

ANNALES  
THEOLOGICI

*Comitato di redazione*

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),  
ÁLVARO GRANADOS, GIULIO MASPERO,  
CARLO PIOPPI, ANTONIO PORRAS

*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, [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it)

\*

*Imprimatur*: Vicariato di Roma, 24 ottobre 2011  
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, 2009<sup>2</sup>  
(Euro 34,00, ordini a: [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,  
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ  
DELLA SANTA CROCE

# ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 25 · ANNO 2011 · FASCICOLO II



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA EDITORE  
MMXI

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, fse@libraweb.net

*Uffici di Roma:* Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,  
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

\*

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

*Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://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*<sup>®</sup>, Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2011 by *Fabrizio Serra editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

Stampato in Italia · Printed in Italy

# SOMMARIO

## STUDI

- PABLO BLANCO SARTO, *Mysterium, communio et sacramentum. La ecclesio-  
logia eucaristica di Joseph Ratzinger* 241

## NOTE

- MICHELANGELO TÁBET, «*Quanto alla scelta di Dio, essi sono amati a causa dei  
padri*» (Rm 11,28). *Un commento secondo il pensiero biblico di san Tommaso* 273  
JUAN REGO, *O. Casel y el sacramento como imagen simbólica* 289  
RALF VAN BÜHREN, *Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Künstlern Zur pastoralen  
Bedeutung des Künstlertreffens in der Sixtinischen Kapelle am 21. November  
2009 im Kontext der modernen Kirchengeschichte* 305

## STATUS QUAESTIONIS

- PHILIP GOYRET (a cura di), *Extra ecclesiam nulla salus* 319  
SANDRA MAZZOLINI, *Prospettiva patristica* 321  
CHARLES MOREROD, *Prospettiva medievale* 339  
MIGUEL DE SALIS, *Prospettiva conciliare* 353  
ANTONIO DUCAY, *Prospettiva dogmatica* 377  
GIACOMO CANOBBIO, *Interpretazioni e prospettive* 391
- Recensioni* 423  
*Indici generali voll. 1-25 (1986-2011)* 451

# MYSTERIUM, COMMUNIO ET SACRAMENTUM LA ECCLESIOLOGIA EUCARISTICA DI JOSEPH RATZINGER

PABLO BLANCO SARTE

SOMMARIO: I. *Mysterium et sacramentum*: 1. Agostino, la Chiesa e l'Eucaristia. 2. La sacramentalità della Chiesa. II. *Il Concilio Vaticano II*: 1. La collegialità dei vescovi. 2. *La Lumen gentium*. III. *La apostolicità*: 1. Episcopato e sinodalità. 2. Il primato di Pietro. IV. *La communio*: 1. Comunione, comunità e ministero. 2. Comunione ecclesiale ed eucaristica.

«MI occupo del tema della Chiesa perchè, in questo modo, sollevo lo sguardo verso Dio e, in questo senso, Dio risulta essere il tema centrale di tutti i miei sforzi intellettuali»,<sup>1</sup> dichiarava Joseph Ratzinger in una intervista. E rivendicava così una «immagine teocentrica della Chiesa».<sup>2</sup> L'attuale Benedetto XVI ha dedicato allo studio della Chiesa – insieme con l'escatologia – gran parte della sua riflessione teologica.<sup>3</sup> In queste pagine cercheremo di segnalare le principali idee ecclesologiche, secondo un ordine cronologico e tematico.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Palabra, Madrid 1997, 72. <sup>2</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002, 295-296.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 1997, 126.

<sup>4</sup> Sull'ecclesiologia di Ratzinger, si veda: M. FAHEY, *Joseph Ratzinger como eclesiólogo y pastor*, «Concilium» 17/161 (1981) 133-144; A. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, Clark, Edimburg 1988, 27-53; D. DONOVAN, *J. Ratzinger: a Christocentric Emphasis*, in *What are they saying about the ministerial priesthood*, Paulist Press, Mahwah 1992, 60-73; C. O'CONNEL, *Ratzinger, Joseph*, in S. PIÉ (ed.), *Diccionario de eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 199-201; M. VOLK, *The Church as communion of the whole*, Eerdmans, Gran Rapids (MI) 1998, 29-71; M.H. HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in the Church and Living Theology. Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen gentium*, Ignatius Press, San Francisco, 2007, 158-160; M.M. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger: Einheit im Glauben - Voraussetzung der Einheit der Christenheit*, EOS, Sankt Ottilien 2009; S. MADRIGAL, *Esquemas de una eclesiología*, «Communio» 7 (2007) 122-138; IDEM, *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2008; IDEM, *La "eclesiología teológica" de Joseph Ratzinger*, in S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, San Pablo, Madrid 2009, 195-241; C. OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo? Sobre las líneas principales de la eclesiología de Joseph Ratzinger*, in L. JIMÉNEZ (ed.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI / actas del Ciclo organizado por el Seminario de Pensamiento "Ángel González Álvarez" de la Fundación Universitaria Española los días 21, 22 y 23 de marzo de 2007*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008, 129-163. Non possiamo condividere la presunta rottura e la discontinuità nell'ecclesiologia di Ratzinger che sembra invece scoprire e manifestare H.J. POTTMEYER, *Primado y colegialidad episcopal en la eclesiología eucarística de la comunión de Joseph Ratzinger*, in F. MEIER-HAMIDI, F. SCHUMACHER (eds.), *El teólogo Joseph Ratzinger*, Herder, Barcelona 2007, 171-201) così come appare riflessa in parte anche in S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, Sal Terrae, Santander 2008, 451-456.

Deve risultare chiara, prima di tutto, la priorità del concetto di mistero quando si affronta lo studio della Chiesa. «Il Concilio Vaticano II ha voluto inserire – aggiungeva Ratzinger –, con tutte le sue forze, e subordinare il tema della Chiesa al tema di Dio, in modo da offrire un'ecclesiologia più propriamente teologica». <sup>1</sup> E cioè ha voluto far presente che la Chiesa è prima di tutto un mistero (cfr. LG 1-8). Ratzinger ripete insistentemente che la teologia della Trinità costituisce il criterio e la misura per formulare l'ecclesiologia. <sup>2</sup>

## I. MYSTERIUM ET SACRAMENTUM

Per il teologo bavaro, la Chiesa è un mistero che unisce sacramentalmente il visibile e l'invisibile, in modo analogo ai misteri della Trinità e dell'Incarnazione. <sup>3</sup> La Chiesa è perciò «popolo di Dio in e per mezzo del corpo di di Cristo»: «Popolo di Dio per la comunione con Cristo nello Spirito». <sup>4</sup> È popolo del Padre, corpo di Cristo – «tabernacolo del Logos» (*Zelt des Logos*) – e tempio, «organismo dello Spirito». <sup>5</sup> La Chiesa è vista come il nuovo Popolo di Dio fondato da Cristo ed animato dallo Spirito; in questa visione si uniscono la pneumatologia, la «teologia della Parola», la cristologia, e l'ecclesiologia eucaristica. <sup>6</sup> Si tratta perciò dell'ecclesiologia trinitaria della patristica e della LG 1-8 e 17. L'ecclesiologia di Joseph Ratzinger proviene, quindi, soprattutto dalla Scrittura e dai Padri, è quindi «radicata nella Tradizione». <sup>7</sup> Per Ratzinger «ecclesiologia teologica» significa «ecclesiologia patristica». <sup>8</sup>

### 1. Agostino, la Chiesa e l'Eucaristia

Le tendenze ecclesiologiche nella prima metà del secolo xx sono state due: una, di tipo più giuridico e tradizionale, si basava sui concetti di potere, diritto

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 131. Cfr. MADRIGAL, *Esquemas de una ecclesiología*, 125; IDEM, *Iglesia es caritas*, 45-54.

<sup>2</sup> Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *Logos y ágape, origen y contenido de la Koinonía*, in C. PALOS, C. CREMADES (eds.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Edicep, Valencia 2006, 127.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 107-108; OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 142.

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Zink, Múnich 1954, XIV; citato da: OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 139.

<sup>5</sup> J. RATZINGER, *Einleitung*, in *Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (1965) 10; J. RATZINGER, *Kirche: II. Die Lehre des kirchlichen Lehramtes*, III. Systematisch, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI (1961), 180. Le risonanze dell'ecclesiologia di Johann Adam Möhler – uno dei suoi teologi preferiti – risultano evidenti a questo riguardo (cfr. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, 87). Cfr. anche VOLK, *The Church as communion of the whole*, 67-71; S. WIEDENHOFER, *Einführung*, in *Theologische Grundlegung. Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier*, Herder, Freiburg 1997, 124-125; OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 143-144.

<sup>6</sup> Cfr. RATZINGER, *Kirche*, 178; MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 92-93.

<sup>7</sup> Cfr. T. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Grünwald, Mainz 1997, 41-68, 302-307; S. WIEDENHOFER, *Einführung*, 123-124; HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in the Church and living theology*, 244; MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 91-93, 106-109; SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger*, 35-41.

<sup>8</sup> Cfr. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 273. L'opera di M.D. KOSTER sul concetto di popolo di Dio è *Ekklesiologie im Werden*, Bonifatius, Paderborn 1940.

ed autorità; l'altra, più innovatrice e teologica, proponeva come punto di partenza le idee di servizio e di comunità e si poggiava sui due "modelli" teologici di corpo di Cristo e di popolo di Dio.<sup>1</sup> Gli influssi intellettuali che il giovane studente di teologia aveva ricevuto a Monaco di Baviera provenivano anche dalla Francia. Nel 1938 Henri de Lubac (1896-1991) aveva pubblicato *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, un saggio sulla dimensione sociale ed universale della Chiesa. Dieci anni dopo, nella monografia intitolata *Corpus Mysticum* (1949), il gesuita francese considerò di nuovo e più a fondo i rapporti tra Chiesa ed Eucaristia. «La Chiesa e l'Eucaristia si "fanno" mutuamente tutti i giorni: la concezione della Chiesa e la concezione dell'Eucaristia devono appoggiarsi reciprocamente per permettere un maggiore approfondimento, l'una con l'aiuto dell'altra».<sup>2</sup> La Chiesa "fa" l'Eucaristia, e viceversa, come afferma la ormai famosa frase.<sup>3</sup> In queste opere si uniscono la dimensione sociale e salvatrice della Chiesa con l'Eucaristia, perchè una conduce necessariamente all'altra. Nel 1947 Ratzinger lesse *Cattolicesimo* e altri scritti di de Lubac. «Mi sono imbevuto nelle altre opere di de Lubac – ha scritto –, e mi colpì soprattutto la lettura di *Corpus Mysticum*, che mi aiutò molto e mi rivelò un nuovo modo di concepire l'Eucaristia e l'unità della Chiesa».<sup>4</sup>

La tesi di dottorato del nostro autore si centrò sull'ecclesiologia in sant'Agostino e costituì un'indagine sui concetti di "popolo di Dio" e di "casa di Dio" attribuiti alla sposa di Cristo.<sup>5</sup> Il maestro di Ratzinger, Gottlieb Söhngen, voleva verificare che il concetto «popolo di Dio» aveva un'origine biblica ma anche un'esteso impiego nella patristica.<sup>6</sup> Tuttavia, nella sua ricerca, Ratzinger giunse alla conclusione che «il termine *ekklesia*, Chiesa, è la modificazione ed adattamento del termine veterotestamentario di popolo di Dio»,<sup>7</sup> utilizzato per riferirsi al popolo d'Israele. La tesi dottorale di Ratzinger costituisce una revisione completa di tipo storico attraverso la patristica, per poter scandagliare l'uso del concetto di popolo di Dio nei secoli dal III al V, e specialmente – com'è logico – in sant'Agostino. «Ratzinger trova – commenta Nichols – ciò che sarà poi il nucleo centrale della sua ecclesiologia: in realtà, insieme a De Lubac, egli è uno dei primi studiosi cattolici che hanno formulato una "ecclesiologia eucaristica" completa, elaborata in modo sistematico».<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Cfr. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 39.

<sup>2</sup> H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo* (1949), Jaca Book, Milano 1996, 13.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *Meditación sobre la Iglesia* (1953), Encuentro, Madrid 1988, 129.

<sup>4</sup> RATZINGER, *Mi vida*, 74. Sulle monografie di ecclesiologia pubblicate anteriormente, si può consultare: WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 15-40; Z. GACZYNSKI, *L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1998, 108-110, 111-113; cfr. MADRIGAL, *Esquemas de una ecclesiología*, 129-131; IDEM, *La "ecclesiología teológica" de Joseph Ratzinger*, in MADRIGAL, *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, 195-241.

<sup>5</sup> J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Zink, München 1954; tr. it. con un prologo nuovo: *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milán 1978, 1991.

<sup>6</sup> È ciò che aveva manifestato KOSTER in *Ekklesiologie im Werden*.

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de ecclesiología*, Bac, Madrid 1987, 22.

<sup>8</sup> NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, 47-48; cfr. anche 245; una buona sintesi si può trovare in WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 40-68; HEIM, *Joseph Ratzinger*, 271-275, 283-286.

Nel periodo intermedio tra la prima e la seconda guerra mondiale era stata formulata una ecclesiologia spirituale (per opera di R. Guardini e Gertrude von Le Fort, per esempio), che lasciava in secondo piano gli aspetti esterni ed istituzionali della Chiesa. Ratzinger cerca comunque di svolgere una riflessione sull'Eucaristia, nella quale si unisce la proprietà più intima della Chiesa con la proprietà più visibile ed esterna.<sup>1</sup> Questa ecclesiologia ha proprio come tema centrale l'unione nella Chiesa degli elementi interni e quelli esterni, la santità e la struttura visibile – compresi gli aspetti della gerarchia e del governo –, unione che ha come chiave l'Eucaristia.<sup>2</sup> La Chiesa risulterebbe, secondo questa teoria, allo stesso tempo popolo di Dio e corpo di Cristo, in un modo “mistico”, diverso dalla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia. Quest'ultima agirebbe come un elemento che riunisce il popolo di Dio, come sacramento di comunione nel seno della Chiesa stessa. «Corpo di Cristo» sarà così un concetto fondamentale nella teologia eucaristica dell'ecclesiologia di Ratzinger.<sup>3</sup>

In questa ricerca si scopre, quindi, come Agostino ed altri Padri della Chiesa in Africa si riferivano alla dimensione sacramentale della Chiesa, corpo e sposa di Cristo nello stesso tempo. I Padri sostengono anche che lo Spirito si trova lì dove è il corpo di Cristo, e pertanto la Chiesa si trova anch'essa nell'ambito dell'invisibile e spirituale. «La Chiesa, comunque, ha un segno proprio, che – così come la realtà indicata – è un segno sacro, *sacrum signum*, e cioè, un *sacramentum*. Ciò vuol dire che al *corpus Christi* corrisponde come una sua rappresentazione il *sacramentum corporis Christi*. Si può vedere con chiarezza che, secondo Agostino,

<sup>1</sup> Cfr. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, 149-150.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 46.

<sup>3</sup> Cfr. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 80-86, 148; cfr. RATZINGER, *Kirche*, 178-179; GACZYNSKI, *L'eccelesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, 114-123. Si possono consultare anche i miei articoli: P. BLANCO, *Liturgia y Eucaristía en la obra de Joseph Ratzinger*, «Scripta Theologica» 38/1 (2006) 103-130; *El corazón de la fe cristiana. Una aproximación a la teología litúrgica de Joseph Ratzinger*, «Phase» 279 (2007) 183-2002; tr. catalana: *La teología litúrgica de Joseph Ratzinger*, «Documents d'Església» 905 (2006) 594-603; *Iglesia, Eucaristía y presencia real en los escritos de Joseph Ratzinger*, «Liturgia y espiritualidad» 38 (2007/9) 415-429; pubblicato anche in «Forum. Papeles de formación y comunicación» (febrero de 2008) 14-26; e anche: P. MARTUCCELLI, *Popolo di Cristo. Origine e natura della Chiesa nella prospettiva storico-sistemática di Joseph Ratzinger*, pro manuscripto, kath.-theol., Ratisbona 1997, 460-462; J.R. VILLAR, *Misterio eucarístico y comunión eclesial*, in PALOS, CREMADES, *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, 138-139; OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 132-133; P. BLANCO, *Ecclesia Christi. La teología ecuménica de Joseph Ratzinger*, «Annales theologici» 23 (2009) 356-359.

Lo stesso Ratzinger fece una valutazione storica di questo suo primo lavoro del 1950. Da una parte, il periodo intermedio tra le due guerre mondiali ebbe come caratteristica specifica la nuova scoperta del concetto «corpo mistico di Cristo», come descrizione teologica della Chiesa. Nell'Enciclica *Mystici corporis*, pubblicata da Pio XII nel 1943, questa corrente teologica raggiunse il suo obiettivo e, nello stesso tempo, la sua conclusione. Verso la fine degli anni trenta erano state formulate, nella teologia di origine tedesca, una serie di critiche contro una unione eccessiva della Chiesa con il concetto di Corpo mistico, dato che quest'ultimo era utile per esprimere l'unione intima tra Cristo e i fedeli, ma non per esporre la realtà visibile e comunitaria della Chiesa. Si affermava, inoltre, che “corpo mistico” è una metafora, mentre la teologia scientifica deve andare al di là delle immagini per giungere ai concetti. «È sintomatico il fatto che la liturgia della Chiesa [...] alluda solo in certi casi all'espressione “corpo di Cristo”, mentre ricorre invece e costantemente alla descrizione di “popolo di Dio”» (RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, XII. Si può consultare anche HEIM, *Joseph Ratzinger. Life in the Church and Living Theology*, 238-243; MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 46-52).

la Chiesa visibile e l'Eucaristia sono sinonimi», conclude Ratzinger nelle pagine che chiudono il suo studio.<sup>1</sup>

In un articolo pubblicato qualche anno dopo e più precisamente nel 1956, con il titolo di *Origine e natura della Chiesa*, l'allora professore di Frisinga presentava di nuovo la Chiesa come corpo di Cristo. Lo proponeva in forma problematica, dato che cercava di riassumere i vari modi di comprendere la Chiesa negli ultimi secoli. All'ecclesiologia precedente era stata sottomessa ad una nuova esigenza: era necessario tornare a contemplare i due aspetti del mistero: l'interno e l'esterno. Era opportuno, prima di tutto, elaborare una nuova disciplina dogmatica, più centrata sul mistero della Chiesa, che superasse il semplice trattato apologetico *De Ecclesia*, centrato sulle note e sul primato. Come conseguenza della nuova scoperta della realtà del corpo di Cristo, i teologi non si erano domandati (o lo avevano fatto superficialmente) cosa fosse la sua unità; scaturì così il pericolo di una doppia via, una divisione tra la Chiesa come «Chiesa del diritto» ed una «Chiesa della carità». «L'espressione "corpo di Cristo" correva il pericolo di sottolineare in eccesso l'incorporeità della Chiesa (Koster). In realtà, c'è solo una Chiesa indivisa e indivisibile che è contemporaneamente mistero e segno di fede, vita misteriosa e manifestazione visibile di questa vita».<sup>2</sup>

Era necessario superare questa dicotomia. Sorsero così le idee di Ratzinger relative ad una ecclesiologia eucaristica. Tutti si alimentano del corpo di un solo Signore, nel quale si dissolvono: il corpo del Signore – riunito intorno alla Cena – è il nuovo ed unico centro, che riunisce i cristiani di tutti i paesi e di tutti i tempi. «In definitiva – scrisse nel 1956 –, si può dire che Gesù fondò una "Chiesa", ossia una nuova comunità visibile come strumento di salvezza. Gesù la stabilisce come il nuovo Israele, come un nuovo popolo di Dio, che ha al suo centro la celebrazione della Cena, dalla quale è nata e nella quale trova una fonte permanente di vita. O, detto in altro modo, il nuovo popolo di Dio è un popolo che nasce dal corpo di Cristo».<sup>3</sup> In ogni caso, insieme all'Eucaristia, si suggerisce qui

<sup>1</sup> RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, 212-213. Ratzinger affermava così che la teologia di sant'Agostino sulla «casa di Dio» non si basa su una spiegazione teologica del tempio sacro. Non è l'edificio sacro, ma la comunità cristiana viva, quella che costituisce la *ekklesia*. «Perciò la riflessione sulla casa di Dio non conduce a una teologia della *domus Dei*, ma – per mezzo del superamento del motivo della casa – porta in modo immediato ad una teologia del popolo vivo di Dio, della *ecclesia*, ossia la *congregatio* che si manifesta in questa casa» (*ibidem*, 329). La Chiesa sarà vista soprattutto come un *populus* liturgico e sacramentale, ed il centro della casa di Dio sarà l'Eucaristia. Il diritto di questo popolo sarà un «diritto divino», ossia, un diritto sacramentale. Il popolo acquista la sua vera identità al fatto di essere una comunità sacramentale del *corpus Christi*. «Questo ultimo concetto non è né "mistico" né confuso; ma totalmente concreto e non può essere compreso solo in modo simbolico in modo assoluto. In questo modo, il *unus panis – unum corpus multi sumus* costituisce propriamente il centro della Chiesa per Agostino» (*ibidem*, 331. cfr. anche HEIM, *Joseph Ratzinger*, 243-253, 260).

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 89.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 92-93. Come ben si sa, questa idea dell'Ultima Cena come atto costitutivo della Chiesa era stato proposto da: F. KATTENBUSCH, *Der Quellenort der Kirchenidee in, Festgabe von Fach Genossen und Freunden Adolf von Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht*, Mohr/Siebeck, Tübingen 1921, 143-172. Cfr. VILLAR, *Misterio eucarístico y comunión eclesial*, 141-143.

un altro indispensabile principio di unità nella Chiesa: l'unione con Pietro e con i vescovi.<sup>1</sup> L'unità della Chiesa non si fonda nel possedere un regime unitario e centralizzato, bensì nel fatto che vive dell'unica Cena, dell'unico alimento, che è Cristo. Questa unità, che viene dall'alimentarsi di Cristo, possiede un ordine gerarchico ed ha come principio supremo di unità il vescovo di Roma, che ha il compito di concretare questa unità, di garantirla e di mantenerla nella sua purezza, dirà a continuazione. «Così, dunque, le due funzioni della Chiesa – essere segno e mistero – si trovano nell'Eucaristia», conclude.<sup>2</sup>

## 2. La sacramentalità della Chiesa

«Popolo di Dio» e «corpo di Cristo» (in una parola: «sacramento») sono due concetti-fondamentali nell'ecclesiologia di Ratzinger, prima e dopo il Concilio Vaticano II.<sup>3</sup> La chiave per risolvere questo dilemma apparente era – come abbiamo visto – l'Eucaristia: visibile ed invisibile, materiale e mistica nello stesso tempo. Di fatto, in una conferenza anteriore, pronunciata a Leverkusen nel 1960, intitolata *Idee fondamentali del rinnovamento eucaristico nel secolo xx*,<sup>4</sup> il giovane professore Ratzinger – poco tempo dopo del suo arrivo all'Università di Bonn – si riferiva ai cambiamenti profondi che si erano verificati nel secolo scorso circa la comprensione del mistero eucaristico. Cambiamenti che non costituiscono una semplice questione di forma, ma di fondo. Una di queste concezioni è quella dell'Eucaristia come centro e cuore della Chiesa, che ha la sua espressione architettonica nella centralità dell'altare.<sup>5</sup> Si riferiva in quel testo alla «comprensione dell'essenza dell'Eucaristia»: anche se fino ad allora era stata sottolineata soprattutto la presenza reale, in quel momento si accentuava la comunione frequente, sostenuta e diffusa da Pio X.<sup>6</sup> «Per cosa serve il pane nella vita quotidiana? La risposta è semplice: serve come alimento. Non è una cosa

<sup>1</sup> Cfr. anche *Wahrheit und Zeugnis. Zeichen unter den Völkern*, M. SCHMAUS, A. LÄPPE (Hrsg.), *Wahrheit und Zeugnis*, Patmos, Düsseldorf 1964, 460-462.

<sup>2</sup> RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 102. Si può consultare anche la voce RATZINGER, *Kirche*, 171-183. Ivi si difende il concetto di *ekklesia* come quello che meglio esprime l'essenza della Chiesa (174-175), così come la validità simultanea del «popolo di Dio» e di «corpo di Cristo», dato che questo secondo è un concetto che pone in maggior evidenza l'aspetto cristologico e pneumatologico della Chiesa (176-177). Nello ateso modo Ratzinger espone la continuità tra l'Eucaristia, la *successio apostolica* ed il ministero (178) e la presenza contemporanea dell'episcopato e del primato (178-179). Cfr. anche J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 19-21. Una breve esposizione dell'ecclesiologia eucaristica di Ratzinger, si può vedere in: NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, 136-139. Si veda anche VILLAR, *Misterio eucarístico y comunión eclesial*, 141-145; OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 135-136.

<sup>3</sup> Cfr. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 291. Cfr. RATZINGER, *Kirche*, 175-176.

<sup>4</sup> RATZINGER, *Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts*, «Klerusblatt» 40 (1960) 208-211. Si veda anche J. RATZINGER, *Haus, Haus Gottes*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, v (1960) 32; IDEM, *Kirche*, 172-183; IDEM, *Leib Christi: II. Dogmatisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vi (1961) 910.

