefettibilità della Chiesa. Tuttavia, esso ha cercato (peraltro riuscendovi) di «svilupparla, approfondirla ed esporla più ampiamente», come si legge nelle *Responsa* (primo quesito). Infatti, sebbene nel periodo immediatamente preconciare era già stato respinto il senso esclusivista dell'*extra Ecclesiam nulla salus*,⁴ la salvezza ottenuta senza la condizione di membro *reapse* della Chiesa cattolica era considerata possibile soltanto sulla base del *votum* di appartenenza, esplicito o implicito. Una simile impostazione, presente nella *Mystici Corporis*, presentava diversi aspetti problematici. Considerare i cattolici come gli unici membri *reapse* della Chiesa significava ignorare la natura ecclesiale della situazione dei cristiani non cattolici, e ammettere una pericolosa cesura tra l'essere cristiano e l'essere ecclesiale. Inoltre, la distinzione *reapse-voto* implicava una inaccettabile equiparazione teologica tra gli infedeli e i cristiani non cattolici. La possibilità di salvezza attraverso il *votum*, infine, si muoveva esclusivamente nell'ambito della soggettività dei singoli, lasciando nell'ombra l'esistenza di mezzi oggettivi ed ecclesiali di grazia e di salvezza presso i cristiani non cattolici.

Il "progresso" realizzato dalla *Lumen gentium* ha consentito di risolvere questa situazione complessa. Dall'identità fra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica,

¹ RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione*, 79.

² Cfr. IDEM, *Sulle principali obiezioni sollevate contro la Dichiarazione "Dominus Iesus"*, «L'Osservatore Romano», 8 ottobre 2000, 4.

³ Analoga è la posizione di F. Ocariz, che però distingue questa situazione da quella delle Chiese particolari che sono in piena comunione con la Chiesa cattolica (cfr. F. OCÁRIZ, *Chiesa di Cristo, Chiesa cattolica e Chiese che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica*, «Romana» 41 [2005] 352).

⁴ Cfr. *Lettera del Santo Ufficio all'Arcivescovo di Boston* (8.8.1949), in DH 3866-3873.

intesa in senso esclusivistico, si è passati ad una identità “inclusiva”:¹ infatti, fuori della compagine cattolica, la Chiesa di Cristo può essere presente ed operante, ma questa presenza e questa operatività non derivano dal loro essere al di fuori della compagine cattolica, bensì dagli elementi ecclesiali anche lì presenti, appartenenti all’unica Chiesa di Cristo. Inoltre, dall’accettazione della condizione *cristiana* dei non cattolici, si è giunti a riconoscere anche la loro condizione *ecclesiale*. Infine, dalla salvezza dei non cattolici, intesa come realtà raggiungibile solo *in voto*, si è arrivati ad affermare che «lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse [delle Chiese e comunità separate] come di strumenti di salvezza» (UR 3/4).

III. CHIESA E CHIESE: PRIORITÀ O SIMULTANEITÀ?

Gli autori che descrivono la situazione della Chiesa precedente all’ultimo Concilio, particolarmente quelli che lo fanno in tono ironico, citano spesso al canonista F.X. Wernz, secondo il quale al papa «*universus orbis terrarum datus est in diocesim*».² La Chiesa era allora concepita, dicono, come un’unica diocesi, nella quale le diocesi sparse nel mondo sarebbero state, in realtà, come delle parrocchie, affidate ciascuna ad un vescovo con potestà vicaria. Si tratta, naturalmente, di una caricatura, peraltro poco riuscita, ma indicativa di un atteggiamento aspramente critico nei confronti dell’ecclesiologia del tempo. Resta il fatto che il Concilio Vaticano II ha inaugurato un cambiamento di mentalità nel modo di governare la Chiesa, riconoscendo alle istanze locali un maggior potere decisionale: con esso si passa dalla “concessione di facoltà” al “sistema della riserva” (cfr. CD 8/1), si potenziano le conferenze episcopali (cfr. CD 37-38), si promuovono i patriarcati (*Orientalis Ecclesiarum* [OE] 7-10), si esorta a rispettare la parità di dignità dei diversi riti, ecc. Inoltre, nei documenti conciliari si gettarono le basi per l’elaborazione di un’ecclesiologia della Chiesa locale, la cui mancanza si faceva seriamente sentire. Questo processo ha trovato in LG 23/1 un forte punto di appoggio: sebbene il paragrafo sia dedicato più specificamente ai vescovi delle Chiese particolari, a proposito di queste ultime si dice che esse sono «formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica». Questo testo ebbe un’influenza non indifferente sull’ecclesiologia posteriore e contribuì a rivalutare le istanze locali e ad avviare un «sano decentramento», come afferma il prefazio al nuovo ordinamento canonico del 1983, a proposito della promozione dei diritti particolari e dell’autonomia delle istituzioni.³

¹ In questa direzione si muovono anche P. Rodríguez e J.R. Villar nel loro articolo *Las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica Romana*, «Diálogo ecuménico» 39 (2004) 596-597; 599-603.

² *Ius Decretalium*, vol. II: *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*, Pars 2, Giachetti, Prato 1915, 501.

³ Cfr. EV 8, prefazione al Codice di diritto canonico, 35.

1. Il primo dibattito

Nell'ambito dell'ecclesiologia di comunione, che, come abbiamo ricordato, uscì consolidata dal Sinodo Straordinario dei Vescovi del 1985, presero corpo alcune posizioni sul rapporto Chiesa universale - Chiese particolari che suscitarono un acceso dibattito.¹ Dagli studi biblici, confermati dal documento *Unità e diversità nella Chiesa* della Pontificia Commissione Biblica (1989),² risultava ormai evidente che, nel Nuovo Testamento, il termine "Chiesa" è usato sia in senso universale sia in senso locale. L'ecclesiologia aveva già avviato una profonda riflessione sul rapporto particolare fra queste due dimensioni, che non corrispondono ad istanze umane di tipo politico o sociale. L'intero *mysterium Ecclesiae* si realizza sia nell'una che nell'altra dimensione, così che la Chiesa non può essere considerata né come una realtà rigidamente unitaria, all'interno della quale si trovano raggruppamenti di carattere esclusivamente organizzativo, simili a distretti amministrativi, né come un insieme di stati indipendenti, fra loro federati in vista di una migliore sinergia.

Anche se, sulla base di queste premesse, si può parlare di un fondamento comune, sul tema della priorità fra la dimensione universale e quella particolare si giunse invece ad una frattura apparentemente insuperabile. Le opposte posizioni furono spesso associate (erroneamente, a mio avviso) ad una visione della Chiesa di tipo giuridicista o all'ecclesiologia eucaristica. Dietro le quinte si celavano, invece, da una parte, la difesa della *potestas iurisdictionis inmediata* del primato romano, e, dall'altra, la difesa della *potestas episcopalis propria* del vescovo diocesano. Mentre i sostenitori della prima posizione prendevano le mosse a partire dagli elementi e dalle strutture universali di comunione, essenzialmente necessari per l'unità della Chiesa e non riconducibili alle istanze locali,³ gli altri si richiamavano al processo della Chiesa *in fieri*: la predicazione della parola e la celebrazione dei sacramenti, a partire dai quali la Chiesa è edificata, sono eventi necessariamente locali, che generano la comunione ecclesiale, e questa non è autentica se non è aperta alla comunione con le altre Chiese locali. La Chiesa, di natura essenzialmente comunionale, è Chiesa di Chiese, perché è comunione di comunioni.⁴

¹ Le diverse posizioni sono state ben sintetizzate da A. Cattaneo nel saggio *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, «Antonianum» 77 (2002) 503-539; e da P. GRANFIELD, *The priority debate: universal or local Church?*, in F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER (ed.), *Ecclesia tertii millennii advenientis*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 152-161.

² Cfr. EV 11, 639-640.

³ Cfr. J. RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 60-68; anche B. MONDIN, *La Chiesa primizia del regno*, Dehoniane, Bologna 1986, 412-414.

⁴ Cfr. J.M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989, 41; H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in M. FALCHETTI (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, III, Queriniana, Brescia 1985, 175.

2. *La Communionis notio*

La lettera *Communionis notio*, pubblicata dalla CDF nel 1992,¹ entra nel nucleo del dibattito assumendo una posizione netta. Il tema qui esaminato è trattato nel capitolo II, intitolato «Chiesa universale e Chiese particolari» (nn. 7-10). Nella lettera troviamo, tra l'altro, le seguenti affermazioni: 1) «La Chiesa di Cristo, che nel Simbolo confessiamo una, santa, cattolica ed apostolica, è la Chiesa universale, vale a dire *l'universale comunità dei discepoli del Signore*, che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi» (CN 7; il corsivo è mio). Si tratta di un punto di partenza non sempre adeguatamente valutato dalla riflessione ecclesiologicala, perché spesso s'identifica troppo semplicisticamente la Chiesa universale con altre realtà: con la Chiesa gerosolimitana nella Pentecoste, con la Chiesa *ab Abel* o, addirittura, anteriore alla creazione, o con la Chiesa intesa come *communio Ecclesiarum*. Effettivamente questa identificazione è lecita e si trova anche nella lettera; si tratta, però, di casi particolari o almeno non caratteristici della *Ecclesia in via* (i primi due), o di un ulteriore grado analogico della nozione, come afferma esplicitamente CN 8. 2) Nell'ambito dell'analogia *Ecclesia communio Ecclesiarum*, le Chiese particolari «hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di "mutua interiorità", perché in ogni Chiesa particolare "è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo" (CD 11/1)» (CN 9/1). L'espressione "mutua interiorità", già usata precedentemente da Giovanni Paolo II, rimanda al nucleo più profondo di questo rapporto, nel quale il tutto è presente nella parte senza che la parte diventi il tutto, e rende illegittime le concezioni che vedono la Chiesa unicamente come una somma di Chiese e come una loro federazione. 3) Si arriva così all'affermazione più discussa della lettera: «Essa [la Chiesa universale] non è il risultato della loro comunione [delle Chiese particolari], ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni singola Chiesa particolare» (CN 9/1; il corsivo è nell'originale). Questa frase è stata oggetto di commenti particolarmente critici: c'è chi teme che con essa «venga sostenuta un'ecclesiologicala universalista e centralistica»,² chi vede nella Chiesa universale così considerata un «platonismo incondizionale»,³ chi, infine, contesta la priorità a favore della simultaneità.⁴ Occorrerà verificare fino a che punto questi commenti comportino una riflessione teologica solida. 4) Infine, della formula di LG 23/1 «*la Chiesa nelle e a partire dalle Chiese*» (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*), si dice che essa «è inseparabile

¹ Testo riportato in EV 13, 1774-1807.

² H.J. POTTMEYER, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, «*Stimmen der Zeit*» 210 (1992) 583.

³ Cfr. D. SICARD, *L'Église comprise comme communion*, Cerf, Paris 1993, 68.

⁴ Cfr. M.M. GARIJO GUEMBE, *Communio-Ekklesiologicala. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio*, «*Una Sancta*» 47 (1992) 323-329; A. BORRAS, *Le droit ecclésiologique à l'intersection du "particulier" et de l'"universel"*, «*Revue Théologique de Louvain*» 32 (2001) 62.

da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*» (CN 9/3; il corsivo è nell'originale). In tal modo, la «mutua interiorità», di cui abbiamo parlato, acquista il suo significato più profondo. Occorrerebbe però accertare, dal punto di vista rigorosamente teologico, la compatibilità tra tutte queste affermazioni.¹

Un anno dopo, infatti, ne *L'Osservatore Romano* del 23.6.93, è stato pubblicato un articolo firmato con tre asterischi e intitolato *La Chiesa come comunione. A un anno dalla pubblicazione della lettera Communionis notio*.² In risposta alle diverse obiezioni sollevate in ambito teologico, l'articolo precisa che «la Chiesa che si qualifica come previa è certamente la “Chiesa mistero”, ma anche la “Chiesa una ed unica” che si manifestò il giorno di Pentecoste». ³ Su quest'ultima si aggiunge che, in essa, «non c'è “mutua interiorità” della Chiesa universale e della Chiesa particolare, perché queste due dimensioni non si danno ancora come distinte». ⁴ La Chiesa della Pentecoste, continua l'articolo, «rimane sempre come matrice della Chiesa universale – intesa come *communio Ecclesiarum* – e delle Chiese particolari, così come esse si danno nel *tempus Ecclesiae*». ⁵ Quindi, conclude l'articolo, la Chiesa universale possiede certamente una «priorità temporale e cronologica» che non è in contraddizione con la «mutua interiorità». ⁶ Come in precedenza aveva sottolineato P. Rodríguez, «la Chiesa di Pentecoste, come la Pentecoste stessa, appartiene in qualche modo all'*ephapax* (Eb 7,27) di Cristo, all'irrepetibile singolarità dell'evento salvifico». ⁷

3. Il secondo dibattito

Queste precisazioni non sono riuscite a tranquillizzare gli animi e il dibattito è andato avanti. Fra i suoi protagonisti spiccano W. Kasper e J. Ratzinger, sia per la loro elevata qualifica teologica, sia perché entrambi erano allora cardinali in carica. ⁸ Il primo, critico riguardo alla priorità della Chiesa universale, propone la simultaneità e, per alcuni aspetti, la priorità della Chiesa locale. Per Kasper, la Chiesa della Pentecoste è contemporaneamente universale e locale. ⁹ Al contrario, Ratzinger afferma la dimensione esclusivamente universale della Chiesa gerosolimitana della Pentecoste (con i Dodici e il miracolo delle lingue). Da essa nascono successivamente le Chiese

¹ Per un quadro complessivo delle reazioni alla lettera in ambito teologico, cfr. S. MADRIGAL TERRAZAS, *A propósito del binomio Iglesia universal-Iglesias particulares: status quaestionis*, «Diálogo Ecuménico» 39/123 (2004) 5-30.

² A. BOVONE, S. NAGY (ed.), *Lettera “Communionis notio” su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione: 28 maggio 1992. Testo e commenti*, Lev, Città del Vaticano 1994. L'articolo citato è riportato alle pp. 81-90 di questa pubblicazione. Cito usando questa fonte.

⁴ *Ibidem*, 84.

⁵ *Ibidem*, 85.

³ *Ibidem*, 83-84.

⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷ P. RODRÍGUEZ, *La comunione nella Chiesa*, «Studi cattolici» 36 (1992) 496.

⁸ Il dibattito è ben sintetizzato da K. MCDONNELL in *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, «Theological Studies» 63 (2002) 227-250.

⁹ Cfr. W. KASPER, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in *Auf neue Art Kirche Sein: Wirklichkeit-Herausforderungen-Wandlungen*, Don Bosco, München 1999, 32-48.

locali; il rifiuto di questo presupposto condurrebbe inevitabilmente ad una concezione federalista della Chiesa.¹ A questo punto il dibattito si è concentrato sull'identità della Chiesa universale. In un articolo successivo, Kasper ha affermato che la "priorità della Chiesa universale", sostenuta da Ratzinger, la rende una realtà astratta, mentre essa ha una esistenza ben concreta che le deriva dalle Chiese locali.² Ratzinger ha replicato ribadendo ancora la preesistenza della Chiesa universale, ma parlando adesso di «priorità dell'unità»,³ posizione su cui il suo interlocutore si è trovato d'accordo.⁴ Come ha osservato acutamente McDonnell, Ratzinger guarda con diffidenza l'identificazione troppo radicale tra Chiesa universale e Chiese locali, perché in essa intravede il rischio di privare la prima di sostanza teologica propria; a Kasper, al contrario, preme sostanzialmente sottolineare la loro non separabilità.⁵

"La disputa dei cardinali", come i *massmedia* la definirono, non giunse in realtà a conclusioni condivise dalle due parti. Tuttavia, essa ebbe il merito di ribadire l'importanza del concetto di Chiesa universale. Particolarmente interessanti, a questo proposito, appaiono le osservazioni di F. Ocariz, nell'ambito degli eventi organizzati durante il grande giubileo del 2000. Riconoscendo, sulla scia di Ratzinger e della *Communio notio*, la priorità della Chiesa universale, egli aggiunge tuttavia che la "mutua interiorità"

non può essere intesa come quella tra due dimensioni ontologicamente equivalenti. Infatti, ontologicamente, l'ecclesialità – l'essere Chiesa – di ogni Chiesa particolare deriva dalla Chiesa universale: dal suo essere presenza della Chiesa universale in una porzione dell'umanità; invece, l'essere Chiesa – l'ecclesialità – della Chiesa universale non deriva dal suo essere comunione di Chiese particolari, sebbene essa sia *anche il corpus ecclesiarum*, formato cioè dalle Chiese particolari [...]. L'essenza della Chiesa universale non si identifica soltanto con l'essere comunione di Chiese, perché ha anche in sé delle realtà essenziali, le strutture al servizio dell'unità nella *communio*: il collegio episcopale e il primato, che non sono derivate dalla particolarità delle Chiese.⁶

Si potrebbe anche dire, a mio avviso, che la Chiesa universale non è soltanto *communio Ecclesiarum*, ma è, prima ancora, l'universale *congregatio fidelium* presieduta dal collegio episcopale (con a capo il vescovo di Roma) ed edificata continuamente dalla parola e dall'eucaristia, realtà, queste, che hanno valenza primariamente universale, ma che conservano intatta la loro efficacia concreta nella realtà locale.

¹ Cfr. RATZINGER, *L'ecclesologia della Costituzione*, 66-81.

² Cfr. K. KASPER, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, «*Stimmen der Zeit*» 218 (2000) 795-804.

³ J. RATZINGER, *A Response to Walter Kasper: The Local Church and the Universal Church*, «*America*» 185 (2001) 10.

⁴ Cfr. K. KASPER, *From the President of the Council for Promoting Christian Unity*, «*America*» 185 (2001) 28-29.

⁵ Cfr. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate*, 248.

⁶ F. OCÁRIZ, *Primato di Pietro ed ecumenismo*, in FISICHELLA, *Il Concilio Vaticano II*, 378-379.

Alcuni teologi,¹ infine, preferirono parlare di priorità reciproca, riprendendo un'idea già abbozzata da De Lubac² molto prima della *Communio notio*, e che, in qualche modo, trova conferma nel documento *Temi scelti di ecclesiologia* (n. 5.2), redatto dalla Commissione Teologica Internazionale, e pubblicato nel 1984.³ Infatti, se dal punto di vista formale e strutturale la priorità "scorre" dall'universale al particolare, dal punto di vista materiale ed eventuale la direzione s'inverte.

4. La "reciprocità asimmetrica"

Questo dibattito è stato purtroppo presentato dai *massmedia* permeato da una forte componente ideologica e, in non pochi casi, autori e commentatori si sono lasciati trascinare da una marcata sudditanza al *politically correct*. I dati derivanti dalla tradizione neotestamentaria, liturgica e storica volgono invece, come vedremo, verso una direzione molto concreta. Innanzitutto, però, occorre ricordare che la pubblicazione della *Communio notio* non fu dettata da una particolare necessità di approfondimento teologico (che, pure, non mancò), ma dall'esigenza pratica di confutare l'affermazione che, purtroppo, allora riscuoteva sempre maggiori consensi, secondo la quale «ogni Chiesa particolare è un soggetto in se stesso completo» e, di conseguenza, «la Chiesa universale risulta dal riconoscimento reciproco delle Chiese particolari» (CN 8; il corsivo è dell'originale). Il dibattito sembra essersi spinto molto oltre la motivazione originale, e ciò vale per tutte le parti in esso coinvolte.

Ancora è necessaria un'altra premessa. Nell'ambito della tematica presa qui in esame, si parla giustamente di tre livelli o "tappe": la Chiesa-mistero anteriore alla creazione (o la Chiesa *ab Abel*), la Chiesa gerosolimitana della Pentecoste, e l'attuale *tempus Ecclesiae*.⁴ Anche se una ricerca sulla priorità nelle due prime tappe può offrire importanti spunti di riflessione, e può avere conseguenze sulla terza tappa, è in quest'ultima che il tema della priorità assume particolare rilevanza, rendendo quantomai necessario giungere a risultati chiari e ben definiti.

Le posizioni assunte dagli studiosi possono ridursi essenzialmente a quattro: 1) priorità della Chiesa universale, 2) priorità della Chiesa locale, 3) priorità reciproca (o "differenziata"), 4) simultaneità. L'ultima, in realtà, più che una reale presa di posizione, sembra essere semplicemente l'attestazione del fatto che la Chiesa è contemporaneamente universale e locale, affermazione su cui non esistono dissensi. La posizione di quanti riconoscono priorità assoluta alla Chiesa universale, ammirevole nella sua difesa della natura della Chiesa, che non è

¹ S. PIÉ-NINOT, «Ecclesia in et ex Ecclesiis» (LG 23): la *catolicidad* de la «*communio Ecclesiarum*», «Revista Catalana de Teologia» 22 (1997) 75-89; CATTANEO, *La priorità*, 536-539.

² H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 1973. Si veda l'analisi della posizione di De Lubac in G. CHANTRAINE, *La "corrélacion radical" des Églises particulières et de l'Église universelle chez Henri de Lubac*, in CHICA, PANIZZOLO, WAGNER, *Ecclesia tertii millennii advenientis*, 68-85.

³ Il testo si trova in CTI, *Documenti, 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, 279-332 (sul tema qui trattato, cfr. p. 304).

⁴ Cfr. CATTANEO, *La priorità*, 533-535.

semplicemente confederazione di Chiese, non concede spazio sufficiente, nella sua espressione più radicale, alla Chiesa *in fieri*, edificata dalla predicazione della parola, dalla celebrazione dei sacramenti, dall'esercizio della carità, ecc., che sono eventi necessariamente locali. Viceversa, riconoscere priorità assoluta alla Chiesa locale significa rischiare di scivolare nella concezione di una Chiesa-confederazione, anche quando si ammette che la Chiesa *communio Ecclesiarum* è esigenza necessaria delle Chiese locali, perché la Chiesa universale resta una realtà pensata e originata dalle Chiese locali. La teoria della priorità reciproca, infine, potrebbe unire gli elementi positivi delle due posizioni precedenti e preservarli da atteggiamenti troppo radicali.