<sup>5</sup> Cfr. RATZINGER, *Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts*, 208.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 208-209.

da vedere, ma qualcosa di cui alimentarsi»,<sup>1</sup> rispondeva. Accennava anche alla dimensione comunitaria dell'Eucaristia: «essere cattolico significa non solo dire “sì” al Papa, ma anche dire “sì” agli altri: a noi stessi come una comunità che si deve conoscere, che appartiene per mezzo dell'Eucaristia al corpo di Cristo e allo Spirito. [...] L'essenza dell'unità della Chiesa si rende visibile quando ogni comunità è in comunione con le altre, e cioè, quando ogni cristiano in ogni comunità può ricevere la comunione e, in questo modo, tutti – per mezzo di un solo ed unico Pane – si possono unire al Signore ed al suo Spirito».<sup>2</sup>

I sacramenti occupano così il centro nevralgico di questa riflessione sulla Chiesa. Infatti, nella ecclesiologia ratzingeriana, la sacramentalità della Chiesa vuol dire rapporto con la Chiesa di Gesù Cristo.<sup>3</sup> Nella voce del *Lexikon für Theologie und Kirche* che tratta del concetto di «corpo di Cristo»,<sup>4</sup> il teologo Ratzinger lo manifestava con una chiarezza ammirevole: «La Chiesa non è formata da fattori visibili di questo mondo, e neppure è una *civitas platonica*, ossia una pura comunità spirituale; è bensì un *sacramentum*: e cioè, un *sacrum signum*; un segno visibile che, tuttavia, non finisce solo nella visibilità, ma – secondo il suo modo di essere – non è altro che un'indicazione e la via che porta verso l'invisibile».<sup>5</sup> Si tratta, perciò, della «visibilità della finestra»: dato che, attraverso di essa, ci permette di vedere delle realtà che si trovano molto al di là di essa. Anche in un'altra esposizione, nel 1964, Ratzinger si riferiva alla sposa di Cristo come «segno tra le nazioni»,<sup>6</sup> ed affermava che è «il popolo di Dio, che vive alimentato dal corpo di Cristo e si trasforma nel corpo stesso di Cristo nella celebrazione dell'Eucaristia».<sup>7</sup> L'Eucaristia diventa così un sacramento che si fonda nella presenza reale dello stesso Cristo nella Chiesa. «*Als Tischgemeinschaft Gottes*: come comunione che scaturisce intorno alla Mensa, come intreccio di comunioni che collega tutto il mondo, possiede una visibilità specifica ed un ordinamento che le permettono di trascendere il semplicemente visibile. La Chiesa come Eucaristia è un “sacramento” che non rimanda solo a se stesso, ma che ha un'essenza che rimanda a Colui dal quale riceve la chiamata ed al quale la storia deve condurre».<sup>8</sup>

Ratzinger concluderà, perciò, proponendo una definizione della Chiesa come «il segno efficace della fraternità (*Verschwisterung*) tra Dio e gli uomini».<sup>9</sup> Dopo il Concilio, nella sua *Introduzione al cristianesimo* (1968), aggiungerà che «in un mondo diviso, [la Chiesa] deve essere un segno ed un mezzo di unità, che trascende il sensibile ed unisce nazioni, razze e classi sociali».<sup>10</sup> Così poderosa è la forza unitiva del più importante dei sacramenti, che trasforma la Chiesa stessa in sacramento di unità e salvezza. Anche in un articolo del 1977 intitolato *La*

<sup>1</sup> *Ibidem*, 209.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 154; si possono consultare anche le pagg. 152-190.

<sup>4</sup> RATZINGER, *Leib Christi*, 910-912.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 912.

<sup>6</sup> RATZINGER, *Wahrheit und Zeugnis. Zeichen unter den Völkern*, 456-466. cfr. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 196-197, 281.

<sup>7</sup> RATZINGER, *Wahrheit und Zeugnis. Zeichen unter den Völkern*, 459.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 460.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 465.

<sup>10</sup> RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 287.

*Chiesa come sacramento di salvezza*,<sup>1</sup> insiste di nuovo su questa idea: che la Chiesa deve essere concepita come *sacramentum salutis*, così come aveva proposto il Vaticano II. In questo modo i sacramenti sono modi di concretare la sacramentalità fondamentale della Chiesa,<sup>2</sup> mentre si supera qualsiasi visione individualista della realtà ecclesiale, come già aveva proposto da Lubac.<sup>3</sup>

Considerare la Chiesa come sacramento comporta superare un'idea individualista della vita cristiana e, in concreto, della vita sacramentale, dato che, se si riconosce che la Chiesa è sacramento, si chiarisce e si approfondisce il concetto stesso di Chiesa.<sup>4</sup> Il fatto che la Chiesa è sacramento significa che proviene da Dio e che presenta le due inseparabili dimensioni divina ed umana; che popolo di Dio e corpo di Cristo sono due nozioni complementari ed inseparabili; che è segno e strumento dell'amore e del Regno di Dio. La dimensione sacramentale agisce *ad intra* e *ad extra* allo stesso tempo.<sup>5</sup> «Uno dei compiti teologici decisivi oggi, quando si studia e si sviluppa l'eredità conciliare, è ciò che consiste nell'esplorare di nuovo il carattere sacramentale della Chiesa»,<sup>6</sup> continua Ratzinger nel suo saggio. Nel 1986 lo ripeterà con una chiarezza assoluta: «Per essere fedeli al Concilio è necessario leggere e ritenere come indissolubilmente uniti, senza possibile dubbio, questi due aspetti: "sacramento" e "popolo di Dio"». <sup>7</sup> «Parliamo di un "sacramento" – aggiungeva nello stesso saggio – quando ci riferiamo alla struttura della Chiesa come qualcosa che esige una disposizione interiore per accogliere, ricevere e trovare. È appunto per questa ragione, che appartiene alla forma fondamentale di un sacramento, che qualsiasi sacramento deve essere ricevuto e nessuno lo può amministrare a se stesso». <sup>8</sup> Nessuno può battezzarsi da solo, né confessarsi o amministrarsi l'ordine ministeriale.

«La Chiesa è sacramento – ribadirà l'attuale Pontefice nel 1992, già come prefetto della Congregazione –. Ciò significa che non appartiene a se stessa. Quando agisce non realizza solo un'opera sua, ma deve rimanere disponibile per compiere l'opera che Dio vuole. È al servizio e sottomessa alla Volontà di

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Kirche als Heilsakrament*, in J. REIKWERSTORFER (Hrsg.), *Zeit des Geistes. Zur heilgeschichtlichen Herkunft der Kirche*, Wiener Dom, Wien 1977, 59-70; riportato poi in J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 49-62.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 54.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 56. Su questo tema, si può leggere anche nel capitolo: «La struttura "noi" della fede come chiave del suo contenuto», l'articolo *Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia. La unidad de estructura y contenido*, in *Teoría de los principios teológicos*, 29-47. Si può consultare anche: P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid, Rialp 2005, 98-105.

<sup>4</sup> Cfr. F. OCÁRIZ, *La Iglesia, "Sacramentum salutis" según J. Ratzinger*, «Path» 6/1 (2007) 172; cfr. MADRIGAL, *Esquemas de una ecclesiología*, 130.

<sup>5</sup> Cfr. MARTUCCELLI, *Popolo di Cristo. Origine e natura della Chiesa nella prospettiva storico-sistemica di Joseph Ratzinger*, 421; OCÁRIZ, *La Iglesia, "Sacramentum salutis" según J. Ratzinger*, 179-180; MADRIGAL, *Esquemas de una ecclesiología*, 125; IDEM, *Iglesia es caritas*, 359-368.

<sup>6</sup> RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 62.

<sup>7</sup> RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 24. Menziona in quest'ultimo lavoro tutta la storia del concetto di Chiesa come sacramento, a partire da Ernst Käsemann, l'Enciclica *Mistici corporis* (1943) e Norbert Lohfink, per proseguire con Endre von Ivánka. Cfr. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger*, 56-59.

<sup>8</sup> RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 13.

Dio».<sup>1</sup> Il mistero della Chiesa si concreta e si realizza nei sacramenti e, specialmente, nell'Eucaristia, come sintesi di tutti i misteri. Questa centralità dei sacramenti, come elementi che costituiscono la struttura teologica dell'ecclesiologia di Benedetto XVI, appare di nuovo, qualche anno dopo, in un testo del 1998 sui movimenti ecclesiali.<sup>2</sup> In quest'ultimo documento l'autore si riferisce al "soffio dello Spirito" presente nei nuovi movimenti, proprio quando altri teologi o pastori presagivano un "inverno" nella Chiesa postconciliare. Ratzinger, invece, per studiare il problema con profondità affermava: «dire che esiste un unico elemento strutturale permanente che fa sì che la Chiesa sia un "sacramento" significa, nello stesso tempo, che tale elemento deve essere continuamente creato da Dio».<sup>3</sup> In questo modo, l'origine della Chiesa come istituzione consisterebbe nel suo principio carismatico e pneumatologico, il quale, a sua volta, spiegherebbe bene l'istituzione del celibato sacerdotale nella Chiesa latina. La sacramentalità della Chiesa non solo ha la sua espressione più elevata nell'Eucaristia, ma anche nella sua continuità con gli Apostoli.<sup>4</sup>

«Che vuol dire questa affermazione? – aggiungeva Ratzinger poco dopo –. Prima di tutto che si deve salvaguardare con fermezza, come nucleo del concetto di sacramentalità, la struttura sacramentale della Chiesa, perché appunto in questa proprietà la Chiesa riceve sempre e nuovamente l'eredità degli Apostoli, l'eredità di Cristo. Proprio perché amministra un sacramento, nel quale il ministro è Cristo stesso che agisce per mezzo dello Spirito Santo, essa si distingue da tutte le altre istituzioni religiose o umane. Affermare che la Chiesa è sacramento significa che essa vive ed è creata di nuovo e continuamente dal Signore come "creatura dello Spirito Santo"».<sup>5</sup> Il concetto della continuità nella successione apostolica (la Chiesa apostolica) forma il nucleo della proprietà sacramentale della Chiesa. Ecco perché appartengono all'essenza stessa della

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Homilía por la misa de acción de gracias por la beatificación de Josemaría Escrivá de Balaguer*, in *Beatificación de Josemaría Escrivá*, Palabra, Madrid 1993, 56.

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica nella Chiesa*, in PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (ed.), *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, Lev, Città del Vaticano 1999, 23-51.

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Los movimientos en la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2006, 24. Su questo tema, si può vedere: HEIM, *Joseph Ratzinger*, 233-238.

<sup>4</sup> Non si può, comunque, stabilire una opposizione tra gli aspetti cristologico e pneumatologico della Chiesa, così come non può esistere una dialettica interna alla Trinità. «Non è possibile comprendere rettamente lo Spirito senza Cristo, come neppure comprendere Cristo senza lo Spirito Santo. "Il Signore è lo Spirito", ci rivela san Paolo nella seconda epistola ai Corinti (3,17)» (*ibidem*, 30). Allo stesso modo non si possono separare l'apostolicità e la dimensione pneumatologica della Chiesa. Dopo aver presentato il consueto *excursus* sulla priorità ontologica della Chiesa universale – che non si può limitare al Papa e la curia romana – rispetto alle Chiese particolari, Ratzinger conclude con le seguenti parole: «possiamo affermare che il ministero apostolico è un ministero universale, orientato a tutta l'umanità e, quindi, alla Chiesa nella sua totalità ed unicità» (*ibidem*, 31). Come sostiene Heim, questa priorità ontologica della Chiesa universale Ratzinger la basa nella sua «visione "olistica", cristologica» (cfr. HEIM, *Joseph Ratzinger*, 38). Su questo tema, si può vedere: *ibidem*, 356-382; WIEDENHOFER, *Einführung*, 124-125; OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 138-144).

<sup>5</sup> RATZINGER, *Los movimientos en la Iglesia*, 57.

Chiesa le due “note” o proprietà: apostolica, cattolica, ossia universale. La successione nella fede apostolica comporta «stare con i successori degli Apostoli e con il successore di Pietro, al quale compete la responsabilità di mantenere e rafforzare la comunione tra la Chiesa locale e la Chiesa universale, come unico popolo di Dio».<sup>1</sup> Ma questa apostolicità comporta anche – e in modo necessario – la attività apostolica, il compimento della missione comunicata da Cristo, con la duplice dimensione: locale ed universale. «Le Chiese particolari ed i movimenti ecclesiali – conclude Ratzinger – dovranno, gli uni e gli altri, riconoscere ed accettare costantemente che sono veri i due assiomi: *ubi Petrus, ibi Ecclesia* ed anche *ubi Episcopus, ibi Ecclesia*.

## II. IL CONCILIO VATICANO II

Vale la pena, comunque, avere presente l’ordine cronologico. Questo interesse per unire i due aspetti della Chiesa (il sacramento e l’unione mistica con Cristo; la missione e l’essenza) già captava l’attenzione del giovane teologo, che più tardi partecipò come perito al Vaticano II.<sup>2</sup> Con il concetto eucaristico e le sue idee ecclesologiche ben conosciute, che lui stesso formulò, Ratzinger ha unito gli aspetti interno ed esterno della Chiesa, così come le concezioni di corpo di Cristo e di popolo di Dio.<sup>3</sup> L’importanza del lavoro del giovane perito nel Concilio non ammette dubbi. Già in un articolo intitolato *Teologia del concilio* (1961), il professore di Bonn aveva accennato alla presenza viva della parola di Dio nel mondo per mezzo della Chiesa, «tabernacolo del Logos» e, allo stesso tempo, dispensatrice dei sacramenti.<sup>4</sup> Nel suo articolo cercava di entrare più a fondo nella dimensione autoritaria della Chiesa riunita in Concilio. Dal fatto che la Chiesa sia lo strumento che dispensa la Parola si deduce – assicurava – il principio della infallibilità della Chiesa;<sup>5</sup> proponeva allo stesso tempo il problema se un concilio ecumenico è un atto di convocazione di origine divina o è semplicemente una riunione umana.<sup>6</sup> Secondo la Tradizione plurisecolare, «ogni Chiesa locale o particolare si chiama ed è *ekklesia*, perchè tende sempre a riunirsi nella comunione della “frazione del pane”, ciò che è molto più che un semplice atto liturgico. Il Concilio, invece, non si chiama *ekklesia*, ma *sinérgion*: non rappresenta la Chiesa, non è la Chiesa, come invece lo è ogni celebrazione dell’Eucaristia; il Concilio è uno strumento che ha come unico fine il servizio

<sup>1</sup> *Ibidem*, 63.

<sup>2</sup> Sulla partecipazione di Ratzinger nel Vaticano II, si può consultare NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, 76-105, come anche un mio studio: P. BLANCO, *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 15 (2006) 43-66; WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 154-272; SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger*, 52-54; HEIM, *Joseph Ratzinger*, 163-168. Sugli appunti presi dai suoi alunni (*Ekklesiologie*, Münster 1965), riportati da A. ANGULANZA, V. PFNÜR, si può vedere: MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 59-268.

<sup>3</sup> Cfr. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 281.

<sup>4</sup> RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 166. Cfr. VOLK, *The Church as communion of the whole*, 48-53; WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 133-140.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 168.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 171-173.

alla Chiesa» come assemblea deliberativa e legislativa.<sup>1</sup> Il Concilio si pone così al servizio dell'Eucaristia e si muove nella stessa direzione, ossia l'unità che la Parola di Dio vuole stabilire.

### 1. La collegialità dei vescovi

Stabilite così le opportune premesse, Ratzinger come teologo si dedicherà con entusiasmo allo studio del Vaticano II, come spettatore, da una parte, e protagonista, dall'altra.<sup>2</sup> La redazione della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* si impadronì dell'attenzione dei vescovi e dei teologi nel secondo periodo delle sessioni. Il teologo belga Gérard Philips (1899-1972) aveva preparato uno schema alternativo sulla Chiesa. Ratzinger mostrò apprezzamento per questo schema, frutto di uno spirito conciliante: esso rifletteva, infatti, una posizione teologica intermedia tra le tendenze dei teologi e pastori italiani e spagnoli, da una parte, ed i francofoni e tedeschi dall'altra.<sup>3</sup> Lo schema accoglieva alcune osservazioni generali sulla natura della Chiesa, che gli sembravano di grande importanza. Prima di tutto – affermava –, il testo tratta il mistero della Chiesa come corpo di Cristo e popolo di Dio allo stesso tempo, ed «espone eloquentemente la duplice condizione della Chiesa: cristologica e pneumatologica; e la sua struttura sacramentale e carismatica». <sup>4</sup> Ossia, una descrizione in perfetta sintonia con l'ecclesiologia formulata dal giovane Ratzinger. Lo schema, inoltre, considerava seriamente la storicità della Chiesa, e la Chiesa dei poveri, fondata dal «“Servo di Dio”, che volle vivere su questa terra come il “figlio dell'artigiano”, e che ha chiamato i peccatori». <sup>5</sup>

Questa Chiesa costituiva un *sacramentum*, un segno sacro, come l'aveva definita sant'Agostino: un sacramento universale per la salvezza e la comunione di tutti gli uomini e donne.<sup>6</sup> «Quando si dice che la Chiesa è un sacramento, vuol dire che è un segno della presenza di Dio in mezzo agli uomini; e perciò non

<sup>1</sup> *Ibidem*, 178.

<sup>2</sup> Ho sviluppato questo tema in: BLANCO, *Joseph Ratzinger*, 43-66. Si può vedere anche: WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 151-272, che parla di *Spuren*, di certe impronte proprie di Ratzinger nel testo conciliare; S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del concilio*, Sal Terrae, Santander 2006; IDEM, *Iglesia es caritas*, 352-359; con un orientamento un po' diverso: J.A. KOMONCHAK, *Benedict XVI and the Interpretacion of Vatican II*, «Cristianesimo nella storia» 28/2 (2007) 323-338.

<sup>3</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die Zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köln 1964, 25.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 27. La unione tra l'elemento cristologico, il pneumatologico ed il sacramentale appare con una chiara distinzione in MADRIGAL, *Esquemas de una ecclesiología*, 126, 133; IDEM, *Iglesia es caritas*, 52-54, 98-106, 146-155. Nel presente studio abbiamo trovato anche una citazione che non abbiamo potuto consultare: B. RAATZ, *Kirche als Gestaltwerdung der Koinonia im Heiligen Geist. Aspekte einer ekklesiologischen Pneumatologie und deren Konsequenzen für einen geistlichen Gemeindeaufbau*, pro manuscripto, Sektion Theologie, Jena 1990.

<sup>5</sup> RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, 36; cfr. IDEM, *Kirche*, 176-177; BUENO DE LA FUENTE, *Logos y ágape, origen y contenido de la Koinonía*, 127-128. Sull'intervento di Ratzinger nel terzo capitolo della LG, si può vedere: WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 219-225; MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 249-275.

<sup>6</sup> Cfr. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, 42.

è mai fine a se stessa, ma il suo fine e il suo compito sono al di là di se stessa. È come una finestra, che compie la sua funzione quando permette di vedere ciò che sta fuori». <sup>1</sup> D'altra parte, si trattava anche – aggiunge in un altro passo – di chiarire la questione della collegialità: i vescovi devono vivere non solo una «collegialità verticale» con Pietro, ma anche una «orizzontale» con gli altri vescovi e le Chiese locali. <sup>2</sup> Inoltre, la promozione della collegialità non solo costituisce un sintomo di rinnovamento, ma anche un segno della tendenza a gettare «un ponte verso le chiese orientali». <sup>3</sup> «La cattolicità non è solo guardare al centro, verso Roma, ma anche verso la periferia (*Nachbarn*)». <sup>4</sup> Ratzinger pensava in un futuro ecumenico, nel quale le chiese separate potessero riunirsi nella comunione cattolica – senza che per questo si potesse parlare di un assorbimento – come forme dell'unica comunità visibile di Cristo sulla terra. <sup>5</sup> Il primato del vescovo di Roma non si oppone alla costituzione collegiale della Chiesa, dato che si tratta di un primato di comunione che ha come fondamento la *communio ecclesiarum*. <sup>6</sup>

Il tema della collegialità è stato uno delle principali scoperte della teologia cattolica del secolo xx, accolto e sancito dallo stesso Concilio Vaticano II. Ratzinger ha commentato i testi conciliari relativi a questo argomento con le parole seguenti: «Nel testo attuale ed ufficiale appare la tendenza a sottolineare la collegialità, ma solo ed esclusivamente come una struttura generale della Chiesa dei primi secoli, che adesso viene ricordata. La Chiesa dell'epoca patristica viveva nella diversità delle Chiese episcopali locali, che grazie alla loro reciproca unità costituivano una *unica* Chiesa». <sup>7</sup> Nella Chiesa si deve vivere e mantenere questa dimensione orizzontale dell'unità, proprio perché proviene da un'origine chiaramente verticale. In questo modo, nel numero 23 del capitolo III della *Lumen gentium*, lì dove si spiega che cosa sono e come devono essere i rapporti dei vescovi tra loro, Ratzinger vede un testo che «sia per il significato ecumenico che possiede nel suo insieme, sia per la sua applicazione concreta e lo sviluppo nella vita ecclesiale, può acquistare un'importanza crescente tra le affermazioni relative al potere universale della Chiesa». <sup>8</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, 31; si può vedere anche WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 210-234.

<sup>2</sup> Cfr. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, 32-33.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 35-36.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>5</sup> Cfr. NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, 106; cfr. anche WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 183-191.

<sup>6</sup> Cfr. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 267.

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Bachem, Köln 1965, 55.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 59. Ratzinger affermava con insistenza che la dottrina della collegialità è una vera attività ecumenica (cfr. *ibidem*, 80). Alcuni videro nel principio della collegialità episcopale una minaccia contro la potestà suprema del Romano Pontefice; si spiega, pertanto, la loro reazione al momento della votazione dello schema. Ratzinger elogiava questo fatto come un avvenimento con grandi ripercussioni. «Il 30 settembre di questo anno [1964], giorno nel quale fu approvato il capitolo sulla collegialità dei vescovi, quasi al di là di ogni speranza, nella prima votazione con una maggioranza di due terzi, il Concilio attuale ha raggiunto il suo punto culminante» (*ibidem*, 13). Di fronte alle critiche sollevate da vari settori che si opponevano alla visione della collegialità episcopale che lo schema presentava, Ratzinger ribatteva che «si complementano reciprocamente il pluralismo delle comunità sacramentali e l'unità dei ministri ecclesiastici garantita dal Papa» (*ibidem*, 83).

Le riflessioni dell'attuale Pontefice sul tema del primato e della collegialità seguiranno negli anni successivi con sempre maggiore profondità. In una relazione pronunciata a Tubinga nel 1964, il teologo tedesco iniziava svolgendo un *excursus* storico sul problema nella Chiesa antica, sia prima che dopo il Concilio di Nicea, quando esistevano tre sedi primaziali: Roma, Alessandria ed Antiochia con riferimento comune a Pietro.<sup>1</sup> «Si può affermare anche – diceva lí – che le primazie di Alessandria ed Antiochia sono dei primati regionali; mentre, invece, il vescovo di Roma possiede un primato sia regionale sia anche, e soprattutto un primato sulla Chiesa universale di natura distinta».<sup>2</sup> Nel Medio Evo, invece, il papato si unì alla monarchia carolingia, separandosi così dal cristianesimo d'oriente. Posteriormente, nei Concili di Basilea e Costanza, sorsero in modo evidente – a causa della questione del conciliarismo – le tensioni tra il primato e la collegialità.<sup>3</sup> Secondo certe interpretazioni, il Vaticano I non significherebbe una vittoria isolata e assoluta del primato, ma anche un equilibrio con l'episcopato, come ricordò di nuovo il Vaticano II.<sup>4</sup> Le conclusioni risultano perciò chiare: a) «Nell'unità dell'*ecclesia una* deve rimanere uno spazio per il pluralismo delle *ecclesiae*: solo la fede è indivisibile; ad essa si deve la funzione unificatrice del primato»;<sup>5</sup> b) il centralismo romano si deve ad un esercizio patriarcale del primato;<sup>6</sup> c) la infallibilità papale non esclude una funzione consultiva dell'episcopato;<sup>7</sup> d) «Il collegio episcopale e altre forme della collegialità offrono la possibilità di stabilire un accordo reciproco tra le esigenze della pluralità e dell'unità».<sup>8</sup>

Già in un lavoro pubblicato nel 1966 sulla dottrina della collegialità nel Concilio Vaticano II, Ratzinger citava le dichiarazioni contenute nella *Lumen gentium*. In quelle pagine affermava che l'essenza dell'unità della Chiesa si costituisce poggiandosi su quattro principi: la *communio* – il *collegium* – il *caput* – i *membra*. «La comunione ecclesiale, nel senso più profondo della parola, [si deve intendere] come società nel Corpo e per mezzo del Corpo del Signore, che si deve

Per evitare possibili equivoci, e per mandato di Paolo VI, la Commissione dottrinale del Concilio compilò con prudenza la *Nota explicativa praevia*, chiarendo il nesso fra il principio del primato e quello della collegialità, armonizzando così la dottrina del Vaticano I con quella della *Lumen gentium* (cfr. G. ALBERIGO, *Storia del concilio Vaticano II*, 4, Il Mulino, Bologna 1999, n. 236, 469; HEIM, *Joseph Ratzinger*, 461-467). Secondo Ratzinger, la *Nota* era un testo complementare a quello propriamente conciliare: «Il testo conciliare, elaborato dai vescovi per incarico della grande Assemblea dei vescovi del Concilio, parte dal punto di vista episcopale e, da lì, risale al centro: il ministero comunitario della Chiesa; il testo pontificio invece [la *Nota*], procede in direzione opposta parte dal primato e si estende ai vescovi» (J. RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Bachem, Köln 1966, 14). Ed aggiunge che gli enunciati della *Nota* non hanno provocato «una situazione sostanzialmente nuova rispetto ai testi conciliari» (RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, 62), nonostante si possano criticare il contesto e le circostanze nelle quali apparve la *Nota* (su questo tema risulta imprescindibile il *Kommentar zu den Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat, in Lexikon für Theologie und Kirche*, 1 [1966] 348-359).

<sup>1</sup> Cfr. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 138-152.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 148.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 152-157.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 157-159.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 160.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 160-161.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, 161-163.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 163.

realizzare come una *communio hierarchica*, nella sua forma necessaria di comunione gerarchicamente ordinata della Chiesa». <sup>1</sup> Il collegio episcopale sarà, a sua volta, il successore del collegio apostolico e, quindi, il rapporto tra Pietro e gli Apostoli è il prototipo del rapporto che si stabilisce adesso fra il Papa ed i vescovi. Non si tratta, comunque, di un rapporto tra uguali, ma secondo una proporzionalità. <sup>2</sup> «Il Papa succede all'apostolo Pietro e riceve così il ministero di Pietro di servire la Chiesa universale; il vescovo, invece, non è il successore di un Apostolo concreto, ma – con il Collegio episcopale e per mezzo di esso – succede al collegio apostolico nella sua totalità». <sup>3</sup> Il problema consiste soprattutto nel raggiungere una concordia tra la *plena et suprema potestas* del collegio episcopale sulla Chiesa universale e quella del Papa. Inoltre, «il collegio non è tale senza l'unione con il vescovo della *prima sedes*, e, perciò, solo può agire con lui e mai contro lui». <sup>4</sup> E reciprocamente: «il Papa non potrà mai omettere il prestare attenzione ai vescovi e, con essi, alla voce della Chiesa universale». <sup>5</sup>

## 2. *La Lumen gentium*

Questa ecclesiologia eucaristica, centrata sulla “comunione”, che Ratzinger ha formulato e sviluppato prima e durante il Concilio Vaticano II, si ispira alla concezione che la Chiesa antica aveva di sé, ed alla sua convinzione fondamentale di essere una *communio ecclesiarum* fondata sulla comunione eucaristica. <sup>6</sup> Le valutazioni della Costituzione dogmatica sulla Chiesa del teologo di Münster appaiono anche in altri lavori. In uno studio sull'ecclesiologia del Concilio pubblicato nel 1986, <sup>7</sup> il cardinale Ratzinger iniziava analizzando «le linee e le tendenze che si intrecciarono nel Concilio» e che sorsero e crebbero tra gli anni venti e sessanta del xx secolo, e che si richiamarono, in definitiva, alle idee di Johann Adam Möhler (1796-1838). In primo luogo, rispetto all'«immagine del corpo mistico di Cristo», affermava che la Chiesa «è più di una organizzazione: è un organismo dello Spirito Santo». <sup>8</sup> Invece di una visione piuttosto statica, nella quale la Chiesa si riduceva al primato ed a una struttura centralista, «diventava adesso evidente che la Chiesa è qualcosa di più». <sup>9</sup> «La Chiesa è la presenza di Cristo: la nostra contemporaneità con Lui e la sua contemporaneità con noi». <sup>10</sup> Da ciò si deduce l'unità indissolubile tra Cristo e la Chiesa: *Lumen gentium cum sit Christus*, sono le prime parole del testo conciliare. «La Chiesa cresce dal suo interno»: nell'unione con Cristo per mezzo della sua Parola e dei suoi sacramenti. <sup>11</sup> Il mistero di Cristo e del suo Spirito costituiscono il cuore più intimo della Chiesa. In definitiva, «la Chiesa non è un'idea, ma un corpo»; da questa natura proviene anche la dimensione comunitaria, il «carattere di un “noi”» grazie al quale possiamo dire: «sia-

<sup>1</sup> RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 200.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 204-205.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 205.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 209.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 209-210.

<sup>6</sup> Cfr. MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 273.

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *La ecclesiologia del Vaticano II*, in *Iglesia, ecumenismo y política*, 2-33; WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 292-314.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, 6.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*, 7-8.

mo Chiesa». <sup>1</sup> Da questa affermazione si deduce quale è la vita propria di questo Corpo, una vita grazie alla quale la Chiesa cresce, si sviluppa, progredisce. <sup>2</sup>

Nelle conclusioni del suo lavoro Ratzinger riuniva tutte queste idee-madri del Concilio sotto il concetto veterotestamentario di «popolo di Dio». In linea di principio, questo concetto è nato come una correzione, in chiave ecumenica e meno giuridicista, del concetto di corpo di Cristo, anche per evitare un'eccessiva identificazione tra Cristo e la Chiesa, che risultava molto ardua per i protestanti. In questo caso, chi formulò questa opposizione fu specialmente l'esegeta protestante Ernst Käsemann (1906-1998), che interpretò la Chiesa come «popolo di Dio in cammino», con una definizione che sottolineava le sue dimensioni storica ed escatologica, mentre si sottolineava anche, ed allo stesso tempo, «l'unità interna del popolo di Dio, che va persino al di là dell'ambito sacramentale». <sup>3</sup> Ratzinger, comunque, chiarisce nel corso dei suoi studi sull'ecclesiologia dei Padri, che il termine neotestamentario è *ekklesia*, che costituisce «la modificazione e la trasformazione del concetto veterotestamentario di popolo di Dio». <sup>4</sup> Per questo il concetto di popolo di Dio esige una correzione cristologica e sacramentale: «la cristologia deve costituire il centro della dottrina sulla Chiesa, [...] e la Chiesa, pertanto, si deve considerare nella sua essenza a partire dei sacramenti dal battesimo, dall'Eucaristia e dall'ordine». <sup>5</sup>

In un articolo di tipo sintetico, pubblicato nel *Die Tagespost*, nell'anno 2000, intitolato, appunto, *La ecclesiologia della Lumen gentium*, l'ormai cardinale tedesco si riferì di nuovo alla centralità dell'Eucaristia e della proclamazione della parola. Faremo ora un riassunto di questa sintesi di Ratzinger, in modo che queste righe possono servire come una esposizione schematica delle principali tesi del Concilio in materia ecclesiologica. «Per la sua stessa natura, l'ecclesiologia sta in rapporto con la liturgia. Per questo, è logico che anche la terza Costituzione [dogmatica] del Concilio parli della Parola di Dio che convoca i fedeli alla Chiesa, e che crea cose nuove in ogni tempo». <sup>6</sup> Si ricordava così di nuovo la dimensione verticale che deve essere presente anche nel concetto di popolo di Dio. <sup>7</sup> Il nostro autore faceva allusione, in questo modo, agli aspetti recenti offerti dall'ecclesiologia di comunione (nonostante il fatto che il termine *communio* fosse stato poco usato nei testi conciliari), in base alla citazione di 1Gv 1,3 («Vi annunciamo, quindi, ciò che abbiamo visto e ascoltato, affinché siate in comunione con noi, come noi siamo in comunione con Dio il Padre e con suo Figlio Gesù Cristo»), dato che nella *communio* si uniscono strettamente le due dimensioni del Popolo: quella orizzontale e la verticale. <sup>8</sup> Questo concetto di «Chiesa come comunione» potrebbe essere perciò una soluzione equilibrata ed integratrice delle due tendenze.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 9-10.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 21.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 22.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 23; sulla dimensione escatologica della Chiesa, si può vedere: *Ibidem*, 59-69. Cfr. MADRIGAL, *Esquemas de una ecclesiología*, 126-127; IDEM, *Iglesia es caritas*, 70-82; 359-368.

<sup>6</sup> RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 132.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, 132-135.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, 136-139.

Ratzinger poneva così l'accento, con pari insistenza, sulla santità della Chiesa come una chiave ermeneutica per comprendere il testo conciliare sull'essenza e sulla natura della Chiesa – una specie di «rivoluzione copernicana», come la chiamerà in un altro testo.<sup>1</sup> Per questo, nella parte finale del suo lavoro tratta dell'aspetto mariologico, perchè considera la Madre di Dio come la «prima Chiesa», la prima tra i Santi.<sup>2</sup> «In questo modo, nel vincolo che esiste tra persona e comunità, così come lo troviamo in questo testo, è presente in anticipo il rapporto che unisce mutuamente Maria e la Chiesa, come la teologia dei Padri ha forgiato progressivamente e che, infine, l'ultimo Concilio ha di nuovo fatto suo».<sup>3</sup> Nelle pagine finali della *Lumen gentium* si presentava di nuovo questa dimensione escatologica e l'unione necessaria tra la Chiesa pellegrina e quella celeste. In questo modo la Chiesa non potrebbe identificarsi senza riserve con una istituzione umana o una struttura organizzativa, ma apparirebbe soprattutto nella sua dimensione personale, una figura femminile, a immagine di Maria che sarebbe la prima Chiesa.<sup>4</sup>

### III. LA APOSTOLICITÀ

La Chiesa ha come fondamento Cristo, il quale, a sua volta, ha stabilito il fondamento degli apostoli, ricorda Ratzinger varie volte. Negli anni successivi il nostro autore continuerà a studiare con sempre maggiore profondità i temi anteriormente proposti. In un articolo pubblicato nel 1965 nel primo numero della rivista *Concilium*,<sup>5</sup> il teologo Ratzinger descriveva la collegialità degli apostoli nella Scrittura e nella Chiesa antica.<sup>6</sup> Nel suo studio spiegava che ogni vescovo deve vivere e manifestare la *koinonia* con i suoi fratelli nell'episcopato, così come la sperimentò il giorno stesso della sua ordinazione, quando fu consacrato da tre vescovi per lo meno. «La nuova scoperta del concetto di collegialità da parte della teologia e della Chiesa riunita nel Concilio significa sicuramente un grande progresso, perchè ci permette di vedere di nuovo la struttura fondamentale della Chiesa – quando era ancora indivisa – all'epoca dei Padri».<sup>7</sup> Questo principio della collegialità viene, comunque, completato realmente dall'esistenza del primato petrino. La collegialità episcopale «significa che, all'interno della rete formata dalle Chiese che stanno in comunione tra loro e con le quali si edifica l'unica Chiesa di Dio, esiste un punto fisso, un punto di riferimento indispensabile: la *sedes romana*, verso la quale si deve orientare l'unità di fede e di comunione».<sup>8</sup> Questi due principi ecclesiologici del primato e dell'episcopato coesistono nella teologia di Ratzinger.<sup>9</sup> Il risultato di questa ecclesiologia eucaristica è che

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, Edicep, Valencia 1990, 100-101.

<sup>2</sup> Cfr. HEIM, *Joseph Ratzinger*, 396-429.

<sup>3</sup> RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 156.

<sup>4</sup> Cfr. HEIM, *Joseph Ratzinger*, 399-413; OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 160-162.

<sup>5</sup> J. RATZINGER, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, «Concilium» 1 (1965) 16-29.

<sup>6</sup> Cfr. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 125-135.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 236.

<sup>9</sup> Cfr. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 146-148, 166-272, 333-345.

la forma collegiale non è solo il fondamento della struttura gerarchica della Chiesa, ma anche – per così dire – la condizione fondamentale dell'unità e della molteplicità nella Chiesa.<sup>1</sup>

### 1. *Episcopato e sinodalità*

Come spiega poco oltre il nostro autore, la conseguenza principale di questa dottrina, che afferma l'esistenza di un doppio "fuoco" nella Chiesa, quello del primato e quello dell'episcopato, è la congiunzione dell'"io" e del "noi" nella struttura e nella vita della Chiesa. Per questo motivo è importante che questo principio, la collaborazione tra le due istanze (Romano pontefice, episcopato), si possa dispiegare in misure concrete.<sup>2</sup> Dopo un nuovo riferimento all'ecclesiologia eucaristica – con i suoi tre aspetti: il Pane eucaristico, il vescovo ed il Papa –<sup>3</sup>, Ratzinger accennava nella parte finale alla necessaria «unità nella diversità» della Chiesa, che si manifesta sia nelle diverse spiritualità, sia nel sostegno mutuo che le Chiese si danno, sia, infine, in strutture comunitarie come sono le Conferenze episcopali, ecc. «La collegialità dei vescovi manifesta che nella Chiesa deve esistere una varietà ordinata, tanto da stabilire una unità, e l'unità deve essere garantita dal primato».<sup>4</sup> «Come risultato di questa ecclesiologia eucaristica – conclude Heim –, la forma collegiale non è solo un fattore fondamentale per la struttura gerarchica della Chiesa, ma anche – per così dire – per permettere una condizione fondamentale: l'unità e la molteplicità nella Chiesa».<sup>5</sup>

La questione consiste attualmente nella possibilità o meno di mantenere la varietà e la pluralità nella struttura ecclesiale, mantenendo l'unità. Secondo Ratzinger esiste questa possibilità, purché questa varietà e pluralità si appoggino, in ultima istanza, sull'unità. In un testo del 1970 intitolato *Democrazia nella Chiesa?*,<sup>6</sup> il professor Ratzinger – poco dopo il suo arrivo a Ratisbona – si domandava se la struttura democratica era quella che meglio corrispondeva al principio della collegialità. I dubbi si centravano, prima di tutto, sul significato dei concetti di "libertà", "democrazia" e "manipolazione". Ma, nel trasfondo di questi concetti, l'autore stabilisce l'importanza della differenza fra la autorità civile ed ecclesiastica. «Mentre l'interesse dello Stato e della sua condizione di benessere coincide, in gran parte, con l'interesse delle sue istituzioni, il fine

<sup>1</sup> Cfr. HEIM, *Joseph Ratzinger*, 460.

<sup>2</sup> RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, 238-241.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 242-246.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 248. Sull'unità nella Chiesa, si può consultare: NICHOLS, *The theology of Joseph Ratzinger*, 140-149. Rispetto alla collegialità ed alle conferenze episcopali, HEIM, *Joseph Ratzinger*, 430-496, 472-482.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 460. Sul rapporto tra l'episcopato ed il Primato, si può consultare: WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 121-133; GACZYNSKI, *L'ecclesiologia eucaristica*, 127-129; P. MARTUCCELLI, *Forme concrete di collegialità episcopale nel pensiero di Joseph Ratzinger*, «Rassegna di teologia» 50 (2009) 7-24; SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger*, 63-64; MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 225-226, 249-275.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, H. MAIER, *¿Democracia en la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 2005<sup>2</sup>.

della Chiesa – ben compreso – non è diretto, in primo luogo, a se stessa, ma a ciò che da ragione della sua esistenza: per dirlo con le parole della *Confessione di Augsburgo*, la missione della Chiesa è annunciare la Parola di Dio con tutta la sua purezza e senza equivoci e celebrare correttamente il culto divino. La questione relativa alle cariche e all'autorità è importante, ma solo nella misura nella quale questi due aspetti sono una condizione preliminare per raggiungere questo fine. Detto in altro modo: l'interesse della Chiesa non è affermare se stessa, ma diffondere il Vangelo». <sup>1</sup>

L'allora arcivescovo Ratzinger manifestava di nuovo la sua opinione sul principio della sinodalità nel 1985, <sup>2</sup> in un articolo nel quale studiava la possibilità di costituire o istituire un «sinodo permanente» nella Chiesa, nel quale potevano conciliarsi i principi della collegialità e del primato romano. Il sinodo permanente dei vescovi, stabilito da Paolo VI, poteva essere uno strumento utile in questo senso. Ratzinger precisa, comunque, allo stesso tempo che «il sinodo agisce come consigliere del Papa: non è un concilio a scala ridotta, e neppure un organo di governo collegiale della Chiesa nel suo insieme». <sup>3</sup> Il sinodo dei vescovi collabora in questo modo all'unità organica della Chiesa nella sua cattolicità, mantenendo l'unione fra il Papa e i vescovi, che si manifesta in concreto nei procedimenti consultivi, e, quando il Papa così lo dispone, anche in atti deliberativi. <sup>4</sup> La realtà decisiva, che è il fondamento di questa istituzione, è, perciò, il carattere indelegabile di un ministero che è diretto al bene della Chiesa universale, ministero che è proprio del collegio episcopale, ma unicamente nel suo insieme e come unità. <sup>5</sup>

In questo modo la Chiesa si edifica a partire dal suo interno, come un organismo armonico formato dalle Chiese locali, che si uniscono per mezzo della comunione nella Parola e nei sacramenti, specialmente attraverso la comunione al Corpo del Signore: «Dato che la Chiesa è edificata organicamente in questo modo, non è governata da un parlamento centrale o da un senato aristocratico, e neppure da un capo come monarca, ma è stata affidata dal suo Fondatore ai vescovi, che: a) guidano la Chiesa Cattolica e, perciò, la Chiesa universale ciascuno nella Chiesa locale a lui affidata; b) per questo motivo, le Chiese particolari si dirigono verso la unica cattolicità senza competere od ostacolarsi fra loro, ma unite mutuamente o reciprocamente». <sup>6</sup> In questo modo, Ratzinger suggeriva che si doveva evitare qualsiasi attivismo eccessivo, perché avrebbe impedito che la Chiesa fosse guidata e diretta dallo Spirito Santo. Le competenze di un sinodo sarebbero, in questo senso, quelle di «informare, correggere, anticipare», sempre all'interno della dinamica collegiale di origine apostolica. Così, «il sinodo – conclude Ratzinger – deve stimolare e rafforzare le energie positive, sia

<sup>1</sup> *Ibidem*, 27-28.

<sup>2</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Sobre la estructura y los cometidos del Sinodo episcopal*, in *Iglesia, ecumenismo y política*, 55-73.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 55.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 57-59.

<sup>5</sup> Sulla teologia del sinodo si può consultare: HEIM, *Joseph Ratzinger*, 482-493.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 66.

dentro che fuori della Chiesa, per promuovere tutte le attività che accrescano la verità e l'amore, e mantengano viva la speranza».<sup>1</sup>

## 2. Il primato di Pietro

In una delle conferenze pronunciate in Brasile sul ministero ed ufficio del vescovo, Ratzinger iniziò proponendo delle riflessioni relative all'ecclesiologia eucaristica. Come aveva già affermato in precedenza, «una Chiesa eucaristica è una Chiesa costituita sul vescovo».<sup>2</sup> La rinnovata scoperta del carattere eucaristico della Chiesa ha portato di recente ad accentuare con forza il principio della Chiesa locale. L'ecclesiologia protestante, inoltre, fonda di solito la comunità sull'ascolto della Parola, secondo il *logion* di Gesù, riportato in Mt 18,20: «Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro». Per questo motivo questa Chiesa fondata «dal basso» non manifesta compiutamente il senso episcopale nella volontà fondazionale dello stesso Cristo. «La Chiesa si riduce a un gruppo, che si mantiene unito grazie al suo consenso interno, mentre la sua dimensione cattolica si sgretola».<sup>3</sup> Diventa patente qui, almeno in parte, la critica di Ratzinger all'ecclesiologia dei riformatori, senza che ciò escluda peraltro la possibilità di un avvicinamento o l'introduzione di maggiori sfumature.<sup>4</sup> In questo senso: «solo nel quadro dell'ecclesiologia eucaristica – aveva scritto nel 1964 l'attuale Pontefice –, si può capire il primato del vescovo di Roma in modo coerente con il suo senso autentico».<sup>5</sup>

Dunque e logicamente: insieme ai due temi del primato e della collegialità, la dimensione apostolica della Chiesa è stata una costante nell'ecclesiologia ratzingeriana. Il vescovo di Roma, e cioè della *Sede sancti Petri*, è il centro di orientamento determinante per l'unità della comunione.<sup>6</sup> Per questo Ratzinger segnalava l'importanza del principio apostolico, che è intimamente unito al principio della cattolicità: «L'apostolo non è vescovo di una sola comunità, ma

<sup>1</sup> *Ibidem*, 72-73. Sulla realtà dell'amore presente nella Chiesa, si può vedere RATZINGER, *Liebe. Geschichte der Theologie*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI (1961) 1032-1036; MARTUCCELLI, *Popolo di Cristo*, 242-246, e ciò che aggiunge in proposito MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 459-489.

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Ediciones paulinas, Madrid 1992, 47. Si può vedere anche la voce *Primat*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII (1963) 761-763.

<sup>3</sup> RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 49.

<sup>4</sup> Cfr. RATZINGER, *Kirche*, 179; IDEM, *Il primato di Pietro e l'unità della Chiesa*, «Euntes Docete» 44 (1991) 157-176; IDEM, *Vorwort* in J.B. D'ONORIO, *Le pape et le gouvernement de l'Église*, Fleurus-Tardy, Paris 1992, 9-10; GACZYNSKI, *L'ecclesiologia eucaristica*, 129-130; P. MARTUCCELLI, *Episcopato e primato nel pensiero di Joseph Ratzinger*, «Rassegna di teologia» 48 (2007) 501-548; MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 76-78; 156-176, 223-248, 435-450; POTTMAYER, *Primado y colegialidad episcopal en la ecclesiologia eucaristica de la "communio" de Joseph Ratzinger*, 171-201.

<sup>5</sup> RATZINGER, *Wahrheit und Zeugnis*, 462. In questa discussione, sorgono nelle pagine di Ratzinger l'eco di opere ben note come quella di P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Paris 1959; N. AFANASIEFF, *La primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchâtel, Paris 1960; O. SAIER, «Communio» in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, M. Hueber, München 1973; J.M. TILLARD, *L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987.

<sup>6</sup> Cfr. GACZYNSKI, *L'ecclesiologia eucaristica*, 129.

è un missionario di tutta la Chiesa». <sup>1</sup> La cattolicità e la sollecitudine per tutte le Chiese costituiscono una parte essenziale del suo ministero episcopale. «L'appartenenza alla comunione, in quanto è appartenenza alla Chiesa, è per sua natura universale. Chi appartiene a una Chiesa particolare appartiene a tutte le Chiese». <sup>2</sup> Il vescovo, in questo senso, svolge la funzione di mantenere il vincolo tra la sua Chiesa con tutta la Chiesa, e aiuta alle altre Chiese particolari a stare unite tra se e con tutta la Chiesa: mantiene rapporti con gli altri vescovi, e fa sì che si viva il principio apostolico; e quel stare unito con tutta la Chiesa rafforza il principio cattolico. Nell'antichità cristiana i vescovi eletti in un sinodo dovevano ricevere necessariamente un'approvazione da parte di Roma o di Costantinopoli; si stabiliva così un'articolazione nel seno della *communio universalis*. <sup>3</sup> «In conseguenza la cattolicità di un vescovo appartiene all'esercizio del principio di vicinanza spirituale ed ha un rapporto vivo con Roma, che consiste nello stabilire ed accettare la grande "comunione" dell'unica Chiesa». <sup>4</sup> La romanità è anch'essa una dimensione del ministero episcopale. «Roma incarna la vera *communio*», <sup>5</sup> concludeva Ratzinger nel 1964.

In un'altra conferenza rivolta allo stesso auditorio, il cardinale Ratzinger affrontò anche il tema del primato e dell'unità della Chiesa a partire dalla Scrittura. <sup>6</sup> Posteriormente, il prefetto Ratzinger si dedicò a le parole di Cristo sul ministero, riportate in Mt 16,17-19, sull'origine gesuana e sul trasfondo aramaico di queste parole. <sup>7</sup> Ratzinger stabiliva un rapporto tra queste parole ed il potere di "legare" e "sciogliere" che il Signore comunicò agli Apostoli. «Nel centro stesso del nuovo ministero apostolico, che elimina il potere delle forze della distruzione, si trova la grazia del perdono. Questa grazia è ciò che costituisce la Chiesa. La Chiesa ha come fondamento il perdono. Pietro stesso manifesta questa realtà nella sua stessa vicenda personale: chi è caduto nella tentazione, ma ha confessato e ha ricevuto il perdono, può essere, nonostante tutto, colui al quale sono consegnate le chiavi». <sup>8</sup> Dopo questo breve percorso lungo l'esgesi e la storia, arrivava finalmente alla conclusione: il primato romano non è un'invenzione dei Pontefici, ma un elemento essenziale dell'unità della Chiesa,

<sup>1</sup> RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 50.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 52.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 53-55; VOLK, *The Church as communio of the whole*, 53-61.

<sup>4</sup> RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 55.

<sup>5</sup> IDEM, *L'idea di Chiesa nel pensiero patristico*, in M. CUMINETTI, F.V. JOHANNES, *La fine de la Chiesa come società perfetta*, Mondadori, Milano 1969, 61.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Il primato e l'unità della Chiesa*, in *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 27-44. Poneva in pratica così una serie di avvicinamenti esegetici, nei quali colloca la missione di Pietro secondo la tradizione neotestamentaria – il primo testimone della resurrezione del Signore (cfr. 1Cor 15,3-7) – colui che Paolo va a visitare a Gerusalemme (cfr. Gal 1,18), e colui che Giovanni (21,15-19) e Luca (22,32) considerano anche "capo" della Chiesa (cfr. *ibidem*, 28-31). Anche nella tradizione sinottica Pietro occupa un luogo rilevante e prioritario (cfr. *ibidem*, 31-33).