È opportuno chiedersi, però, se non sarebbe più giusto parlare di priorità reciproca "asimmetrica", a favore della Chiesa universale. Lo confermerebbero, tra l'altro, argomentazioni di natura biblica, storica, liturgica e missionaria. Spesso, a favore della priorità della Chiesa locale, si cita il fatto che nel Nuovo Testamento la parola "Chiesa" è usata più frequentemente con questa accezione.¹ La statistica, tuttavia, può suscitare l'interesse e, casomai, stuzzicare la teologia, ma non costituisce un'istanza decisiva. Uno studio biblico, intrapreso con metodologia rigorosa e senza preconcetti, intende il termine *ekklesia* «come la comunità di salvezza neotestamentaria, che si presenta in primo luogo come comunità universale e poi come la medesima comunità neotestamentaria di salvezza in una delimitazione locale».² È una conclusione, questa, assai rilevante, perché affronta la questione dalla prospettiva soteriologica, e, quindi, dal punto di vista più genuinamente ecclesiale. Secondo un altro studio dettagliato, realizzato da L. Cerfaux sulla base della tradizione paolina, la dottrina delle epistole della prigionia sulla Chiesa universale costituisce «una maturazione della teologia della Chiesa»;³ le lettere "maggiori", nelle quali il termine "Chiesa" indica più frequentemente la Chiesa locale, sono considerate un «periodo intermedio durante il quale s'era temporaneamente velato il suo significato primitivo e fondamentale di Chiesa universale. E questo, senza che vi fossero ripercussioni sulle idee propriamente dette. Poiché in ogni momento, col suo corollario d'unità (quel che oggi il nostro termine consacrato "Chiesa" rappresenta nel modo migliore), la nozione fondamentale di Popolo di Dio è rimasta come il prodromo della teologia»⁴. Analogamente, un altro biblista, affrontando la questione dal punto di vista missionario, conclude: «la Chiesa non diventa universale (o "cattolica") perché si occupa della missione, ma essa si occupa della missione perché è essenzialmente universale».⁵

Da una prospettiva storica, appare evidente che la successione apostolica ri-

¹ Cfr. L. COENEN, *Chiesa*, in L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (ed.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 2000, 255-270.

² K.L. SCHMIDT, *Ekklesia*, in GLNT 4, 1494, citando Cremer-Kögel.

³ L. CERFAUX, *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, Ave, Imola 1968, 465.

⁴ *Ibidem*, 468.

⁵ R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1964, 156.

veste, in questo contesto, una importanza non indifferente. La sua dinamica, infatti, non si riduce semplicemente all'ordinazione di un vescovo da parte di un altro vescovo. Attraverso il ministero della successione episcopale, la Chiesa riceve costantemente, nel corso dei secoli, la tradizione apostolica, che consiste non soltanto in un contenuto dottrinale-intellettualistico, ma, più sostanzialmente, nell'eucaristia e negli altri sacramenti, e, più radicalmente ancora, nella *traditio Christi dantis Spiritum*.¹ La Commissione Teologica Internazionale ha opportunamente descritto la successione apostolica come «il sacramento della presenza operante del Cristo e dello Spirito Santo in mezzo al Popolo di Dio».² Questa successione, però, è originariamente patrimonio della Chiesa universale, sia perché ha la sua origine nel collegio apostolico, sia perché perdura come realtà essenzialmente e primariamente collegiale: la successione, in effetti, si realizza da collegio apostolico a collegio episcopale.³ Possiamo dunque affermare che l'edificazione storica della Chiesa, attraverso la parola e l'eucaristia veicolate nella successione apostolica, si realizza da una prospettiva universale. Ciò è confermato, peraltro, dalla liturgia dell'ordinazione episcopale, compiuta da almeno tre vescovi consacranti, ad indicare il coinvolgimento, in quell'atto, dell'intero collegio episcopale. Una Chiesa locale, in sostanza, riceve il suo vescovo (e con lui, il sacerdozio, l'eucaristia, e la parola) dal collegio o, in altre parole, nel suo vescovo l'intero collegio si rende presente in mezzo ad una determinata comunità.

È opportuno, infine, ricordare il significato ultimo della struttura della Chiesa. Perché essa non è solo universale *communio fidelium*, ma è anche *communio Ecclesiarum*? La risposta va ricercata in ambito missionario: dispiegandosi in pluralità, essa «favorisce e accoglie tutte le risorse, le ricchezze, le consuetudini dei popoli, nella misura in cui sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida e le eleva. [...] Così pure, nella comunione ecclesiastica, vi sono legittimamente delle chiese particolari, che godono di proprie tradizioni» (LG 13/3-4). In questa dinamica missionaria, la *communio Ecclesiarum* ha un ruolo strumentale rispetto alla *communio fidelium*, che resta il traguardo finale, e che diventerà poi, nell'*eschaton*, una *communio comprehendentium*.

IV. PRIMATO ROMANO: NUOVE FORME DI ESERCIZIO O NUOVA ONTOLOGIA?

Ad un primo approccio, la questione relativa al primato romano sembrerebbe essere stata trattata esaurientemente dal Concilio Vaticano I, la cui dottrina sarebbe poi stata accolta dal Concilio Vaticano II, e affiancata a quella concernente l'episcopato, in modo da avere un quadro completo sull'autorità suprema della Chiesa. Ciò troverebbe conferma proprio all'inizio del capitolo III della *Lumen gentium*, dedicato a «la costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato». Nel testo, infatti, si legge:

¹ Cfr. P. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel «tempus Ecclesiae»*, Edusc, Roma 2007, 303-317.

² CTI, *La apostolicità della Chiesa e la successione apostolica*, 17.4.74, EV 5, 445.

³ Cfr. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia*, 300-303.

seguendo le orme del Concilio Vaticano primo [...] questa dottrina della istituzione, della perpetuità, della forza e del carattere 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 e, proseguendo nella stessa linea, decide di professare e di dichiarare pubblicamente la dottrina sui vescovi, successori degli apostoli, i quali col successore di Pietro, vicario di Cristo e capo visibile di tutta la Chiesa, reggono la casa del Dio vivente (LG 18).

Non è però difficile intuire che l'episcopato non è semplicemente "accostato" al primato come "co-autorità suprema". Né è illegittimo pensare che la stessa teologia del primato risulti in qualche modo ridimensionata, ampliata o approfondita a causa della nuova collocazione teologica dell'episcopato. È opportuno, in questo contesto, soffermarsi sulla concezione del primato caratteristica del Vaticano II, e, più precisamente, sulla portata del cambiamento realizzato rispetto al Vaticano I, ammesso che di cambiamento si possa parlare. Di fatto alcuni autori hanno osservato che il Vaticano II non parla mai della *potestas iurisdictionis* primaziale, e addirittura vedono nel linguaggio adoperato dall'enciclica *Ut unum sint* di Giovanni Paolo II l'ipotetica conferma, o, almeno, la possibilità dell'abbandono di questa nozione da parte della Chiesa cattolica.¹

È evidente che questa tematica assume una rilevanza non indifferente nell'elaborazione delle risposte all'appello del Papa scomparso, che, nella stessa enciclica, auspicava che si trovasse «una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova» (UUS 95/3). In risposta a questo appello, rivolto anche ai non cattolici, e che ha suscitato grande entusiasmo in ambito ecclesologico ed ecumenico, sono state avanzate diverse proposte, così come diversa è stata l'accoglienza ad esso riservata.²

Non è possibile né opportuno riportare, in questa sede, tutte le proposte avanzate dai non cattolici. Mi limiterò quindi, per brevità, a riportare una sintesi elaborata da P. Lüning, nella quale le diverse proposte sono suddivise in quattro gruppi: 1) coloro che non concepiscono l'unità della Chiesa in termini di universalità, e quindi non considerano necessario un ministero di questo tipo; 2) coloro per i quali l'universalità è costitutiva dell'unità, ma ritengono che questa unità sia sufficientemente garantita dal rapporto comunionale fra le Chiese; 3) coloro che, pur riconoscendo l'utilità o, addirittura, la necessità di un ministero di *episkopé* universale, non legano quest'ultimo in modo costitutivo ad una figu-

¹ Cfr. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio*, 639.

² Fra le varie pubblicazioni possiamo citare: CDF, *Il primato del successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico (Roma, dicembre 1996)*, Lev, Città del Vaticano 1998; J. PUGLISI (ed.), *Il ministero petrino e l'unità della Chiesa. Atti del Simposio (Roma, 4-6.12.97)*, «Studi Ecumenici» 17 (1999); A. ACERBI (ed.), *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica. Atti del colloquio (Milano, 16-18 aprile 1998)*, Vita e pensiero, Milano 1999; ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO, *Atti dell'incontro ecumenico su «Il primato del Papa»*, «Firma» 24 (2000) 9-48; P. HÜNERMANN (ed.), *Papato ed ecumenismo. Il ministero petrino al servizio dell'unità*, Edb, Bologna 1999; W. KASPER (ed.), *Il ministero petrino. Cattolici ed ortodossi in dialogo*, Città Nuova, Roma 2004.

ra unica, nemmeno al vescovo di Roma; 4) coloro che collocano nell'episcopato romano il ministero universale di unità, ma chiedono che siano radicalmente ridefinite le sue funzioni.¹ Ci soffermeremo invece maggiormente sulle le proposte provenienti dall'ambito cattolico, e sul documento pubblicato, nel 1998, dalla CDF, intitolato *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*.² Esso indica, tra l'altro, i criteri da seguire nello studio delle nuove forme di esercizio del primato.

Questo panorama ci pone di fronte a delle domande impegnative, alle quali tenteremo di dare una risposta. C'è innanzitutto la questione del mutamento o meno della dottrina del primato nei documenti del Vaticano II. Occorre poi analizzare, almeno in modo generico, le proposte emerse sulle "nuove forme", e valutare la loro plausibilità. Avvieremo infine una riflessione, impostata in termini forse meno promettenti, ma che alla lunga potrebbe risultare più convincente e realistica.

1. Il ministero petrino nel Vaticano II

Occorre, a questo punto, fare una premessa fondamentale: nella *Lumen gentium*, il primato è concepito a partire dall'episcopato. In effetti, ci sarebbero dei motivi per procedere in senso contrario, soprattutto perché alcuni testi particolarmente rilevanti procedono dal primato all'episcopato. Si pensi, ad esempio, a LG 20/2, in cui si legge: «come quindi permane l'ufficio dal Signore concesso singolarmente a Pietro, il primo degli apostoli, e da trasmettersi ai suoi successori, così permane l'ufficio degli apostoli di pascere la Chiesa, da esercitarsi ininterrottamente dal sacro ordine dei vescovi». Inoltre, concepire il primato a partire dall'episcopato potrebbe portare ad una concezione "parlamentare" del rapporto primato-episcopato (in cui i vescovi delegano qualcuno di loro a svolgere la funzione presidenziale), cosa che l'ecclesiologia cattolica non può accettare.

La prima obiezione cade senza particolari problemi, se si tiene conto della cronologia dei documenti. All'epoca della redazione della *Lumen gentium*, il dato acquisito era il primato, mentre il "nuovo patrimonio magisteriale" da definire era la collegialità dell'episcopato; se l'enunciato fosse formulato al contrario, l'argomentazione procederebbe (assurdamente) dallo sconosciuto al conosciuto. La questione di un'eventuale concezione "parlamentare" necessita invece di un maggiore approfondimento. Nelle pagine seguenti ci soffermeremo dunque brevemente sull'ermeneutica di alcuni concetti chiavi della dottrina conciliare.

Ma uno sguardo d'insieme al capitolo III della *Lumen gentium* non può che confermare la nostra premessa: si parte dal significato generale dei «vari ministeri» nella Chiesa (n. 18), per continuare poi, per gradi successivi, con l'istituzione del collegio apostolico, la sua successione, la sacramentalità dell'episcopa-

¹ Cfr. P. LÜNING, *Universal Episcopé and the Papal Ministry: A Critical Overview of Responses to Ut Unum Sint*, «One in Christ» 39/4 (2004) 24-36; su questo punto cfr. p. 28.

² Testo riportato in EV 17, 1588-1608.

to, il suo carattere collegiale e le sue funzioni. In questa architettura teologica, il primato è inserito come elemento *interiore* all'episcopato, pur conservando la sua capitalità. Ed è inserito prevalentemente come funzione *ad intra* dell'episcopato, anche se, osservando la gerarchia dalla prospettiva dei fedeli, potrebbe sembrare che il primato occupi una posizione a sé, al di fuori e al di sopra del collegio episcopale.

Che sia un elemento interiore, lo si vede già da come è presentata la figura di Pietro. In LG 19, infatti, si dice: «questi li costituì apostoli (cfr. Lc 6,13) sotto la forma di un collegio o di un gruppo stabile», ma, subito dopo, si aggiunge: «del quale mise a capo Pietro, scelto in mezzo a loro (cfr. Gv 21,15-17)». Questa ultima frase, che traduce l'originale latino «*cui ex iisdem electum Petrum praefecit*», fornisce due dati fondamentali: innanzitutto, Pietro non divenne capo per concessione degli altri undici, ma per scelta di Gesù; in secondo luogo, egli non fu imposto come elemento nuovo giunto dall'esterno, ma fu scelto *fra loro*. La funzione di Pietro costituisce dunque una modalità speciale della funzione apostolica, e questa ontologia della carica capitale continua anche nella successione, secondo il disegno in essa impresso, come conferma LG 22/1: «Come san Pietro e gli altri apostoli costituirono, per istituzione del Signore, un unico collegio apostolico, similmente il romano pontefice, successore di Pietro, ed i vescovi, successori degli apostoli, sono fra loro uniti». Il ministero petrino è dunque una modalità peculiare che la funzione episcopale assume in uno dei suoi titolari. Possiamo dunque affermare che la natura episcopale della funzione primaziale è assolutamente costitutiva del primato.

Esso, dicevamo, è inoltre funzione *ad intra*, perché esiste «affinché lo stesso episcopato fosse uno e indiviso», come ricorda LG 18. Una nota del documento rimanda, peraltro, alla costituzione *Pastor Aeternus* del Vaticano I, nel cui prefazio – a proposito di Pietro, ma ciò vale anche per i suoi successori – si afferma che il primato esiste «perché l'episcopato stesso fosse uno e indiviso», ma si aggiunge: «e perché la moltitudine di tutti i credenti fosse conservata nell'unità della fede e della comunione grazie alla stretta e reciproca unione dei sacerdoti». ¹ L'enunciato originale è dunque strutturato in due parti: nella prima la *potestas* primaziale si rivolge all'oggetto in modo diretto; nella seconda, essa procede come per gradi («grazie alla stretta e reciproca unione...»). La finalità del potere primaziale resta così incentrata primariamente sull'unità ed indivisibilità dell'episcopato, affinché, attraverso l'unità episcopale, si ottenga l'unità dei credenti nella fede e nella comunione. ²

Questo duplice carattere del primato, interiore e funzionale all'episcopato, è stato opportunamente ricordato dalla CDF, in vista di una riflessione sulle «nuove forme di esercizio»: «le caratteristiche dell'esercizio del primato devono

¹ COD 811-812.

² Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Reazione al testo di A. Antón*, in CDF (ed.), *Il primato del successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico (Roma, dicembre 1996)*, LeV, Città del Vaticano 1998, 463-466; si veda, inoltre, U. BETTI, *La costituzione dogmatica "Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I*, Antonianum, Roma 1961, 442.

essere comprese soprattutto a partire da due premesse fondamentali: *l'unità dell'Episcopato* e il *carattere episcopale* del primato stesso». ¹ La prima porta a vedere nella condizione di Capo del collegio l'aspetto più radicale, che compete al papa in quanto Successore di Pietro. La seconda riconduce il ministero petrino alla sua genuina natura prevalentemente sacramentale, che è la caratteristica intrinseca della *episkopé* alla quale partecipa.

2. Rapporto collegio-primato

È opportuno, a questo punto, soffermarsi su alcuni particolari. La prima premessa richiede un approfondimento del rapporto collegio-primato. ² Affrontando la questione da una prospettiva ermeneutica, ciò che più interessa chiarire è il vero significato che questi concetti assumono nella dottrina conciliare, e studiare le conseguenze sul loro rapporto reciproco. Non bisogna infatti dare per scontata la loro comprensione: la Chiesa è una realtà misterica, che non può essere plasmata o spiegata sulla base delle realtà secolari o delle tecniche dell'organizzazione sociale.

È nota l'iniziale diffidenza che alcuni padri conciliari manifestarono al momento di applicare la nozione di collegio (e di "collegialità") all'episcopato. ³ Va ricordato che, sebbene non esistano espliciti riscontri biblici, il termine non è del tutto assente nella tradizione ecclesiale. ⁴ Si temeva, tuttavia, di modellare una realtà ecclesiale su quelle secolari. ⁵ Si resero così necessari i numerosi chiarimenti, esposti nella *Nota esplicativa previa* (NEP), sul senso biblico (e non strettamente giuridico) del termine, ⁶ sulla sua equipollenza alle nozioni di *ordo* e di *corpus*, ⁷ sulla strutturazione del collegio in capo e membra (diversa dalla uguaglianza di tutti, che affidano ad uno la presidenza), ⁸ sull'intrinseca appartenenza del capo al collegio (tanto che il secondo non esiste senza il primo), ⁹

¹ CDF, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, n. 8, EV 17, 1599. Il corsivo è nell'originale.

² Di questo tema mi sono occupato in *Primato ed episcopato*, in CDF (ed.), *Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, Lev, Città del Vaticano 2002, 134-138.

³ *Qua talis*, il termine "collegialità", di fatto, non si trova menzionato nei testi conciliari.

⁴ Vedi i numerosi riferimenti in G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1989⁴, 246-249. Per il periodo medievale, cfr. J. LECUYER, *Études sur la Collégialité épiscopale*, Mappus, Lyon 1964.

⁵ Cfr. J. RATZINGER, *La collégialité épiscopale. Développement théologique*, in G. BARAÚNA (ed.), *L'Église du Vatican II*, Vol. III, Cerf, Paris 1966, 765-766; sull'ambiguità del termine, cfr. E. CORECCO, voce *sinodalità*, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (ed.), *Nuovo dizionario di teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 1446-1447.

⁶ «"Collegio" non si intende in senso "strettamente giuridico", cioè di un gruppo di eguali, i quali abbiano demandato il loro potere al loro preside, ma di un gruppo stabile, la cui struttura e autorità devono essere dedotte dalla rivelazione» (NEP 1).

⁷ «Per il collegio dei vescovi si usano con frequenza anche le parole "ordine" (*ordo*) o "corpo" (*corpus*)» (*ibidem*).

⁸ Subito dopo il testo di NEP 1 appena riportato, si aggiunge che non vi è «"uguaglianza" (*aequalitatem*) tra il capo e le membra del collegio».

⁹ «Il collegio [...] non si dà senza il capo [...]. Infatti il collegio necessariamente e sempre cointende il suo capo» (NEP 3).

e, infine, sulla esistenza permanente del collegio ma non del suo agire.¹

L'argomento è troppo ampio per essere trattato esaurientemente in questa sede. Ciò che interessa qui ricordare è che il collegio (*l'ordo*, il *corpus*) «è una realtà anteriore a cui partecipano i singoli vescovi», come ha ribadito Giovanni Paolo II nel motu proprio *Apostolos suos* (n. 12/2).² Tale anteriorità, inoltre, non è soltanto sincronica (il collegio non si costituisce a partire dalla potestà dei singoli vescovi radunati insieme), ma è anche diacronica, perché consiste nella sacramentale permanenza della funzione apostolica che, dalla Pentecoste, si conserva nella successione apostolica fino alla Parusia.

Anche il termine "primato" può non essere privo di eventuali influssi extraecclesiali. In ambito ecclesiale, il *primus* fra i vescovi è ben distante sia dall'idea di "re" di una monarchia assoluta, sia da quella di re di una monarchia parlamentare, sia, infine, da quella di presidente di una società di uguali; infatti, «il primato differisce nella propria essenza e nel proprio esercizio dagli uffici di governo vigenti nelle società umane». ³ La potestà dei vescovi non proviene dal primato come dalla sua fonte, né l'autorità del papa proviene dai vescovi per delegazione. Il Nuovo Testamento, in effetti, riserva l'attributo "primo" all'apostolo Pietro,⁴ e l'espressione *Petrus, princeps apostolorum* ha un peso notevole nella tradizione.⁵ Tuttavia, proprio perché è una realtà «veramente episcopale», il primato esiste e si esercita secondo la modalità episcopale. La successione petrina è, cioè, un ministero episcopale che, come tale, va esercitato in comunione con gli altri vescovi. Anche il papa è legato all'*episkopé* "diacronica" (che porta in sé

¹ «Ma il collegio, pur esistendo sempre, non per questo permanentemente agisce con azione "strettamente" collegiale, come appare dalla tradizione della Chiesa. In altre parole: non sempre è "in atto pieno", anzi, con atto strettamente collegiale, non agisce se non a intervalli e "col consenso del capo"» (NEP 4).

² EV 17, 830. Anche se era già contenuta implicitamente nella dottrina conciliare sull'episcopato (dalla quale deriva), e in quella sul rapporto Chiesa universale - Chiese particolari della lettera *Communio in notio*, nel motu proprio *Apostolos suos* questa espressione è finalmente oggetto di una particolare ed esplicita considerazione. Su questo tema, cfr. A. MIRALLES, *Le Conferenze dei vescovi: lettura teologica del Motu Proprio Apostolos suos*, «Annales theologici» 13 (1999) 283-321.

³ CDF, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, n. 7/1, EV 17, 1597.

⁴ Mt 10,1. Sulla convergenza fra le diverse tradizioni neotestamentarie sul primato petrino, cfr. J. RATZINGER, *Il primato di Pietro e l'unità della Chiesa*, «Divinitas» 36 (1992) 207-221. Occorre comunque precisare che il termine "primato" non si trova nel lessico greco neotestamentario e appare soltanto una volta nella Vulgata latina (Col 1,18), applicato a Cristo (cfr. V. PERI, *Sul ruolo ecclesiale del vescovo di Roma*, in L. SARTORI (a cura di), *Papato e istanze ecumeniche*, Edb, Bologna 1984, 78-79). Anche se il suo contenuto è presente fin dall'inizio nella tradizione cristiana, questa espressione non compare nei primi secoli, perché appariva, allora, troppo legata al regime imperiale (cfr. V. PERI, *Sinodo, patriarcati e primato romano dal primo al terzo millennio*, in ACERBI [ed.], *Il ministero del Papa*, 60-61).

⁵ La figura di Pietro si trova spesso abbinata a quella di Paolo. Cfr. le testimonianze raccolte in M. GUERRA GÓMEZ, *Los nombres del Papa. Estudio filológico-teológico de varios nombres del Papa en los primeros siglos del cristianismo*, Aldecoa, Burgos 1982, 229-231. L'abbinamento, tuttavia, non implica uguaglianza fra i due nel primato, come sottolinea il Decreto del Santo Ufficio del 24.1.1647 (DH 1999); su questo tema, cfr. A. GARUTI, *San Pietro unico titolare del primato. A proposito del Decreto del Santo Ufficio del 24.1.1647*, Ed. Francescane, Bologna 1993.

la *traditio apostolica*) e in essa trova «i limiti che procedono dalla legge divina e dall'inviolabile costituzione divina della Chiesa contenuta nella rivelazione». ¹ Egli, naturalmente, può agire individualmente – ed è ciò che accade più spesso – ma non può mai agire isolato dagli altri vescovi. ²

In sostanza, il significato e il contenuto ecclesiali peculiari delle nozioni di collegio e primato fanno del loro rapporto reciproco una realtà non paragonabile alle diverse forme di governo caratteristiche di altre forme di società. Alla base di questo particolare assetto dell'autorità suprema della Chiesa sta il fatto che la *suprema potestas* si trova pienamente nella persona del romano pontefice, come successore di Pietro, e, contemporaneamente, si trova pienamente anche nel collegio episcopale, che succede al collegio apostolico. ³ Pertanto, la subordinazione dei vescovi al papa, il loro agire *cum Capite et sub Capite*, rappresenta un aspetto della peculiare configurazione teologica dell'episcopato, più che una relazione di dipendenza giuridica. Si tratta, infatti, di un ministero esercitato necessariamente *in solidum* con il capo del collegio, che “concentra” in sé l'intera *potestas episcopalis* (anche se non ne costituisce l'origine); perciò la condizione di «comunione gerarchica col capo del collegio e con i membri» (LG 22/1) non è una esigenza dettata da ragioni di efficienza organizzativa, ma affonda le sue radici nella sostanza teologica. Ma si tratta anche di una relazione di dipendenza non ascrivibile ad un rapporto né di tipo fontale, né di delegazione, né di vicariato, né riconducibile ad una istanza estrinseca: ⁴ i vescovi, infatti, non «devono essere considerati i vicari dei Romani Pontefici, perché esercitano una potestà che è loro propria e con tutta verità sono detti sovrintendenti dei popoli che governano» (LG 27/2). Questa è una affermazione inderogabile e intrinsecamente legata al concetto di Chiesa come *communio Ecclesiarum*, e diametralmente opposta a una concezione del papa come di colui «al quale è affidato il mondo intero come una diocesi».

3. *Primato vere episcopalis e potestas iurisdictionis*

Il «*carattere episcopale del primato stesso*», la “seconda premessa” menzionata nelle pagine precedenti, richiede un chiarimento per ciò che concerne il concetto di *potestas iurisdictionis*, che, dopo l'opzione a favore dell'episcopalità

¹ CDF, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, n. 7/2, EV 17, 1598.

² Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 259.

³ Sui fondamenti neotestamentari di questo tema («Pietro riceve personalmente la missione e il potere che gli apostoli ricevono collettivamente»), cfr. R. MINNERATH, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique*, Beauchesne, Paris 1994, 58 e 294; J. GNILKA, *Commentario teologico del Nuovo Testamento. Il Vangelo di Matteo (II)*, Paideia, Brescia 1991, 209-210.

⁴ Illuminante è il chiarimento offerto dalla NEP (n. 4) a proposito della frase di LG 22/2 sulla *suprema potestas* del collegio episcopale (una «potestà che non può essere esercitata se non con il consenso del Romano Pontefice»): il collegio «non agisce se non a intervalli e “col consenso del capo”. Si dice “col consenso del capo”, perché non si pensi a una “dipendenza” per così dire da un “estraneo”; il termine “consenso” richiama, al contrario, la “comunione” tra il capo e le membra e implica la necessità dell’“atto”, il quale propriamente compete al capo».

sacramentale del primato, potrebbe sembrare di essere stato abbandonato. Il concetto, applicato al primato, è decisamente presente nel Vaticano I, ma, sorprendentemente, scompare nel Vaticano II. Questo divario, tuttavia, si spiega se si tiene conto che, dietro i due eventi, vi erano ecclesiologie assai diverse tra loro, che, inevitabilmente, condussero a prospettive e concezioni altrettanto diverse. Nell'ecclesiologia di stampo societario caratteristica del XIX secolo, la *potestas iurisdictionis* giocava un ruolo fondamentale; una definizione del primato che ignorasse questo elemento sarebbe stata estremamente incompleta. Nell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II, come si è detto, la categoria chiave è la sacramentalità; essa, sicuramente, non esclude l'aspetto giuridico (anzi, lo rafforza), ma porta ad una concezione del ministero episcopale e primaziale basata principalmente su ciò che esso rende presente, vale a dire la *potestas Christi*, l'unica e vera *exousia* che governa la Chiesa.

In ogni caso, il Vaticano II non esclude il concetto di *potestas iurisdictionis*, ma lo presuppone, anche se non lo applica esplicitamente al primato romano. Esso, peraltro, compare in tanti documenti del magistero postconciliare, e mai si è avvertita l'esigenza di giustificare un'ipotetica "marcia indietro". La perplessità che tale concetto suscita presso i non cattolici, rende tuttavia necessario "calibrare" bene il suo peso reale e la sua collocazione all'interno della struttura funzionale dell'istituto primaziale.¹

Innanzitutto occorre distinguere fra la finalità e il contenuto del primato, tenendo conto che il contenuto è "disegnato" sulla base della finalità. Questo elementare assioma epistemologico si rivela di fondamentale importanza per una corretta ermeneutica della *Pastor aeternus*. Nel prologo essa indica la *finalità* del primato, per poi esporre, nel testo, il *contenuto* della sua potestà propria. Della finalità abbiamo già parlato; ci soffermeremo quindi ora sul contenuto. Circa lo specifico del potere primaziale, la *Pastor aeternus* parla della *potestas iurisdictionis immediata* del primato. Ne deriva che l'esercizio immediato della potestà rappresenta una possibilità, ma non il traguardo. L'immediatezza del potere primaziale indica che tutti i fedeli dipendono da esso direttamente (senza, cioè, la mediazione dei vescovi locali); ciò concorda pienamente con la dimensione universale di una Chiesa, intesa come universale *congregatio fidelium* presieduta dalla *suprema potestas*, che è presente sia nell'intero collegio, sia singolarmente nel suo Capo. Tuttavia, poiché si tratta della *potestas* immediata "primaziale", la cui finalità non è la *cura pastoralis* immediata dei fedeli, essa si pone in atto soltanto quando l'*utilitas Ecclesiae* lo richieda. Dal punto di vista ecclesiale, la funzione del primato consiste nell'assicurare che le Chiese locali abbiano tutto ciò che serve per svolgere la loro funzione, e nel rimuovere tutto ciò che potrebbe essere di ostacolo. Del resto, sarebbe assurdo pensare ad un suo esercizio continuo su tutti i fedeli, compito che, evidentemente, è affidato ai singoli vescovi nelle ripetitive Chiese.

¹ Di questo tema mi sono occupato in *Primato ed episcopato*, 143-147.

Si deve aggiungere, infine, che l'esercizio del *munus petrinum* in forma immediata su tutti i fedeli si realizza anche – ed è il caso più frequente – secondo una “modalità permanente” (non “sporadica”) sia nell'ambito del magistero pontificio e della legislazione comune a tutta la Chiesa (si pensi alla promulgazione dei codici di diritto canonico, del Catechismo della Chiesa Cattolica, delle encicliche, delle lettere apostoliche, ecc.), sia nell'orientamento pastorale generale (l'indizione di un anno mariano, o di un giubileo, lo stabilire una determinata priorità pastorale, ecc.).

Le riflessioni ora esposte riguardano più direttamente la funzione di governo. Se ci spostiamo sul versante dell'insegnamento (anche se non è possibile fare una distinzione netta), il discorso sembra subire una certa inflessione, soprattutto nei confronti del magistero solenne. Le osservazioni precedenti ci potrebbero portare a considerare il magistero pontificio *ex cathedra*, così come le dichiarazioni magisteriali pontificie più importanti, nell'ambito di un esercizio piuttosto “sporadico”. Questo magistero sarebbe più consono all'intero collegio episcopale; tuttavia, la vita ecclesiale richiede spesso – soprattutto oggi – una risposta più rapida di quella che può fornire il collegio, il quale dovrebbe essere convocato in concilio ecumenico o dovrebbe esprimersi secondo una modalità di collegialità extraconciliare (una possibilità fino ad oggi mai realizzata).

Resta comunque valido il fatto che, nella logica della *Pastor aeternus*, poi ripresa dall'ultimo Concilio, la funzione più specifica del capo del collegio, quella che maggiormente risponde alla sua finalità, è quella di custodire l'unità e l'indivisibilità dell'episcopato. In altre parole, il capo del collegio svolge primariamente il compito di guidare e di dirigere la vita del collegio episcopale, in modo che, da un lato, sia preservata la sua unità, e, dall'altro, siano sviluppate le sue diverse potenzialità. Per quanto riguarda la collegialità effettiva, la convocazione di concili ecumenici rappresenta, naturalmente, una possibilità, ma non si può prospettare una sua frequenza notevole. Resta in sospeso l'attivazione della collegialità extraconciliare, tema che, pur menzionato al Concilio, non è stato finora sufficientemente preso in considerazione. Ma la custodia e la promozione della vita dell'episcopato comprendono anche la difesa dell'esercizio effettivo del ministero di tutti i membri del collegio (si pensi al rapporto con i vescovi in regioni in cui i cristiani sono oggetto di persecuzione, o alla promozione di candidati all'episcopato), l'animazione dell'evangelizzazione (con la creazione, per esempio, di nuove circoscrizioni ecclesiastiche), l'erezione di strutture pastorali a servizio di diverse Chiese locali, il fomento delle varie manifestazioni dell'*affectus collegialis*, delle azioni non “strettamente collegiali” e, più genericamente, di tutte le varie forme di azione congiunta dei vescovi, e delle manifestazioni della loro reciproca comunione.

La capitalità sul collegio episcopale resta dunque il baricentro della funzione primaziale e si traduce nel rendere operativa l'intera *episkopé*, mentre “i punti estremi” (le definizioni *ex cathedra*, l'esercizio effettivo della *potestas immediata*) restano validi come possibilità – addirittura convenienti quando richiesto dall'*utilitas Ecclesiae* –, ma non come esercizio abituale.

4. Nuove forme di esercizio del primato

Fra le proposte avanzate in ambito cattolico, prima e dopo la *Ut unum sint*, alcune si limitano in realtà a suggerire dei criteri da tener presente, alcune riguardano per lo più altre istituzioni, pur avendo evidenti ripercussioni anche sul primato romano, altre, infine, suggeriscono effettivamente riforme del primato in se stesso. Qualche esempio su ciascuna di queste tipologie ci aiuterà a farci un'idea dell'insieme.

Nel 1982, nel contesto del dialogo ecumenico cattolico-ortodosso, J. Ratzinger scrisse: «Roma non può richiedere all'Oriente, per quanto riguarda la dottrina sul primato, più di quanto è stato formulato e vissuto nel primo millennio».¹ Dell'unità ecclesiale del primo millennio la UUS 55/1 dice, addirittura, che «essa assume in un certo senso configurazione di modello». Si tratta, evidentemente, di un richiamo all'essenziale, sulla scia dell'attrazione esercitata da un periodo precedente alle grandi divisioni. A questa tesi si richiamano quanti sostengono la necessità di conferire maggiore autonomia alle Chiese particolari,² e propongono un ripensamento degli elementi giuridici incorporati nel primato durante il secondo millennio.³ È ovvio, però, che sarebbe quanto meno anacronico applicare nel terzo millennio una prassi del primo millennio. Bisogna dunque abbandonare eventuali nostalgie di stampo romantico e rendersi conto che il cesaropapismo di quell'epoca, con gli imperatori che convocavano e scioglievano i concili ecumenici, non è certamente la modalità ecclesiale più conveniente da ripristinare.

Altri autori insistono sulla necessità di “rileggere” il Vaticano I alla luce del Vaticano II.⁴ L'estremo condizionamento esercitato dalla scuola romana nel Vaticano I⁵ ha lasciato una traccia e ha portato ad una concezione del ministero petrino che dovrebbe essere rivista e ricollocata nell'ambito dell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II.⁶ Per W. Kasper, la “ri-lettura” e la “ri-ricezione” dei dogmi del Vaticano I rappresentano l'unica via da seguire in vista del dialogo ecumenico sul primato.⁷

Nel secondo gruppo di proposte potremmo collocare quelle che suggerisco-

¹ J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, München 1982, 209 (traduzione mia).

² P. HÜNERMANN, «Una cum». *Funzioni del ministero petrino dal punto di vista cattolico*, in HÜNERMANN, *Papato ed ecumenismo*, 113-116.

³ Cfr. W. HENN, *Historical-theological Synthesis of the relation between Primacy and Episcopacy during the Second Millennium*, in CDF, *Il primato del successore di Pietro*, 222-242.

⁴ Cfr. H.J. POTTMEYER, *The Petrine Ministry. Vatican I in the light of Vatican II*, «Centro Pro Unione Bulletin» 65 (2004) 20, riassunto di *Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican Councils*, Crossroad, New York 1998.

⁵ Cfr. J.R. VILLAR, *La Escuela Romana y la Constitución Pastor Aeternus del Concilio Vaticano I*, in J. GROHE, J. LEAL, V. REALE (ed.), *I Padri e le scuole teologiche nei concili*, Lev, Città del Vaticano 2006, 115-160.

⁶ Cfr. RODRÍGUEZ, *Reazione al testo di A. Antón*, 454-466.

⁷ Cfr. W. KASPER, *Petrine Ministry and Synodality*, «The Jurist» 66 (2006) 301.

no il potenziamento del Sinodo dei Vescovi, delle conferenze episcopali e dei patriarcati, ritenendo opportuno concedere un maggior potere decisionale alle istanze locali.¹ Pur con notevoli differenze formali, tutte queste proposte, sicuramente lodevoli nell'intento, non fanno, in realtà, che suggerire una modifica delle aree di competenza.

Per quanto riguarda il primato in sé, infine, sono stati avanzati, tra gli altri, suggerimenti riguardanti il ridimensionamento della curia romana,² la costituzione e il ruolo del collegio dei cardinali, il potenziamento del compito di vescovo di Roma nell'insieme delle funzioni primaziali, l'applicazione del principio di sussidiarietà,³ la nomina dei vescovi,⁴ e così via. Tali proposte, tuttavia, non soddisfano realmente la richiesta di UUS 95, né consentono di pervenire ad una forma di esercizio del primato condivisibile dagli altri cristiani.

5. La collegialità extraconciliare

La *Pastor Aeternus* potrebbe essere "riletta", "riformulata", "rimodellata", e via dicendo, ma esistono tre elementi – tre "limiti", se vogliamo – ai quali l'ecceologia cattolica non può rinunciare: l'esercizio del magistero papale solenne *ex cathedra*, l'esercizio della *potestas iurisdictionis* immediata, e l'esercizio della capitalità sul corpo episcopale. Con ciò non ci restano molti margini di manovra per lo studio di nuove forme di esercizio condivisibili dai non cattolici. Non si tratta dunque di stabilire una "nuova ontologia" del primato, ma si potrebbe cercare di sviluppare maggiormente il suo elemento centrale, vale a dire la capitalità sull'episcopato. Tale cambiamento, inoltre, unito all'attuazione di una proposta menzionata nella *Lumen gentium*, e storicamente mai attivata, non dovrebbe limitarsi all'ambito teoretico.

La riforma del primato, in sostanza, potrebbe volgere al potenziamento della collegialità episcopale. Dato che la convocazione di concili ecumenici non può rappresentare la prassi abituale del governo della Chiesa, resta da considerare la possibilità di attivare la collegialità (in senso stretto) extraconciliare: quella dei «vescovi dispersi per il mondo» (LG 22/2). Gli sviluppi postconciliari della "collegialità extraconciliare" (conferenze episcopali, sinodi dei vescovi, ecc.) possono talvolta suscitare perplessità e insoddisfazioni, forse proprio perché si tratta in realtà più di decentramento che di collegialità in senso stretto. Più che la via di un "primato al servizio delle Chiese locali" (che resta pur sempre una prassi valida, necessaria e opportuna), si potrebbe provare la via del "primato al

¹ Cfr. K. SCHATZ, *Riflessioni informali sul primato del Papa*, in HÜNERMANN, *Papato ed ecumenismo*, 23-38; J. FAMERÉE, *La fonction du pape. Éléments d'une problématique*, in P. TIHON (ed.), *Changer la papauté*, Cerf, Paris 2000, 82.

² Cfr. J.R. QUINN, *Per una riforma del papato*, in HÜNERMANN, *Papato ed ecumenismo*, 83-88.

³ Cfr. *ibidem*, 95-97. Nell'esortazione apostolica *Pastores gregis* di Giovanni Paolo II, tuttavia, tale principio è ritenuto «ambiguo» e, quindi, inadatto a regolare l'esercizio dell'autorità episcopale (PG 56).

⁴ Cfr. *ibidem*, 93-95; M.J. BUCKLEY, «*Perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum*», in CDF, *Il primato del successore di Pietro*, 333-339.

servizio della collegialità episcopale”, cercando di rendere quest’ultima efficacemente operativa il più frequentemente possibile.

In questo senso, appare particolarmente interessante l’idea di potenziare il sinodo dei vescovi, ristrutturandolo in modo che possa veicolare adeguatamente la collegialità extraconciliare. Si tenga presente che la sua struttura attuale, così come fu modellata da Paolo VI nel motu proprio *Apostolica sollicitudo* (1965), anche se prevede la possibilità di voto deliberativo, lo configura come un “consiglio del Papa”. Pur essendo una “manifestazione della collegialità”, la forza vincolante di un suo eventuale voto deliberativo non deriverebbe dalla collegialità, ma dal suo essere delegazione del potere primaziale. Per l’attivazione della collegialità extraconciliare attraverso l’istituto del sinodo sarebbe pertanto necessario “ridisegnare” profondamente quest’ultimo, in modo da distinguerlo da un “miniconcilio”, garantendo, allo stesso tempo, la reale rappresentatività dell’episcopato e la sua indivisibilità.¹

V. CONCLUSIONI

Lis non de verbis, recita un antico proverbio latino: non perché le parole non siano importanti, ma perché, nelle discussioni, ciò che conta è il contenuto. Se si vogliono leggere correttamente i documenti del Vaticano II, e in particolare la *Lumen gentium*, bisogna tener presente che essi non sono un mero esercizio di filologia, ma il frutto di una riflessione ecclesiologicala che incide sulla vita reale della Chiesa.

Alcuni studiosi ritengono che, quando con il Vaticano II sembrò finalmente aprirsi al mondo moderno, la Chiesa si trovò di fronte ad un mondo che ormai si riteneva postmoderno.² Essa sarebbe arrivata in ritardo e si sarebbe accodata, intraprendendo una corsa persa già in partenza. La ricezione del Concilio, dunque, stenterebbe a decollare, perché il *gap* fra Chiesa e mondo sarebbe ormai insormontabile. Il Concilio sarebbe dunque ancora «un sito in costruzione»³, o «un progetto non concluso»⁴, che dovrebbe essere ripreso e completato, o, addirittura, sostituito da uno nuovo.

Con maggior senso storico, forse, sarebbe più opportuno pensare che la ricezione del Vaticano II incontra le stesse difficoltà che hanno incontrato tanti altri concili nella loro ricezione. Anziché dimenticare il Vaticano II in vista di un ipotetico Vaticano III, come alcuni, superficialmente, suggeriscono, occorrerebbe ritornare ai testi conciliari più genuini, agevolando l’accesso alle fonti e applicando una metodologia ermeneutica efficace. Stabilito il significato autentico dei testi, il processo di ricezione dovrebbe poi pensare anche all’adeguata diffusione della dottrina conciliare e alla sua applicazione concreta nella vita

¹ Cfr. F. DUPRÉ LA TOUR, *Le synode des évêques dans le contexte de la collégialité. Une étude théologique de Pastor aeternus à Apostolos suos*, Parole et silence, Paris 2004, 374-377.

² Cfr. G. MANNION, *Ecclesiology and postmodernity. Questions for the Church in our time*, Liturgical Press, Collegeville 2007, 29.

³ *Ibidem*. L’immagine è presa da Pottmeyer.

⁴ P. LAKELAND, *Liberation of the Laity*, Continuum, New York 2003, 112.

della Chiesa. Con questo saggio ho cercato, nella misura in cui gli strumenti disponibili lo consentono, di offrire un contributo alla prima fase del processo di ricezione, mostrando pregi e difetti delle diverse interpretazioni date ai testi riguardanti i quattro temi affrontati.

Questi quattro temi, come si è visto, sono stati oggetto di numerose critiche dal punto di vista ermeneutico, ma la scelta di trattarli congiuntamente in queste pagine non deriva soltanto dal fatto che essi rappresentano “casi speciali di ermeneutica”. In realtà, proprio alla luce di una corretta ermeneutica emerge una armoniosa sintonia fra loro. Si pensi al profondo legame esistente fra l’unità storica del disegno salvifico (ben sottolineata dall’immagine del popolo di Dio) e la continuità essenziale della Chiesa nel corso della storia (adeguatamente espressa dal *subsistit in*). Si ricordi il parallelismo fra un’ipotetica “sussistenza molteplice” della Chiesa e un’eventuale “confederazione di Chiese”. Si pensi, infine, allo stretto legame fra l’accettazione di una vera Chiesa unica e universale e la configurazione di un ministero universale di unità nel primato romano. Tutto ciò mette bene in luce l’armonia interna della *Lumen gentium*, facendo di essa un capolavoro di ecclesiologia: un punto saldo di riferimento, dal quale certamente si può e si deve progredire, ma che, decisamente, non si può abbandonare.

ABSTRACT

Sulla scia del discorso pronunciato da Benedetto XVI il 22 dicembre 2005 alla Curia Romana, l’autore analizza quattro temi della dottrina ecclesiologica dell’ultimo Concilio, nei quali una equilibrata “ermeneutica della riforma” si rivela indispensabile per comprendere adeguatamente il significato dei testi, evitando facili concessioni al relativismo. In quest’ottica si studia l’applicazione alla Chiesa delle categorie di popolo, comunione e sacramento; si prende in esame l’espressione *subsistit in* di LG 8/2; si affronta la problematica della priorità tra Chiesa universale e Chiese particolari; e si analizza la delicata questione del ministero petrino. Le conclusioni non possono che sottolineare l’importanza di una ricezione più autentica del Vaticano II.