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, 33-35.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 38. Ratzinger si riferisce successivamente al concetto della continuità tra gli Apostoli. «L'elemento chiave della continuità nella successione apostolica si concentra nelle tre sedi di Pietro: Roma, Antiochia e Alessandria, ma Roma risulta – come luogo del martirio – la sede preminente rispetto alle altre due sedi petrine, come quella veramente decisiva» (*ibidem*, 41).

un ministero al servizio dell'unità, che risale allo stesso Signore e che si sviluppò nella Chiesa nascente in perfetta fedeltà. Ma il Nuovo Testamento ci mostra qualcosa in più degli aspetti formali della sua struttura; ci manifesta la sua essenza intima. «Ci segnala la tensione tra [Pietro, visto come] roccia e la pietra di scandalo; proprio, appunto, nella inadeguatezza tra la capacità umana e la disposizione della volontà divina, Dio si manifesta come colui che è veramente presente ed operante».<sup>1</sup>

#### IV. LA COMMUNIO

Un concetto fondamentale, che corrisponde e unifica le considerazioni precedenti nell'ecclesiologia di Joseph Ratzinger, fin dall'inizio del suo lavoro teologico imprimendovi un ordine essenziale, è il concetto di *communio*.<sup>2</sup> Infatti, secondo Ratzinger, questo concetto contiene «l'idea essenziale e fondamentale dei documenti conciliari».<sup>3</sup> Cercheremo adesso di proporre una sintesi dei significati di un termine che ha occupato un luogo centrale nell'ecclesiologia di Joseph Ratzinger, così come lui stesso ricordava. «Quando [più o meno nel 1969] insieme a pochi amici – in particolare: Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer e Jorge Medina – giunsi a fondare una rivista di teologia, con l'intenzione di esporre e sviluppare il legato del Concilio, ci mettemmo a cercare un concetto che manifestasse con una sola parola – nella forma più completa possibile – il proposito dell'istituzione che volevamo iniziare. [...] Come concetto fondante, nel quale si presenta l'essenza della Chiesa, mi venne in mente e cercai di precisarlo, quello di *koinonía*, *communio*. La Chiesa celebra Concili, [ma] essa è *communio*; così riassunsi allora, in modo approssimato, l'essenziale delle mie ricerche».<sup>4</sup>

##### 1. Comunione, comunità e ministero

In questo risuonavano echi non solo delle due riviste – *Concilium* e *Communio* –, nelle quali egli prese parte all'inizio e che possedevano un nome molto significativo, ma anche della sua tesi di dottorato, sull'ecclesiologia di sant'Agostino. Il termine *communio* risultava fortunato anche in ambiti culturali più vasti che quelli strettamente teologici: «Il Sinodo del 1985 volle iniziare un nuovo periodo perchè collocò la parola *communio* al centro della ecclesiologia, dato che la parola indica – in primo luogo – il centro eucaristico della Chiesa e, come conseguenza, la comprensione della Chiesa nel suo aspetto più intimo, che è quello dell'incontro tra Gesù e gli uomini, fondato sull'offerta di se stesso per noi, da

<sup>1</sup> *Ibidem*, 43. Cfr. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 121-129; OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 134-135.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 148.

<sup>3</sup> RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 135.

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Caminos hacia Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004, 180-109; si può vedere anche *Communio – ein Programm*, «Communio» 21 (1992) 458.

parte di Cristo». <sup>1</sup> Si sintetizzavano in questa proposta terminologica gli elementi che abbiamo segnalato prima. L'ecclesiologia eucaristica e la visione verticale e discendente erano pienamente rivendicate da questo nuovo concetto, che aveva, a sua volta, una sua storia. Eppure, questo principio eucaristico avrebbe incluso anche il principio pneumatologico.

In uno studio del 1974 sulla pneumatologia della *communio* in sant'Agostino, <sup>2</sup> il professor Ratzinger univa ambedue gli aspetti: quello dell'ecclesiologia e quello della pneumatologia. «La definizione dello Spirito come *communio*, che sant'Agostino fa rientrare nell'espressione "Spirito Santo", possiede già per il vescovo d'Ipbona – come si verifica anche con altri nomi dello Spirito – un significato fondamentale di natura *ecclesiologica*: apre la pneumatologia alla ecclesiologia, inversamente, inaugura la trasformazione dell'ecclesiologia in teologia *tout court*: essere cristiano significa essere in *communio* e, pertanto, entrare nella forma essenziale dello Spirito Santo». <sup>3</sup> In questo senso, insieme al principio cristologico, ci troviamo adesso in presenza dei principi trinitario e pneumatologico. Lo Spirito, come principio costitutivo dell'unità nella Chiesa, nei testi agostiniani è concepito come amore e come dono, a partire dall'affermazione di san Giovanni: «Dio è amore» (1Gv 4,16). <sup>4</sup>

Oltre allo Spirito – come abbiamo visto –, la Chiesa avrà come vincolo di unione, allo stesso tempo materiale e spirituale, soprattutto l'Eucaristia e il ministero. Nel 1982, a proposito di un articolo sulla cosiddetta "intercomunione eucaristica", Joseph Ratzinger svolgeva una riflessione sui concetti di comunità e di cattolicità. La domanda da porsi all'inizio potrebbe essere: la comunità ha

<sup>1</sup> *Ibidem*, 110. Cfr. VOLK, *The Church as communion of the whole*, 35, 62-66; WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 306-311; HEIM, *Joseph Ratzinger*, 286-310; MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 113-116, 286-288, 352-359; OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 148-156. Sulla preistoria di questo sinodo, si può consultare il capitolo *Incontri di lavoro* in J. HERRANZ, *Nei dintorni di Gerico*, Ares, Milano 2005, 347-358. Cfr. anche J.R. VILLAR, *El sinodo de 1985. El concilio 20 años después*, «Scripta Theologica» 38 (2006/1) 61-72.

<sup>2</sup> RATZINGER, *Der Heilige Geist als Communio*, in C. HEITMANN, H. MÜHLEN (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Kösel, Hamburg – München 1974, 223-238.

<sup>3</sup> RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 43.

<sup>4</sup> Così, dato che si considerava la *caritas* come «il segno che distingueva il cristiano» e come la più eccellente delle virtù, superiore anche alla fede e alle opere – Paolo e Giacomo –, sant'Agostino fondava su di essa tutta la dottrina sacramentale ed ecclesiologica. I donatisti, invece, avevano rotto la comunione, e perciò non vivevano la carità. La Chiesa è essa stessa *caritas*, come creatura dello Spirito e Corpo di Cristo edificato dal potere del *Pneuma* (*ibidem*, 52-53). «La teologia sulla Trinità si trasforma direttamente in punto di riferimento per l'ecclesiologia, la attribuzione allo Spirito del nome Amore diventa la chiave che spiega l'esistenza cristiana e, allo stesso tempo, l'amore, interpretato come espressione concreta nei fatti: si trasforma nella pazienza ecclesiale» (*ibidem*, 54). Cristo, Spirito e Chiesa rimangono strettamente uniti. Per Agostino, la Chiesa dello Spirito è l'istituzionale, ma essa non può predicare la Parola o amministrare i sacramenti senza l'aiuto del Paraclito. Lo Spirito è il dono che si dà in tutti i doni della Chiesa. È lui che edifica, unisce e permette amare e rimanere; nel centro e nell'anima della Chiesa (cfr. *ibidem*, 56-59). Si può vedere anche: VOLK, *The Church as communion of the whole*, 42-47; OCÁRIZ, *La Iglesia*, 177-179; OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 144-147; MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 459-489; SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger*, 62-64.

diritto all'Eucaristia? Si aggiungevano nell'articolo anche altri temi, più pratici e concreti, come quello dei cosiddetti "ministeri laicali" e quello delle celebrazioni domenicali in assenza del sacerdote, come già avevano proposto teologi come Blank e Schillebeeckx.<sup>1</sup> In questo caso i teologi proponevano un'immagine sacramentale, ma non sacrale del ministero. «Quando si esige l'Eucaristia come un diritto della comunità, si deduce immediatamente che – in linea di massima – la stessa comunità se la può concedere e che, come conseguenza, non ha bisogno di un sacerdozio che può ricevere grazie alla consacrazione nella *successio apostolica*, e cioè grazie alla natura "cattolica", per far parte della Chiesa universale e godere così della sua pienezza di potere sacramentale».<sup>2</sup> Invece, secondo Ratzinger, esiste una continuità tra Eucaristia, *successio apostolica* – episcopato e Primato –, la Chiesa ed ognuna delle comunità eucaristiche che esistono sparse su tutta la terra.<sup>3</sup>

In questo modo egli approfondisce lo studio del concetto di comunità. Prima del Concilio questo concetto era sconosciuto alla teologia cattolica. Secondo il Vaticano II, la Sposa di Cristo si manifesta a tre livelli: la Chiesa universale, la locale (un patriarcato o comunità con un rito proprio) e la particolare (diocesi o comunità presieduta da un vescovo). Tutte le comunità locali formano parte, comunque, per mezzo della successione apostolica, della Chiesa universale, cosa che conferisce alla Chiesa particolare la condizione di legittimità, secondo LG 26.<sup>4</sup> «Ciò che costituisce la Chiesa locale non è tanto il luogo, l'aspetto fisico o geografico, quanto la comunione con il vescovo, e cioè l'aspetto teologico; e questo aspetto è contemplato di nuovo in connessione con la realtà della "successione apostolica", nella quale è inserito il vescovo».<sup>5</sup> È chiaro, d'altra parte, che l'origine del termine «comunità» (*Gemeinde*) è chiaramente luterano, e che era usato in opposizione al termine «Chiesa». Per Lutero la Chiesa aveva perduto il suo contenuto teologico e non era più concepita come *successio* strutturata, come unità personale-sacramentale.

In questo senso, per il Riformatore solo la comunità è Chiesa. A questa concezione si aggiunge l'influsso della ecclesiologia eucaristica di origine orientale. Per questo motivo la piccola comunità si costituisce nella comunità eucaristica essenziale, tra i cui diritti si troverebbe quello di poter accedere all'Eucaristia sempre che lo si voglia. Così, inoltre, si perderebbe anche la visione universale. Ratzinger, al contrario, pensa che «l'essere uno con gli altri è il fondamento intimo della Eucaristia, senza il quale quest'ultima non potrebbe mai essere realtà. Celebrare l'Eucaristia significa entrare nell'unità della Chiesa universale, ossia, nell'unità di un solo Signore e di un solo Corpo. [...] Il segno esterno di questa indissolubilità e di questa ecclesialità universale dell'Eucaristia è la *successio*

<sup>1</sup> Cfr. J. BLANK, P. HÜNERMANN, P.M. ZULEHNER, *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie*, Paulinus-Verlag, Trier 1978; E. SCHILLEBEECKX, *La comunidad cristiana y sus ministros*, «Concilium» 153 (1980) 395-438.

<sup>2</sup> RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 347.

<sup>3</sup> Cfr. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 310-311.

<sup>4</sup> Cfr. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 349-350.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 350.

*apostolica*: ciò significa che nessun gruppo detiene per se stesso il potere di diventare Chiesa, ma, invece, solo *diventa* Chiesa per il fatto che è accettato come Chiesa da parte della Chiesa universale». <sup>1</sup> Si comprende così che la cattolicità è l'apostolicità, mentre quest'ultima è, a sua volta, necessariamente anche cattolica, in modo da avere una mutua implicazione. <sup>2</sup>

Questo problema concreto (il rapporto fra comunità sacrale e comunità intellettuale) metteva in evidenza tutta la situazione ecclesiologica che abbiamo mostrato anteriormente. Il concetto di comunità deve trascendere e superare, nel caso della Chiesa, tutti i modelli semplicemente sociologici, che si fondano su ideologie moderne. <sup>3</sup> Questo nuovo concetto di comunità deve essere purificato per poter essere applicato alla Chiesa cattolica: in questo senso, deve avere come fondamento non solo la Parola, ma anche il ministero gerarchico e i sacramenti, specialmente l'Eucaristia, «senza la quale non vi può essere né Chiesa né comunità, per lo meno in senso teologico». <sup>4</sup> Sorge così il concetto di *communio*. La comunità concreta deve essere unita totalmente alla *communio* di tutta la Chiesa. In questo modo, cercare di formare una comunità a prescindere da un ministero universale è un assurdo, perché questa si costituisce in comunità proprio grazie alla successione. L'Eucaristia, perciò, – si potrebbe dire – possiede una «struttura cattolica». La *Ecclesia* è Chiesa quando, a sua volta, acquista una struttura di tipo sacramentale e, per questo, fondata sulla successione apostolica. Le diverse comunità locali sono solamente come delle cellule, non tutto l'organismo, in modo che si potrebbe affermare che “comunità” è un termine teologico, e non, invece, solo un fenomeno antropologico o sociologico. <sup>5</sup>

Si ritornerà così varie volte a considerare il termine *communio* come un concetto fondamentale, ma sempre inteso come una *communio hierarchica*, come afferma il Concilio (LG 21-22). <sup>6</sup> In una relazione presentata a Colleva (Italia), pubblicata nel 1984, il cardinale Ratzinger tornava a unire i concetti e gli aspetti di Eucaristia, comunità e missione. Iniziava con un'analisi di At 1,12-14 e 2,1, dove si trovano già indicate le proprietà fondamentali della Chiesa: «la Chiesa è

<sup>1</sup> *Ibidem*, 354.

<sup>2</sup> Cfr. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger*, 61-62.

<sup>3</sup> Cfr. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, 354-356.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 357.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 355-358. Allo stesso modo – sostiene Ratzinger – la scarsità del clero non dovrebbe condurre in modo diretto alla rinuncia del celibato sacerdotale, perché questo si fonda su motivi teologici. Se si percorre questo itinerario teologico, «a partire da queste cellule, che sono marcate essenzialmente dal doppio precetto dell'amore a Dio e al prossimo che, in conseguenza, si distinguono per la cura nell'orazione e l'esercizio della *diaconia* cristiana, può crescere di nuovo la Chiesa» (*ibidem*, 360). Questa concezione della Chiesa procede piuttosto nella linea della *communio hierarchica* proposta dal Concilio. Per questo aggiunge Weiler, «la ecclesiologia di Ratzinger non è solo una gerarcologia. Nel seno del suo concetto della Chiesa si trova la nozione di popolo di Dio, che si concretizza ulteriormente come corpo di Cristo [...]. Come già aveva affermato nella sua tesi di laurea: “La Chiesa è il Popolo di Dio che [nasce] dal corpo di Cristo”» (WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 351).

<sup>6</sup> Cfr. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad en camino*, 107; IDEM, *Iglesia, ecumenismo y política*, 145; OHLY, *¿El partido de Cristo o la Iglesia de Jesucristo?*, 154-156.

apostolica; orante e, perciò, orientata verso il Signore, “santa”; ed una». <sup>1</sup> Questa descrizione viene completata da ciò che si afferma in At 2,42: la comunità di Gerusalemme viveva l’orazione, la comunione, la frazione del pane e l’insegnamento degli apostoli. Si trovano qui – secondo Ratzinger – i principi che formano la struttura della Chiesa: la parola e i sacramenti, la comunione e la carità, il ministero e l’apostolicità. <sup>2</sup>

In questo modo, nella Chiesa vengono anche assimilati tanto l’aspetto giuridico quanto l’istituzionale, grazie alla sua stessa sacramentalità. La perseveranza nell’insegnamento degli apostoli» diventa un segno costitutivo ed indicativo della *communio*. <sup>3</sup> Il termine profano di *koinonía* si riferiva piuttosto a un gruppo comune, a una compagnia, una confraternita, una cooperativa o una comunità di beni. La Chiesa, comunque, è la *communio* – un rapporto interpersonale – del Signore, che va al di là della semplice alleanza (*berit*), che si stabiliva nell’Antico Testamento. Non si tratta in questo caso di una ellenizzazione del termine, perchè Gesù gli darà un significato assolutamente diverso. «Nel Nuovo Testamento la Chiesa è comunione, non solo degli uomini tra loro, ma anche – per mezzo della morte e resurrezione di Gesù – comunione con Cristo, il Figlio fatto uomo e, così, comunione con l’amore eterno – trinitario – di Dio». <sup>4</sup> Ritorniamo in questo modo alla sua origine trinitaria.

## 2. Comunione ecclesiale ed eucaristica

Allo stesso modo Ratzinger, in un’altra sua relazione del 1984 intitolata significativamente *Communio*, segnalava che il vincolo dell’unione nella Chiesa ha il suo fondamento sull’incarnazione e sull’Eucaristia, avendo come effetto la trasformazione personale e quella di tutta la comunità. «L’Eucaristia non è semplicemente un avvenimento che coinvolge due soggetti, un dialogo tra Cristo e me stesso. La comunione eucaristica tende alla trasformazione della propria vita. Essa coinvolge tutta la persona e crea un nuovo “noi”. La comunione con Cristo è anche e necessariamente comunione con tutti i suoi fedeli: per questo io stesso sarò parte di questo nuovo pane che lui crea nella transustanziazione di tutta la realtà». <sup>5</sup> La comunione eucaristica ci porterà alla comunione con Cristo e con la sua Chiesa, per giungere alla fine alla stessa comunione di tutti con Dio. <sup>6</sup> L’Eucaristia è la nostra partecipazione all’avvenimento pasquale e, in questo modo, è forma della Chiesa, il Corpo di Cristo. A partire da queste asserzioni si avverte la necessità salvifica dell’Eucaristia, che è identica alla necessità della Chiesa. «Si può accedere al mistero intimo della comunione tra Dio e l’uomo nel sacramento del Corpo del Resuscitato; e, viceversa, il mistero reclama così il nostro corpo e si trasforma di nuovo in un *corpo*. Come abbiamo visto, la

<sup>1</sup> RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, 64.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 69-73.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 83-87.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 66-68.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 82.

Chiesa, che è stata edificata sul corpo di Cristo, deve essere anche, da parte sua, un corpo»,<sup>1</sup> la Chiesa di Cristo.

La celebrazione e la comunione eucaristica generano la comunione ecclesiale, potremmo dire in sintesi. Il nostro autore ritornerà più volte a considerare questo concetto di comunione, come centrale e come punto d'appoggio della struttura della Chiesa, nella citata conferenza pronunciata in Brasile nel 1990. «La Chiesa è Eucaristia», affermava. Ciò implica che la Chiesa proviene dalla morte e dalla risurrezione, dato che le parole sulla donazione del corpo sarebbero rimaste prive di significato, a meno di non essere un anticipo del Sacrificio reale della Croce; allo stesso modo il memoriale della morte in Croce nella celebrazione sacramentale sarebbe un culto ai defunti, e formerebbe parte del nostro lutto per l'onnipotenza della morte, se la risurrezione non avesse trasformato questo corpo in «spirito datore di vita» (1Cor 15,45). «I Padri riassunsero i due aspetti – Eucaristia e riunione – con la parola *communio*, che oggi ritorna ad essere di moda: Chiesa e comunione; essa è comunione della parola e del corpo di Cristo e, pertanto, comunione reciproca tra gli uomini, i quali – grazie a questa comunione che li conduce ad unirsi mediante una forza proveniente dall'alto e dall'interno – diventano un solo popolo: più ancora, un solo corpo».<sup>2</sup>

L'Eucaristia crea la comunione e ne occupa il centro. A questo proposito, Ratzinger concludeva nel 1997 in modo perentorio: «La Chiesa si edifica nell'Eucaristia; sí, la Chiesa è Eucaristia. Ricevere la Comunione vuol dire diventare Chiesa, perchè significa diventare un solo corpo con Cristo. [...] Il pane unico ci fa diventare un solo corpo; la Chiesa non è altro che l'unità di molti nell'unico Cristo, come effetto della comunione eucaristica».<sup>3</sup> L'essere in «comunione con la Chiesa» ci deve condurre a ricevere nella comunione il corpo di Cristo. La comunione eucaristica sospinge alla comunione ecclesiale. L'Eucaristia riunisce ciò che è diverso nell'unità della Chiesa: non solo crea la comunione necessaria nella Chiesa, ma favorisce anche la crescita e la missione del corpo di Cristo. Dobbiamo concepire l'Eucaristia – se si pensa bene – come il centro mistico del cristianesimo, nel quale Dio, misteriosamente, esce da se stesso costantemente e ci riceve con il suo abbraccio. L'Eucaristia è il compimento delle parole della promessa, pronunziate il primo giorno della grande settimana di Gesù: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). Dall'Eucaristia sgorgano, infatti, energie che rendono possibile tutta l'attività della Chiesa.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, 87. Cfr. VILLAR, *Misterio eucarístico y comunión eclesial*, 141-145; MADRIGAL, *Iglesia es caritas*, 368-381.

<sup>2</sup> RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 45-46.

<sup>3</sup> IDEM, *Convocados en el camino de la fe*, 107-108.

<sup>4</sup> Questo nocciolo che Teresa di Liseux chiama semplicemente «cuore» e «amore» è la Eucaristia. «Come dice Teresa: se quel cuore non palpita, allora gli apostoli non potranno evangelizzare più, le religiose non potranno guarire né consolare, i laici non potranno condurre il mondo verso il regno di Dio» (*Ibidem*, 125-127; cfr. RATZINGER, *Camino de Jesucristo*, 115-119). Nel citato articolo intitolato *La ecclesiologia del Vaticano II* (1986), Ratzinger faceva un breve percorso storico per ricordare l'origine di questa ecclesiologia eucaristica: teologia ortodossa nell'esilio, riscoperta del lato cattolico del concetto paolino di corpo di Cristo, Henri de Lubac, ecclesiologia di comunione. «Questa ecclesiologia

La parola *communio* presenta dunque varie connotazioni teologiche: un riferimento cristologico, un altro relativo alla storia della salvezza, un terzo ecclesio-logico e un quarto sacramentale.<sup>1</sup> Nell'ecclesiologia (teologica ed eucaristica, biblica e patristica) di Ratzinger, confluiscono e si uniscono nell'Eucaristia, come centro della Chiesa, la cattolicità e l'apostolicità, i principi del primato e la collegialità, da una parte, e il principio della fraternità cristiana nella comunità, dall'altra.<sup>2</sup> L'Eucaristia genera, infatti, la vita e l'unità e costituisce il «cuore» stesso della Chiesa. Possiamo affermare come riassunto che Ratzinger vede la *communio* ecclesiale nella parola e nei sacramenti come un segno per mezzo del quale Dio offre l'unità a tutti gli uomini e a tutta l'umanità. Ciò significa per lui che la Chiesa è il sacramento dell'unità per tutti, ma solo se si resta fedeli all'insegnamento degli apostoli e si celebra l'Eucaristia: d'altra parte la Chiesa deve allo stesso tempo rimanere prossima al mondo.<sup>3</sup>

La presenza di Cristo continua a sua volta la celebrazione eucaristica. Come conclusione si potrebbe esporre un ricordo biografico significativo. Ratzinger ricostruiva la spiritualità semplice e tradizionale dei bavaresi, quando evocava la processione del *Corpus Christi* come l'aveva vista nei suoi anni d'infanzia: «Sento ancora oggi l'aroma che emanavano i tappeti floreali e i rami di betulla fresca che, come decorazioni, pendevano dalle finestre delle case, i vasi, le bandiere e gli stendardi; mi sembra di star ancora ascoltando il suono degli strumenti a fiato, che quel giorno si azzardavano a suonare in mezzo al popolo con più coraggio di quanto potevano; ed ascolto ancora il rumore dei petardi e dei fuochi artificiali, con i quali i bambini esprimevano la loro gioia vitale barocca, ma anche salutavano Cristo in mezzo al popolo come se si trattasse di un'autorità venuta dalla città, come l'autorità suprema, come il Signore del mondo».<sup>4</sup> In certo modo, come continuazione della celebrazione eucaristica, la processione del *Corpus Domini* poteva essere considerata un'allegoria di tutta la Chiesa pellegrina, con la sua immensa varietà di vocazioni, ministeri, doni e carismi, che ri-

della *communio* è arrivata ad esser il vero nocciolo della dottrina del Vaticano II sulla Chiesa, l'elemento nuovo e, al contempo, vincolato del tutto agli origini che questo concilio ci ha voluto offrire» (RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 10).

Come abbiamo visto, la celebrazione eucaristica si costituisce nel nocciolo essenziale e vivificatore della Chiesa. «I Padri della Chiesa hanno potuto dire, con un'immagine molto bella, che la Chiesa è nata dal fianco aperto del Signore, dal quale è scaturito sangue ed acqua. Quando affermo che l'ultima Cena è l'inizio della Chiesa, dico in realtà la stessa cosa, anche se da un altro punto di vista. Anche la formula significa che l'Eucaristia unisce gli uomini tra sé e con Cristo, e in questo modo li fa Chiesa. Al contempo, con questo si dà anche la costituzione fondamentale della Chiesa: la Chiesa vive nelle comunità eucaristiche. La sua Messa è la sua costituzione [...]. La Messa è la forma» (*ibidem*, 11; cfr. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo*, 108-115).

<sup>1</sup> Cfr. OCÁRIZ, *La Iglesia, "Sacramentum salutis" según J. Ratzinger*, 174; MADRIGAL, *Esquemas de una eclesiología*, 125; VILLAR, *Misterio eucarístico y comunión eclesial*, 138-139.

<sup>2</sup> Cfr. WEILER, *Volk Gottes-Leib Christi*, 273; SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger*, 62-63.

<sup>3</sup> HEIM, *Joseph Ratzinger*, 296.