Regarding the discourse pronounced by Benedict XVI the 22 December 2005 to the Roman Curia, the author analyzes four points of the ecclesiological doctrine of the last Council, in which a balanced “hermeneutic of the reform” is indispensable to adequately understand the significance of the texts, avoiding easy concessions to relativism. Opening the matter is the application to the Church of the categories of people, communion, and sacrament. It follows the study of the expression *subsistit in* of LG 8§2. The author confronts then the problem of the priority between the universal Church and the particular Churches. Finally, the delicate question of the petrine ministry is examined. The conclusions cannot but underline the importance of a more authentic reception of Vatican II.

RECENSIONI

P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista. Questioni di teologia pastorale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, pp. 207.

LA teologia non può prescindere dalla vita di fede (*fides qua*) come oggetto della sua riflessione senza veder impoverita la qualità dei suoi esiti. Più precisamente, tale riflessione deve radicarsi nella confluenza fra fede e vita, rivelazione e prassi credente, verità e carità (per usare la terminologia della recente enciclica papale *Caritas in veritate*). In questa prospettiva teologica si situa l'opera che presentiamo, rivolta agli studenti di teologia pastorale, ma di grande interesse anche per quanti desiderano conoscere meglio la natura di questa disciplina. Infatti, l'opera è animata dalla volontà di rivendicare una corretta collocazione della teologia pastorale, all'interno di una teologia permeata tutta quanta da una costitutiva dimensione storico-pratica, premessa necessaria per assicurare l'incidenza e la significatività del suo discorso.

L'autore Paolo Asolan è professore di Teologia pastorale del Pontificio Istituto *Redemptor Hominis* presso la Pontificia Università Lateranense, nonché esponente della scuola dei *Laterani*, il gruppo di pastoralisti emerso attorno a questo Istituto, per i quali la disciplina teologico-pastorale «non può prescindere dalla specificità teologica sia dell'oggetto (l'agire *umano-divino* della Chiesa) che del metodo da usare ai fini della progettazione dell'azione ecclesiale».

L'opera è divisa in tre parti: la prima è di carattere fondativo, mentre le altre due interessano tematiche pastorali specifiche: questioni *ad intra* nella seconda e *ad extra* nella terza. La forte unità del testo viene assicurata da una comprensione chiara e coerente, da parte dell'autore, dell'identità specifica della teologia pastorale. Proponiamo una schematica descrizione del contenuto.

La prima parte tenta una proposta di definizione, semplice ma rigorosa, della teologia pastorale. Si identifica con precisione l'oggetto proprio, cioè l'agire ecclesiale, la cui struttura teologica viene specificata dall'originario riferimento al principio di Incarnazione. Quindi si descrive il metodo con cui la disciplina riflette e progetta la pastorale, determinando l'assoluta necessità di definire le tre dimensioni – kairologica, operativa e criteriologica – che assicureranno la teologicità di tale metodo.

Sorprende l'attenzione data in questa parte fondativa ad una tematica forse meno presente in altri autori, quale sarebbe la determinazione del paradigma conoscitivo adeguato alla disciplina. Asolan giustifica questo interesse per la necessità di superare un paradigma di tipo positivistico che segnerebbe inconsciamente (e negativamente) l'impostazione di tante teologie pastorali. Non esistono “fatti neutri” dal punto di vista conoscitivo: la realtà, pure quella pastorale, si presenta sempre al nostro intelletto come “realtà contestuale”. La fecondità del paradigma ermeneutico, che è quello privilegiato dall'autore, emerge dalla consapevolezza del carattere sempre condizionato del proprio conoscere. Se la conoscenza della prassi è inevitabilmente condizionata dalla prassi stessa – allo stesso modo che ogni prassi è determinata da una teoria –, allora la prassi ecclesiale non può essere studiata né da una teoria speculativa (che non coglie del tutto la prassi) né dalla scienza induttiva (l'aneddoto del “tacchino induttivista” con cui Russell smaschera l'impossibilità di una scienza induttiva, dà titolo a tutta l'opera), ma da una

teoria specifica, cioè una teoria della prassi, che pone in reciprocità dialettica il riferimento normativo con il versante contestuale.

Occorre segnalare che tutta questa prima parte è fortemente debitrice del pensiero del professor Sergio Lanza, come più volte riconosce l'autore stesso. Si tratta in definitiva di una formulazione essenziale, ma molto chiara, del pensiero di uno degli studiosi che con più rigore è riuscito a presentare la natura simultaneamente teologica e pratica della teologia pastorale. Non c'è dubbio che una tale formulazione è stata possibile grazie ad una profonda sintonia intellettuale fra il discepolo e il suo maestro, e questo è già un merito poco comune.

Come dicevamo, la seconda e terza parte dell'opera risultano strettamente collegate alla prima, anzi, in certo senso appaiono come una sorta di esperimento in cui l'autore mette a fuoco la validità del metodo formulato. E a nostro avviso l'esperimento riesce con successo. Infatti, le riflessioni su alcune specifiche tematiche pastorali sono sviluppate con una coerenza e chiarezza metodologica veramente inusuale nella letteratura teologico-pastorale. Certamente lo scopo dell'autore non è fare una apologia della metodologia della disciplina, ma pensiamo che uno dei frutti più preziosi dell'opera si trovi proprio qui: finalmente cominciano ad emergere opere di teologia pastorale in cui la fecondità della riflessione non dipende solo dalla genialità e buone intuizioni dell'autore, ma piuttosto dal rigore con cui egli si sottomette con disciplina ad un metodo di pensiero adeguato.

Nella seconda parte (azione ecclesiale *ad intra*) si potrebbe individuare un primo blocco tematico che accomuna i primi cinque capitoli attorno alla questione del ministero della guida pastorale nell'attuale contesto ecclesiale. L'autore cerca «una reinterpretazione (teologico-pastorale) della funzione direttiva del pastore all'interno della comunità cristiana, al fine di approdare alla proposta di un modello di guida pastorale che sia apprezzabile per il nostro tempo». Si tratta in definitiva di rispondere alla domanda: che significa guidare una comunità cristiana nel nostro tempo? La risposta richiede in primo luogo una visitazione delle fonti scritturistiche e del magistero. Per l'autore, dal dato biblico emergerebbe la natura trinitaria e cristologica del ministero pastorale, prospettiva dalla quale verrebbe superata l'alternativa fra ontologico e funzionale, chiarificandosi invece il rapporto dinamico che intreccia la consacrazione e la missione del pastore. In seconda battuta viene individuata l'immagine di Chiesa in cui vive oggi il pastore. Questa immagine non coincide con la dottrina ecclesiologica (nemmeno può contraddirla), ma piuttosto emerge simultaneamente da elementi perenni e forme storiche cambianti. Per l'autore questa immagine trova adeguato riflesso nell'ecclesiologia di comunione sviluppata dal Concilio Vaticano II e da essa si può disegnare coerentemente una figura di pastore guida delle attuali comunità. In sintesi, il ministero di guida non si limita al compito funzionale di coordinazione fra i diversi carismi e ministeri, ma possiede una specificità propria in quanto "ministero al servizio della comunione ecclesiale".

Per completare questa descrizione del ministero di guida è necessario che in un secondo momento lo sguardo della ricerca si rivolga più specificamente al contesto pastorale. Questa operazione si sviluppa nel capitolo quarto, facendosi esplicite tutte le esigenze metodologiche indicate nella parte fondativa. Il risultato sarebbe che, in un contesto culturale di crisi di autorità, dove la comunità ecclesiale vede se stessa fondamentalmente come luogo di comunione (con Dio e con gli uomini), il servizio alla sinodalità e alle relazioni di comunione sarebbe l'aspetto che meglio definirebbe il compito del ministero di guida pastorale. La questione si integra con una chiarificazione teologica e

semantica della tematica dei ministeri laicali, complemento imprescindibile per lo sviluppo del ministero di guida prospettato.

Questa seconda parte del libro si conclude con due temi di indubbia attualità pastorale, ma discontinui riguardo al primo blocco. Sono, in primo luogo, la questione dell'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, riaperta al numero 18 dall'esortazione *Sacramentum Caritatis*, problema teologico di cui l'autore rivendica a ragione l'appartenenza all'ambito della teologia pastorale. L'altro tema è una brevissima riflessione sulla fisionomia della parrocchia quale figura pastorale di primo ordine, malgrado tutte le difficoltà che sta vivendo.

Nella terza e ultima parte del libro (questioni *ad extra*) si prendono in considerazione tre temi di ampio respiro, considerati dall'autore punti nevralgici della missione della Chiesa in questo frangente della storia. Il primo tema offre una esplicitazione del rapporto fra teologia pastorale e pedagogia da cui partire per postulare un ripensamento di tutto l'attuale processo di diventare cristiano. Questo ripensamento si deve orientare verso il raggiungimento di un nuovo modello di processo di iniziazione cristiana, elaborato non per "adattamento" al contesto socio-culturale, ma come frutto di un vero incontro fra fede e vita, a partire dal dialogo che si intreccia fra la teologia e la pedagogia. Un secondo tema è dedicato alla pastorale nell'ambito sociale. L'autore si domanda sulle cause dello scarso spazio occupato dalla dottrina sociale della Chiesa nell'agenda pastorale ordinaria. Forse sarebbe il caso di cambiare la mappatura di questa agenda (tradizionalmente tripartita: catechesi-liturgia-carità), ridisegnandola a partire da quei fattori che sono veramente costitutivi per l'esistenza dell'uomo, come ad esempio, la polarità individuo-società. In tale caso, la questione sociale troverebbe spazio a pieno titolo fra le principali preoccupazioni pastorali della Chiesa. Il terzo capitolo offre una interessante riflessione sulle possibilità di un apporto della fede cristiana alla costruzione dell'Europa nell'attuale contesto politico, religioso e culturale. L'autore aggiunge ancora un ultimo e suggestivo capitolo sulle prospettive pastorali del pellegrinaggio.

Certamente le tematiche scelte per le due parti speciali sono molto parziali e allontanano l'opera dal genere del manuale. Comunque la struttura del testo – con una parte fondamentale e due parti speciali – lo rendono particolarmente adatto per l'insegnamento, e faciliterà, grazie alla coerenza interna di tutta l'opera, la trasmissione agli studenti di un modo e un metodo di riflessione veramente teologico-pastorale.

Á. GRANADOS

J. CARRERAS, *Soberanía conyugal*, Lulu.com, Valladolid 2008, pp. 218.

EL presente libro se suma a las tres publicaciones precedentes en las que el autor Joan Carreras, sacerdote y doctor en Derecho canónico y en Derecho procesal civil, reflexiona sobre el matrimonio y la familia: *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*, 1998; *Situaciones matrimoniales irregulares: la solución canónica*, 1999; y *La emergencia de la familia*, 2006.

En *Soberanía conyugal*, el autor presenta la aparición y evolución de los paradigmas familiares en la sociedad occidental, y se detiene en el análisis de tres de ellos: el biológico, el homosexual y el bíblico-personalista. Carreras pretende mostrar, por un lado, que cada paradigma familiar corresponde a un modo de entender la fecundidad comunal y relacional; y, por otro lado, que el paradigma bíblico-personalista es el único construido desde una visión profunda e integral de la persona. La rama científica privilegiada para

el análisis es la antropología, desde tres perspectivas diversas: la teológica, la filosófica y la jurídica.

En el primer capítulo (pp. 17-62), Carreras presenta los paradigmas familiares. Inicia con el revelado en la Escritura, que denomina con la expresión bíblica “una carne sola”. Tras analizar el sentido bíblico del término *basar*, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el autor concluye que el principio que establece los vínculos familiares para este paradigma es doble: el pacto conyugal y los vínculos de consanguinidad. Carreras precisa que el primero – también denominado horizontal o matrimonial – predomina sobre el segundo – vertical o biológico –.

El paradigma biológico «consiste en atribuir la naturaleza familiar de manera predominante a las relaciones que provienen de la sangre, es decir, que tienen fundamento biológico» (p. 37). La visión del matrimonio se reduce entonces al de mero instrumento cultural que legitima la vida íntima entre dos personas sexualmente complementarias, ordenada a la procreación y educación de la prole. A este paradigma se le opone el homosexual, en el que es absolutamente imposible que la relación familiar se sostenga en la relación de consanguinidad entre padres e hijos.

En los siguientes capítulos, Carreras regresa al paradigma bíblico, para presentarlo tal como ha sido recuperado por la corriente de pensamiento denominada personalista en el siglo xx; y para señalar su diferencia abismal con el paradigma homosexual. Pero antes de explicar el paradigma bíblico-personalista, el autor introduce una serie de consideraciones pertinentes para su recta comprensión.

En el capítulo segundo se presentan algunas nociones básicas de la antropología familiar personalista (pp. 63-92). En primer lugar la noción de persona, como «ser relacional que debe ser amado por sí mismo» (p. 65). En segundo lugar, la relación intrínseca entre naturaleza humana y cultura, según la cual «sin naturaleza humana no habría realmente cultura y sin ésta no podría hablarse tampoco de naturaleza humana, que se da siempre en un contexto concreto» (p. 67).

La siguiente noción que ofrece es el de “sistema de parentesco”. Carreras recoge la doctrina de A. Moreno contenida en el libro titulado *Sangre y libertad*, y define el sistema de parentesco como «el modo culturalmente organizado en que se presentan – a través del lenguaje – las relaciones interpersonales de un sujeto que se derivan de la condición sexuada» (p. 69). Se subraya que la esencia del sistema familiar está constituida por dos aspectos o dimensiones inseparables: la alianza entre las familias y la biología. Estos dos aspectos están presentes en cada relación familiar, de modo que cada una de ellas no se entiende por sí misma sino en referencia a otra de la que es complementaria. Así, por ejemplo, la relación fraterna de los hijos es complementaria a la relación conyugal, y viceversa, porque «la relación conyugal no es mera libertad (los esposos son también consanguíneos, pues el acto conyugal consistía según los antiguos en una *commixtio sanguinum*) y porque la relación filial no es mera consanguinidad, sino que existe también un claro margen de libertad tanto en su constitución por parte de los padres cuanto porque requiere también una aceptación por parte del hijo para que se constituya en verdadera relación interpersonal» (p. 73).

El autor trae a continuación el tabú del incesto para iluminar su tesis de que las relaciones de parentesco son primariamente personales y complementarias. Por un lado, esta norma universal, conforme al mandato de Dios al hombre de abandonar a los padres para unirse a su mujer (Gn 2,25), «constituye la norma primordial de la sociedad, precisamente porque permite la identificación del individuo humano como *persona*, es

decir, como ser en relación. Las relaciones son irreductibles: quien es hermano no es padre, ni hijo, ni sobrino ni esposo. El incesto conllevaría una confusión en las principales líneas de identidad personal: la hija o la hermana pasaría a ser esposa (o tratada como esposa)» (p. 76). Por otro lado, el tabú del incesto muestra que las relaciones familiares poseen un carácter complementario: no son meramente relaciones bilaterales, como las que surgen entre amigos, sino que gozan de un carácter triangular. Cada relación «es contemplada desde un tercer sujeto que es externo a la relación familiar y al mismo tiempo está en ella implícitamente reconocido: los cónyuges contemplan su propia relación objetivada en el hijo; y el hijo ve su propia relación paterno-filial objetivada en el hermano» (p. 76).

En el contexto del tabú del incesto se pasa a tratar de la última noción que el autor ve necesaria para explicar adecuadamente la antropología familiar personalista: las nupcias. El autor señala que con las nupcias se festeja tanto la celebración del acto de consentimiento por el que varón y mujer se convierten en cónyuges, como la creación de la comunidad familiar, implícitamente contenida en la relación conyugal. De este modo, la institución de las nupcias cumple también la función de mantener relacionados el sexo y la conyugalidad.

El capítulo se cierra presentando la noción personalista de familia: la primera comunidad de personas, o la comunidad de vida y amor fundada sobre el pacto conyugal. Carreras afirma que la familia es la primera comunidad de personas porque en ella los individuos alcanzan la primera y más básica identidad propia, que no puede ser generada por ninguna otra institución (pp. 82-83). Además, la familia es comunidad de vida y amor porque, precisamente, el amor constituye su principio vivificante, que es a la vez su meta. El autor, tras exponer las diferencias entre comunidad y comunión, y su mutua ordenación, sintetiza el centro de su pensamiento concluyendo: «las relaciones familiares se distinguen de todas las demás relaciones interpersonales por el hecho de ser familiares, es decir, de surgir en el interior de una comunidad de personas que tiene como fin el “originar” o “generar” la persona en cuanto ser llamado a la comunión. Las formas primordiales de comunión de personas son las constituidas por las relaciones familiares. Por eso se puede decir que los tipos de comunión a los que están llamadas las personas ligadas por relaciones familiares son “originales” y “primordiales”: la comunión conyugal, la comunión paterno-filial y la comunión fraterna» (p. 92).

El tercer capítulo (pp. 93-137) se dedica a explicar el concepto clave que está en la base de los paradigmas familiares: la fecundidad conyugal. Para el autor, la fecundidad se refiere al mundo de las personas, y trasciende la mera biología, porque deriva de la condición espiritual del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios. Significa en última instancia la vocación de todo hombre a la entrega de sí mismo a Dios y a los demás, por la que se establecen los vínculos de comunión personal. La fecundidad conyugal es la fecundidad propia de los esposos, y su especificidad se encuentra en la intrínseca e inseparable relación con que aparecen la fecundidad comunional y la fecundidad que instaura las relaciones de parentesco, es decir, la fecundidad relacional. A partir del relato bíblico de la creación, el autor explica que sólo en un contexto de comunión conyugal, las personas cooperan con el amor creador divino conforme al designio divino: solo el amor entre los esposos es verdaderamente procreador, mientras que cualquier otro modo de generar una vida humana queda reducido al de reproducción. Carreras añade que el mandato divino de multiplicarse señala que la fecundidad comunional se abre esencialmente a la fecundidad relacional.

El autor concluye el capítulo sosteniendo que el paradigma biológico está construido a partir de la reducción de la fecundidad a fertilidad, y olvida que la noción de fecundidad conyugal trasciende la esfera meramente biológica. El paradigma homosexual no sólo reduce la noción de fecundidad, sino que la elimina por completo, al excluir de modo absoluto la fecundidad relacional.

En el cuarto capítulo (pp. 139-218) se presenta lo que el autor considera el paradigma bíblico-personalista de la familia. La noción clave es la de conyugalidad, entendida simultáneamente como relación familiar y como vínculo jurídico matrimonial. Para su recta comprensión, se subraya tanto la necesidad de superar la moderna visión formalista del matrimonio, como la conveniencia de regresar a la visión del primer milenio del cristianismo, recogida por Graciano. Para la primera, la forma legal de celebración es en la práctica el principio constitutivo del matrimonio; para Graciano, el consentimiento posee la primacía en la constitución del matrimonio, pero también otorga un puesto esencial al reconocimiento social del matrimonio para la validez del consentimiento y de la relación conyugal.

Carreras señala a continuación que, «por esta razón, pueden distinguirse – en el plano antropológico y haciendo abstracción de todo concreto sistema jurídico de reconocimiento social – dos conceptos distintos: el de la conyugalidad – que es la relación familiar constituida por los cónyuges, cuando se entregan recíprocamente en alianza irrevocable – y el de vínculo matrimonial, que es esa misma relación en cuanto que ha sido reconocida como válida por la sociedad, de acuerdo con los requisitos exigidos por el Derecho vigente» (p. 143). El autor se pregunta entonces si la dimensión conyugal por sí sola podría constituir el paradigma de familia. Su respuesta es negativa, ya que carece de una dimensión esencial: la festiva social. Carreras concluye que «sólo el vínculo matrimonial – considerado correctamente – comprende todas las dimensiones esenciales en juego: la interpersonal, la social (y eventualmente la sagrada o eclesial)» (p. 145).

El capítulo termina mostrando con argumentos antropológicos la injusticia que supone el reconocimiento legal de las uniones homosexuales (pp. 153-164), y enumera lo que denomina formas análogas de familia: las uniones libres de hecho, los matrimonios nulos, y los matrimonios naturalmente suficientes (pp. 161-172).

El libro se cierra con un capítulo dedicado a la contracepción. Para el autor, la aceptación social generalizada de la realización de los actos contraceptivos ha sido el factor determinante en la introducción del paradigma homosexual. Así es porque la eliminación del significado procreativo de la unión sexual impide la fecundidad comunional del mismo acto, de modo que la sociedad actual acepta una forma de unión personal vacía de fecundidad comunional, y que incluye la dimensión sexual. Entre estas formas de unión personal se encuentra la homosexual (pp. 178-181 y 206-207). El autor también se detiene a exponer la doctrina de la encíclica *Humanae vitae*, y a justificar la bondad de la “planificación familiar responsable”, así como su diferencia antropológica respecto a la contracepción (pp. 182-207).

En esta obra el lector encuentra una propuesta seria y profunda sobre la naturaleza de la familia desde una filosofía personalista, y en la que aparece bien delineado el papel de la institución familiar en la configuración de la identidad personal. Ciertamente el nivel científico de la exposición es elevado, pero gracias a los continuos esfuerzos del autor por esclarecer e iluminar los conceptos de la antropología personalista empleados, el libro se dirige a un público más amplio que el académico.

G. CREPALDI, *Dio o gli dèi. Dottrina sociale della Chiesa: percorsi*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 189.

«QUESTO libro di S.E. Mons. Giampaolo Crepaldi è un libro importante. Per il contenuto ma soprattutto per il metodo. Non temo di dire che inaugura una nuova strada» (p. 7). Così inizia la Prefazione scritta dal card. Renato Raffaele Martino all'opera presentata. E, una volta finita la sua lettura, mi sembrano le parole giuste per iniziare questa recensione. Ciò che evidenzia il libro di mons. Crepaldi è che le questioni sociali, in ambito lavorativo, politico, ecc. non si risolvono quando ci si allontana da Dio. Anzi, allora si cade nelle mani degli dèi inventati dagli uomini che, come mostra l'esperienza, opprimono sempre di più gli esseri umani.

L'opera è divisa in quattro parti. La prima verte sui "Nuovi aspetti della questione antropologica": soltanto una corretta nozione della persona umana è in grado di impostare e di risolvere le questioni sociali che avvengono lungo la storia, e che si sono moltiplicate nell'epoca attuale. Ciò è così perché tali questioni non sono semplicemente "sociali", sono questioni umane che si presentano negli svariati ambiti sociali; sicché, se non si conosce e si applica l'intera verità sull'uomo non sarà possibile trovare la soluzione a questi problemi. Orbene, un'antropologia integrale non può prescindere dalla dimensione trascendente della persona che è, inoltre, la sua dimensione più importante. Perciò l'uomo e la società che trascurano tale dimensione sono un uomo o una società alienate. A tale riguardo la fede biblica offre un notevole sostegno: essa mostra che Dio è l'archetipo dell'uomo, e che in Lui si trova la base salda della dignità e della socialità umana, in quanto Dio è Uno in Sostanza e Trino in Persone. Questa prospettiva, incentrata sia sull'unità che sulla molteplicità, aiuterebbe a impostare meglio molte questioni sociali che oggi sembrano non avere soluzione. L'autore menziona alcune di esse e ne sviluppa con più particolari quattro: l'unità della famiglia umana, le condizioni per una vera democrazia, il rapporto tra la questione antropologica e il bene comune, e l'importanza e i limiti della tecnica.

La parte seconda del libro analizza il tema "Fede, Ragione, Politica". Spiega innanzi tutto alcune note sulla laicità secondo Benedetto XVI: la laicità non può essere capita come neutralità riguardo agli assoluti, con la pretesa che il trascendente esuli la ragione. Anzi, quando la conoscenza razionale si autodefinisce come l'unica oggettiva, deve anche autolimitarsi e tende a imporre agli altri le proprie convinzioni: diventa intollerante e genera la "dittatura del relativismo". Sorretta in questa ragione decurtata, la laicità diviene una posizione assoluta e dogmatica. Al contrario, una ragione che vuole rimanere fedele a se stessa non può rinunciare al proprio rapporto con il trascendente; e una vera laicità fondata su tale ragione ha bisogno di trascendenza. Con frasi del card. Ratzinger, «anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita *veluti si Deus daretur*, come se Dio ci fosse» (p. 77). Insomma, il corretto sviluppo dei rapporti sociali esige sia la ragione che la trascendenza. Da qui anche una doppia richiesta, che gioverebbe assai alla vita sociale: accettare che i cattolici in quanto cittadini, ma pure la Chiesa in quanto tale hanno una funzione da compiere nella formazione della "ragione pubblica", senza limitare le proprie convinzioni all'ambito privato; e accettare altrettanto che le religioni possono essere vagliate dalla ragione pubblica (non autolimitata), tenendo conto che non agire secondo ragione è contrario al volere divino.

Quanto detto ha un rapporto immediato con la regola della sussidiarietà: mons. Crepaldi sottolinea, molto opportunamente, che tale principio viene frainteso quando si guarda soltanto alle rivendicazioni di aiuti e di spazi sussidiari. Esso richiede originariamente la responsabilità liberamente assunta delle persone e dei gruppi umani. Tale priorità della responsabilità mostra che la sussidiarietà ha bisogno di qualcosa che non siamo noi a scegliere, ma che ci viene dato come compito, come vocazione; vale a dire, ha bisogno di trascendenza. Infatti, è difficile assumere una piena responsabilità, che sempre esige delle rinunzie, se non si accetta la realtà di un Assoluto al di sopra dell'uomo. Perciò la sussidiarietà è un principio antropologico e teologico e, solo derivatamente, sociale e politico; e anche in quest'ultimo ambito non è una tecnica, ma una vera sapienza. Una politica responsabile non è quindi quella che prende tutto su di sé, ma quella che favorisce la responsabilità dei cittadini e degli svariati gruppi sociali.

La parte terza sviluppa l'assunto dei diritti umani oggi. La cultura odierna insiste molto sull'importanza dei diritti e contemporaneamente trascura la necessità di onorare i doveri correlativi. Ciò deriva da una concezione dei diritti in chiave soggettivista, che rompe il profondo nesso tra libertà e verità. Occorre, però, non dimenticare che tale rottura si rivolge contro la stessa libertà: senza verità, la ragione pubblica non è in grado di offrire un argomento plausibile a chi nega la libertà; e similmente non risulta facile armonizzare i diritti dell'individuo e i diritti della comunità, come palesano diversi fenomeni odierni: la resistenza a riconoscere la valenza pubblica dei valori morali, la proliferazione di diritti "sofisticati" nelle nazioni avanzate mentre non sono soddisfatti diritti essenziali in diverse aree del pianeta, ecc. Il pensiero cristiano, da parte sua, insegna che la libertà è sì soggettiva, ma ha anche una componente oggettiva che si rapporta alla piena verità sull'uomo; occorre, pertanto, accettare che esiste una "grammatica" universale presente nell'essere umano: è ciò che tradizionalmente si è chiamato legge naturale. Essa non va capita in modo naturalistico, poiché l'uomo è un essere libero, aperto alla verità e all'amore. In definitiva, la salvaguardia dei diritti umani richiede riconoscere l'esistenza del trascendente: in una società che dimentica Dio, la verità e la carità perdono di forza e, con esse, la perdono anche l'oggettività della natura umana e i suoi diritti. Questa parte dell'opera finisce con un approfondito studio sul diritto alla libertà religiosa e con altri due, più brevi, sul diritto alla vita e sull'unità dell'intero sistema dei diritti umani.

L'ultima parte del libro, la più breve, tratta del recente Magistero sociale e ne analizza tre documenti: il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, e le encicliche di Benedetto XVI: *Deus caritas est* e *Spe salvi*. Il testo dedicato al *Compendio* più che una spiegazione di esso è un incoraggiamento a metterlo in pratica, in quanto la dottrina sociale della Chiesa non deve intendersi come un elenco di buoni sentimenti e propositi, ma come una verità che deve farsi amore dentro la cultura moderna. L'enciclica *Deus caritas est*, incentrata sulla carità – che è l'anima della vita sociale – fa diversi riferimenti espliciti alla dottrina sociale della Chiesa; ma è tutta la struttura dell'enciclica che palesa la pertinenza sociale della carità. Infatti, essa evidenzia il bisogno che hanno la ragione e la giustizia di essere purificate mediante la fede e la carità. La Chiesa contribuisce a tale purificazione in diversi modi: nello svolgimento delle sue funzioni caratteristiche di evangelizzare, di servire e di santificare; attraverso molteplici organizzazioni pastorali di indirizzo sociale; e con l'impegno dei fedeli laici nel settore comunitario. E la dottrina sociale della Chiesa si trova in stretto rapporto con questi ambiti, in quanto strumento di evangelizzazione, espressione di carità cristiana e veicolo di formazione e

di incoraggiamento per un corretto vissuto sociale. Anche se l'enciclica *Spe salvi* non è un'enciclica sociale, essa include diverse asserzioni che riguardano questo ambito della vita cristiana: la speranza di un futuro escatologico stimola a trasformare il presente terreno; tale speranza non è mai individualista, ma riguarda anche il prossimo; le speranze puramente terrene svaniscono se manca una speranza trascendente; ecc. Da quanto detto, l'autore desume che l'insegnamento dell'enciclica sottintende, benché non sia esplicitamente affermato, che la speranza cristiana purifica le speranze umane: questo punto assume un valore fondamentale per la dottrina sociale della Chiesa, e mostra che gli uomini e le società non riusciranno a risolvere i problemi terreni concentrandosi esclusivamente su di essi.

L'opera presentata è breve, ma di ampio respiro. Imposta con attenzione diverse questioni della vita sociale e ne indica le soluzioni, in modo particolare quelle che si trovano a fondamento di una "buona società" e che oggi sono particolarmente necessarie. Il libro costituisce un autorevole contributo a questo ambito della vita umana, e la sua lettura sarà di grande utilità per i teologi, specialmente per coloro che si dedicano alla dottrina sociale della Chiesa.

E. COLOM

P. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel «tempus Ecclesiae»*, Edusc, Roma 2007, pp. 403.

SIAMO davanti al proseguimento della ricerca che impegna il professore Philip Goyret nel *munus* dei vescovi nella Chiesa sin dalla sua tesi di dottorato, pubblicata nel 1998. Allora si trattava della ricerca riguardante il n. 27 della costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. Adesso il filone diventa più ampio ma non cambia sostanzialmente la rotta intrapresa. Fra l'uno e l'altro libro, l'A. visse l'esperienza di un lavoro come perito nel sinodo che studiò proprio la figura dei vescovi nella Chiesa, realizzatosi nel 2001. Il segretario speciale di quell'assemblea sinodale, mons. Marcello Semeraro, è l'autore della prefazione dell'opera che adesso recensiamo.

Avanzano parole per indicare l'importanza della successione apostolica nel mistero della Chiesa. In sintesi, essa è un criterio dell'apostolicità della Chiesa d'importanza fondamentale. Quando affermiamo un criterio presupponiamo che ci sono altri criteri di apostolicità; quando consideriamo che riveste d'importanza fondamentale intendiamo che senza la successione apostolica non ci sarebbe la Chiesa *in via* compiendo la missione affidatale da Cristo così come Lui stesso l'ha voluto (Mt 28,18ss). L'A. lo conferma: «per la Chiesa cattolica, in definitiva, la *successio apostolica* è una questione assolutamente essenziale, dalla quale dipende la permanenza nella sua originaria identità, la vitalità delle sue istituzioni e il suo dinamismo missionario» (p. 23).

Un altro discorso, però, è lo spazio dedicato al tema nella riflessione teologica durante l'intera storia della Chiesa fino ai nostri giorni. Diciamo subito che la successione apostolica è stata intesa all'interno di cornici molto strette lungo la storia. Congar affermava molti anni fa che il trattato *De Ecclesia* era stato costruito "con la spada in mano". Si trattava di una espressione molto grafica che mette in risalto la funzionalità apologetica acquisita dalla riflessione ecclesiologica nei secoli, per cui l'ecclesiologia non ha ancora raggiunto una sedimentazione totale. L'A. si rende conto di questa situazione e sa che assumere una distinzione tra successione apostolica e apostolicità è già scegliere

un modo di vedere che non è universalmente condiviso. Il libro cerca di fare qualche passo nel senso di un rapporto intimo tra apostolicità della Chiesa e successione apostolica, sapendo che la loro storia è molto diversa e ancora oggi non esiste unanimità nel modo di impostare l'una e l'altra. Basti ricordare qui il dialogo cattolico-luterano con i suoi pregi e i suoi limiti.

Venendo incontro a questa situazione, l'A. ha anteposto alla sua ricerca un capitolo iniziale (pp. 25-53) dove offre un percorso storico sulla dottrina dell'apostolicità della Chiesa. Com'è noto, essa si snoda in tre principali contenuti: apostolicità d'origine, di dottrina e di successione. L'intenzione del primo capitolo del libro, annunciata proprio all'inizio, è evidenziare la portata di una prima intesa di principio raggiunta nella seconda metà del secolo xx tra la teologia luterana e quella cattolica: intendere la successione apostolica all'interno dell'apostolicità della Chiesa. Per farlo, Goyret percorre la storia della teologia cattolica riguardo l'apostolicità fino all'inizio del secolo xx, sofferta e non sempre facile. Di fatto, l'A. conclude questo primo capitolo affermando che all'inizio del secolo xx lo «*status quaestionis* [dell'apostolicità] non risultava promettente in vista di una ripresa teologica della nozione di successione apostolica, perché mancava il *background* naturale del suo sviluppo» (p. 53). In seguito, l'A. annuncia i capitoli successivi, tutti dedicati allo «sviluppo sostenuto ed intrecciato di *entrambe* le nozioni» (p. 53), avvenuto all'interno del secolo xx e dei movimenti di rinnovamento che spinsero in tale direzione. Essi crearono le condizioni di base che, secondo l'A., non erano presenti all'inizio del secolo scorso.

Nel secondo e nel terzo capitolo, il teologo argentino ripercorre i testimoni della Chiesa apostolica, della Chiesa subapostolica e della Chiesa dei Padri, mettendo in luce la sostanza della successione apostolica a partire dai dati ricavati. Risulta specialmente interessante l'impostazione usata dall'A. quando descrive l'evoluzione dall'apostolato all'episcopato attraverso i "quattro stadi" (cfr. pp. 56-59). Infatti, la successione graduale di fasi storiche sostiene la parabola dello sviluppo teologico, togliendo, almeno in parte, l'aspetto traumatico che tanti autori provano nel rapporto di continuità/discontinuità fra "apostolato" ed "episcopato". In ciò trova conferma quanto diceva Congar, in risposta al rimprovero protestante sull'inesistenza di fondamento biblico della successione: la realtà, infatti, ha preceduto la formulazione teologica del principio della successione apostolica.

In un certo momento del capitolo II, sugli "inizi della successione apostolica", troviamo una distinzione tra vicariato e successione. Secondo l'A., che cita uno studio del cardinale Javierre Ortas, «la partecipazione alla missione di Cristo dà luogo ad un *vicariato*, mentre la partecipazione al potere degli apostoli, ad un'autentica *successione*» (p. 113). Proprio dopo questa considerazione, l'A. ricorda il concetto di "vicariato" di Congar, a proposito del ruolo dello Spirito Santo e degli apostoli nella Chiesa, anche se non cita nessuna opera congariana. Forse si tratta del quinto *saggio sul mistero della Chiesa*, dell'inizio degli anni cinquanta del secolo scorso, o della voce *Apostolicità* della fine degli anni quaranta del secolo scorso (si veda citazioni di tali opere alla p. 211). È quindi difficile capire se l'idea dello Spirito Santo quale "vicario di Cristo" va intesa in un modo uguale, somigliante, o analogo al ruolo degli Apostoli come "vicari di Cristo".

San Ireneo di Lione occupa lo spazio centrale del capitolo III (cfr. pp. 132-146) e si propone come una prima riflessione articolata sulla successione episcopale. In essa la successione dei vescovi è presentata come realtà stabilita *ab apostolis* e portatrice della tradizione apostolica: è proprio l'intreccio fra tradizione ed episcopato ciò che costituisce la

successione apostolica. In san Ireneo è specialmente rilevante il carattere pubblico della successione, conseguenza di considerare i vescovi nella loro condizione di capi delle loro Chiese. Ulteriori complementi provengono dalla *Traditio apostolica*, che fa entrare in campo la sacramentalità e il carattere sacerdotale, e da san Cipriano, nel cui pensiero sull'episcopato spicca la collegialità.

Alla fine di questi due capitoli l'A. afferma che «la dottrina sulla successione apostolica è maturata progressivamente, sgorgando con naturalezza dalla vita stessa della Chiesa. Non è nata quindi né “a tavolino”, né di un colpo solo, né da un unico autore, e ciò ha la sua importanza, perché situa la successione apostolica in una prospettiva universale e realistica e quindi non riducibile a una questione di circostanza» (p. 181). In seguito Goyret risponde all'accusa di mancata antichità della dottrina della successione apostolica e della sua genesi in contesto eterodosso: «non pare condivisibile – ci dice – l'opinione che la situa necessariamente in ambito gnostico. Pur essendo vero che la testimonianza esplicita più antica risale a Tolomeo, hanno ragione Cerfaux e Javierre ad indicare come la Lettera a Flora presuppone la nozione [di successione apostolica] come qualcosa già conosciuta dai cristiani» (p. 182).

L'A. risponde inoltre a una seconda domanda: qual è la lettura dei Padri sul rapporto tra apostoli e vescovi? Si tratta di una domanda che ebbe – nel secolo scorso – più risposte, forse troppe e non sempre esenti di ideologizzazione. Goyret registra il consenso patristico sul collegamento storico tra apostoli e vescovi e la diversità di letture sul *come* è avvenuta questa successione e *che* cosa si tramanda. Nelle pp. 183ss il teologo argentino si mostra d'accordo con le letture di Congar (si tramanda un'autorità di ministero per guidare una chiesa, derivata dagli apostoli), Javierre (si tramanda la tradizione nella successione degli apostoli, presente nei vescovi) e Turner (la successione come segno e garanzia della conservazione della tradizione nelle chiese presiedute dai vescovi), che riporta.

Nel capitolo iv l'A. percorre la storia della successione apostolica dall'epoca medievale fino ai nostri giorni. Anche se lo intitola “il dogma della successione apostolica”, il capitolo va più in là della semplice trattazione del magistero corrispondente, cogliendo anche i discorsi teologici, l'insegnamento della manualistica delle diverse epoche, e così via. Forse la “storia del dogma della successione apostolica” sarebbe un nome meno modesto ma più addicente alla tematica ivi studiata. L'A. chiarisce che fino a Trento la teologia dell'ordine si è sviluppata maggiormente a margine della successione apostolica. Quando si riprende la riflessione, lo si fa nel contesto polemico della controriforma, e ne emerge una teologia della successione piuttosto magra, la quale resta poi rinchiusa all'interno della successione romana. Merito del rinnovamento dell'ecclesiologia del xx secolo, e in modo speciale della costituzione dogmatica *De Ecclesia* del Concilio Vaticano II, sarà proprio la ricollocazione della successione nell'ambito sacramentale ed episcopale originario, arricchito ora con la dottrina riguardante il collegio dei vescovi.

Come si sa, il testo di *Lumen Gentium* tratta per primo della successione apostolica (LG, 20), quindi della sacramentalità dell'episcopato (LG, 21) e infine della collegialità episcopale (LG, 22). L'A. invece preferisce anticipare la collegialità dell'episcopato trattandola prima di esaminare la natura sacramentale dell'Ordine nel suo grado supremo. In questo particolare segue – tra altri – il libro di J.R. Villar, *El Colegio Episcopal* (Rialp, Madrid 2004). Goyret conclude che «nella dottrina del Concilio Vaticano II, il soggetto della successione, più che l'insieme dei vescovi che si succedono lungo la storia, è l'uno ed unico episcopato che perdura attraverso i secoli» (p. 223). Seguendo il ragionamen-

to dell'A., la sacramentalità dell'episcopato conferisce alla successione apostolica unità nello spazio e nel tempo: si diventa membro di un collegio e non successore di un vescovo anteriore. Inoltre, il collegio episcopale succede al collegio apostolico. Da un altro punto di vista, nei vescovi quali successori degli apostoli troviamo la presenza di Cristo non riconducibile alla mera presenza di Cristo nei cristiani (p. 221), e questo "richiede" – espressione dell'A. – la sacramentalità dell'episcopato.

Il capitolo iv finisce con una definizione della successione apostolica riportata, con parole dell'A., dal documento della CTI del 1973: «la successione apostolica è la dipendenza attuale della comunità ecclesiale da Cristo attraverso i suoi inviati. Essi poi possono essere tali solo attraverso l'ordinazione» (p. 232).

Il v capitolo è dedicato all'approccio ecumenico del tema, che viene presentato suddiviso in quattro parti: in corrispondenza con il dialogo ecumenico multilaterale (maggiormente il Documento di Lima; cfr. pp. 235-247), con le posizioni anglicana (cfr. pp. 247-263), ortodossa (cfr. pp. 263-281) e riformata (cfr. 281-298). Si ringrazia all'A. per mettere in rilievo quanto diversa sia la nozione di successione apostolica in casa cattolica e in casa ortodossa e, addirittura, quante diverse nozioni di successione apostolica esistano all'interno della ortodossia. Negli ultimi decenni troviamo ogni volta di più opere di teologi cattolici che riescono a far vedere la diversità interna all'ortodossia. Con gli anglicani e il loro atteggiamento omnicomprendente si conferma ancora quanto sia difficile determinare con precisione gli eventuali aspetti di convergenza con la posizione cattolica, sebbene l'accento posto sulla storicità dell'episcopato e della sua successione sembri aprire uno spiraglio promettente. In ambito dei dialoghi cattolico-riformato la questione centrale, giustamente sottolineata dall'A., è individuata nel carattere della successione di solo segno, o di segno e garanzia della tradizione apostolica. Proprio all'inizio della trattazione della prospettiva riformata l'A. ci fa vedere che negli inizi della riforma non era ancora conosciuta molta documentazione dell'epoca subapostolica e patristica, trattata peraltro accuratamente dall'A. nei capitoli 2 e 3. Perciò Goyret afferma, seguendo a Dix, che «se all'epoca della Riforma entrambe le parti in causa (luterani e cattolici) affermavano le loro posizioni senza questa informazione, le possibilità di un accordo restavano certamente lontane, e ad entrambi gli schieramenti si può rimproverare la pretesa di presentare la propria posizione come verità consolidata, quando in realtà mancava una parte non piccola delle fondamenta. Nel momento presente – prosegue l'A. – con accesso facile alle fonti, si può pensare che il dialogo abbia più possibilità di successo» (pp. 281s). Sembra che Dix abbia depositato troppa fiducia nei documenti per ritrovare l'accordo, ma questo è comunque in coerenza con la sua posizione – anglicana – di difesa di una continuità storica dell'episcopato da proseguire fino alla Parusia. Una cosa alquanto diversa è ipotizzare che luterani e cattolici condividano la prospettiva della continuità storica dell'episcopato, così come la intende Dix, e arrivino alle stesse speranze di accordo fondate in scoperte di documenti storici. L'ipotesi non sembra vera per cui la conseguenza auspicata forse avverrà da una compresenza di molti altri aspetti e circostanze.

Arriviamo così all'ultimo capitolo del libro in cui Goyret ci presenta una visione sistematica della successione apostolica. Comincia per offrirci il rapporto della successione apostolica con l'ecclesiologia trinitaria considerando «il peculiare intreccio fra le missioni di Cristo e dello Spirito Santo, e l'invio degli apostoli; intreccio che si rende presente ed operante nella sacramentale successione apostolica perpetuata dai vescovi» (p. 302). Dopo la trattazione di questa realtà ricca di spessore teologico e corredata di opportuni riferimenti ai testi del Concilio Vaticano II, l'A. preferisce ricorrere alle posizioni di

Congar nel quinto saggio sul mistero della Chiesa (dell'inizio degli anni cinquanta del secolo scorso) che «a mio parere – scrive l'A. – conservano piena attualità e si combinano bene con la dottrina conciliare» (p. 304). La scelta dell'A. viene riaffermata nella pagina successiva, evidenziando una opzione sul ruolo dello Spirito Santo dalla quale il proprio Congar si è discostato negli anni settanta del secolo scorso. Concretamente, il domenicano francese ha rivisto le sue idee sull'azione dello Spirito Santo cambiando idea riguardo a ciò che aveva mostrato nel quinto saggio sul mistero della Chiesa. In merito si può vedere la ricerca sulla pneumatologia congariana realizzata da J. Famerée, ad esempio il suo libro *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II* (Leuven University Press, Leuven 1992), da A. Dobrzynski, *La pneumatologia en la eclesiología ecuménica del cardenal Yves Congar* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000) e da E.T. Groppé, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit* (Oxford University Press, Oxford 2004). L'A. giustifica così la sua scelta: «queste riflessioni di Congar s'integrano adeguatamente nella dottrina conciliare appena rassegnata – pur essendo anteriori – e mettono più a fuoco i contorni dei rapporti e dei compiti degli elementi cristologico, pneumatologico ed apostolico della redenzione, all'interno di un corpo che deve crescere conservando invariata la sua identità. La prospettiva trinitaria prevalente in queste considerazioni facilita la comprensione di questa "permanenza dinamica", in quanto porta a stabilire un rapporto verticale fra la divinità trascendente e la storia mutevole» (pp. 305s). Secondo l'A. la posizione di Congar prima del Concilio Vaticano II si adegua bene al testo conciliare, ma non sappiamo se quella posteriore si adegua peggio o meglio della prima. Dobbiamo tener presente che Goyret prende le idee di Congar nella sua globalità e non sta specificando ciò che riguarda la pneumatologia. Il testo non offre altra informazione attraverso la quale si possa capire se l'A. è d'accordo o meno con l'impostazione di Congar in ciò che riguarda il ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa alla fine degli anni settanta. Ci incuriosisce, ma forse qui si trova una porta aperta per ulteriori studi sull'argomento.