<sup>4</sup> RATZINGER, *La fiesta de la fe*, 171-172. Sulla cosiddetta intercomunione ecumenica, ho pubblicato lo studio: *La cena del Señor. La Eucaristia en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2009.

corre il mondo accompagnando Gesù-Eucaristia. Questa processione al seguito del principale dei sacramenti potrebbe essere una buona immagine per capire che l'Eucarestia è la fonte ed il centro della Chiesa, l'anima del mondo intero e di tutti, così come ha proposto Ratzinger varie volte durante questi anni.<sup>1</sup>

#### ABSTRACT

L'ecclesiologia di Ratzinger è prima di tutto un'«ecclesiologia teologica», che va dalla Trinità all'umanità. L'approccio che l'autore propone è la teologia della Chiesa dei Padri, che si fonda con fermezza sulla Scrittura. Le categorie di "Popolo di Dio" e "Corpo di Cristo", le dimensioni misterica e sacramentale, si fonderanno per dare come risultato la sua ecclesiologia eucaristica di comunione. Questa visione teologico-sacramentale non solo comprende l'Eucaristia e gli altri sacramenti, ma anche l'apostolicità ininterrotta, nelle sue manifestazioni complementari: quella del primato del Romano Pontefice e quella della collegialità. Nella Chiesa l'elemento di continuità è costituito, oltre ed insieme ai sacramenti e alla parola, anche dal ministero sacerdotale, nelle sue diverse forme. La Chiesa possiede una dimensione cristologica e una pneumatologica, che sono il fondamento della sua duplice condizione: quella sacramentale e quella carismatica. La cattolicità e l'apostolicità sono elementi complementari, che giustificano la sua presenza come Chiesa universale e Chiese locali. Tutti questi elementi (apostolicità, universalità, ministero, parola, sacramenti) convergono per costituire la *communio*.

Ratzinger's ecclesiology is first of all a "theological ecclesiology", which goes from the Trinity to the humanity. The approach proposed by the author is the theology of the Church elaborated by the Fathers, which is rooted in the Scripture. The categories of "People of God" and "Body of Christ", the mystical and sacramental dimensions are then united, for giving us an eucharistical and communion ecclesiology. This theological-sacramental vision incorporates not only the Eucharist and the other sacraments, but also the uninterrupted apostolicity present in apparently complementary manifestations, such as the Petrine primacy and the collegiality. The elements of the continuity are formed not only by the Word and the sacraments, but also by ministry in its different forms. The Church has a christological and pneumatological dimension, which

<sup>1</sup> Anche in una meditazione predicata alla fine degli anni settanta, Ratzinger ricordava il significato della festa dell'Eucaristia e la sua centralità. «Quando ricordo la solennità del *Corpus Domini* mi viene in mente non solo l'aspetto liturgico, ma anche che, di fatto, è un giorno nel quale Cielo e terra si uniscono. [...] La festa della Chiesa commemora il mistero di Cristo; ma, dato che Gesù Cristo viveva immerso nella fede di Israele, queste feste hanno a che vedere anche, – come le feste degli ebrei – con i cicli dell'anno, con il tempo della semina e della mietitura» (RATZINGER, *La fiesta de la fe*, 182-183). A questo ricollegarsi con la tradizione ebraica, aggiungeva che l'Eucaristia era il principale agente ecumenico e di comunione. «L'unità non si può raggiungere mediante la polemica né per mezzo di teorie scientifiche, ma con l'irradiazione della gioia pasquale. È quest'ultima ciò che ci conduce al nucleo del credo cristiano: Gesù è risuscitato; ci conduce al centro stesso dell'umanità, che spera raggiungere questa gioia con tutta la forza del suo essere. E così la gioia della Pasqua ha la peculiarità di essere l'elemento essenziale dell'impegno ecumenico e missionario. I cristiani dovrebbero prenderla come una garanzia e, per mezzo di essa, dovrebbero farsi conoscere dal mondo. Per questo esiste il *Corpus Domini*. E questo è il significato profondo dell'espressione *quantum potest tantum aude*: usa tutto lo splendore della bellezza quando vuoi esprimere la gioia più grande di tutte le gioie. L'amore è più forte della morte; Dio è presente in Gesù Cristo in mezzo a noi» (*ibidem*, 176-177), perchè rimane nell'Eucaristia.

constitute her double condition: the charismatical and the sacramental ones. Catholicity and apostolicity are complementary elements that explain the presence of universal and local Churches. All these elements (apostolicity, universality, ministry, Word, sacraments) constitute all together the *communio*.

## NOTE

«QUANTO ALLA SCELTA DI DIO,  
ESSI SONO AMATI A CAUSA DEI PADRI»  
(RM 11,28). UN COMMENTO  
SECONDO IL PENSIERO BIBLICO  
DI SAN TOMMASO\*

MICHELANGELO TÁBET

SOMMARIO: I. *Il pensiero biblico di san Tommaso nel quadro della storia dell'esegesi: la sua originalità.* II. *Il commento di san Tommaso alla Lettera ai Romani.* III. «Quanto alla scelta di Dio, essi sono amati a causa dei padri» (Rm 11,28): 1. La comunicazione del mistero ai Gentili: vv. 25-26a. 2. La salvezza futura dei Giudei: vv. 26b-28. 3. Il dono e la vocazione di Dio sono senza pentimento: v. 29. 4. L'analogia riguardo la salvezza fra i Giudei e i Gentili: vv. 30-32. IV. *Riflessione conclusiva.*

COME è noto, i commenti biblici di san Tommaso, in particolare quelli al Quarto Vangelo e alle Lettere di san Paolo, costituiscono il capolavoro della sua opera scritturistica e, a parere di molti, la più eminente produzione esegetica del periodo medievale. La loro lettura, tuttavia, non è facile. Essa richiede un deciso approccio al contesto dell'esegesi medievale; inserirsi, cioè, in una prospettiva teologico-biblica abbastanza distante da quella che ha contestualizzato una gran parte dell'esegesi sviluppata negli ultimi secoli. L'esame del commento di san Tommaso al brano della Lettera ai Romani che abbiamo scelto richiede, perciò, per una sua più appropriata comprensione, un avvicinamento introduttivo, oltre che sull'esegesi biblica del Dottore Angelico nel suo insieme, anche, e più specificatamente, sul suo Commento alla Lettere di san Paolo e in particolare a quella ai Romani. Saranno questi i primi due punti di cui parleremo, seppur brevemente, per poi approfondire il tema nello specifico. La scelta di Rm 11,28 è a motivo della sua importanza nel dialogo interreligioso con gli Ebrei, con i quali ci unisce un grande patrimonio spirituale. Basta ricordare che il brano occupa un posto centrale, sia nella dichiarazione *Nostra Aetate* 4, quando afferma che «secondo l'Apostolo, gli Ebrei, in grazia dei padri, rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui vocazione sono senza pentimento», sia nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* 16, documento, quest'ultimo, che nella sua riflessione sul rapporto fra i non cristiani e la Chiesa precisa che «quan-

\* Conferenza pronunciata in occasione della festa di S. Tommaso d'Aquino, Patrono delle Facoltà di Teologia, 18 gennaio 2011.

to a quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, anch'essi in vari modi sono ordinati al popolo di Dio [la Chiesa]. In primo luogo quel popolo al quale furono dati i testamenti e le promesse e dal quale Cristo è nato secondo la carne (cfr. Rm 9,4-5), popolo molto amato in ragione dell'elezione, a causa dei padri, perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (cfr. Rm 11,28-29)».

#### I. IL PENSIERO BIBLICO DI SAN TOMMASO NEL QUADRO DELLA STORIA DELL'ESEGESI: LA SUA ORIGINALITÀ

San Tommaso realizzò nell'ambito scritturistico un notevole sforzo di riflessione ed approfondimento, sia a livello teoretico, dando una struttura organica e precisa ai principi interpretativi che si venivano delineando nella tradizione precedente, sia a livello propriamente espositivo del testo, sul solco anche dell'antica tradizione.<sup>1</sup> La *Catena aurea* evidenzia quanto fosse profonda la sua conoscenza dei principali commenti dell'epoca patristica. In questa prima parte del nostro lavoro vogliamo accennare ad alcuni aspetti fondamentali dell'esegesi del Dottore Angelico, senza i quali potrebbe sfuggire la portata del suo eccezionale lavoro biblico, specie se esaminato sotto l'ottica di una ermeneutica intesa secondo le sole categorie della razionalità.

Primo principio basilare dell'esegesi biblica di Tommaso è, come si sa, l'affermazione di fede nell'origine divina della Sacra Scrittura: *auctor sacrae Scripturae est Deus*, come puntualizza già nella prima questione della *Summa Theologiae*,<sup>2</sup> la sua opera magna. Più precisamente, egli segnala che, poiché la Scrittura ci è stata donata per condurci per mezzo della conoscenza delle realtà salvifiche alla re-

<sup>1</sup> La riflessione biblico-teoretica di san Tommaso si trova principalmente nel trattato sulla profezia e nella prima questione della *Summa Theologiae*, ma è anche sparsa in altri scritti. Cfr. specialmente S.Th. I, q. 1, aa. 9-10; II-II, qq. 171-174; *De Ver.*, q. 12, aa. 1 e 9; *De Pot.*, q. IV, a. 1; *Quodl.* VII, q. 6, aa. 14-16; *In Ep. ad Galatas*, c. 4, lect. VII, nn. 252-254; *In II Ep. ad Timotheum*, c. 3, lect. III, nn. 125-128. I numeri che verranno segnalati dei Commenti di Tommaso alle Lettere paoline corrispondono a quelli dell'edizione Marietti, Torino-Roma, *Super Epistolas S. Pauli*. Il volume riguardante la *Lettera ai Romani* fu curato da Raphael Cai (1953). Fra gli altri scritti di Tommaso d'Aquino d'indole biblica spiccano due brevi dissertazioni di encomio alla Sacra Scrittura che si possono considerare vere trattazioni teologiche sulla Bibbia: il *De commendatione Sacrae Scripturae* e il *De commendatione et partitione Sacrae Scripturae*. Questi scritti appartengono al genere letterario dei *principia*, lezioni inaugurali che dovevano essere pronunziate durante la solenne cerimonia dell'*inceptio* dal nuovo maestro per la nomina di *Magister Sacrae Paginae*. Il testo si può trovare nelle edizioni curate di P. MANDONNET, *S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia*, Lethielleux, Paris 1927, IV, 481-496, e di T. A. VERARDO, *Opuscula theologica*, I, Marietti, Roma-Torino 1954, 435-443, traduzione francese di TH. PÉGUES, F.X. MAQUART, *Saint Thomas d'Aquin. Sa vie*, Tolosa-Parigi 1924, 365-377; spagnola di G.A. PIEMONTE, *La clase inaugural de Santo Tomás de Aquino como maestro de Teología en la Universidad de París*, «Sapientia» 21 (1966) 49-54. Per quanto riguarda la bibliografia, cfr. specialmente l'opera di M.M. ROSSI, *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d'Aquino: analisi del Super Epistolas sancti Pauli Lectura. Ad Romanos*, c. 1,1.6 (Dissertatio doctoralis), Angelicum, Roma 1992, XXI-XLIV. Può essere aggiornata con quella che presenta M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas. Le passage de la littera à la res dans la Somme théologique*, Ed. Universitaires, Fribourg 1993; e J.C. OSSANDÓN WIDOW, *Los sentidos de la Escritura. Aproximación a una definición teológica del sentido literal* (Dissertatio doctoralis), Universidad de Navarra, Pamplona 2005; e IDEM, *La interpretación bíblica según Santo Tomás. Antecedentes y alcance de su doctrina acerca del sentido literal de la Sagrada Escritura*, «Isidorianum» 16/34 (2008) 227-271.

<sup>2</sup> S.Th. I, q. 1, a. 10, c.

altà ultima alla quale siamo stati destinati, la sua composizione deve attribuirsi allo Spirito santificatore: *Auctor principalis Sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus*.<sup>1</sup> L'assunzione di questa verità rese il Dottore Angelico consapevole della necessità di procedere, nell'approccio al testo ispirato, facendo riferimento all'unità organica della Sacra Scrittura e sulla convinzione che il suo obiettivo fosse quello di offrire una conoscenza salvifica sapienziale. Perciò, i commenti di Tommaso raggiungono livelli che talvolta sono da considerare altamente contemplativi. Al Dottore Angelico non sfuggiva, certamente, che l'agiografo fosse anche il vero autore dei suoi testi, per il fatto di essere stato illuminato dalla forza e della saggezza divina fino a diventare massimamente idoneo, secondo il volere di Dio, per la composizione del testo sacro. È ciò che a nostro avviso significa la celebre formula tommasiana, non sempre ben compresa: *Spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum*.<sup>2</sup>

Un secondo aspetto fondamentale nel pensiero esegetico di san Tommaso è la sua concezione del senso letterale della Sacra Scrittura. Come viene generalmente riconosciuto, l'Aquinate elaborò la dottrina dei sensi biblici secondo una modalità mai prospettata fino a quel momento e che rimarrà essenzialmente definitiva.<sup>3</sup> Seguendo la tradizione patristica che si rifà ad Origene e che penetrò nella teologia posteriore, egli stabilisce due sensi, letterale e spirituale, ma – ed ecco la prima grande innovazione – Tommaso include nella categoria di senso letterale tutto quanto viene designato dalle parole (sempre secondo l'intenzionalità divina) e, quindi, anche il senso delle parole nel loro uso metaforico (senso letterale metaforico), aspetto che Origene, ad esempio, riteneva parte piuttosto del senso spirituale. L'Aquinate, invece, designa «senso spirituale» quel senso vincolato agli «eventi biblici».<sup>4</sup> Quest'ultimo senso, secondo le categorie già esistenti e in una precisa prospettiva cristologica della storia salvifica del tutto originale, viene diviso in *allegorico*, *morale* e *anagogico*, a seconda che gli episodi dell'Antico Testamento significino rispettivamente quelli del Nuovo, cioè, quelli compiutisi in Cristo e nel suo messaggio di salvezza (senso allegorico), o significanti Cristo in quanto segno di ciò che deve vivere il cristiano (senso morale), oppure le realtà attinenti alla gloria eterna, cioè alla vita definitiva dell'uomo in Cristo (senso anagogico).<sup>5</sup> La Scrittura ap-

<sup>1</sup> *Quodl.* VII, q. 6, a. 14, ad 5.

<sup>2</sup> *Quodl.* VII, q. 6, a. 16, c.; a. 14, ad 5. Come è da tutti riconosciuto, è stato principalmente il grande esegeta domenicano J.-M. Lagrange colui che elaborò la dottrina sull'ispirazione biblica, ritenuta da molti più confacente, a partire dal testo citato di san Tommaso letto nell'insieme della sua opera. Alcuni dei suoi studi sono: *Une pensée de Saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, «Revue Biblique» 4 (1895) 563-571; *L'inspiration des livres saints*, «Revue Biblique» 5 (1896) 199-220; e *L'inspiration et les exigences de la critique*, «Revue Biblique» 5 (1896) 496-518. Lo seguirono poi, fra gli altri, T.M. PÈGUES, *Une pensée de Saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, «Revue thomiste» 3 (1895) 95-112; E. LÉVESQUE, *Questions actuelles d'Écriture Sainte*, «Revue Biblique» 4 (1895) 420-428; D. ZANECCHIA, *Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem Sancti Thomae Aquinatis*, Roma 1898.

<sup>3</sup> Cfr. specialmente S.Th. I, q. 1, a. 10, riletta per i nostri giorni nell'esposizione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 115-119.

<sup>4</sup> Cfr. *Quodl.* VII, q. 6, a. 14.

<sup>5</sup> Cfr. S.Th. I, q. 1, a. 10, c., certamente prima di san Tommaso già c'era stato uno spostamento dell'attenzione sul senso letterale rispetto al senso spirituale privilegiato nella monastica, inteso que

pare così, completamente orientata a Cristo e per mezzo di Cristo alla salvezza di tutti gli uomini.

Su questa tematica, san Tommaso precisa ancora alcune nozioni che non erano state elaborate in precedenza con la chiarezza e la determinazione necessarie: soprattutto per quanto riguarda il senso letterale, egli chiarifica la dottrina sulla sua universalità e preminenza, nettamente in contrasto con un tipo di esegesi allegorica e moralistica, talvolta decisamente arbitraria e molto diffusa in quel tempo. In questo senso, è noto come l'Aquinate sia stato il primo teologo ad applicare l'esegesi letterale al libro di Giobbe, segnando una tappa risolutiva nella storia dell'interpretazione di questo libro. Ciò non significa, tuttavia, che san Tommaso non apprezzasse l'esegesi spirituale, in modo particolare l'esegesi tipologica; se ne avvale, però, con sobrietà e con un profondo radicamento nell'esegesi forgiata nel periodo patristico.

Orientata fondamentalmente alla ricerca del senso letterale, l'esegesi di san Tommaso si caratterizza inoltre per lo sforzo di rintracciare nell'analisi dei testi l'impianto logico della narrazione, cogliere per quanto possibile l'arte del dire dell'autore, affrontare e risolvere le questioni teologiche più complesse nonché le apparenti discordanze tra i testi, come pure combattere le interpretazioni contrarie alla fede perché necessariamente contrarie alla verità del testo. Per l'Aquinate, infatti, Scrittura e fede non si possono contrapporre. Per di più, la lettura della Scrittura richiede una prospettiva di fede in quanto ambito necessario di comprensione, come lui stesso segnala esplicitamente: «Questa scienza ha come primi principi gli articoli della fede».<sup>1</sup>

Si deve aggiungere ancora che il Dottore Angelico si avvicinò alla lettura del testo biblico con il più ampio bagaglio di conoscenze di cui era capace, progredendo nella comprensione del pensiero dei Padri e delle possibilità della ragione e delle scienze umane. È noto come egli, nonostante fosse privo della necessaria preparazione nelle lingue bibliche, si avvale dei dati comuni a quel tempo a disposizione e dell'aiuto di coloro che erano competenti, come il confratello di origine fiamminga Guglielmo di Moerbeke (1215-1286 ca.).<sup>2</sup> L'intuito teologico di san Tommaso e la sua sollecita attenzione al testo gli permisero di scegliere

sto come lettura e meditazione religiosa della Scrittura secondo il modo di vita legato agli ideali del chiostro. I maestri della scuola di San Vittore (sec. XII) e concretamente Ugo di san Vittore rivalutarono il senso letterale, tuttavia per loro l'allegoria rimase il senso più profondo della Scrittura attraverso cui cogliere il mistero di Dio, mancando così una chiara percezione del rapporto da stabilire fra i diversi sensi biblici. Cfr. L. DE SANTIS, M.M. ROSSI (a cura di), *Tommaso d'Aquino. Commento alla lettera ai Romani*, 1, Città Nuova, Roma 1994, 33-36. Nella nota 14 di quest'opera si può trovare una bibliografia fondamentale sul rinnovamento esegetico del secolo XII.

<sup>1</sup> «Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis», *In Sent.*, prologo, q. 1, a. 3, ql. 3, sol. 2.

<sup>2</sup> Guglielmo di Moerbeke, uomo di riconosciuta cultura filosofica e scientifica, fu un profondo conoscitore della lingua greca in un'epoca in cui questa lingua era poco nota nel mondo latino. Alcuni ritengono che avesse collaborato con Tommaso d'Aquino; in ogni caso è certo che Tommaso utilizzò gli scritti di Guglielmo.

gli strumenti più adeguati per il suo lavoro di esegesi. Dell'Aquinate è la seguente immagine, che evidenzia l'importanza da lui attribuita alle discipline umane nell'interpretazione biblica: «Quelli che usano le conoscenze umane nella Sacra Scrittura indirizzandole in ossequio della fede, non mescolano l'acqua con il vino, ma convertono l'acqua in vino». <sup>1</sup>

Un ultimo aspetto merita infine di essere segnalato, riguardante ancora il senso letterale. San Tommaso formula un principio interpretativo di grande rilievo, che tiene presenti al contempo quattro elementi: il dovuto rispetto per la tessitura del testo biblico, tutta la sua potenzialità dinamica, la sua origine divino-umana e il bene salvifico che attraverso la Scrittura è donato al lettore. Egli afferma, infatti, da una parte, che «ogni verità che, rispettando il tenore delle parole, si può adattare al testo ispirato, è il suo senso». <sup>2</sup> A ciò aggiunge che appartiene alla dignità della Sacra Scrittura il fatto che sotto la veste delle stesse parole vi sia una grande ricchezza di contenuto in modo che «ognuno, leggendola, possa trovare quanto ha bisogno per la sua salvezza». <sup>3</sup> Il brano sembra ricondurre certamente a ciò che l'esegesi più recente ha voluto chiamare l'"aspetto dinamico" dei testi biblici: il fatto, cioè, che il senso letterale è fin dall'inizio aperto a sviluppi ulteriori che si producono grazie a "riletture" in contesti nuovi; motivo che ha spinto la comunità credente a conservarli convinta che i testi avrebbero continuato ad essere portatori di luce e di vita per le generazioni future. <sup>4</sup> Quindi, autore divino, autore umano, testo e attualizzazioni successive nel contesto biblico e ecclesiale non solo non si possono separare, ma è nel loro intreccio che viene massimamente illuminata la parola di Dio scritta.

<sup>1</sup> In *Boet. De Trin.*, proemio, q. 2, a. 3, ad 5.

<sup>2</sup> «Omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus», *De Pot.*, q. IV, a. 1, c..

<sup>3</sup> «Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit», *ibidem*.

<sup>4</sup> A questo proposito affermava il documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, che nell'analisi esegetica «conviene, in particolare, essere attenti all'aspetto dinamico di molti testi [...]. L'esegesi storico-critica ha avuto troppo spesso la tendenza a limitare il senso dei testi, collegandolo esclusivamente a precise circostanze storiche. Essa deve piuttosto cercare di precisare l'orientamento di pensiero espresso dal testo, orientamento che, invece di invitare l'esegeta a limitarne il senso, gli suggerisce al contrario di percepirne i prolungamenti più o meno prevedibili. Una corrente dell'ermeneutica moderna ha sottolineato la differenza della situazione che colpisce la parola umana quando viene messa per iscritto. Un testo scritto ha la capacità di essere collocato in nuove circostanze, che lo illuminano in modi diversi, aggiungendo al suo significato nuove determinazioni. Questa capacità del testo scritto è effettiva specialmente nel caso dei testi biblici, riconosciuti come Parola di Dio. In effetti, ciò che ha spinto la comunità credente a conservarli è stata la convinzione che avrebbero continuato ad essere portatori di luce e di vita per le generazioni future. Il senso letterale è, fin dall'inizio, aperto a sviluppi ulteriori, che si producono grazie a "riletture" in contesti nuovi». E concludeva: «Non ne consegue che è possibile attribuire ad un testo biblico qualsiasi significato, interpretandolo in modo soggettivo. Al contrario, è necessario respingere come inautentica ogni interpretazione che sia eterogenea rispetto al senso espresso dagli autori umani nel loro testo scritto. Ammettere dei significati eterogenei equivarrebbe a togliere al messaggio biblico le sue radici, che sono la Parola di Dio comunicata storicamente, e ad aprire la porta ad un soggettivismo incontrollabile», *Enchiridion Biblicum*, 1409-1411.

II. IL COMMENTO DI SAN TOMMASO ALLA LETTERA AI ROMANI<sup>1</sup>

I commenti biblici del Dottore Angelico alle Lettere di san Paolo, e in particolare alla Lettera ai Romani, ebbero la loro redazione definitiva probabilmente a Parigi durante il secondo periodo che vi trascorse (1269-1272) oppure a Napoli (1272-1273),<sup>2</sup> pertanto, verso gli ultimi anni della sua vita († 1274). A proposito di tali commenti si parla di “ristesura”, espressione con cui si vuole indicare che Tommaso li avrebbe riscritti almeno in parte, in quanto questi testi esistevano già in una prima redazione. Lo avrebbe fatto per esigenze accademiche, oppure, cosa più probabile, perché era giunto ad una più profonda intuizione del pensiero paolino o perché ne aveva concepita una nuova organicità. In ogni caso, il *Commento alla Lettera ai Romani* appartiene al genere di *expositio*, cioè un commento scritto di proprio pugno o dettato personalmente ad alcuni cursori, di conseguenza non al genere di *lectura* o *reportatio*, risultato da appunti presi dagli studenti durante le lezioni e semplicemente riveduti alla fine dal maestro. Per tutte queste ragioni, tale opera deve ritenersi un’opera matura, nella quale si rispecchia l’alto livello metodologico e la compiuta elaborazione dottrinale alla quale Tommaso era pervenuto.<sup>3</sup>

Come tutti i suoi commenti, quello ai Romani si caratterizza per un deciso impegno nella ricerca del senso letterale e per la sua estrema sistematicità, fattori derivanti dal presupposto che la Lettera, procedente in ultima istanza dalla più alta Sapienza, è perciò rigorosamente logica e organica. Il risultato è un’esposizione che oserei chiamare maestosa, coerentemente costruita e ricca in prospettive argomentative, scritta in un latino scolastico caratterizzato, a differenza da quello monastico, dall’uso di espressioni e vocaboli concreti, tecnici, densi di contenuto, immediatamente comprensibili nella cerchia degli studiosi ed efficaci ai fini didattici. Tutto ciò è poi sostenuto da uno stile lineare, mol-

<sup>1</sup> Come bibliografia specifica, oltre alle opere già citata di DE SANTIS, ROSSI, *Tommaso d’Aquino*, la cui ampia introduzione (pp. 5-64) offre un quadro di grande interesse per comprendere quanto riguarda l’opera in questione, e di ROSSI, *Teoria e metodo*, cfr. anche P. GLORIEUX, *Essai sur les Commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 17 (1950) 237-266; D. O’CONNOR, *St. Thomas’s Commentary on Romans*, «The Irish Theological Quarterly» 34 (1967) 329-343; J.M. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomás*, «Scripta Theologica» 3 (1971) 539-579; P. SYNAVE, *Les écrits spirituels de saint Thomas. Les Commentaires scripturaires*, «La Vie Spirituelle» 46 (1923) 455-469; J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Cerf, Fribourg 2002<sup>2</sup>; e I.M. VOSTÉ, *Sanctus Thomas Aquinas Epistolarum S. Pauli Interpres*, «Angelicum» 19 (1942) 257-276; A. WEIHSHEIPL, *Tommaso d’Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988 (orig. ing. 1974, 1983).