Esistono altri aspetti interessanti dello studio di Goyret in quest'ultimo capitolo. Il primo che rileviamo è l'espressione della successione apostolica al servizio dell'apostolicità della Chiesa. Il secondo è l'intrinseco nesso fra episcopato, tradizione, sacramentalità e collegialità come condizione per una corretta comprensione della successione apostolica. Su questo tema specifico l'A. si rivela un grande conoscitore della *Lumen Gentium*, padroneggiando ampiamente la sua genesi in sede conciliare, ciò che gli permette di arrivare al senso autentico dei testi con accurata precisione. Il terzo è la non identità fra «episcopato valido» e successione apostolica, un tema molto legato, naturalmente, all'ecclésiologia di comunione e che costituisce, a giudizio dell'A., un legittimo ricupero della tradizione patristica, con riferimento specifico a s. Ireneo di Lione (pp. 349s). I due ultimi aspetti che abbiamo appena indicato appartengono alla parte più consistente, importante e riuscita del sesto capitolo, dedicata al soggetto della successione apostolica, in cui l'A. esamina le diverse possibilità (di soggetto) proposte durante il secolo xx.

Anche il punto di approdo della trattazione della successione nel binomio consacrazione-missione è di grande interesse perché imprime sull'episcopato una intensa dinamica missionaria che si protrae lungo l'intera marcia dalla Pasqua alla Parusia. È l'ultimo tema che viene trattato in questo capitolo sistematico che chiude l'opera, riprendendo una tematica che il Concilio ebbe presente come asse portante della dottrina sul presbiterato, ma che ora è presentata in vista dell'episcopato. Il volume si chiude con le conclusioni, la bibliografia e il sempre opportuno indice dei nomi.

Alla fine di questa recensione dell'opera di Goyret riteniamo importante fare qualche riflessione che ci è venuta in mente qua e là durante la lettura e riguarda la portata dell'apostolicità della Chiesa. L'A. afferma ad un certo punto che «L'apostolicità della Chiesa è dunque presente sia all'origine che al suo termine escatologico, al quale deve arrivare conservandosi apostolica» (pp. 102s). Il testo è una piccola mostra della grandezza dell'apostolicità, cioè, la sua stretta relazione con la continuità della Chiesa, dalla Pentecoste fino alla Parusia, come ben dimostra il titolo di quest'opera. Ma l'apostolicità non dice tutto o, se vogliamo, una è l'apostolicità dell'inizio, e altra è l'apostolicità della Chiesa escatologica. Tra esse si dà una continuità, ma si danno anche delle discontinuità. La domanda sorge spontanea: se s'impone l'apostolicità come continuità tra Cristo, gli apostoli e la nuova Gerusalemme, non si vedrà tanto bene ciò che non è tanto continuo. Siamo sempre davanti a prospettive utili che sono per forza limitate e non possono prendere tutto con un solo sguardo. Forse è ciò che rende interessante questo tema e lo lascia aperto ad altri approcci e prospettive.

Durante la lettura del libro abbiamo constatato che l'A. richiede dal lettore una costante presenza di alcune distinzioni teologiche. Forse una delle più importanti è quella riguardante la "sacramentalità". Il teologo argentino usa questo termine fondamentalmente in due modi diversi. Il più specifico: in quanto categoria che unifica i sette sacramenti e li distingue di tutte le altre realtà. Il più generale: in quanto modo di agire divino nella storia, perché «Dio arriva agli uomini attraverso gli uomini» (p. 379). Occorre essere attento per cogliere il senso in cui l'A. lo sta usando in ogni momento. Lo stesso accade con il termine "apostolicità", che viene usato a più livelli di significazione: a volte come qualità permanente della Chiesa così come Cristo l'ha fondata sulla terra, altre come una proprietà perpetua che si manterrà *in patria*. Nel primo caso ha un diretto intreccio con la missione della Chiesa, nel secondo fa riferimento a un rapporto *caratteristico* con gli apostoli che non cambierà.

In fine, l'opera di Goyret ci sembra ben riuscita, mostrando un notevole trattamento del soggetto della successione apostolica e una trattazione storica, scritturistica, patristica, dogmatica ed ecumenica consistente. La composizione di queste angolature sembra felice e illuminante, promettendo ulteriori sviluppi. Il libro richiede una conoscenza non piccola degli argomenti teologici, per cui ci sembra più orientato verso un pubblico specializzato. Sarà sicuramente uno strumento utile per qualsiasi professore di ecclesiologia nelle facoltà e seminari.

M. DE SALIS

P. MARONE, *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Casa Editrice Università La Sapienza, Roma 2008, pp. 189.

PAOLA MARONE, studiosa degli autori dell'Africa romana e, in particolare, della controversia donatista, rende nota in questa pubblicazione parte della sua ricerca, condotta negli anni 2003-2005 presso l'Università La Sapienza, sull'opera del vescovo cattolico Ottato di Milevi, figura di spicco della suddetta polemica. Questo studio, fondato su una lunga e specializzata bibliografia, permette di cogliere l'importanza del lavoro compiuto da Ottato, che, nella trasmissione della storia dello scisma, è rimasto, in certo senso, opacizzato dalla grandezza di sant'Agostino, il quale, a partire dal 392 fece propria la difesa della tradizione cattolica, e il cui percorso in questa causa iniziò proprio con la

lettura dell'opera del vescovo di Milevi. Il libro vuole, quindi, mettere in rilievo il lavoro svolto da Ottato, in concreto, nell'ambito dell'esegesi, tenendo conto, però, come sottolinea l'autrice, del fatto che la bibliografia esistente non ha ancora trattato nel suo insieme e con totale profondità il versante esegetico di questo scrittore.

Il primo dei cinque capitoli, *Quadro storico*, fornisce, a mo' d'introduzione, l'informazione sulle radici dello scisma e sull'impostazione ecclesiologica-sacramentaria della Chiesa scismatica. Di seguito, vengono presentati gli aspetti compositivi dell'unica opera di Ottato, l'*Adversus donatistas*, e sono offerte interessanti notizie delle sue redazioni, delle quali una fu composta tra il 364 e il 367, l'altra intorno al 385. Quest'opera fu la risposta cattolica all'*Adversus ecclesiam traditorum*, ormai perduto, scritto tra il 361 e il 363 da Parmeniano, vescovo donatista di Cartagine, il quale si proponeva di passare in rassegna le questioni che gli avevano portato i donatisti a separarsi dai cattolici. Dato che entrambi i trattati trovano nella Scrittura l'argomento d'autorità per giustificare le loro rispettive posizioni, il testo biblico è il perno attorno al quale girano i seguenti capitoli, che, di fatto, si soffermano su di una serie di aspetti articolati su due piani: da una parte, uno studio sull'esegesi adoperata da Ottato; dall'altra, un'indagine sulla versione latina della Scrittura usata nelle citazioni bibliche.

Prima però di affrontare questi aspetti, il breve capitolo sullo *Status quaestionis* offre una chiara panoramica di questa doppia problematica: oltre a chiedersi perché Ottato abbia scelto quei passi e non altri, gli studiosi confermano che le citazioni scritturistiche poggiano su un testo non facilmente identificabile, fatto che portò, sin dal Settecento, a ricercare se questo rispondesse semplicemente a citazioni libere, fatte a memoria o fosse piuttosto il riflesso di un testo biblico particolare. Inoltre, non si poteva eludere la questione dell'esistenza di traduzioni in latino della Sacra Scrittura nell'Africa romana. Tra i tentativi compiuti per definire il testo biblico, l'edizione curata da M. Labrousse, in *Sources Chrétiennes* (1995-1996), oltre a risolvere molti dei problemi presenti nella precedente edizione di C. Ziwsa (1893), fornisce strumenti per affrontare, da una nuova prospettiva, la definizione del testo biblico.

Riguardo all'esegesi, Ottato «interpretò la Scrittura con la Scrittura» (p. 56), vale a dire, cercò nel testo biblico gli elementi per indicare il modo più corretto di leggere i versetti scritturistici che il suo avversario aveva interpretato nell'*Adversus ecclesiam traditorum*, il cui tema chiave era la condanna della *traditio*. Per rifiutarlo, il vescovo cattolico ricorse all'autorità della Scrittura non solo per condannare lo scisma, ma anche per ridimensionare la gravità della colpa di *traditio* sottolineando che, di fatto, non era proibita esplicitamente dalla Parola di Dio, come invece avveniva per l'omicidio (cfr. *Es* 20,13), l'adulterio (cfr. *Es* 20,14) e lo scisma (cfr. *1Cor* 1,10). D'altronde, aspetti collegati all'atteggiamento di Ottato nei confronti della Scrittura, esempi d'interpretazione allegorica, senza escludere quella letterale, il ricorso alla Bibbia per parlare di personaggi e luoghi africani – ad esempio, Donato paragonato al principe di Tiro di *Ez* 28,2 per la sua superbia – completano questo terzo capitolo, *La Bibbia nel confronto letterario*.

Il capitolo quarto, *Caratteri peculiari delle citazioni bibliche di Ottato*, cerca di presentare gli sforzi compiuti dagli studiosi per ricostruire quella che doveva essere la versione della *Vetus* seguita in vista della composizione dell'*Adversus donatistas*. Si deve osservare prima, come punto di partenza, che nel trattato sono riportati esplicitamente 203 versetti, i quali, dato che alcuni sono reiterati, ammontano a un insieme di 215 citazioni, tratte da trentaquattro libri della Bibbia. Per mettere a fuoco le peculiarità della Bibbia utilizzata da Ottato, l'autrice ritiene utile partire da un confronto con le edizioni moderne della

Vetus latina (ed. P. Sabatier). Un'analisi comparativa – raccolta nella terza delle otto tabelle illustrative – mostra che 27 versetti concordano con la *Vetus latina*, in un totale di 34 citazioni e altri 21 passi lo fanno con lievi modifiche di carattere sintattico. Il resto delle citazioni, che si distinguono sostanzialmente dalla *Vetus*, sono imputabili a una revisione lessicale operata da Ottato; ovvero Ottato avrebbe sostituito o aggiunto dei termini, magari anche di uso comune.

Ma il nucleo della questione induce a chiedersi a quale *Vetus latina* ci riferiamo: a quella africana o a quella europea? Conviene segnalare che, rispetto alle versioni europee della *Vetus latina*, quella effettuata in Africa si contraddistingueva per una speciale aderenza al testo greco, senza che fosse uno scritto riconducibile a un'unica stesura. Era quindi una Bibbia tipicamente africana, la cui traduzione sappiamo era già completata al tempo di san Cipriano. Nonostante ciò, non si può affermare chiaramente una dipendenza dello stesso testo biblico in Ottato pur se compaiono molte espressioni e coincidenze lessicali con il martire cartaginese. Anzi, laddove i testi biblici di Ottato sono citati in maniera piuttosto libera, spesso comunque si allontanano da quella che doveva essere la terminologia più tipicamente ciprianea. Di fatto, dopo una accurata analisi dei testi, ed essendo consapevoli della doppia redazione del trattato, si percepisce in Ottato un progressivo allontanamento della Bibbia utilizzata dai donatisti, fedele questa al vocabolario più tipicamente africano. Da parte del vescovo di Milevi significherebbe dunque una pressa di distanze da quello che poteva essere il vocabolario biblico degli scismatici. Infatti, i passi biblici dell'*Adversus donatistas* sono più affini ai manoscritti dell'Itala che ai manoscritti dell'Africa. È dunque verosimile pensare che Ottato abbia utilizzato una *Vetus* meno tipicamente africana di quella che potevano avere a disposizione i suoi avversari. Si può supporre allora che, «avvicinandosi alla Chiesa di Roma non solo con la sua teologia, ma anche con il suo vocabolario biblico, Ottato poteva aver deciso di avvalersi dell'Itala, di cui poi Agostino avrebbe parlato in termini molto positivi nel *De doctrina christiana* (II 15 22)» (p. 92).

Conclude la visione d'insieme del versante esegetico di Ottato il capitolo dedicato ai *Caratteri peculiari dell'esegesi biblica dell'Adversus donatistas*, dove sono presenti considerazioni riguardanti l'interpretazione della Scrittura, la terminologia esegetica, la retorica, tra altri che offrono una cornice al pensiero dell'autore nei confronti della Parola rivelata. Il libro viene completato con gli annessi, che offrono strumenti utili per lo studio dell'opera di Ottato: una presentazione della struttura generale *Adversus donatistas*, un vocabolario biblico di Ottato, una ampia bibliografia generale, gli indici scritturistici, gli indici degli autori antichi e moderni e delle tabelle.

Sono così rassegnati soltanto alcuni dei contributi presenti nel lavoro di Paola Marone, studio che racchiude un'indagine condotta con ammirevole rigore filologico e serietà intellettuale, capace di offrire al lettore e, più decisamente allo studioso della controversia donatista, degli strumenti per introdursi in aspetti meno conosciuti, e non per questo meno affascinanti dell'ambiente culturale dell'Africa romana del IV secolo.

S. MAS

R. MARX, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, Pattloch, München 2008, pp. 320.

THE title of this bestselling book is provocative enough to attract attention. Apart from his surname, the author has nothing in common with his famous namesake Karl

Marx. The author presently is the Catholic Archbishop of München-Freising in Germany.

The book is well written and easy to read. Although centred on Germany and on the German model of “social market economy”, which he ardently defends and proposes as a global model, the book deserves a review in an international journal. It is divided in eight chapters with a long introduction and an epilogue.

The introduction consists in a fictitious letter to Karl Marx. The author agrees with him on some of his assessments. 1. Karl Marx 150 years ago predicted the globalization of capital: «Capital creates a world according to its own image». (20-21) 2. Growing worldwide poverty is a matter of great concern. 2,5 billion people live in extreme poverty (less than 2 \$ daily income per capita); more than the half of global wealth belongs to only 2% of the world's population. The richest 1% own 40% of global wealth, whereas 50% of the world's population own only 1% of global wealth. 3. Karl Marx was also right in recognizing capitalism's tendency to concentrate capital in hands of always fewer owners.

If Karl Marx was right in some of his assessments, he definitely was not right in his answers. Their consequences were absolutely devastating. Reinhard Marx affirms: There is no alternative to a free market system in order to bring goods and services to people worldwide. This market system, however, is free not in an absolute sense, but bound into a system of social responsibility. The whole book supports the cause of globalizing a social market economy as it was developed by the great German economists Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Alfred Müller-Arnack, Ludwig Erhart, Franz Böhm and others. Economy is not an aim to itself but a service to mankind.

The first chapter is dedicated to freedom. Thanks to the Illustration, modern political philosophy is based on freedom. The author sketches the history of Human Rights, acknowledging their initial rejection by the Church and their acceptance by John XXIII, John Paul II and the present Pope Benedict XVI. Karl Marx' critique of liberal human rights is accepted insofar as liberal rights need a material basis in order to be exercised, but Reinhard Marx differs from his namesake in his conception of human nature (*Menschenbild*): we are not our own creators.

The author presents the Social Doctrine of the Church (SDC) as a “third path” between liberalism and socialism. Without referring to John Paul II's rejection of the idea of a “third path” in *Sollicitudo Rei Socialis*, the author endorses this terminology but defines its meaning. 1. The SDC is not a “third path” between liberalism and socialism in the sense that it is in the exact middle between the two. The SDC is closer to liberalism than to the other extreme. In explaining his stance, the author briefly sketches the history of political philosophy, especially the Christian dualism of Church and State and the consequent desacralization of the State. His attitude towards modern political philosophy is positive, barring the way back to “medieval integralism” (46). Modern State is not in charge of “good life” in the moral sense of the expression, but of public life in harmony and peace. Reinhard Marx distinguishes two lines of philosophical reflection around which future and present developments in political theory array: the Anglo-Saxon tradition epitomized by Hobbes and Locke, and the French tradition following Rousseau. The Anglo-Saxon tradition has had more practical influence. He arrives at Horkheimer's and Adorno's critique of Illustration stressing that liberty without truth is lost to the «technical imperative: what is technically possible shall be done!» and to the «economic imperative: what is profitable shall be done!» As examples the author refers to embryo research and the financial crisis of 2009 as consequence of greed. Out

of a liberal position supported by von Hayek and Röpke he disagrees with the equation «private benefits are public benefits». His own position is described on pages 60 to 64: 1. R. Marx affirms modernity, rejects a return to premodern concepts; 2. The Illustration was incapable of filling freedom with a true content; 3. He supports the attempt of “illustrating the Illustration” by putting the concept of Human Dignity at its centre.

The second chapter is titled “economy for the human person, market economy and ethics” and is devoted to economy. It contains a defence of the free market on one hand and of its social aspects on the other hand. He underlines the positive insights of Adam Smith that the market should be allowed to regulate itself freely, independently of state intervention. He rightly understands that Adam Smith’s “self interest” is not to be identified with egotism. However, liberalism needs state control in the limits of subsidiarity, e.g. in order to protect workers or to achieve a real freedom of contract. It is true that liberalism has laid the foundation for wealth and prosperity but only their foundation. There is no invisible market mechanism that could guarantee general welfare. Political measures, not the market itself, have allowed the working class to participate in the economic success of free market systems. «I know of no historical example anywhere in the world that a free market economy without any state intervention and regulation were to have been beneficial to the poor. Doubtlessly, it was market economy that has laid the foundation for our welfare society but it has not created general welfare out of itself». (81) He supports what in German is called “Soziale Marktwirtschaft” (social market economy) which in its origin was also called “neoliberalism” or “ordoliberalism”. Marx deplores the use of the word “neoliberalism” for a new brand of capitalism. He avoids using the word “capitalism” in a positive way.

The author criticizes modern forms of usury, e.g. consumer credits and immoral real estate mortgage practices. Historically speaking, out of similar abuses it has taken the Church longer to accept economic liberalism than political liberalism. She has generally maintained a sceptical attitude towards economic liberalism and still considers unfettered competition inadequate as regulative principle (82 s). In his encyclical *Centesimus Annus*, Pope John Paul II endorsed most tenets of ordoliberalism. However, the gap will grow again, if social elements are banned.

The third chapter deals with poverty. R. Marx is especially concerned about growing economic poverty of families with several children. He mentions cultural poverty, lack of education and unemployment. He is critical of the American social system and is general supportive of Trade Unions. The author stresses the need of social justice and rejects the application of market mechanisms to labour. He is critical about the effects of globalization on employment. Just as the second chapter was friendly to economy, this one favours workers and socialism.

The fourth chapter is dedicated to the concept of justice, in particular social justice as aim and measure of politics. Reinhard Marx grants that defining justice is an arduous task. He seeks its definition in the Bible also because our culture is steeped in judeo-christian tradition and values. Once again, he refers to the central biblical concept of human dignity as God’s image. He draws the consequence that there is no true love of God without charity. In the Old Testament, people helped each other in spite of their extreme poverty. We usually have more resources and should bear in mind the menacing words of the Prophets. Nowadays these would criticize “vulture funds” that buy third world debts and impoverish the poor even more. The author holds that the Sermon on the Mount is the passage of the New Testament with the clearest socio-ethical

implications, but in doing so avoids two extremes: on the one hand, an extreme position would consider the Sermon on the Mount as directed only to religious elites; on the other hand the opposite extreme would implement it as a political programme meant for immediate action. Reinhard Marx interprets the Lord's words in a rather general and imprecise manner: Jesus wanted to preach his doctrine of salvation in midst of hatred, injustice and violence, and wanted to show what is possible if men and women let themselves be guided by God's love. The author specifically applies this doctrine to the fight against terrorism. It can only be successful if rule of law is not betrayed in its process. We must defend ourselves and others but without degrading the enemy in his human dignity. He concludes: Guantanamo-Bay is politically and morally wrong (147).

The fifth chapter deals with social reform in a twofold perspective: in the historical perspective and in its present state of affairs, as reform of the reform. The author is convinced that we are facing a new social question with the urgency and the extent it had in the 19th century. The Church is the biggest global movement against poverty. In it, great personalities like Bishop Ketteler realized that appealing to moral responsibility alone was not enough, and that the Church had to give up her monopoly on charity. The State had to intervene too with its political means of social reform. Against his namesake, Reinhard Marx repeats the well known adagio: Reform instead of (Marxist) revolution. Turning to the modern perspective, R. Marx demands a "social reform of the social reform" because our present social system in developed European countries will not be able to be maintained unaltered. It has become financially overstrained and unsustainable. His reform model (which he can only sketch) is built on the concept of *Beteiligungsgerechtigkeit* (just participation). It consists of the following elements: individual civic responsibility, justice towards families and justice in education (fairness in educational opportunities). He rejects a welfare state that stifles personal initiative and also the idea of a state paid basic salary for everybody. But he advocates a strong State that creates the necessary preconditions for a community that gives everybody a fair chance (178). He calls this a solidary market order. For Germany, he proposes the creation of a board of social advisors, analogous to the one existing on economic questions.

In the sixth chapter on work, education and family R. Marx expresses his concern about growing unemployment which constitutes a human catastrophe. He demands a new "New Deal", a new dealing of the cards, a new social contract (193). Once again, state intervention is deemed necessary. And rightly so: the right to work is a social human right. R. Marx affirms the state's moral duty to create the conditions for maximum employment and also to sustain a "third labour market": publicly subsidized work for people who have been unemployed for a long time and stand no chance of ever finding a job (203).

He stresses that a policy favouring education is a farsighted, future forging social policy. The same holds for measures supporting families. He deplores that Germany has become one of the poorest societies in children and demands justice for families as regards taxation and transfer payments.

The seventh chapter on social responsibility of business firms opens with a harsh critique of multinational firms that, after having received state subsidies, moved their production from Germany to cheap-loan countries. His criticism is furthermore directed against aggressive investment funds which pressurize managements to cut the costs and improve the performance with the sole aim of increasing shareholder value, regardless of social implications. His vision is the responsible entrepreneur: the Church thanks

the entrepreneurs of small and medium sized for their hard work. Day after day they struggle to lead their firms to success in a globalized economy in harsh competition. We need this spirit of enterprise, we need entrepreneurs (234). The greatest social contribution of an entrepreneur is to keep his or her firm going (248).

Reinhard Marx discusses and endorses an evolution from shareholder to stakeholder value, underlining the Catholic principle of priority of work over capital. A stakeholder is a social agent with an ethically legitimate interest in a firm. The board are not only morally responsible to the shareholders but to all stakeholders. The author distinguishes between internal and external stakeholders. Internal stakeholders are: the owner, the management, the employees. Employees should be able to achieve personal development in freedom and dignity, cooperation and participation. Managers have an important and difficult role to play which justifies higher wages. However, recent excesses must be avoided because the general acceptance of market economy as such is at stake and the culture of enterprise could be jeopardized. Manager wages a thousand times those of a worker's loan are unethical. R. Marx would accept a factor of twenty. He proposes to change the remuneration system: wages should not only reward success through participation in profits but should also reflect participation in losses and risks. He thus brings the manager's position closer to the owner's.

Among the external stakeholders he lists the clients, creditors, providers, competitors, the State and society. Each one of them has a different relationship to the firm.

The author highlights the financial markets and proposes the institution of global regulations of global financial movements. He also supports the social responsibility of politicians. Lobbying is indeed part of democracy but politicians must disclose their sources of income in the interest of transparency.

The eighth chapter is devoted to globalization. He opens the chapter with a description of the deplorable and inhuman plight of Chinese workers. China seems to have combined the dark side of capitalism with the dark side of communism. We consumers in the West, however, should react with global responsibility. If products are stained with the blood and tears of modern-day slaves, we are morally obliged not to buy them (264). We must react with ire, fighting not against free market but according to its rules. Unsocial producers have to be punished by consumers and driven from the markets. He suggests the introduction of a "social justice" – certificate on goods.

The Church as first global player sees globalization positively. There is no alternative to global solutions for new global problems. As the Church has done since the 1950s, R. Marx advocates global governance, under the leadership of the United Nations according to the guiding principle of Human Dignity. Following the analysis of Joseph E. Stiglitz he criticizes the policy of the World Bank, the International Monetary Fund and the World Trade Organization. At the same time, he leaves no doubt that not the institutions as such are to blame but their dependence on "Wall Street". His solution consists in strengthening the international institutions and coordinating them among each other in order to achieve cohesive action.

R. Marx criticizes the critique of some adversaries to globalization. Not the free market is to blame but the distortions of the global free market. He quotes two examples: 1. subsidies of rich countries for their own agricultural exports. This system must be modified to allow both sustaining national agriculture and fair international competition. 2. Protectionism of rich countries. The author quotes J. Stiglitz: the world needs an asymmetric opening of national markets. Rich countries have to open their markets

first. To fight poverty we need not become poor ourselves, but we can help others to overcome poverty. This initially requires sacrifice but in the long run it is not only morally but also economically necessary (281). In this sense Marx expresses his anger about the lack of compliance with the UN-Millennium goals.

The epilogue is a plea for a global social market economy (*globale soziale Marktwirtschaft*). If Karl Marx were right that economic success in free markets were only possible through unethical behaviour, than we would have to oppose free economy. But this is not the case. To the contrary! Free market is not the necessary evolution after the “end of history” (Fukuyama) but a result of ethical behaviour. Liberal democracy, rule of law, free markets are precious achievements which we must strive to preserve through ethics (295). The author deplors the unilaterally mathematical formation in political economy at universities. Economy needs an ethical and a philosophical foundation. Economy is not only science; it is also a liberal art (296).

A social system is not only for times of abundance as an optional gift of the superfluous. Social elements are political and economical requirements for maintaining the free market system. Without social measures, market economy in the past would have succumbed to the Marxist onslaught. If we do not succeed to maintain a social spirit in the modern challenges, Karl Marx will return. But for man’s sake, he must not return. Let him rest in peace.

M. SCHLAG

E. NORELLI, B. POUDERON (sous la responsabilité de), *Histoire de la Littérature Grecque Chrétienne, 1. Introduction*, Cerf, Paris 2008, pp. 332.

SE trata del primer volumen de una colección de seis en los que se estudiará la historia de la literatura cristiana antigua (calificativo este último omitido en el título por motivos editoriales, visto que el proyecto tiene previsto llegar hasta Calcedonia) en lengua griega. En contra de lo que han afirmado otras recensiones (C. Bouchet, «Revue des Études Anciennes» [2008] 693-695), se debe decir que se trata de una verdadera y propia introducción dirigida, sobre todo, a quien no ha tenido contacto previo con este tipo de literatura. Por esta razón se explica en el “Avant-Propos” que se trata de un volumen metodológico y dirigido a un público *aussi large que possible*. La publicación a nuestro juicio, viene a llenar una laguna en el ámbito patrístico, dado que otras historias de la literatura carecen de este tipo de introducción.

La contribución de Enrico Norelli (pp. 9-66) trata de responder a las cuestiones básicas del estudio: ¿qué es literatura?, ¿qué es la literatura cristiana?, ¿qué se ha de entender por géneros?, ¿es el Nuevo Testamento literatura cristiana?, ¿se debe estudiar la producción de los herejes cómo literatura cristiana?, ¿qué sentido tiene escribir una historia de la literatura cristiana en lengua griega?, ¿qué autores debe estudiar?, ¿cuál es la cronología que se debe seguir? La disposición del capítulo nos parece impecable, pues se mencionan la mayor parte de las “historias de la literatura” precedentes.

Paolo Siniscalco en su *De l’« Histoire ecclésiastique » à l’« Histoire de la littérature grecque chrétienne » : une tradition millénaire*, (pp. 67-111), pasa revista a las principales historias eclesiásticas que se han escrito a lo largo de los siglos: Eusebio de Cesarea y sus continuadores, la serie *De viris illustribus*, Focio, la Suda, el medievo, el siglo xvi, las primeras patrologías, las historias de la literatura.

Rémi Gounelle, en *La transmission des écrits littéraires chrétiens* (pp. 113-138) explica los distintos factores que han contribuido a la pérdida y transmisión de las obras antiguas. Son de destacar dos elementos de su reflexión: el paso de caracteres unciales a minúsculos, dimensión puramente material, pero olvidada frecuentemente cuando se quiere dar cuenta de la desaparición de escritos antiguos (p. 114); y la labor de copia en el medievo (p. 132) como factor “conservador” también de obras profanas, elemento no siempre presente cuando se trata este tema.

Les formes et modèles littéraires, a cargo de Gilles Dorival (pp. 139-188), es un capítulo necesario y clarificador, completo pero que no oculta la dificultad de clasificación (p. 180: Diatessaron, Hexaplas, Didajé, Pastor de Hermas) y que tiene cuenta de los modelos literarios griegos pero también judíos.

Marie-Anne Vannier escribe sobre *L'évolution dogmatique et son expression* (pp. 189-214), componiendo un breve pero completo resumen de las cuestiones doctrinales, principalmente cristológicas y trinitarias, de los primeros siglos, de lectura obligada para quien se adentre en estos terrenos sin una preparación teológica. Como resumen de la situación es excelente.

L'Esthétique (pp. 215-239), de Marie-Ange Calvet-Sébasti, es todo un tratado de retórica patristica en el que queda patente la tensión entre sencillez, necesaria para hacerse entender, y buen estilo, característica ésta que los autores cristianos antiguos han aprendido en la escuela y dominan en diversos grados. Se puede destacar la reflexión sobre la influencia de la Biblia de los LXX en este quehacer retórico. En suma, la conclusión que se puede extraer es que los autores cristianos de los primeros siglos utilizan un *fonds culturel qui n'a pas à l'origine un but esthétique, mais ouvre la voie à une véritable création littéraire*.

Martin Wallraff escribe *Les éditions des textes patristiques* (pp. 242-266) sobre las ediciones de los textos cristianos antiguos. Pasa revista a los textos impresos a partir de finales del siglo xv hasta nuestros días, dedicando especial interés a las patrologías de Migne, los *corpora* de Viena y Berlín, *Sources Chrétiennes* y *Corpus Christianorum*. Imposible enumerar todas las ediciones de los Padres. Sólo la actividad de impresión de obras antiguas en el siglo xvi requeriría más de una monografía dedicada exclusivamente al tema. Pero tratándose de una introducción, está bien articulada y la bibliografía empleada es oportuna.

Benoît Gain, en su *Instruments de travail pour l'étude de la littérature grecque chrétienne ancienne* (pp. 267-327) recoge gran parte (la exhaustividad es imposible en este terreno) de las publicaciones sobre los textos antiguos: diccionarios, colecciones de textos, historias, revistas, bibliografías, instrumentos informáticos, bibliotecas. Dos observaciones nos parecen convenientes. Por una parte, constatamos una vez más que el mundo de internet es inabarcable a la vez que imprescindible y, junto con esto, la aparente disociación (difícil de resolver) entre el ámbito del papel impreso y el de las publicaciones electrónicas. Por otra parte, en el último apartado se echa en falta una sección dedicada a las bibliotecas italianas, especialmente las de Roma, imprescindibles para el objeto de estudio en cuestión y fácilmente consultables en red. Sólo hacer aquí una relación de estas bibliotecas nos llevaría más espacio del consentido, pero queda claro que para el investigador (pongamos por caso) francés queda más próxima Italia que Canadá, aparte la posibilidad del préstamo interbibliotecario, que es completamente ignorado. Esta falta no desmerece el conjunto del capítulo, uno de los más extensos del volumen.

El volumen se cierra con una reseña biográfica de los autores, (pp. 329-332) instrumen-

to útil no sólo para poner al día la agenda, sino también para conocer el *who is who* de la patrística contemporánea.

En conclusión, la obra es completa y, remedando el dicho latino, responde a las principales cuestiones *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*.

J. LEAL

A. PAUL, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement du dogme*, Cerf, Paris 2008, pp. 172.

AUTEUR d'une œuvre importante et originale sur le judaïsme ancien, sur l'histoire de la formation et de l'interprétation de la Bible, André Paul présente ici ce qu'il appelle la «Bibliothèque de Qumrân». Cet ouvrage est en quelque sorte la vulgarisation du résultat de ses recherches sur les manuscrits de la Mer morte dont il a entrepris, toujours aux Éditions du Cerf, la publication intégrale du texte original hébreu, araméen ou grec et de la traduction française, faisant appel pour cela à une vingtaine d'érudits, dont de jeunes chercheurs tels que Thierry Legnard et Katell Berthelot. L'originalité de ce travail réside dans le classement des textes qui, à la différence des publications anglo-saxonnes, suit les grands thèmes de la Bible hébraïque et non l'ordre de découverte des manuscrits dans les onze grottes explorées. Cette somme, en neuf volumes, respecte donc l'ordre des trois sections de la Bible hébraïque: la *Loi* ou *Torah* (avec trois volumes), les *Livres des Prophètes* (avec deux volumes) et les autres *Écrits* (avec trois volumes). S'y ajoute un dernier volume de compléments, synthèses et annexes. C'est ainsi que le premier volume, publié en 2008, rassemble tous les fragments ayant trait aux héros de la Genèse, à la création du monde, au déluge et à l'histoire des patriarches.

L'auteur a soin de préciser qu'il ne cherche pas à reconstituer la situation d'origine des manuscrits. L'objectif poursuivi est donc de «proposer une grille descriptive et un modèle englobant, tous deux capables de mettre au clair les lignes essentielles d'une logique latente, et ce faisant de résister aux aléas du temps». Il s'appuie au besoin sur des documents provenant d'autres grottes ou sites des abords de la mer Morte, Murabba'at, Nahal Hever et Massada. Sans exclure également le recours à la Guénizah, découverte au XIXe siècle dans une synagogue du Vieux-Caire, afin de pouvoir «reconstituer et de publier une grande partie de l'original hébraïque du livre de Ben Sira».

Une autre vision historique de la société judaïque et des communautés chrétiennes se fait ainsi progressivement jour à la lumière de la lecture des rouleaux anciens. C'est cette vision que ce court volume entend présenter, sachant, comme le dit l'auteur, que «des brèches sont ouvertes dans la théorie dite «essénienne», énoncée et promue par Roland de Vaux et André Dupont-Sommer» et ce, du fait qu'il n'y avait pas d'Esséniens à Qumrân (p. 70). D'ailleurs, le vocable «essénien» ne serait-il pas «la dénomination englobante et tardive de diverses fraternités d'ascètes qui se succédèrent ou se croisèrent dans les abords occidentaux de la mer Morte»? (p. 76). Le site de Qumrân et ses environs devrait être considéré «comme un espace socio-économique avec probablement des lieux circonscrits d'activités culturelles et partant culturelles».

L'étude des rouleaux «nous conforte dans l'idée que le christianisme naquit d'emblée, qu'il ne vint pas *a posteriori* ni à retardement» (p. 95). Il est possible d'en dégager les «antécédents formels du christianisme», montrant que le discours du Maître de Nazareth s'enracine dans la «chose judaïque». Mais c'est dans ce contexte qu'il y a rupture. Cela est très clair chez l'apôtre Paul, qui «placera l'Évangile au centre du système judaïque

du Temple et de la Torah. Il l'instituera comme *challenger* de la Loi: plus exactement, comme le catalyseur cathartique de celle-ci» (p. 82). Notre connaissance du Messie «s'est trouvée totalement renouvelée grâce aux rouleaux de la mer Morte. Avant les découvertes de Qumrân, on ne savait rien ou presque rien sur un Messie pré-chrétien» (p. 89). Or, des documents des onze grottes se dégagent trois figures messianiques: le Messie d'Israël, figure royale et guerrière appelée aussi Rejeton de David; le Prêtre ou Pontife idéal auquel est donné le titre de Messie d'Aaron; un personnage aux traits et fonctions célestes, un Messie sans le titre mais à plusieurs visages, qui peut être le Fils de Dieu ou bien le mystérieux Melkisédech.

Il faut bien voir que les rouleaux venus des grottes nous apprennent que leurs auteurs ne sont pas étrangers à la «chose mystique». Des éléments gnostiques s'y trouvent également. Ces documents constituent une part «significative» du patrimoine culturel du judaïsme antérieur tant au Nouveau Testament qu'aux écrits rabbiniques. «Les représentations et les visions qu'ils rapportent, les doctrines qu'ils expriment, préparent et annoncent deux événements qui allaient déterminer le christianisme et la reconstitution du judaïsme sans Temple sur la base de la (double) Torah. Pour autant, il ne faut pas omettre les passerelles congénitales entre les deux systèmes, et les divers concurrents, sinon avatars, mystiques et gnostiques, de l'un comme de l'autre» (p. 184). Si ces rouleaux constituent d'excellents témoins de la gnose judaïque pré-chrétienne, ils offrent aussi «des lumières directes pour une lecture renouvelée de la production judéo-grecque d'Alexandrie» (p. 148).

Il faut reconnaître de nos jours l'importance de *l'Instruction pour l'homme qui comprend*, qui est en passe de s'imposer comme l'un des principaux textes de la Bibliothèque de Qumrân, à l'instar de la *Règle de la communauté* et du *Rouleau du Temple*.

La structure du présent ouvrage est la suivante: découverte et récupération des manuscrits; reconstitution, publication et conservation des textes; le catalogue raisonné de la bibliothèque retrouvée; Qumrân et les Esséniens face aux archéologues; lumières sur le fondateur du christianisme; sources judaïques du théoricien Paul de Tarse; sources insoupçonnées du judaïsme rabbinique; de la bibliothèque de Qumrân à la collection gnostique de Nag Hammadi; les Esséniens comme faire-valoir des Thérapeutes.

En conclusion, l'auteur souligne, à l'encontre de la thèse «sectaire» originelle, que «l'étude exhaustive ou croisée des textes découverts et les révélations de plus en plus convaincantes des archéologues, sans omettre l'approche elle-même libérée des textes de Philon et de Josèphe, tout cela incite à prendre à l'avenir de sérieuses distances à l'égard de ces opinions largement implantées. L'heure est venue de la distanciation et de l'ouverture. L'espace de l'interdisciplinarité sollicite plus que jamais les chercheurs» (p. 167).

D. LE TOURNEAU

J. PÉREZ MAS, *La crisis Luciferiana. Un intento de reconstrucción histórica*, Istituto Patristico «Augustinianum», Roma 2008, pp. 391.

EL título de esta monografía encierra una doble intención, así expresada por el propio autor: usando el término *crisis*, en lugar de *cisma*, se manifiesta la distinción entre la problemática general que surgió ante la política conciliar, y lo que propiamente se puede llamar *cisma luciferiano*, realidad que se incluye dentro de la crisis, pero que no

se identifica con ella ni la abarca totalmente, ni en el tiempo ni en los protagonistas. En segundo lugar, se trata de una propuesta, de ahí el uso en el título del término *intento*, pues la escasa información que nos proporcionan las fuentes antiguas no permite ir más allá de una simple hipótesis de reconstrucción histórica.

El punto de partida de este estudio se puede formular de la siguiente manera: el intento de reconciliación en la Iglesia sucesivo al reinado de Constancio, hizo surgir un movimiento de oposición, formado por nicenos intransigentes, que cristalizó en el cisma luciferiano. Pero la parquedad de las fuentes anima a preguntarse si realmente Lucífero fue el iniciador del movimiento o sólo una figura en la que los cismáticos se inspiraban a causa de su conocida intransigencia antiarriana.

Para el estudio de la crisis se cuenta con dos fuentes principales, complementarias entre sí, la *Altercatio Luciferiani* de san Jerónimo y el *Libellus Precum* de Marcelino y Faustino que relata los hechos desde la óptica luciferiana. Ninguno de los dos escritos es explícito en cuanto al nacimiento del cisma y todavía menos con respecto a la actividad de Lucífero en su organización.

La monografía se articula en dos partes. La primera se dedica al análisis de las fuentes. En ella se detallan con claridad los diversos momentos de la crisis desde el acuerdo de Rímíni hasta el cisma de Hilario, desde el punto de vista de san Jerónimo (primer capítulo). El capítulo segundo analiza el *Libellus precum*, en el que se da la interpretación luciferiana del cisma y su justificación histórica. Los capítulos tercero a quinto revisan algunas posturas de historiadores y cronistas de los siglos cuarto y quinto y las diversas fuentes pertinentes al estudio del cisma.

La segunda parte de la monografía intenta la reconstrucción histórica de la crisis luciferiana. En el capítulo sexto se analizan las decisiones disciplinares del Concilio alejandrino del 362, sus consecuencias y el descontento de Lucífero. En el capítulo séptimo se exploran el inicio y la expansión del cisma: la idiosincrasia del movimiento de los años 80, el cisma en Roma, el cisma en Egipto y España. El capítulo octavo analiza las características de la teología de los luciferianos.

Estos tres últimos capítulos del libro definen lo más exactamente posible las características de los luciferianos: la política del emperador Constancio había arrastrado una buena parte del episcopado, que había renunciado la fe nicena y había provocado una importante ruptura eclesial. Ante esta situación, la reconciliación era lo más prudente. La controversia Luciferiana se desarrolla en dos fases bien distintas. La primera, durante los años 360-370, vio nacer la crisis como consecuencia de la intransigencia de algunos ante la nueva política reconciliadora de la Iglesia, pero no pasó de ser una simple contestación y desacuerdo hasta el concilio de 362. En Roma surgió la secta hilariana, de ámbito local y sin pretensiones de expansión. En la década de los 80, en cambio, la crisis se ve acompañada por la organización del movimiento contra la reconciliación, que da lugar propiamente al cisma. Nace como un movimiento local romano, pero a diferencia del cisma de Hilario, intenta salir del aislamiento en que se encuentra promoviendo alianzas y entrando en relación con diversas comunidades del orbe cristiano de sensibilidad intransigente antiarriana, como Gregorio de Elvira en España y Heráclidas en Egipto. El radicalismo luciferiano se traduce en algunas peculiaridades teológicas, especialmente en su oposición a la doctrina de las tres hipóstasis.

La situación personal de Lucífero fue un poco particular, pues se aisló en Cagliari y se negó a establecer relaciones con un número elevado de obispos prevaricadores. Por tanto no se puede determinar con certeza que fuera el verdadero promotor del cisma.

Además, desde Cerdeña, donde murió antes de 370, poca influencia podía haber ejercido en el desarrollo de la controversia.

La conclusión es válida; la edición del volumen, especialmente cuidada; el índice, rico en entradas; la bibliografía, abundante.

J. LEAL

A. PERSICO, *Il caso Pio XII. Mezzo secolo di dibattito su Eugenio Pacelli*, Guerini e Associati, Milano 2008, pp. 459.

ALESSANDRO PERSICO, colaborador del departamento de Historia Contemporánea de la Università Cattolica di Milano, recorre en este libro el debate historiográfico producido en Italia durante los últimos cincuenta años sobre Pío XII. El tema, más propio de un ensayo de madurez, es afrontado por el joven historiador sin miedo y con lucidez.

El libro comienza con un capítulo dedicado a la influencia de la eclesiología en la elaboración de estudios sobre historia de la Iglesia y, sobre todo, en las biografías de los pontífices. Tras esa introducción, desarrolla cronológicamente – en seis capítulos – las diversas etapas de la historiografía sobre Pío XII. En cada uno de ellos ofrece las interpretaciones más importantes y difundidas – desde el Pastor Angelicus al Papa del Silencio –, los puntos principales del debate, y sus protagonistas, sobre todo Andrea Riccardi y Giovanni Miccoli, que difieren bastante en su visión del pontificado paceiliano. Todos los capítulos cuentan además con un aparato crítico muy completo con referencias bibliográficas, nombres y aclaraciones; sin embargo, en ocasiones, parte de esa información se presenta en el cuerpo del texto, lo que oscurece la trama y dificulta seguir el hilo de la exposición. Además, se echa en falta unas conclusiones que resuman las ideas y los autores más importantes, aunque el índice de nombres final resulta de ayuda y clarifica.