<sup>2</sup> La prima data è stata sostenuta da autori come WEIHSHEIPL, *Tommaso d’Aquino*, 249-254; la seconda da TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, 366-372. Per una sintesi sulle discussioni al riguardo cfr. DE SANTIS, ROSSI, *Tommaso d’Aquino*, I, 17-21. Uno studio più completo in R. WIELOCKX, *Au sujet du commentaire de S. Thomas sur le Corpus paulinum : critique littéraire*, in PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Doctor Communis. L’interpretazione di san Tommaso delle dottrine di san Paolo*. Atti della IX Sessione Plenaria del 19-21 giugno 2009, Casina Pio IV, Città del Vaticano 2009, 150-184.

<sup>3</sup> Cfr. DE SANTIS, ROSSI, *Tommaso d’Aquino*, I, 18-19.

to fedele al testo da commentare, che procede minuziosamente, prevedendo e chiarendo ogni possibile fraintendimento. Seguendo la cosiddetta *divisio textus*, procedimento caratteristico dell'esegesi del XIII secolo e orientato alla focalizzazione del principio fondamentale di comprensione del testo biblico in esame, Tommaso cerca di precisare fin dove è possibile il posto spettante ad ogni brano, ogni versetto e ogni parola nell'insieme dello scritto biblico commentato, sforzandosi di individuare la struttura fondamentale della Lettera. Ne registra perciò la concatenazione delle parole e dei versetti in base alle esigenze di idee, ordine, armonia e logica richieste dalla tradizione scolastica.

Il tema generale della Lettera ai Romani è, per il Dottore Angelico, la "grazia di Cristo" considerata "in se stessa", come afferma nel celebre Prologo della Lettera, dove precisa lo scenario che a suo avviso occupa ogni scritto dell'Apostolo considerato nell'insieme dell'epistolario paolino. La nostra Lettera propone, quindi, la realtà salvifica della grazia, la sua natura e i suoi effetti. Tale contenuto si articolerebbe in una prima parte di undici capitoli di natura prettamente dottrinale, dedicati alla necessità della grazia (cc. 1-4), al suo dinamismo attraverso la fede (cc. 5-8) e ai destinatari della grazia (cc. 9-11). Questo itinerario seguirebbe conformemente le tappe della storia della salvezza, ossia, rispettivamente, il tempo precedente alla rivelazione di Cristo, il tempo della sua venuta e il tempo della Chiesa nuovo popolo di Dio; una tripartizione che, sebbene con terminologia diversificata, si ritrova molto frequentemente negli scritti del Dottore Angelico. Nella Lettera ai Romani, per fedeltà al testo paolino, Tommaso utilizza più precisamente come terminologia: l'attesa di Cristo, la venuta di Cristo e la vita nello Spirito. Ci troviamo, in definitiva, davanti ad una lettura soteriologia o storico-salvifica, in quanto si parla della grazia partecipata dall'umanità e fatta mezzo di redenzione e divinizzazione, non quindi della *gratia unionis* o grazia personale di Cristo. La seconda parte della Lettera, di natura morale, sarebbe indirizzata, secondo l'Aquinate, a mostrare le conseguenze della vita in grazia per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con Dio, con il prossimo e con se stessi (cc. 12-16).

Alla luce del tema principale, il commento di san Tommaso prende spunto dalle parole dell'Apostolo per rischiarare tutte le tematiche che esso presenta, sia precisando le questioni cristologiche, soteriologiche, di antropologia soprannaturale e diverse altre questioni che sorgono lungo la Lettera, sia accompagnando il suo commento con un'accurata analisi degli errori dell'antichità e del Medioevo che erano apparsi di tanto in tanto su questi argomenti. Soprattutto, il Dottore Angelico presta attenzione all'economia di salvezza instaurata da Cristo e di cui gli uomini sono beneficiari.

Per il nostro argomento, occorre avvertire, infine, che è nella terza sezione della prima parte che troviamo il tema dell'imperscrutabile volontà di Dio nel condurre la storia della salvezza nei riguardi dei Gentili e dei Giudei. I Giudei, secondo Paolo, elevati alla dignità di popolo eletto, destinatari perciò delle promesse e chiamati all'alleanza, sono caduti allontanandosi da Cristo; i Gentili, invece, sono subentrati al posto dei Giudei. È questo il mistero su cui riflette

Paolo, in cui una serie di concetti, quali l'amore e la misericordia di Dio, l'elezione, la predestinazione, l'essere figli secondo la carne oppure figli secondo la grazia, compaiono nella spiegazione dell'arcano dell'elargizione della salvezza ai Gentili e della conversione dei Giudei. Al di sopra di tutti questi concetti, c'è la grandiosa realtà per cui Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e giungano alla conoscenza della verità, concedendo questa salvezza attraverso la fede, primo effetto della grazia.

III. «QUANTO ALLA SCELTA DI DIO, ESSI SONO AMATI A CAUSA DEI PADRI»  
(Rm 11,28)

Stabilite le premesse fondamentali del nostro lavoro, la nostra esposizione si propone adesso di analizzare il commento di san Tommaso ad un noto brano della Lettera ai Romani, collocato all'interno dei capitoli dedicati al progetto salvifico di Dio su Israele e sulle nazioni. Il brano parla dell'amore di Dio per il popolo eletto. Nella *divisio textus* stabilita dall'Aquinate, il blocco letterario che ci interessa corrisponde ai vv. 25-32. Questa pericope appare vincolata al v. 22, in cui l'Apostolo aveva "indotto i Gentili", cioè i cristiani provenienti dal mondo pagano, dalla gentilità, «a conoscere i giudizi divini, nei quali si manifesta la bontà e la severità di Dio» [912].<sup>1</sup> Ora – afferma il Dottore Angelico – «come se essi [i Gentili] non bastassero a considerare quanto detto» [912], l'Apostolo spiega più ampiamente quale sia il suo pensiero su questa realtà. Si tratta quindi di qualcosa che deve essere conosciuta in profondità dai Gentili, poiché «l'ignoranza di questo mistero [sarebbe loro] dannosa» [913]. Perciò, l'Apostolo afferma: «Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, questo mistero» (v. 25). Secondo Tommaso, quindi, il tema proposto da Paolo è di grande rilevanza ed è particolarmente rivolto ai Gentili venuti alla fede.

1. *La comunicazione del mistero ai Gentili: vv. 25-26a*

La ragione accennata dall'Apostolo per introdurre il suo insegnamento ai Gentili è propriamente la seguente: «perché non siate sapienti con voi stessi», vale a dire, come commenta l'Aquinate, perché «non presumiate della vostra intelligenza e, condannando gli altri in forza di questa vostra intelligenza, vi poniate al di sopra di essi» [914]. Per evitare, quindi, il pericolo della presunzione, giudicando i Giudei ingiustamente, Tommaso riporta a questo proposito Is 5,21: «Guai a voi, che siete sapienti ai vostri occhi e prudenti di fronte a voi stessi».

Il mistero annunziato da Paolo, la cui intelligenza è necessaria ai Gentili, riguarda la salvezza d'Israele. L'Aquinate segnala che nelle parole dell'Apostolo del v. 25, «poiché la cecità riguarda una parte in Israele, finché non entri la pie-

<sup>1</sup> Le traduzioni italiane del commento ai Romani di san Tommaso sono state riprese con qualche leggera variazione dall'opera di DE SANTIS, ROSSI, *Tommaso d'Aquino*. Abbiamo anche preso in considerazione la traduzione di B. MONDIN, *Commento al Corpus Paulinum (Expositio et lectura super epistolas Pauli Apostoli)*, v. 1: *Lettera ai Romani*, Studio Domenicano, Bologna 2005.

nezza delle Genti», conviene evidenziare due aspetti: che la caduta dei Giudei è parziale, cioè di alcuni in particolare, e non universale; e che essa avrà un termine, corrispondente a «quando fosse fondata la Chiesa in mezzo a tutte le Genti, o totalmente o per la maggior parte», quindi non solo estesa ad alcuni popoli in particolare [915]. Questa conversione universale dei Gentili, «nella spiritualità e nella volontà divina» come egli afferma, è illustrata con le parole del Sal 23 (24),1: «Del Signore è la terra e la sua pienezza», e del Sal 99 (100),2: «Entrate al suo cospetto con esultanza». Per l'Aquinate, in altri termini, appartiene al disegno divino che la fede giunga a tutte le nazioni.

Un'osservazione di ordine filologico entra ora nel commento dell'Aquinate, orientata a determinare i momenti e i tempi. Essa riguarda la nota duplice connotazione della congiunzione "finché", particola che appare nell'espressione paolina «"finché" non entri la pienezza delle Genti» (v. 25). La suddetta congiunzione può indicare un momento storico determinato che comporterebbe un cambiamento successivo, oppure solamente un punto di riferimento senza altre connotazioni. Due spiegazioni al testo paolino si presentano, perciò, come possibili: «[finché] può designare la causa dell'accecamento dei Giudei», cioè il fatto che «Dio permise che essi fossero accecati affinché la pienezza delle Genti entrasse»; oppure, designare «il termine», vale a dire, «in quanto la cecità dei Giudei evidentemente sarebbe durata fino a quando la pienezza delle Genti fosse entrata nella fede» [916]. L'una e l'altra possibilità sembrano attendibili; la seconda, però, con più ragione, se si tiene presente il v. 26a: «E così tutto Israele sarà salvato», espressione che suggerisce, secondo l'Aquinate, non un "limite", ma il fatto che alla fine «tutti in modo universale» saranno salvati, secondo le parole di «Os 1,7: Li salverò nel Signore loro Dio», e «Mi 7,19: Tornerà e avrà misericordia di noi» [916].

## 2. La salvezza futura dei Giudei: vv. 26b-28

Il tema della salvezza futura dei Giudei entra nel vivo nei vv. 26b-28 dove, come precisa l'Aquinate, Paolo introduce un argomento d'autorità (vv. 26b-27) e un ragionamento (v. 28) [917].

L'argomento d'autorità è il testo di Isaia 59,20s: «Verrà da Sion colui che strapperà e toglierà l'empietà da Giacobbe. E questo è il mio patto con loro, quando toglierò i loro peccati». L'interesse di Tommaso per stabilire il senso letterale si evidenzia subito quando segnala la differenza esistente fra il testo ebraico, così come era riportato da alcune versioni allora in uso, e il testo greco dei LXX, che è quello citato da Paolo. Indubbiamente, con fine intuito filologico, su quest'ultimo si centrerà il suo commento. Il testo isaiano metterebbe in risalto tre idee:

Innanzitutto, l'annuncio della venuta del Salvatore, nell'inciso «verrà da Sion» [918], frase che ammette una doppia interpretazione, entrambi possibili: una, «"verrà" Dio fatto uomo per salvarci, "da Sion", cioè dal popolo giudaico, che viene simboleggiato da Sion, che era il monte di Gerusalemme, capitale della

Giudea»; interpretazione che troverebbe sostegno in Zc 9,9: «Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco il tuo re viene a te», e di Gv 4,22: «La salvezza viene dai Giudei»; l'altra interpretazione sarebbe invece: «Dice che egli viene da Sion, non perché vi sia nato, ma perché da lì la sua dottrina si è irradiata in tutto il mondo, perché gli apostoli ricevettero lo Spirito Santo nel cenacolo di Sion». Tommaso sorregge questa seconda interpretazione con Is 2,3: «Da Sion uscirà la legge».

In secondo luogo [919], il testo isaiano parla della «salvezza offerta ai Giudei per Cristo, quando afferma “colui che strapperà e toglierà l'empietà da Giacobbe”». In sintesi, la spiegazione dell'Aquinate è questa: il brano paolino afferma «“colui che strapperà”, a motivo di quei pochi che ora vengono convertiti con difficoltà», e aggiunge «“toglierà l'empietà da Giacobbe”, per mostrare la facilità della conversione dei Giudei alla fine del mondo». Quest'interpretazione, per quanto sappiamo, è certamente molto inconsueta nell'esegesi del testo paolino, antica e recente: appare, direi, molto originale. Sul primo aspetto, l'Aquinate cita come conferma Am 3,12: «Come il pastore strappa dalla bocca del leone le zampe o il lobo di un orecchio, così saranno strappati i figli di Israele»; sul secondo, cioè sulla facilità della conversione dei Giudei alla fine dei tempi, Mi 7,18: «Quale dio è simile a te, che porti via l'iniquità e togli il peccato al resto della tua eredità?».

Infine [920], il testo isaiano mostrerebbe la modalità della salvezza dei Giudei quando indica: «questo è il mio patto con loro, quando toglierò i loro peccati». Per il Dottore Angelico, le parole di Isaia non si possono riferire all'antica alleanza, che non toglieva i peccati, ma alla «nuova alleanza» annunciata da Ger 31,31ss e che Gesù instaurò nell'ultima Cena quando disse: «Questo è il mio sangue della nuova alleanza, che è versato per molti in remissione dei peccati» (Mt 26,28); un'alleanza capace di rimettere i peccati per mezzo del sangue di Cristo. Anche Mi 7,19 l'aveva annunciata quando profetizzò: «Metterà da parte le nostre iniquità, e getterà in fondo al mare tutti i nostri peccati». Secondo il pensiero di Tommaso, quindi, non sembra si possa parlare di una doppia via di salvezza, una per Israele e un'altra per il resto delle nazioni, una per mezzo della legge e un'altra per la grazia di Cristo. Per l'Aquinate, Dio non ha stabilito che una sola via di salvezza: quella per mezzo della fede in Cristo. Perciò commenta in un luogo della *Summa Theologiae* che i santi dell'Antico Testamento erano salvati nello stesso modo in cui lo siamo noi, per la grazia e attraverso la fede, solo che essi guardavano a Cristo crocifisso come Colui che doveva venire secondo le promesse, mentre noi guardiamo a Cristo come già venuto.<sup>1</sup>

Per quanto riguarda l'argomento di ragione introdotto da Paolo relativo alla salvezza dei Giudei, ciò corrisponderebbe alle seguenti parole: «Quanto al Vangelo, essi sono nemici per voi; ma quanto all'elezione, sono carissimi per i Padri. Senza ripensamento, infatti, sono i doni e la chiamata di Dio» (v. 28). Arriviamo così alla

<sup>1</sup> Cfr. S.Th. I-II, q.107 (spec. a. 1).

frase del titolo della relazione, in cui il Dottore Angelico sviluppa alcune idee di grande trascendenza attorno fondamentalmente a tre termini: «inimicizia», «elezione», «ripensamento».

Egli precisa, innanzitutto [922], che l'espressione «inimicizia quanto al Vangelo per voi» del testo paolino comporta un doppio aspetto. Può essere intesa, infatti, sia in relazione alla dottrina evangelica in quanto tale, sia riguardo alla sua utilità per la salvezza dei Gentili. La parabola delle mine (Lc 19,11-28), che parla dei servi che non volevano che il re regnasse su di loro e perciò uccisero i suoi messaggeri e alla fine il suo stesso figlio (v. 27), assieme alle parole di Gesù in Gv 15,24 – «Ora, invece, hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio» –, illustrano il tema dell'inimicizia; Col 1,5s esprime, invece, l'utilità che venne ai Gentili, ai quali l'Apostolo si rivolge nei seguenti termini: «Di questa speranza voi avete già udito l'annuncio dalla parola di verità del vangelo che è giunto a voi, come pure in tutto il mondo fruttifica e si sviluppa».

Sul tema, poi, dell'elezione – «Ma quanto all'elezione, sono carissimi per i padri» –, l'Aquinate segnala che, «a motivo della grazia dei padri scelse il loro seme» [923], come attesta Dt 4,37: «Ha amato i tuoi padri e ha scelto la loro discendenza dopo di loro». Quindi, tutto entra all'interno di un disegno sapientissimo, eterno e misericordioso di Dio che scelse i padri e in questi anche i figli, cioè il popolo d'Israele. Il commento di Tommaso, però, è più articolato e tiene presente non solo il tema dell'elezione ma anche la magnanimità del progetto sapienziale di Dio. Egli afferma, infatti:

[Il testo paolino] non deve essere compreso come se i meriti dei padri fossero causa di eterna elezione per i figli, bensì in quanto dall'eternità Dio elesse gratuitamente sia i padri che i figli, tuttavia secondo un ordine per il quale i figli avrebbero conseguito la salvezza a causa dei padri; e non dice ciò come se i meriti dei padri fossero sufficienti alla salvezza dei figli, ma per una sorta di abbondanza della grazia e della misericordia di Dio, abbondanza che è stata offerta ai padri affinché, a motivo delle promesse fatte loro, anche i figli fossero salvati [923].

Certamente, l'Aquinate, secondo il suo stile, offre una seconda spiegazione non del tutto dissimile dalla precedente, e così afferma: «Oppure si può interpretare “quanto all'elezione” nel senso che, quanto agli eletti fra quel popolo [...] è stata conseguita l'elezione. E se sono carissimi al Signore, è ragionevole che siano salvati da Dio, secondo Is 64,3: “Occhio non ha visto, o Dio, fuori di te, le cose che hai preparato”».

Per quanto riguarda l'espressione «senza ripensamento sono i doni e la chiamata di Dio», la spiegazione tommasiana è molto significativa, in quanto sottolinea la saldezza e la perennità della donazione divina ad Israele. Egli sostiene, infatti:

Si potrebbe obiettare affermando che i Giudei, sebbene un tempo siano stati carissimi a motivo dei padri, tuttavia, a motivo dell'inimicizia che esercitano contro il Vangelo sono impediti dall'essere salvati in futuro. Ma l'Apostolo asserisce che ciò è falso, affermando “senza ripensamento, infatti, sono i doni e la chiamata di Dio”, come per dire che il fatto

che Dio doni qualcosa ad alcuni o chiami altri “è senza ripensamento”, perché egli non si pente di ciò che fa, secondo 1Sam 15,29: “Il trionfatore in Israele non risparmi, né si piega al pentimento”. Sal 109 (110) 4: “Ha giurato il Signore e non si pentirà” [924].

La risposta di san Tommaso appare chiara e risolutiva: Dio non si pente infatti di ciò che ha concesso a Israele. Tuttavia, per l'importanza del tema, egli si dilunga nel suo commento, introducendo alcune considerazioni che conviene analizzare.

### 3. *Il dono e la vocazione di Dio sono senza pentimento: v. 29*

L'unità della Scrittura è assunta da Tommaso come principio per la comprensione del brano paolino. Accanto a luoghi biblici che affermano che i giudizi divini sono senza pentimento, esistono altri testi che parlano di un pentimento di Dio, come Gn 6,6: «Mi pento di aver fatto l'uomo»; oppure Ger 18,9s: «Dico riguardo ad una nazione o ad un regno di edificarlo e di piantarlo. Se farà il male ai miei occhi, mi pentirò del bene che avevo detto di fargli». Per risolvere la difficoltà inerente all'espressione «senza pentimento» nel nostro caso, l'Aquinate fa un duplice chiarimento:

In primo luogo segnala che il pentimento di Dio non significa un cambiamento in Dio, ma nell'operato:

Bisogna affermare che, come si dice che il Signore si adira non perché in lui vi sia l'emozione dell'ira, ma perché si trova nello stato dell'irato quanto all'effetto della punizione, così talvolta si dice che si pente, non come se in lui vi fosse il mutamento del pentimento, bensì perché si trova nello stato di chi si pente quando cambia ciò che ha operato [925].

Una seconda precisazione riguarda i termini “dono” e “vocazione”, i quali, se intesi come realtà già elargita, allora si possono perdere, come accade nella parabola dei talenti (Mt 25,14-30). In questa parabola si trova l'ordine di togliere ciò che è stato dato a qualcuno e di darlo ad un altro: «Togliete, dunque, il talento e datelo a chi ha dieci talenti» (v. 28). Anche per quanto riguarda la vocazione, in Mt 22,14 si afferma: «Molti sono chiamati, ma pochi eletti». Perciò, spiega l'Aquinate:

Bisogna dire che “dono” [in Rm 11,28] viene inteso qui come promessa, che si attua secondo la prescienza o la predestinazione di Dio, e “vocazione” come elezione, in quanto, a motivo della certezza di entrambe, ciò che Dio promette in qualche modo già dà, e coloro che sceglie, in qualche modo già chiama. Pur tuttavia, lo stesso dono temporale e la vocazione temporale di Dio non vengono ad essere indisponibili per un mutamento di Dio che si pente, ma per il mutamento dell'uomo che trascura la grazia di Dio, secondo Eb 12,15: “Guardate che nessuno venga meno alla grazia di Dio” [926].<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Il commento di san Tommaso, in dialogo con Pietro Lombardo, si sofferma ora sul pentimento richiesto nei sacramenti e sul modo di operare della Passione di Cristo nei diversi sacramenti. Il tema di per sé importante non aggiunge elementi significativi al nostro argomento.

In altri termini, la frase di san Paolo viene interpretata dal Dottore Angelico nel senso che la promessa e l'elezione fatte da Dio rimangono come segni stabili del suo amore e del disegno eterno salvifico, che non cambieranno, nonostante ci sia l'incredulità. Ciò che Dio ha promesso e l'elezione che ha fatto dureranno per sempre nonostante l'infedeltà degli uomini.

#### 4. *L'analogia riguardo la salvezza fra i Giudei e i Gentili: vv. 30-32*

Il commento di Tommaso a questi versetti appare formalmente come una concatenazione di testi biblici, raggruppati in modo da evidenziare la similitudine fra i due popoli in cui era divisa l'umanità prima della venuta di Cristo: l'uno e l'altro, cioè Giudei e Gentili, grazie alla misericordia di Dio, dall'ignoranza in cui si trovavano sono stati chiamati alla salvezza. La prima parte del testo paolino che il Dottore Angelico commenta afferma: «Come, infatti, una volta voi non credeste a Dio, ma ora avete conseguito misericordia per la loro incredulità, così anch'essi ora non hanno creduto alla misericordia per voi, perché anch'essi conseguano misericordia. Dio, infatti, ha rinchiuso tutto [nella disobbedienza per usare con tutti misericordia]» (Rm 11,32).

Il commento all'ultimo versetto della nostra pericope – «Dio, infatti, ha rinchiuso tutto nell'incredulità, per avere misericordia di tutti» (v. 32) –, è una spiegazione del modo misericordioso con cui Dio agisce sempre; volgendosi ininterrottamente a quanti sono capaci di ricevere la sua generosa benignità. Leggiamo il testo di Tommaso:

In seguito, quando dice "Dio, infatti, ha rinchiuso", ecc., stabilisce il motivo di questa similitudine, in quanto Dio volle che la sua misericordia avesse luogo in tutti. Ed è questo che intende quando aggiunge "Dio, infatti, ha rinchiuso", cioè ha permesso che fosse rinchiuso, "tutto", cioè tutto il genere umano, tanto Giudei quanto Gentili, "nell'incredulità", come in una catena di errori. Sap 17,16: "Tutti erano legati da una stessa catena di tenebre. Per avere misericordia di tutti", vale a dire, affinché la sua misericordia si realizzasse in tutto il genere umano. Sap 11,23: "Hai misericordia di tutti, Signore". Ciò, però, non deve essere esteso ai demòni, secondo l'errore di Origene, neppure a tutti gli uomini individualmente, ma a tutti i generi degli uomini. Infatti, qui si distinguono i singoli per i generi, non i generi per i singoli. E per questo Dio vuole che tutti siano salvati per la sua misericordia, affinché si umilino per questo e ascrivano la propria salvezza non a sé ma a Dio. Os 3,9: "La tua rovina è in te, Israele; solo in me è il tuo aiuto". Rm 3,19: "Perché sia chiusa ogni bocca e tutto il mondo sia sottoposto a Dio" [932].

La spiegazione sottolinea da una parte la misericordia che Dio ha elargito a tutta l'umanità in base a testi presi dal libro della Sapienza e di Osea. Al contempo, Tommaso chiarisce alcune nozioni fondamentali: interpreta «ha rinchiuso [tutti nell'incredulità]», nel senso di "ha permesso", quindi, non come un atto causativo di Dio ma piuttosto come un atto che egli ha tollerato o sopportato. D'altra parte, una tale misericordia non si riferisce a tutte le creature indistintamente ma a quelle che sono capaci di riceverla e perciò non circoscrive i demòni o le anime dei condannati. San Tommaso accenna qui alla teoria dell'apocatastasi –

rifiutandola – attribuita ad Origene e condannata dal Concilio di Costantinopoli del 543, secondo la quale alla fine dei tempi ci sarebbe la salvezza per tutto il creato, angeli e uomini, includendo demòni e dannati. Tutto sarebbe stato restaurato nella condizione di felicità primitiva.

#### IV. RIFLESSIONE CONCLUSIVA

Considerando la storia della riflessione biblica e concretamente quella relativa alla Lettera ai Romani, sembra si possa affermare che il commento di san Tommaso costituisce una pietra miliare, sia per quanto riguarda l'elaborazione di un'esegesi letterale, orientata a chiarificare la struttura della Lettera e a precisare il significato di ogni singola parola o versetto rispetto all'insieme, sia per il modo in cui intraprese il commento specifico dei versetti da noi esaminati.

Sul primo aspetto, occorre dire che il sistema interpretativo che andava configurandosi durante il Basso Medioevo trovò nel Dottore Angelico uno dei suoi più alti esponenti. Non erano mancati, prima di Tommaso, esposizioni letterali della Lettera ai Romani, come i noti commenti del periodo patristico di san Giovanni Crisostomo e dell'Ambrosiaster, ma si caratterizzavano generalmente per la spiegazione continua del testo biblico, versetto per versetto, senza prendere sufficientemente in considerazione la loro collocazione nell'insieme della Lettera e con una tendenza a mettere in rilievo soprattutto quegli aspetti teologici e pastorali che entravano nel quadro delle polemiche dottrinali del tempo.<sup>1</sup>

In riferimento all'esegesi contemporanea, nella quale si sono sviluppati metodi e approcci che permettono di esplorare l'intenzionalità dell'autore umano e scrutare la ricchezza che offrono i testi considerati in sé, si potrebbe dire che la specificità dell'interpretazione biblica del Dottore Angelico risiede nel cercare di chiarificare, alla luce dell'analogia della fede, il significato del testo ispirato,

<sup>1</sup> Di san Giovanni Crisostomo sono arrivate a noi 32 omelie scritte in una sola data fra il 381 e il 398, e caratterizzate per un deliberato orientamento pastorale e spirituale. L'*Ambrosiaster* è un commento prevalentemente letterale redatto probabilmente a Roma tra il 366 e il 384 che si contraddistingue per la ricchezza delle citazioni bibliche e la sua attenzione alle tradizioni giudaiche. Oltre a questi commentari biblici prima della grande opera di san Tommaso meritano di essere citati innanzitutto quello di Origene di Alessandria in 15 volumi (intorno al 244 o forse prima), il più antico, il quale purtroppo è arrivato a noi soltanto in riferimenti di seconda mano e attraverso la traduzione latina di Rufino, abbastanza libera ma sostanzialmente attendibile. Si tratta di un commento polemico contro le diverse sette del tempo: gnostici, marcioniti, ebioniti e altre ancora ed affronta il tema della salvezza universale. Un altro commento da menzionare, sobrio ma ricco di annotazioni di carattere antropologico e soteriologico, è quello di Teodoreto di Ciro (393-466). Per quanto riguarda l'opera di sant'Agostino, egli compose nell'ambito delle polemiche contro il manicheismo e il pelagianismo due opere, prima, un *Commento di alcune questioni tratte dalla Lettera ai Romani* dove affronta le principali questioni allora dibattute sul testo paolino (in tutto 76 brevi questioni), poi, *Commento incompiuto della Lettera ai Romani* (394-395). Come lui stesso afferma, davanti alla gran mole di lavoro che il commento comportava preferì abbandonare l'impresa (*Retractationes* 1,24,1). Citiamo infine il *Commento alla Lettera ai Romani* di san Cirillo di Alessandria (370-444), che propone un'esegesi teologica cercando di scoprire i misteri fondamentali della dottrina cristiana. Cirillo glossa spesso il testo paolino perché il lettore abbia in mente lo svolgersi delle idee prima di passare alle conseguenze dottrinali del pensiero dell'Apostolo.

situando ogni versetto o parte di esso in una prospettiva d'insieme e nel massimo rispetto della *littera*.

In altre parole, ciò che in definitiva sembra caratteristico nell'esegesi di Tommaso non è solo il fatto che con lui l'esegesi biblica intraprese decisamente il cammino dell'analisi letterale, ma che tale analisi fu eseguita con un fine intuito dell'unità della Scrittura, o se si vuole, dell'ispirazione biblica. Lungo il commento dell'Aquinate, e concretamente della pericope che abbiamo analizzato, si osservano da una parte i continui riferimenti biblici ad ambedue le parti della Scrittura per illuminare il testo in questione, con quasi una ventina di citazioni del Nuovo Testamento e qualcuna in più dell'Antico Testamento. D'altra parte ci sono i ricorrenti rimandi, secondo le circostanze, ai noti rappresentati della tradizione cristiana; nel nostro brano, principalmente a sant'Agostino e a Pietro Lombardo.<sup>1</sup> Emergono poi, qua e là, variegata proposte di chiarificazione teologica per meglio comprendere il testo biblico, come ad esempio, sul tema della pena e della colpa [919], oppure, sulla diversa efficacia dell'uno e l'altro Testamento per quanto riguarda la remissione dei peccati [920] e sul significato del pentimento divino [924-929], questioni a cui abbiamo accennato solo in parte.

Per quanto riguarda i versetti specifici da noi esaminati, quello che sembra più importante da sottolineare è che il commento di san Tommaso preannuncia la splendente prospettiva salvifica con cui la più recente esegesi è stata chiamata a leggere la Lettera ai Romani, cioè, con una comprensione più esatta del ruolo d'Israele nella storia della salvezza, particolarmente messo in rilievo nel brano studiato. Qualsiasi studioso che conosca la dichiarazione *Nostra Aetate* (28 ottobre 1965) e la storia teologica successiva creata da questo documento non può non meravigliarsi davanti all'esegesi dell'Aquinate scorgendo come essa mette fortemente in rilievo alcune idee essenziali del disegno provvidenziale di Dio su Israele, che possono essere così delineate:

Paolo introduce nella sua Lettera i vv. 25-32, perché voleva che i Gentili – tutti noi, in definitiva – comprendessero qualcosa di fondamentale sui disegni divini. Il non conoscere sarebbe per loro – per noi – molto dannoso, perché sprofonderebbero nella presunzione giudicando ingiustamente gli altri – i Giudei – mettendosi al di sopra di loro.

Lo stesso tema della conoscenza riguarda la salvezza d'Israele, nel senso che sia i Giudei che i Gentili sono chiamati alla pienezza della salvezza nel Cristo-Messia che avverrà secondo un percorso storico ineffabile.

Alla fine anche i Giudei, secondo il disegno prestabilito da Dio, riceveranno in abbondanza del bene della misericordia divina, perché essi sono «carissimi per i padri», poiché «a motivo della grazia dei padri scelse il loro seme».

Occorre osservare anche che l'inimicizia dei Giudei «quanto al Vangelo» ha portato un grande bene ai Gentili, l'aver ricevuto «l'annuncio della parola di

<sup>1</sup> AGOSTINO, *Sermo* 351,2,2 in [927] e PIETRO LOMBARDO, *Collectanea in Ep. ad Romanos* 11,29 nello stesso numero e *Collect.* 11,32 in [932].

verità», e che tale inimicizia non ha annullato «i doni di Dio» fatti ai Giudei, che «sono irrevocabili».

In definitiva, per l'Aquinate quanto è accaduto nella storia è servito sempre a manifestare il disegno sapientissimo, eterno e misericordioso di Dio che estende la sua abbondante misericordia su ogni uomo perché vuole che tutti si salvino.

Alla luce di quanto abbiamo segnalato ci sembra si possa affermare che il Dottore Angelico sorge come figura paradigmatica di ciò che significa leggere e comprendere la Scrittura come Parola di Dio secondo il contesto ecclesiale e che la sua esegesi della Lettera ai Romani in genere, e in particolare di Rm 11,28, è tuttora di grande attualità e consistenza.

#### ABSTRACT

Nel contesto storico della riflessione biblica sulla Lettera ai Romani, il commento di san Tommaso costituisce una pietra miliare, sia per quanto riguarda l'elaborazione di un'esegesi letterale orientata a chiarificare la struttura della Lettera e a precisare il significato di ogni singola parola o versetto rispetto all'insieme, sia per il modo in cui intraprese il commento dei capitoli riguardanti la situazione d'Israele di fronte alla salvezza portata da Cristo (cc. 9-11). Su questo secondo aspetto, il commento del Dottore Angelico preannuncia la splendente prospettiva con cui la più recente esegesi è stata chiamata a leggere la Lettera ai Romani per quanto riguarda il disegno salvifico su Israele. Sembra si possa affermare che san Tommaso sorge come figura paradigmatica di ciò che significa leggere e comprendere la Scrittura come Parola di Dio secondo il contesto ecclesiale e con uno spirito universale.

In the historical context of biblical reflection on the Epistle to the Romans, the commentary of St. Thomas appears as a milestone, both for the development of literal exegesis aimed at clarifying the structure of the Epistle and the meaning of each word or verse with respect to the collection, and for his way of commenting the chapters about Israel facing the salvation brought by Christ (chapters 9-11). In that regard, the comment of the Angelic Doctor announces the bright prospective of the most recent exegesis about the Epistle to the Romans with regard to the plan of salvation for Israel. In light of all this, the Angelic Doctor seemingly stands as paradigmatic figure of what it means reading and understanding Scripture as the Word of God in the ecclesial context and with a universal spirit.

# O. CASEL Y EL SACRAMENTO COMO IMAGEN SIMBÓLICA

JUAN REGO

SUMARIO: I. *El debate con los manuales neo-escolásticos*: 1. La crítica a la noción de causalidad. 2. La recuperación de la noción de imagen. II. *La Eucaristía como sacrificio y la intuición de O. Casel*: 1. El contexto histórico. 2. El problema. 3. La solución. 4. El sacramento como imagen simbólico-ritual. III. *Las aportaciones al debate teológico posterior*.

LA teología del siglo xx ha empleado en modos diversos el calificativo de “simbólica” a la hora de pensar la acción sacramental. En este artículo nos ocuparemos de uno de los primeros autores que supo acercar ambas nociones – símbolo y sacramento –, dando lugar a una privilegiada línea de reflexión en el debate contemporáneo.

Aunque en los últimos años no faltan estudios sobre Odo Casel (1886-1948) que han abordado el argumento,<sup>1</sup> el análisis de la literatura sacramental en los inicios del siglo xx nos sugirió la posibilidad de presentar la producción caseliana desde una perspectiva particular, que si bien confirma mucho de lo ya escrito, al mismo tiempo ofrece diversos matices de interpretación.<sup>2</sup> Abordaremos el argumento en tres puntos: la crítica caseliana a la concepción sacramental difundida por los manuales; el contenido de su propuesta; y las aportaciones al debate posterior.

## I. EL DEBATE CON LOS MANUALES NEO-ESCOLÁSTICOS

A pesar de que O. Casel quiso mantenerse ajeno a los modos y problemas internos de la teología sacramental neo-escolástica, la evolución de su pensamiento le llevó a afrontar cuestiones que ésta debatía. Sin querer participar con voz propia en los puntos más discutidos por la disciplina – como la cuestión del

<sup>1</sup> Véase, entre otros, A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Matthias Grünewald, Mainz 1982; G. LAFONT, *Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel*, «Ecclesia orans» 4 (1987) 261-284; E. VON SEVERUS, *Der Werdegang und die Grundgedanken O. Casels*, «Ecclesia orans» 5 (1988) 165-175; A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Lev, Città del Vaticano 2003; S. UBBIALI, *Odo Casel. Il pensiero caseliano ripreso nella sua "Wirkungsgeschichte"*, en G.B. TROLESE (a cura di), *La liturgia nel xx secolo: un bilancio*, Messaggero, Abbazia di Santa Giustina, Padova 2006, 275-328.

<sup>2</sup> Nos hemos ocupado del argumento en la tesis de doctorado, publicada por ahora parcialmente: “Signo-Símbolo-Acción simbólica”. *Reflexión sobre el fundamento de la celebración sacramental*, Pontificio Instituto Sant’Anselmo (Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum), Roma 2010, especialmente pp. 51-89.

signo o la causalidad eficiente –, las críticas levantadas contra sus escritos le llevaron a profundizar en los “presupuestos” desde los cuales sus colegas argumentaban.<sup>1</sup>

Casel era consciente de que las posturas de autores como J.B. Umberg o P. Prümmer no eran tanto opiniones individuales, cuanto expresión de convicciones de “escuela”. Y ya que en las polémicas donde ésta se hace presente, la discusión suele perder flexibilidad y visión de conjunto, hará falta el paso de los años para poder sopesar con mayor serenidad las razones de unos y otros.

Para iniciar este balance podemos reagrupar en dos las principales críticas que Casel formuló a la teología de los manuales.

La primera afirmaba que los sacramentos habían sido absorbidos en la “esfera moral e intelectual”, en el sentido de que habían sido reducidos bien a objetos de fe que daban ocasión para “pensar”; bien a acciones que se han de celebrar por sentido del deber.<sup>2</sup> Interesa notar que Casel no niega estas dimensiones del sacramento. Pero sí rechaza que sólo con ellas se alcance una adecuada comprensión de la economía sacramental, pues su reducción teórica a mero instrumento de gracia oscurecía dos puntos esenciales: la dimensión cultural del sacramento y la “mística sacramental”; o con otras palabras: la acción propia del hombre en cuanto criatura que responde a Dios, y la unión con Cristo *en y a través* del rito.

Por otra parte, la segunda crítica se dirigía al fundamento. Casel denunciaba que la concepción del sacramento como “imagen” había casi desaparecido, de hecho, del horizonte teológico occidental. Con este olvido la teología dogmática se habría incapacitado para dar razón de un punto fundamental de la fe: la identidad del sacrificio de la Cruz y el sacrificio de la Misa.

Es sabido que la intuición originaria de Casel recayó sobre este último aspecto. En cierto modo toda su reflexión posterior crece a partir de aquí en una espiral de círculos concéntricos. El interés de este desarrollo consiste en que, recuperando tal identidad, Casel encontrará un camino inusitado para argumentar adecuadamente la solución al problema del culto y la mística sacramental. Pero antes de exponer su propuesta conviene detenerse un poco más en los dos puntos críticos señalados.

<sup>1</sup> Para una presentación de la polémica sigue siendo válido: T. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Schnellsche, Warendorf 1947.

<sup>2</sup> «Man sieht in den Sakramenten im allgemeinen allzusehr bloß das “Gnadenmittel”, das heißt eine sachliche Vermittlung göttlicher Verzeihung und Stärkung [...] Kurz, die Sakramente sind, ganz gegen ihr Wesen, in die intellektuelle und moralische Sphäre hinabgezogen worden; sie sind Objekte des Glaubens, Waffen gegen die Sünde, Hilfsmittel des sittlichen Lebens geworden. Gewiß sind sie das auch; aber wie im Christentum alle Moral aus dem Christumysterium ihren Saft und ihre Fruchtbarkeit zieht, so sollte erst recht das Sakrament in erster Linie Träger und Vermittler des Christuslebens sein», O. CASEL, *Das sakramentale Leben der Kirche*, en IDEM, *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen*, Matthias Grünewald, Mainz 1961, 181-193, 183. Esta edición contiene leves modificaciones respecto al original publicado en «Akademische Bonifatius-Korrespondenz» 47 (1932) 4-13.

### 1. La crítica a la noción de “causalidad”

En diálogo con los manuales neo-escolásticos, Casel acepta que la esencia del sacramento consiste en ser un “signo eficaz”, pues «*sacramenta id efficiunt quod figurant*». Sin embargo, característico de la postura caseliana es el intento de relectura de tal expresión. En concreto, para el benedictino, «la significación es decisiva para el *efecto*», hasta el punto de que «*efficere* se debe entender aquí [...] en el sentido que la palabra tiene para los Padres de la Iglesia y la liturgia antigua; y este sentido es *hacer algo presente en la realidad*».<sup>1</sup> Casel critica a J.B. Umberg – y con él a los manuales – por haber reducido la noción de “*efficere*” a la consideración del “efecto” sacramental, de modo que el sacramento sería signo eficaz porque *causa* aquello que designa.

Importa aclarar que el horizonte en que Casel sitúa la crítica es el intento por salvar la “objetividad” del Misterio, entendiendo por “objetividad” la prioridad ontológica de las acciones de Cristo respecto a cualquier acción humana, incluida la “acción pasiva” con la cual la criatura se deja santificar. Se entiende así su insistencia en que «no se puede concebir *efficere* en el sentido de que el sacramento haga existir (de modo originario) su contenido».<sup>2</sup> *Efficere* es hacer algo presente en la realidad. Y esa realidad que se hace presente es la que puede, en un segundo momento, transformarnos.

Se deben notar dos cosas. La primera es que la crítica a Umberg consiste en la “reducción” del significado. Casel no pretende negar que en la acción sacramental se dé una transformación ontológica. Simplemente trata de hacer una lectura más amplia de la noción de “eficacia” que permita acoger la “re-presentación” previa a la transformación.

La segunda es que el punto débil de la respuesta caseliana parece estar en la argumentación empleada. Casel habla de un antiguo y verdadero significado de *effectus* en el sentido de imagen de una realidad espiritual invisible; una imagen llena de realidad, que contiene de hecho la realidad por ella figurada en modo visible.<sup>3</sup> Este significado original habría dado lugar al principio «*sacramentum effecit quod figurat*» que sería previo a santo Tomás y que sólo se entiende en el contexto del “pensamiento simbólico de los Padres”. El Aquinate al acoger este principio sacramental se hace transmisor de la tradición. Sin embargo, ésta sufrirá una reinterpretación cuando, con el mismo Tomás, entra en contacto con

<sup>1</sup> «Die *significatio* ist dabei maßgebend für den *effectus* [...] *Efficere* muß vielmehr auch hier [...] in dem Sinne genommen werden, den es bei den Kirchenvätern und in der alten Liturgie hat; und dieser ist: “*etwas in Wirklichkeit gegenwärtigsetzen*”», O. CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 15 (1935=1941) 155-305, 233. La doble fecha corresponde al orden anual de la revista y a la fecha real de publicación.

<sup>2</sup> «Freilich darf man das *efficere* hier nicht in dem Sinne nehmen, als ob das Sakrament hier seinen Inhalt (zum erstenmal) ins Dasein rufe», *ibidem*, 233.

<sup>3</sup> «Gemäß der alten und echten Bedeutung von *effectus* ist das Sakrament das Zeichen und Bild einer unsichtbaren geistlichen Wirklichkeit, und zwar ein wirklichkeitserfülltes Bild, d.h. ein Bild, das die von ihm sichtbar dargestellte Wirklichkeit auch tatsächlich *enthält*», *ibidem*.

«el pensamiento causal aristotélico» (*aristotelischen kausalen Denken*). Este pensamiento habría adulterado el sentido original de *effectus* hasta el punto de que «en el sacramento como *signo eficaz* no se ha visto ya la imagen llena de realidad, sino el signo operativo», para después «limitar el efecto de los sacramentos a la gracia, ya que sólo ésta es producida y comunicada en sentido causal». <sup>1</sup> Finalmente Casel da un paso más situando el “pensamiento más moderno y más antropocéntrico” en la misma lógica que pierde la esencia del sacramento al autoexcluirse del pensamiento simbólico.

No interesa ahora detenerse en los límites de esta reconstrucción histórica. <sup>2</sup> Baste señalar dos puntos: Primero que Casel no niega que haya una transformación ontológica de la criatura, es decir, que haya una “elevación” del hombre o “producción de la gracia creada”. <sup>3</sup> En cambio, sí critica la reducción de la noción de *effectus* a tal divinización. Por otro lado en la polémica con G. Söhngen, Casel rechaza la denominada “teoría de los efectos”. Se podría pensar que Casel está rechazando la causalidad o inaugurando un nuevo paradigma de comprensión donde ésta no encuentra lugar. <sup>4</sup> Sin embargo, no se puede olvidar que Casel dialoga con esta teoría desde la concreta perspectiva del problema de la actualización. Se interesa por la causalidad desde este punto de vista y no desde el “cómo” de la transformación de la criatura, problema éste que, sin embargo, era el centro de la reflexión sacramental de los manuales. La particular concentración del “punto de vista” explica su intento de releer los textos de la *Summa*

<sup>1</sup> «Später hat man – unter dem Einfluß des kausalen Denkens und der dementsprechenden Sinngebung von *efficere* – in dem Sakrament als *signum efficax* nicht mehr das wirklichkeitsgefüllte Bild, sondern das wirkende Zeichen gesehen und danach den Effekt der Sakramente auf die Gnade beschränkt, da nur diese im kausalen Sinne geschaffen und mitgeteilt wird», *ibidem*, 234.

<sup>2</sup> Para una lectura equilibrada del recurso a la noción de causalidad que supera precipitadas acusaciones de produccionismo mecanicista, véase A. MIRALLES, *Simbolo e causa nei sacramenti: dialettica o concordanza?*, en R. NICOLA (a cura di), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 101-122.

<sup>3</sup> La necesidad de una elevación ontológica (*gnadenhafte Erhöhung und Ausweitung des eigenen Wesens*) es una exigencia del misterio como vida y no sólo como doctrina. Precisamente la experiencia de un *novum* ontológico permite superar la reducción intelectualista de la revelación propuesta por K. Prümm: «Ewig verschleierte, d. h. allen außer Gott unzugängliche göttliche Wirklichkeit wird den Menschen zugänglich, aber nicht zuerst auf dem Wege der “Lehre”, sondern auf dem der Erfahrung göttlicher Tatsachen, die auf einer gnadenhaften Erhöhung und Ausweitung des eigenen Wesens, einer Erleuchtung und Erfüllung mit Macht beruhen», CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, 274.

<sup>4</sup> «Il nuovo pensiero in grado d’applicarsi sul “mistero del culto” per decifrarne l’indole originale non coincide con il pensiero causale. Con ciò il quadro riflessivo cambia in radice, Casel fa ricorso a nozioni poco usuali o per nulla usuali, quali partecipazione o anamnesi, oppure rinnova nozioni, più comuni sia alla teologia sia alla predicazione, quali simbolo o culto», S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi 2008, 37. Es significativo que A. Bozzolo, en su autorizada monografía sobre Casel, titule uno de los puntos conclusivos «Il superamento della causalità strumentale» (pp. 365-369). Al leer su contenido, sin embargo, se comprueba que este autor identifica la causalidad instrumental con la *Effektustheorie* y la visión produccionista de la gracia. Tal identificación es más bien propia de un pensamiento que ha perdido la intuición originaria de la noción metafísica de causalidad y el sentido con el que los mejores manuales la usaban en el contexto sacramental.

en clave de actualización. Si la empresa funciona cuando habla de la Eucaristía, hay que reconocer, con Söhngen, que en santo Tomás el problema del *effectus* y de la “eficacia” responde a otra preocupación: cómo Cristo nos diviniza donando su Espíritu a través del elemento creado. Se entiende así la perplejidad de Casel ante la postura del Aquinate; y cómo trata de resolverla asignándole un doble título de alabanza y reproche: transmisor de la tradición de los Padres y pensador teológico que difundió la causalidad aristotélica.<sup>1</sup>

## 2. La recuperación de la noción de “imagen”

La propuesta de Casel puede considerarse como un cambio de paradigma en la concepción de la Eucaristía y el motor que generó una re-comprensión de la denominada “sacramentalidad”. La herramienta intelectual que le permitió tal operación fue la categoría de “imagen” entendida como la verdadera interpretación de la noción de *signum* transmitida por la Tradición. Casel considera la “imagen” como el pilar fundamental de la doctrina de los sacramentos pues, recordando al Aquinate, «*sacramentum est in genere signi*».<sup>2</sup>

La teología sistemática conoció un creciente interés por el “signo” en las primeras décadas del siglo xx. En este sentido el autor benedictino no constituye una excepción. Sin embargo, a diferencia de los manuales, Casel tuvo el acierto de afrontar el problema no desde el punto de vista de la causalidad – ¿cómo puede causar un signo? se preguntaba, por ejemplo, F. X. Maquart en 1927<sup>3</sup> –; sino en primer lugar desde su uso teológico-litúrgico de los primeros siglos.

Si en sus primeras obras el medio para conseguir esta visión “original” del signo fue la relectura de los Padres, en su ya citada obra *Fe, Gnosis y Misterio* emprende otra estrategia a partir del terreno ganado en investigaciones anteriores. Nos centraremos en este último intento que se sitúa en la madurez de su producción.

Al inicio del capítulo titulado «El Misterio como imagen» afirma que si, por una parte, se podría deducir el sentido originario de “signo” o “imagen” desde la revelación, vista la falta de claridad conceptual originada por el alejamiento del pensamiento más reciente y más antropocéntrico de aquel más antiguo y teocéntrico, es especialmente importante y en cierto sentido necesario dilucidar el contenido del signo y de la imagen sobre todo de la historia de la religión y de la historia de la cultura de la humanidad. Y esto porque «el “signo”, al cual pertenece también la “palabra” es sencillamente el inicio y el punto de partida de toda la cultura humana».<sup>4</sup>

La convicción caseliana consiste en que la noción de “signo” en las religiones más antiguas es siempre la de un signo sagrado lleno de realidad, y nunca una

<sup>1</sup> Cfr. CASEL, *Glaube*, 230.

<sup>2</sup> «Der Grundpfeiler der Sakramentenlehre ist der Bildcharakter des Sakraments: *Sacramentum est in genere signi*», *ibidem*, 232.

<sup>3</sup> Cfr. F.X. MAQUART, *De la causalité du signe*, «*Revue Tomiste*» 32 (1927) 40-60.

<sup>4</sup> CASEL, *Glaube*, 234. Traducción nuestra.

simple imagen. Como apoyo acude las investigaciones de J. Huizinga – para la interpretación cultural –, G. van der Leeuw – para el ámbito de la historia de las religiones – y H. Demircioğlu, H. Schäfer, G.F. Hartlaub, entre otros – para el estudio del arte religioso.

A partir de ellos Casel trata de mostrar que el recurso originario a la “imagen” no tuvo motivaciones estéticas o pedagógicas. Más bien se trataría del «impulso religioso de tener presente el objeto de veneración o de deseo». El sentido más originario de la imagen de culto es que son «*dei corpus*, es decir, incorporación y, por tanto, presencia de poderes divinos invisibles a los que se tiene acceso aquí y ahora».<sup>1</sup> La imagen de culto no es “recuerdo” del arquetipo al que se llega indirectamente por acto interior del sujeto. Más bien, en la imagen se da la presencia inmediata y objetiva de éste.