Estudiar las diversas interpretaciones del pontificado de Eugenio Pacelli es una cuestión complicada, porque en ellas han influido importantes factores como, por ejemplo, el modo de entender la Iglesia y su historia. Además, una gran parte de las obras escritas sobre Pío XII son escritos polémicos poco documentados o defensas hagiográficas que no abordan cuestiones que deberían explicarse mejor. Otro ingrediente que se suma a este complejo escenario, es el estereotipo de Pío XII como paradigma de la Iglesia precconciliar remarcado para acentuar el cambio producido por el Concilio Vaticano II. Al mismo tiempo, al hablar de Pacelli, hay que abordar cuestiones importantes como la actitud de la Iglesia Católica ante la modernidad y el ecumenismo, su relación con el comunismo y con los judíos, su visión de la autoridad y del papel de los laicos.

La lectura del libro evidencia además que muchos escritos sobre Pío XII son parciales en el tiempo y en el uso de las fuentes. En efecto, la mayoría de las obras publicadas se refieren al periodo de la guerra y usan principalmente documentación de origen político. Por esa razón no extraña que sus valoraciones sean sobre todo de carácter político y parcial. Hay muy pocos estudios que afronten el pontificado en su conjunto, en parte por la dificultad de acceder a las fuentes. Pero es llamativa la falta de rigor histórico de algunos autores que hacen valoraciones de intenciones que no se pueden deducir de las fuentes utilizadas. Un ejemplo claro de manipulación se da cuando utilizando solamente documentación diplomática se pretende explicar las motivaciones profundas de las decisiones del Pontífice sin tener en cuenta otras fuentes, como puede ser la corres-

pondencia personal, o los testimonios de quienes le acompañaban en esos momentos. Persico explica bien cómo muchas biografías tienen un sesgo político, porque utilizan fundamentalmente documentos diplomáticos más accesibles que otro tipo de documentación que podría iluminar otras motivaciones, por ejemplo de tipo pastoral.

De la historia de este debate emerge también la complejidad de la historia del siglo xx. Parece evidente que muchos hechos y la vida misma de las personas de ese siglo no se pueden explicar desde un sólo punto de vista – en este caso político –, sino que para comprenderlos bien es necesario ampliar horizontes y temáticas. Esto ocurre también con la vida de Pío XII que es muy rica y no se reduce al periodo de la Guerra Mundial. Es clave para entender su figura estudiar qué hizo antes y qué hizo después, para contextualizar y comprender mejor sus decisiones durante la guerra.

Sin duda queda claro que el debate producido durante estos cincuenta años no ha logrado culminar en una biografía científica. Para realizarla es necesario tener en cuenta lo que dice Agostino Giovagnoli en el prólogo al libro. Giovagnoli considera importante distinguir dos aspectos que fácilmente se mezclan: el institucional y el personal. En efecto, hay que evitar caer en una biografía institucional que lleve a identificar los acontecimientos de la Iglesia con el Papa reinante. Ese estudio todavía no se ha realizado, aunque el último libro de Andrea Tornielli sobre Pío XII (*Pío XII. Eugenio Pacelli, un uomo sul trono di Pietro*, Milano 2007) – que Persico no comenta, quizá porque se publicó después de que terminara su estudio – viene a cubrir parte de esa laguna, ya que ilumina con nuevas fuentes el periodo de Pacelli como nuncio en Alemania.

En cualquier caso, Persico ha logrado un interesante libro sobre una temática complicada cuya lectura ayudará a relativizar muchos de los estereotipos sobre la figura de Eugenio Pacelli y comprender la complejidad de escribir historia, calibrando los peligros que derivan de una interpretación parcial y, muchas veces, ideológica de las fuentes.

F. CROVETTO

D. RAMOS-LISSÓN, *Compendio de historia de la Iglesia antigua*, Eunsa, Pamplona 2009, pp. 484.

«UNA simple parada en el camino de la historia de la Iglesia», es como el autor define, en el epílogo (p. 427), este nuevo manual. La obra responde a las características propias de un trabajo con finalidad académica: facilitar a los alumnos una síntesis de las lecciones del profesor Ramos-Lissón, elaborada durante sus años de docencia, para el estudio de la vida de la Iglesia en los primeros siglos de su existencia. El autor ha procurado poner al alcance del lector las fuentes del conocimiento histórico. Para eso, sitúa las referencias de las distintas fuentes y en algunos casos reproduce citas textuales de las mismas. El propósito es doble: hacer asequible su lectura y dar a conocer el contenido de algunas obras de la antigüedad cristiana poco conocidas u olvidadas.

Este manual, dedicado al primer ciclo de teología, reúne los principales temas que debe conocer el estudiante: tras el capítulo primero de nociones preliminares, en que se trata la noción de Iglesia, la naturaleza de la historia de la Iglesia, la metodología y su periodización, se pasa, en el segundo capítulo, a los comienzos de la Iglesia, Cristo y los apóstoles; en el capítulo tercero se trata sobre la difusión del cristianismo; en el cuarto – y esto constituye una novedad importante con respecto a otras historias de la Iglesia – se exponen las dificultades a la conversión; el quinto capítulo está dedicado a las per-

secuciones y en él se trata adecuadamente la reacción de los apologistas cristianos; el capítulo sexto se ha dedicado a las controversias derivadas de las herejías, con especial atención al gnosticismo, al maniqueísmo y al montanismo; en el capítulo séptimo se trata la expansión de la Iglesia primitiva durante el siglo segundo; en el octavo se describe la estructuración de la Iglesia subapostólica (jerarquía, carisma, ministerios, primado romano, vírgenes, viudas y ascetas); el capítulo noveno está dedicado a la vida cristiana y se tratan los sacramentos del bautismo, eucaristía, penitencia y matrimonio; en el décimo se analizan las prácticas de caridad, el culto y piedad martirial y el arte, disciplina que viene siendo olvidada por parte de los historiadores de la Iglesia; el capítulo undécimo se dedica al monacato. Como también el capítulo xxv se dedica al mismo tema, resulta evidente la importancia que se le da.

Comienza aquí la segunda parte de la historia de la Iglesia antigua. El capítulo xii se dedica a la política religiosa de Constantino y el xiii a la de sus sucesores. En el capítulo xiv asistimos a la penetración de los germanos en el Occidente cristiano. El capítulo xv se dedica a las disputas teológicas en Oriente, especialmente el arrianismo; el xvi, a las controversias cristológicas; el xvii, a las disputas cristológicas postcalcedonianas; el xviii, a las disputas teológicas en Occidente (donatismo); el xix, a la controversia pelagiana; el xx, a la controversia priscilianista. Constituye este grupo de seis capítulos la parte polémica de la obra. En el empleo del manual habrá de tenerse en cuenta que la polémica no constituye el núcleo de la historia de la Iglesia, para no confundir a los alumnos.

En el capítulo xxi se trata la organización de la Iglesia en los siglos iv-vii; en el xxii, la liturgia y vida cristiana (siglos iv-vii); en el xxiii, la catequesis y vida sacramental. Son estos temas consecuencia lógica – y perfectamente asimilada en las historias de la Iglesia – de las subdivisiones ya establecidas en la historia preconstantiniana. El capítulo xxiv añade una cierta novedad a este manual, pues trata la espiritualidad de la vida cristiana (piedad cristiana, vida de oración, ascetismo: ayuno y limosna, pervivencia de la virginidad en la vida familiar). Y el capítulo xxv, al que ya hemos hecho referencia, versa sobre el monacato occidental, con amplio tratado de su espiritualidad propia.

El volumen se cierra con un epílogo – también novedad en un manual –, con unas tablas cronológicas que guiarán al lector en su “parada en el camino de la historia de la Iglesia”, con una bibliografía general – que se sobrepone a las bibliografías particulares de cada capítulo – y un rico índice analítico que facilitará la consulta como manual de referencia. Como subraya el autor en la presentación, la obra da una nota de espiritualidad, sobre todo en los dos últimos capítulos, pero no sólo, a toda la historia de la Iglesia. Además, en todo el volumen se refleja la preparación patristica del Profesor Ramos-Lisón, característica que enriquece notablemente sus páginas.

J. LEAL

E. ROMERO POSE, *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*, Studia theologica Matritensia, Madrid 2008, pp. 951.

E. ROMERO POSE, *La siembra de los Padres*, Studia theologica Matritensia, Madrid 2008, pp. 841.

CON motivo del fallecimiento de don Eugenio Romero Pose (1949-2007), obispo titular de Turuda y auxiliar de Madrid, el 25 de marzo de 2007, la Facultad de Teología San

Dámaso decidió preparar un volumen conmemorativo de quien había sido profesor y vice gran canciller de la facultad. Ya Romero Pose, antes de su fallecimiento, había expresado el deseo de recoger en un volumen su investigación sobre Ticonio dispersa en revistas y obras colectivas, y este fue el proyecto de la Facultad de Teología que se concretó en el primer volumen de los dos aquí reseñados.

En éste se recogen casi todos los capítulos del primer volumen de su tesis doctoral que fue publicada poco a poco como artículos y colaboraciones varias. Tras la elaboración de la tesis, Romero Pose no dejó nunca de investigar sobre la exégesis de Ticonio y a este primer núcleo se añade la investigación posterior; de ahí el título *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*. Una vez terminado este volumen los editores pensaron en recoger el resto de la obra de Romero Pose en relación con la patrística y así nació el segundo volumen *La siembra de los Padres*. La unidad temática de este volumen es menor que la del precedente y por eso se agrupan los artículos y conferencias en cinco apartados: «El espíritu y la carne», «A propósito de los ministerios», «El cristianismo en la Hispania romana y visigótica», «Cuestiones actuales a la luz de los Padres de la Iglesia» y «*Cultores patrum*». El subtítulo, *La siembra de los Padres*, responde al hecho de que Romero Pose quiso dar a conocer la frescura de los orígenes de la Iglesia y también al hecho de que estos trabajos reflejan la fecundidad de la patrística en el pensamiento de Romero Pose. A la recopilación de los estudios precede una semblanza, escrita por el editor de ambos volúmenes, Juan José Ayán Calvo, y un índice bibliográfico, imprescindible para quien quiera conocer el itinerario científico de Romero Pose.

El primer volumen comienza con un prólogo a cargo de mons. Antonio María Rouco Varela, cardenal Arzobispo de Madrid y gran canciller de la Facultad de Teología San Dámaso. A continuación un exordio escrito por Pablo Domínguez Prieto, decano de la Facultad de Teología San Dámaso, trágicamente fallecido poco después de la publicación de esta obra, a edad todavía muy temprana. Siguen la nota del editor Juan José Ayán Calvo, la lista de siglas y abreviaturas y el índice general. La biografía abarca las páginas 21 a 38 y la bibliografía, en que se recogen todas las publicaciones de Romero Pose, las páginas 39 a 58. Las diversas aportaciones de Romero Pose se han dividido en veintinueve capítulos que abarcan las páginas 59-919.

El primer capítulo (pp. 59-84), con el título “Medio siglo de estudios sobre el donatismo (De Monceaux a nuestros días)”, publicado en 1982, no es el primer artículo cronológicamente, pero ha sido colocado al inicio por su carácter bibliográfico, a nuestro parecer de modo muy acertado. Sería prolijo enumerar solamente los títulos de los trabajos de Romero Pose recogidos en estos dos volúmenes, pero deberíamos citar al menos tres: *Ticonio en la historia y literatura cristiana en el Norte de África* (pp. 163-199), *Ticonio y su Comentario al Apocalipsis* (pp. 253-270), y *Ticonio y San Agustín* (pp. 547-562), que marcan la pauta de todos estos estudios. El primero de ellos, el más recientemente publicado sobre el tema, podría definirse como fundamental para introducirse en los estudios ticonianos: hace la historia del personaje, del texto y de la crítica, poniendo de relieve la profunda conexión entre el *Liber regularum* y el *Comentario al Apocalipsis*, así como la pervivencia de este escrito perdido en las obras de Beato, Primasio, Beda, Casiodoro, Ambrosio Autperto y Cesáreo, dato necesario para la reconstrucción del tratado. Por tanto, su lectura es imprescindible para quien quiera profundizar en la obra de Ticonio.

Del segundo volumen se podrían resaltar *El paralelismo Eva-María en la primera teología cristiana* (pp. 41-63), basado en las precedentes investigaciones de Orbe y Aldama, en el que trata de la mariología de Justino, Ireneo, Tertuliano y Prudencio; *Matrimonio y fami-*

lia en la época patristica (pp. 139-162), casi una antología de textos, pero con sabias aclaraciones sobre el matrimonio en los Padres; *Estado actual de la investigación sobre Prisciliano* (pp. 391-404), un vademecum clarividente para introducirse en el mundo de Prisciliano, y *La investigación sobre la primera teología cristiana. (Significado y alcance de la obra de A. Orbe)* (pp. 755-804) estudio que constituyó el discurso de toma de posesión como académico numerario de la Real Academia de Doctores de España, último de los artículos recogidos que, sin ser el más tardío, parece puesto, como colofón digno de la obra, para simbolizar la estrecha relación entre protología y escatología que se da en la teología patristica: Romero Pose acude a sus inicios, al momento en que comenzó a introducirse en los estudios patristicos bajo la guía de Antonio Orbe, su maestro, analizando en sus casi cincuenta páginas toda la producción del jesuita, mostrando un dominio excelente de este *corpus* y evidenciando – paso necesario para quien se adentre es estas aguas – la metodología, los temas y el espíritu del gran patrólogo.

Los dos volúmenes se completan con una serie de índices extremadamente útiles para la consulta de los estudios recogidos, independientes para cada volumen: índice de procedencia de los capítulos, índice bíblico, índice de autores y escritos antiguos, índice de autores modernos. El segundo volumen termina con la *Tabula Laudatoria*, en ocho apretadas páginas, de las personalidades que han querido adherirse a este reconocimiento y homenaje.

Si se quisiera señalar un defecto a *Scripta Collecta*, se podría afirmar que falta la correspondencia epistolar. Pero la tarea, entonces, habría sido interminable. Valgan como postrer homenaje a este ilustre patrólogo algunas palabras de una breve misiva que me dirigió el 13 de junio de 1999, en la que me manifestaba su deseo de hacer compatible la tarea episcopal con el cultivo de la patristica: «Yo sigo tan ilusionado, aunque con menos tiempo. Me supone ello un gran sacrificio. Espero que vosotros continuareis la labor».

J. LEAL

LIBRI RICEVUTI

- G. ABBÀ, *Costituzione epistemica della filosofia morale*, Las, Roma 2009, pp. 367.
- F. ALEO, *Spirito Santo e Chiesa. Basilio di Cesarea e lo PS.-Macario Egizio: due prospettive ecclesiologicalhe a confronto*, Giunti, Firenze 2009, pp. 270.
- P.L. BALLINI (a cura di), *Quaderni Degasperiani per la storia dell'Italia contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 436.
- E. BARBIERI (a cura di), *Chiesa e cultura nell'Italia dell'Ottocento*, Edb, Bologna 2009, pp. 142.
- S. BIANCHI, *La chimera di Carlo VIII (1492-1495)*, Interlinea, Novara 2008, pp. 824.
- F. BRANCATO, S. NATOLI, *Dialogo sui novissimi*, Città Aperta Edizioni, Troina 2009, pp. 133.
- L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 830.
- COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *La sfida educativa. Rapporto-Proposta sull'educazione*, Laterza, Roma – Bari 2009, pp. 223.
- G. COSTA (ed.), *Lettera ai Filippesi. Il cuore libero di Paolo in catene*, Coop. S. Tom. – Elledici, Messina – Torino 2009, pp. 183.
- E. DAL PANE (a cura di), *Sulla via di Damasco. L'inizio di una vita nuova*, Lev, Roma 2008, pp. 154.
- T. DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días*. (Tractatus de sex dierum operibus), Eunsa, Pamplona 2007, pp. 169.
- E. DE JESÚS, *La pureza de corazón*, Rialp, Madrid 2009, pp. 85.
- M. DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *La pedagogía de la fe al servicio del itinerario de iniciación cristiana*, Facultad de Teología San Damaso, Madrid 2009, pp. 341.
- B. DRILHON, *Dieu missionnaire. Les missions visible des Personnes divines selon saint Thomas d'Aquin*, Pierre Téqui éditeur, Paris 2009, pp. 191.
- M. ESPARZA, *Amor y autoestima*, Patmos, Madrid 2009, pp. 278.
- M. FAZIO, *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, Rialp, Madrid 2009, pp. 185.
- A. GARCÍA-MORENO, *Temas teológicos del Evangelio de san Juan*, Rialp, Madrid 2009, pp. 204.
- M. HODŽIĆ, *La genesi della fede. La formazione della coscienza credente tra essere riconosciuto ed essere riconoscente*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2009, pp. 272.
- B. KOHL, *Menschenwürde: Relativierung oder notwendiger Wandel? Zur Interpretation in der gegenwärtigen Kommentierung von Art. 1 Abs. 1 GG*, Lit, Berlin 2007, pp. 142.
- G. LEONARDI, *Paolo Apostolo. Il campione del dialogo e della libertà cristiana*, Elledici, Leumann 2008, pp. 208.
- J.M. MAGAZ FERNÁNDEZ (ed.), *La Iglesia en los orígenes de la España contemporánea (1808). Seminario de historia de la Iglesia*, Facultad de Teología San Damaso, Madrid 2009, pp. 287.
- J. NUBIOLA, *Invitación a pensar*, Rialp, Madrid 2009, pp. 175.
- N. ORMEROD, *Creation, Grace, and Redemption*, Orbis books, Maryknoll – New York 2007, pp. 228.
- M. PANDOLFI (a cura di), *La vita in gioco. Eluana e noi*, Ares, Milano 2009, pp. 222.

- S. PATT, *El concepto teológico-místico de «Fondo del alma» en la obra de Edith Stein*, Eunsa, Pamplona 2009, pp. 206.
- A. PÉREZ DE LABORDA (ed.), *El Dios de Aristóteles. νόησις νοήσεως*, Facultad de Teología San Damaso, Madrid 2009, pp. 409.
- D. RAMOS-LISSÓN, *Compendio de Historia de la Iglesia Antigua*, Eunsa, Pamplona 2009, pp. 484
- A. ROMANO (a cura di), *Guidati dalla Parola nei luoghi della vita. La catechesi tra Rivelazione e segni dei tempi*, Coop. S. Tom. – Elledici, Messina – Torino 2009, pp. 191.
- C.L. ROSSETTI, *La civiltà dell'amore e il senso della storia. Liberazione cristiana, fraternità-utopia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 137.
- G. RUSSO (ed.), *Bioetica medica. Per medici e professionisti della sanità*, Coop. S. Tom – Elledici, Messina 2009, pp. 431.
- *Dignitas Personae. Commenti all'Istruzione sulla bioetica*, Coop. S. Tom. – Elledici, Messina – Torino 2009, pp. 315.
- L. SÁNCHEZ NAVARRO (editor), *Pablo y Cristo. La centralidad de Cristo en el pensamiento de san Pablo*, Facultad de San Dámaso, Madrid 2009, pp. 281.
- I. SANNA (ed.), *Dignità umana e dibattito bioetico*, Edizioni Studium, Roma 2009, pp. 254.
- M. SIGNORE, G. SCARAFILE (a cura di), *La natura umana tra determinismo e libertà*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2008, pp. 383.
- *Libertà: crisi e ripresa della coscienza morale*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2009, pp. 221.
- F. VARO, *Alegres con esperanza. Textos de san Pablo meditados por san Josemaría*, Rialp. Madrid 2009, pp. 254.

SOMMARIO DEL VOLUME 23 (2009)

ANGELO AMATO, *Cattolicesimo e secolarizzazione nell'Europa contemporanea* 237

STUDI

GABRIELA AYBAR, <i>La dimensión salvadora del misterio de las tentaciones de Cristo en santo Tomás</i>	11
JURAJ BATELJA, <i>L'Eucaristia nella vita del beato Alojzije Stepinac</i>	35
VÍCTOR FORERO, <i>Sínodos y concilios en Colombia en la época colonial</i>	69
GUYLLAUME DERVILLE, <i>La concélébration eucharistique, du symbole à la réalité</i>	255
MARÍA EUGENIA OSSANDÓN, <i>Una aproximación a la acción humanitaria de la Santa Sede durante la Primera Guerra Mundial, a partir de fuentes publicadas</i>	311
PABLO BLANCO SARTO, <i>Ecclesia Christi. La teología ecuménica de Joseph Ratzinger</i>	353

NOTE

ANTONIO MIRALLES, <i>L'universalità dell'annuncio di Cristo salvatore: l'interrogativo riguardo agli ebrei. Una riflessione nell'Anno paolino</i>	89
PAUL O'CALLAGHAN, <i>The mysticism of Saint Paul</i>	101
CARLA ROSSI ESPAGNET, <i>Maria vista dalle donne dottori della Chiesa</i>	113
GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, <i>L'unità dell'accesso alla verità nella Fides et ratio: quale ruolo per il pensiero scientifico?</i>	377
STEPHEN L. BROCK, <i>La diagonale e la Croce: la meraviglia all'interno della fede</i>	389

STATUS QUAESTIONIS

JOSÉ JAVIER MARCOS, <i>El papel de la afectividad en la teología moral. Un análisis histórico-crítico</i>	131
PHILIP GOYRET, <i>Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea</i>	405
<i>Recensioni</i>	I, 175, II, 443
<i>Libri ricevuti</i>	I, 213, II, 473
<i>Sommario del volume 23 (2009)</i>	475

ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 83 - 00186 Roma
Tel. 06/681641 - Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it.

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte "" per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Nel testo stampato, la numerazione delle note in calce ricomincia da 1 in ogni pagina: si eviti quindi di fare riferimenti ai numeri delle note.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in corsivo quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il corsivo. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscolo), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscolo, allineato a destra.

N.B. :

a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.

- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare “cit.”, “op. cit.” AA.VV. o espressioni analoghe.
- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).
IL TITOLO È IN CARATTERE PIETRA,
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

Febbraio 2009

(CZ 2 · FG 3)



Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce
diretta da Francesco Russo

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

Rivista fondata da Enrico Castelli,
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

HISTORIA RELIGIONUM

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA - ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

Rivista diretta da Gaetano Catalano,
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

IUS ECCLESIAE

Rivista internazionale di diritto canonico
diretta da Joaquin Llobell

PER LA FILOSOFIA

Rivista quadrimestrale
diretta da Aniceto Molinaro

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php