La imagen de culto se mostraría capaz de mediar la vida del dios gracias a una participación en la potencia del arquetipo. La noción de “participación” revela la clave del “pensamiento simbólico”. Primero, porque da razón de cómo la imagen puede mediar la fuerza-energía de la acción divina. Segundo, porque indica cómo esta mediación es “inmediata”, de modo que el observador ve el arquetipo inmediatamente *en* la imagen. Esta posibilidad deriva de la participación propia de la “visión espiritual” que «a través de lo visible [...] ve lo invisible que comunica a la imagen visible su potencia de presencia (*Gegenwartsmacht*)».<sup>2</sup>

Teniendo en cuenta la metodología prevista, no le interesa a Casel juzgar sobre la “verdad” de tal experiencia. La califica de acción mágica en cuanto expresión de fuerzas cósmicas distintas del Dios Vivo, y reconoce en ella la “idolatría” que Israel y el cristianismo condenan. Sin querer profundizar en el posible valor salvífico de tales experiencias religiosas, Casel entiende que la lección más importante a recordar es una religiosidad que afirma la existencia de una “imagen perfecta”, por la que se garantiza la presencia de una “fuerza divina objetiva” irreducible a un acto de auto-proyección humana.

Esta forma de religión, que abarca desde las culturas más remotas hasta las religiones místicas – pasando por Egipto y la Grecia clásica –, habría servido de preparación para el cristianismo, donde la “imagen” adquirió un grado superior.

Antes de exponer la peculiaridad de la “imagen” eucarística se debe notar que esta forma de religión implica por parte del hombre, una capacidad espiritual que podemos denominar “pensamiento total” o “capacidad simbólica” o “visión espiritual”. Importa notar que Casel cifra en la propuesta platónica el intérprete filosófico adecuado de la epistemología simbólica.<sup>3</sup> Sin embargo, en el caso del cristianismo esta capacidad depende *además* de la acción del Pneuma en el creyente<sup>4</sup> y por parte de la “imagen” en sí misma, se requiere que sea

<sup>1</sup> *Ibidem*, 235.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 238.

<sup>3</sup> «Es ist jene “Teilhabe”, die ihre philosophische Begründung und Vertiefung vor allem in der platonischen Philosophie fand», *ibidem*. Sobre la noción «pensamiento total» (*ganzheitliches Denken*) véase en el mismo artículo, 195-231.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 193-194.

realmente una participación en el prototipo, que contenga y medie su potencia salvífica. Esto supone que la “imagen” garantiza un contacto «inmediato», «sensible» y «objetivo» con la realidad divina.<sup>1</sup> En estos tres adjetivos podemos cifrar buena parte de la noción de símbolo en O. Casel.

Finalmente cabe señalar que Casel no explica con profundidad qué relación hay entre la “imagen”, el arquetipo y la potencia que de él dimana. Acude a la categoría de participación pero no especifica los diversos sentidos en que se puede emplear. En este sentido, parece contentarse con la posibilidad de que haya una forma de religión que afirma la existencia de una “imagen llena de realidad”.

## II. LA EUCARISTÍA COMO SACRIFICIO Y LA INTUICIÓN DE O. CASEL

Llegamos a uno de los puntos centrales del pensamiento caseliano. Concebir y experimentar la relación con Dios a través de la “imagen” era la preparación adecuada al misterio del culto cristiano. Sin embargo, el pensamiento simbólico se debilitó con el afianzarse de la conciencia subjetivista y escéptica de la Modernidad. A partir de entonces las imágenes no serán mediaciones que actualizan la potencia del arquetipo, sino un medio estético para ejercer una fuerza retórica sobre el espectador. La imagen, dirá Casel, no será ya presencia de una fuerza divina objetiva, sino expresión de una experiencia humana.<sup>2</sup>

A pesar de la incapacidad del hombre moderno para entrar en el mundo de la imagen, Casel reconoce que la Iglesia ha salvado el significado tradicional de ésta gracias al arte cristiano y la economía sacramental. Respecto a esta última, concentrará su atención desde el principio en la Eucaristía, y secundariamente en el Bautismo. Sólo después ampliará “por analogía” los resultados de su investigación al resto del septenario. Conviene pues centrar la atención en el primer caso.

### 1. *El contexto histórico*

Casel parte de la siguiente lectura de la historia. La pérdida de la lógica de la “imagen” habría supuesto que «la misa fuese considerada una *simple* imagen del sacrificio de la cruz, que su *effectus* se viese en la comunicación de la gracia, y de ahí derivase que en la Eucaristía se viese el “sacramento” casi exclusivamente en su significado más limitado, es decir, la comunión; y sobre el carácter de sacrificio de la misa hubo tan poca claridad que una teoría después de otra trató en vano de demostrar el carácter de sacrificio».<sup>3</sup> El contexto al que hace referencia es el siguiente.

<sup>1</sup> Por *inmediatez* Casel entiende la simplicidad y naturalidad de la imagen frente a las divagaciones eruditas necesarias para la alegoría. La *objetividad* sale al paso de una posible reducción subjetiva del sacramento a una autoproyección de la experiencia de fe del creyente. Y la *visibilidad* quiere afirmar la identidad entre lo que se muestra a los sentidos y el evento originario. Cfr. *ibidem*, 248-249.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 239.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 234. Traducción nuestra.

Casel está enjuiciando el modo en que la tradición teológica post-tridentina acostumbraba a pensar la Eucaristía. En este sentido es bueno recordar una fecha: 7 de marzo de 1547, cuando en el concilio de Trento el cardenal Cervino propuso dejar para un segundo momento la discusión sobre el sacrificio de la Misa y examinar en primer lugar todas las cuestiones relativas a los siete sacramentos.<sup>1</sup> La propuesta fue acogida y así se explica que la doctrina conciliar distinga de modo tan neto entre la Eucaristía como sacramento y la Eucaristía como sacrificio.

Hay que tener en cuenta que esta distinción estaba ya difundida entre los teólogos escolásticos, y por eso pudo servir en el concilio para estructurar y dar un orden a las cuestiones debatidas. Permitía responder de modo lógico a la doctrina protestante que negaba la dimensión sacrificial de la Eucaristía y la reducía a “presencia-comunión”, es decir al ámbito que técnicamente caía bajo los parámetros de la “Eucaristía como sacramento”.

Con estos precedentes buena parte del tratado post-tridentino sobre la Eucaristía se estructuró en torno a dos grandes ejes: sacramento/comunión, por una parte, y sacrificio por otra. Si a esto unimos que el tercer polo del debate – la “presencia” – quedó vinculado al contexto de la “comunión-sacramento”, se comprende que poco a poco quedase oscurecida la unidad orgánica entre los tres elementos, y de modo especial la comprensión teológica de la Eucaristía como sacrificio.

## 2. El problema

El concilio de Trento había afirmado que la Misa es una representación y una conmemoración del sacrificio de la Cruz, en la que se aplicaban a los fieles los efectos salvíficos de este sacrificio.<sup>2</sup> En este sentido, el sacrificio eucarístico decía relación al sacrificio del Calvario. Por otra parte, también Trento había definido la Misa como verdadero y propio sacrificio.<sup>3</sup> En el contexto de la defensa del dogma contra posturas protestantes, los teólogos católicos se preguntaban: ¿en qué consiste realmente el sacrificio que se realiza en la Misa? ¿Qué relación tiene con el sacrificio de la Cruz?

Para responder, los autores post-tridentinos partieron no de la celebración misma, sino de una definición abstracta de sacrificio inspirada en las interpretaciones con que se leían los textos del Antiguo Testamento, y en las definiciones generales propuestas por los Padres o teólogos. En un segundo momento aplicaron la definición al caso concreto de la Eucaristía. De este modo se pretendía demostrar que en ésta se encuentran identificables todos los elementos constitutivos de un auténtico sacrificio. Se sucedieron así diversas explicaciones

<sup>1</sup> Cfr. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio* 1, ed. SOCIETAS GÖRRESIANA, Herder, Freiburg 1965, 623: 21-28.

<sup>2</sup> H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2000, 1739-1740.

<sup>3</sup> DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum*, n. 1751.

que suelen clasificarse bajo dos grandes categorías: teorías “inmolacionistas” y teorías “oblacionistas”.<sup>1</sup>

Con independencia de los protagonistas, ambas concebían la celebración eucarística como verdadero y propio sacrificio, pero – al mismo tiempo – coincidían en pensarla como una acción diversa del acto mismo con el que Cristo murió y resucitó. La Eucaristía sería un signo que representa y hace presente no tanto el acto del Gólgota sino una nueva oblación del Cristo glorioso y/o de la Iglesia misma. Esta no identidad entre el acto del Calvario y el nuevo sacrificio celeste y/o eclesial hacía incompatible tales teorías con la unicidad irrepitable del sacrificio de Cristo afirmada en la Escritura.

No extraña que, a partir de los años veinte del siglo pasado, la teología católica tratase de buscar nuevos caminos. En este contexto se entiende la novedad y la provocación de la propuesta de O. Casel.

### 3. La solución

Uno de los principales logros del benedictino consistió en recordar la identidad entre la acción con la que Cristo dona su vida y resucita con el rito eucarístico.<sup>2</sup> Casel invita a concebir esta identidad sin confundirla con su repetición histórica, es decir, sin pensar que el tiempo de la acción ritual coincide con el tiempo de la acción pasada. Para ello afirma que las acciones que el Verbo encarnado realizó en la historia – estando ligadas irremediabilmente a un tiempo concreto – son a la vez acciones de una Persona divina. Con este fundamento, se podría pensar que cada acción, junto a esa dimensión temporal que la hace irrepitable, existe en una dimensión que trasciende la temporalidad.

Para un entendimiento creado como el nuestro, que trabaja en el tiempo, pensar esta dimensión es sencillamente inadecuado. Por eso Casel se limita a afirmar que la identidad entre el sacrificio de la Cruz y el sacrificio de la Misa es un punto firme de la fe católica, y que su explicación personal no es sino el intento de exponer críticamente un hecho previo a nuestra reflexión; es decir, un dato objetivo de fe avalado, primero, por el testimonio de los Padres y los textos litúrgicos; y, desde un punto de vista antropológico, por la cultura religiosa de la “imagen” primitiva.

Para expresar esta identidad Casel recurre a la expresión “re-presentación” (*Gegenwärtigsetzung*) en y a través la imagen simbólica. Con ella quiere indicar: a) la identidad de acción; b) la prioridad objetiva del evento respecto a cualquier auto-proyección intelectual, afectiva o mnemónica; c) el “modo” particular en que el evento se dona.

Una vez que ha afirmado la identidad y objetividad del evento como presu-

<sup>1</sup> Para una exposición de éste argumento, véase A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia. Dono e Mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edusc, Roma 2006, 330-340.

<sup>2</sup> Léase, por ejemplo: «Die Christustat und ihr *sacramentum* sind eins, und gerade wegen dieser Einheit ist das Sakrament die Urheilstat. Wäre es anders, wäre das Sakrament verschieden von der Urta, dann hätten wir in ihm etwas Neues», CASEL, *Glaube*, 265.

puesto recibido, Casel aborda la relación entre el “modo de darse” de la acción y la “acción” misma. La distinción entre la dimensión temporal y, al mismo tiempo, trascendente de las acciones del Verbo encarnado le da la clave para pensar razonablemente en la posibilidad de participar en dicha acción. Ciertamente no en los aspectos ligados al tiempo pasado, sino en aquellos que trascienden la temporalidad. Teniendo en cuenta la inadecuación antes mencionada, Casel trata de subrayar que aquellos aspectos trans-temporales no hacen del evento un acto eterno del Verbo. Se trata siempre de un acto del Verbo “encarnado”. Esta distinción no fue siempre entendida por sus oponentes. Pero Casel insiste en la imposibilidad de negar que es la carne del Verbo la que nos salva y por tanto la que se dona en la celebración ritual.

Casel no explica con precisión cómo es posible el contacto con la “carne” del evento. Pero remite una y otra vez a la afirmación de León Magno según la cual lo que era visible en el Redentor ha pasado a sus sacramentos.<sup>1</sup> Desde esta intuición intenta mostrar que la peculiaridad del símbolo ritual es precisamente la de ser manifestación sensible – inmediata, objetiva y visible – de la humanidad redentora del Hijo.

Para articular su pensamiento Casel recupera el discurso sobre la “imagen” en el pensamiento y religiosidad antigua. Pero defiende la originalidad y excelencia de la “imagen” cristiana gracias a su fundamento cristológico.<sup>2</sup>

A partir de aquí, la a-crítica categoría de “participación” le sirve para reafirmar la unidad entre la manifestación tangible del evento y el evento mismo. La lógica de la “imagen” hace que la expresión sensible no pueda reducirse a mero “revestimiento” informativo o a “expresión” externa alegórica de la acción propiamente dicha. Lleva a afirmar sencillamente que la acción ritual “es” la misma acción del misterio Pascual, accesible hoy y ahora a todo creyente a través de la mediación simbólico-ritual.

#### 4. *El sacramento como imagen simbólico-ritual*

Desde esta perspectiva se entiende que Casel vea en la “imagen” propia del culto cristiano la máxima expresión de las diversas formas de religiosidad que se

<sup>1</sup> Cfr. LEO MAGNUS, *Tractatus LXXIV De Ascensione Domini*, en *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis. Tractatus septem et nonaginta*, Corpus Christianorum. Series Latina 138A, Brepols, Turnhout 1973, 455-461, 457.

<sup>2</sup> Dejando aparte la incomprensión del protagonismo que tuvo la tradición ritual hebrea en la configuración de la forma litúrgica cristiana – uno de los límites más evidentes de su propuesta –, Casel quiere subrayar la continuidad entre el simbolismo místico helenístico y el símbolo cristiano. Si bien repite una y otra vez que los misterios cristianos no han nacido y en modo alguno han recibido su finalidad de los misterios paganos, al mismo tiempo ve en ellos una nostalgia humana de lo divino. Casel no establece una simple continuidad entre misterios helenísticos y misterios cristianos. Su insistencia en los puntos de unión podemos leerla como el esfuerzo por hacer creíble el misterio cristiano al hombre actual, mostrando su radicación antropológica. Sobre este punto, véase I. OÑATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto. Un estudio sobre la Doctrina del Misterio de Odo Casel*, Editorial del Seminario Diocesano, Vitoria 1954, 34-50.

acogen al principio de la imagen. En este juego de continuidad y discontinuidad, y por lo que respecta al paradigma cristiano, interesa detenerse en la distinción entre el “evento originario” y la “modalidad del darse”, que Casel expresa con el binomio “misterio de Cristo” y “misterio del culto”. Antes de concluir el apartado nos detendremos en este aspecto para esclarecer el modo en que conjuga, sin confundir, la acción eterna de Dios, la acción divino-humana del Verbo y la acción teándrica de la Iglesia.

La argumentación parte de la expresiva imagen de Cristo nuevo Adán dormido en la Cruz:

de la misma manera que, en el Paraíso, la mujer fue extraída del costado del primer Adán para convertirse en ayuda semejante a él, asimismo, la Iglesia ha sido formada del costado de Cristo sobre la cruz, para ser en adelante su asociada y su ayuda en la obra de la redención divina. Pero, según la enseñanza de los Padres, en el momento en que nacía la Iglesia, brotaron igualmente los Misterios [...] La Iglesia y el Misterio nacieron ambos de la sangre de Cristo, en el momento de su muerte, de tal manera que permanecen inseparablemente unidos. Aquí tenemos la razón última por la que el Misterio del culto se convierte en *liturgia*.<sup>1</sup>

Para Casel, «el Misterio primordial de la Nueva Alianza no es una “liturgia” en el sentido ordinario y ritual del término [...] Es la realidad pura y simple [...] la realidad última de toda la liturgia».<sup>2</sup> Pero para tener acceso a esa acción primordial en el tiempo de la Iglesia existe el misterio del culto, a través del cual se alcanza de modo actual el misterio de Cristo. Por tanto, en el misterio del culto se actúa el misterio de Cristo en su plenitud; pero el misterio del culto “añade” la acción propia de la Iglesia que se une a Cristo. Para distinguirlo del “misterio primordial” que se hace presente, recibe el nombre de “liturgia”.

Según O. Casel los dos términos “misterio del culto” y “liturgia” significan lo mismo pero desde un punto de vista diferente: «El “misterio” pone ante todo a plena luz la esencia misma de la acción sagrada, es decir, la obra redentora que el Señor glorioso lleva a cabo y aplica por medio de los ritos sagrados que ha instituido. El término “liturgia” [...] designa más especialmente *la parte que corresponde a la Iglesia* en esta acción redentora de Cristo».<sup>3</sup>

La cuestión que se plantea a continuación es saber de qué manera el Misterio de Cristo encontró su expresión en la “liturgia” de la Esposa. La respuesta se articula en un doble momento. Por lo que se refiere a la acción propia e insustituible de Cristo, Casel reconoce su función de determinar tanto el “contenido” como la “forma esencial”. Determinado este núcleo, Cristo lo confió a la Iglesia

<sup>1</sup> O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953 [tit. or.: *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg 1932]. Para el capítulo que más nos interesa seguiremos la traducción actualizada ofrecida en O. CASEL, *El misterio del culto en el cristianismo*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002, aquí p. 53. Para una exposición de la densidad eclesiológica del «Misterio del culto» caseliano, véase M.P. RÍO, *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo. Estudio en la obra de O. Casel*, Apollinare Studi, Roma 2000, especialmente 283-390.

<sup>2</sup> CASEL, *El misterio del culto en el cristianismo*, 53.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 55.

para que con la ayuda del Espíritu lo hiciese «fructificar y para proponerlo a sus hijos por medio de palabras y gestos siempre nuevos».<sup>1</sup>

Casel establece entonces una conexión con el simbolismo religioso natural, tanto en la determinación del contenido y la forma esencial por parte de Cristo, como en el desarrollo de la forma por parte de la Iglesia. Si, por una parte se preocupa de subrayar la continuidad y discontinuidad con los dinamismos del deseo humano – «todo el simbolismo antiguo sufrió, así, bajo la acción de Cristo una refundación completa»<sup>2</sup> –; por otra reconoce la labor de asimilación y transformación eclesial del simbolismo natural que había sido desarrollado por la cultura antigua.<sup>3</sup>

El recorrido hasta ahora realizado nos permite distinguir un doble sentido de la noción de “imagen simbólica” aplicada a la celebración sacramental. El primero corresponde a la plenitud de la “imagen” instaurada por Cristo. Se trata de un estatuto icónico original e irreducible a la capacidad de la criatura. Acudiendo a la expresión difundida por A. Vonier, Casel habla de un modo de “presencia sacramental”.<sup>4</sup> En otras ocasiones la denomina “presencia simbólica”. Este tipo de presencia se caracteriza en modo negativo por ser un “*quid medium*” entre el signo y la realidad.<sup>5</sup> Gracias a él se “re-presenta” el mismo acto redentor del Calvario-Resurrección. Y en este sentido podemos denominarlo “símbolo actualizador”.

El segundo sentido de la noción de símbolo corresponde con el desarrollo del dinamismo simbólico antropológico, y lo podemos denominar símbolo “dramático” o símbolo “cultural”. Aquí se deben situar las investigaciones caselianas sobre la “imagen de culto” en las religiones primitivas.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>2</sup> «La esencia misma del Misterio, lo que constituye el *mysterium* propiamente dicho, se significa en las acciones y las palabras instituidas por el Señor. Pero el Señor [...] no ha querido crear algo que fuera absolutamente nuevo. Más bien ha querido adecuarse a la vieja tradición salida del mismo corazón humano [...] A todo esto ha añadido un nuevo resplandor, una nobleza y una dignidad desconocidas e insospechadas hasta entonces. Todo el simbolismo antiguo sufrió, así, bajo la acción de Cristo una refundación completa», *ibidem*, 62.

<sup>3</sup> «El cristianismo trae consigo la realización de la esperanza religiosa de la humanidad [...] adopta, como propiedad suya y con una libertad soberana, todo cuanto los hombres había podido crear de puro y de noble en el terreno de las formas y de las expresiones religiosas [...] La Iglesia ha sabido asimilar todas las cosas transformándolas por medio de su Espíritu», *ibidem*, 64.

<sup>4</sup> La referencia es a A. VONIER, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, Burns & Oates, London 1925. Interesa notar que este autor llegó a la noción de presencia sacramental de modo independiente a partir de la relectura de santo Tomás. Casel recurrirá a él en su diálogo con los teólogos neo-escolásticos. En Vonier, el benedictino alemán aprecia la total discontinuidad del modo de presencia sacramental, irreducible a cualquier otra experiencia. Sin embargo, Casel tratará de mostrar que esta novedad estaba preparada por la noción antigua de imagen. Por lo que respecta a la identidad entre evento y acción ritual el límite más claro de Vonier es que no afirma con claridad el hecho de que la Resurrección de Cristo forme parte del evento que se actualiza.

<sup>5</sup> La participación mística o a través de los símbolos constituye «una manera de ser cuya naturaleza se encuentra en un término medio entre la representación externa pura y simple y la mera realidad física [...] el bautismo no comporta sólo una imagen, una figura pura y simple de la muerte de Cristo, sino que la muerte del Señor se hace realidad en él», CASEL, *El misterio del culto en el cristianismo*, 16.

Para evitar malentendidos hay que añadir inmediatamente que lo distinguido aquí son sentidos y no segmentos rituales. Frente a una simplificación que identificaría el “signo esencial” de los sacramentos con una forma ritual exclusivamente sobrenatural y un conjunto de expresiones simbólicas humanas que constituirían la “liturgia” sacramental, Casel afirma que Cristo mismo ha purificado y se ha servido del símbolo “cultural” como medio para donar la novedad del “símbolo actualizador”. El núcleo esencial del rito instituido por Cristo – el Verbo hecho *hombre* – incluye originariamente la mediación cultural.

Al mismo tiempo, la Iglesia ha recibido el mandato de conservar este “*novum*” desarrollando, con la ayuda del Espíritu, el símbolo cultural en el que Cristo donó la capacidad de participar en el mismo acto del misterio Pascual. Este dinamismo recoge la mejor expresión de las religiones de la “imagen”; y por otra, cuenta con un principio operativo nuevo, pues la actividad simbólica de la Iglesia, con la que desarrolla la mediación antropológica donada por Cristo y con la que se une a su actividad cultural, está siempre informada por la operación del *Pneuma*.<sup>1</sup>

### III. LAS APORTACIONES AL DEBATE TEOLÓGICO POSTERIOR

Después de este recorrido es fácil entrever la importancia del pensamiento caseliano para la renovación de la teología litúrgico-sacramental. Si hoy es difícil encontrar una publicación donde no se hable de la acción sacramental como acción simbólica, volver a la propuesta caseliana ayuda a recuperar una línea de investigación que constituye quizá la idea teológica más fecunda del siglo XX.<sup>2</sup>

Partiendo siempre de los límites en los que se ha desarrollado este artículo, podemos concluir con tres grandes aportaciones a la discusión sobre la naturaleza de la acción sacramental.

En relación con el debate sobre las dimensiones “cultural” y “santificadora” del sacramento, cabe resaltar que Casel parte de la noción de “culto” como horizonte donde situar el discurso de la acción litúrgico-sacramental. Y ésto no sólo porque considere que, si el hombre es salvado cuando se da gloria a Dios, los sacramentos actúan mucho más profundamente si se insertan en el culto divino propio de la liturgia.<sup>3</sup> Sino, yendo a la raíz, porque el origen de la reflexión caseliana es el “misterio de Cristo” y su respuesta obediente – cultural, pero no litúrgica – al Padre; respuesta a la que asocia a su Cuerpo gracias al “misterio del culto”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 38-39.

<sup>2</sup> «Die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts, die Mysterientheologie Odo Casels», J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, en IDEM, *Gesammelte Schriften XI. Theologie der Liturgie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2008, 197-214, 197.

<sup>3</sup> Cfr. CASEL, *Mysterium der Ekklesia*, 183-184.

<sup>4</sup> «La verdadera naturaleza del culto cristiano se basa, en el fondo, por entero, en la mística de Cristo, la mística por Cristo y en Cristo, es decir, en la unificación físico-mística de la Iglesia con el

Importa notar que en esta última expresión se incluye tanto la respuesta cultural de Cristo al Padre, como el acto santificador con el que posibilita el acto cultural de la Iglesia. Con otras palabras, Casel afirma que para realizar su respuesta cultural la criatura *necesita* de la elevación. Y de este modo las nociones de “culto” y “santificación”, que los manuales distinguían sin integrarlas, quedan aquí englobadas en la única fórmula “misterio del culto”.

Sin embargo, debe igualmente afirmarse que Casel no fue capaz de leer aquella “necesidad” de la elevación como el núcleo del debate sistemático sobre la causalidad – y aquí se encuentra uno de los límites más claros de su producción. Muestra de ello es su intento de reinterpretar el “signo eficaz” y el “efecto” en la *Summa Theologiae*. En este sentido, más que superar un hipotético paradigma de la causalidad, Casel está respondiendo a una pregunta diversa.

La segunda aportación se centra en otro elemento de la noción de sacramento. Si para los manuales la “sacramentalidad” consistía en la santificación del sujeto a través de una mediación sensible, con Casel la noción pasa a designar la capacidad de “hacer presente” una realidad. En su sentido más propio, “sacramento” es para Casel un modo de darse: el modo sacramental, que se caracteriza por aquellas tres notas de *inmediatez*, *objetividad* y *visibilidad*. A diferencia tanto de los manuales como de otros autores que recurrirán al símbolo – piénsese, por ejemplo, en K. Rahner – Casel entendió la acción simbólica sacramental como noción apta para expresar la acción re-actualizadora del evento originario. Y en este sentido, el fundamento último del discurso simbólico no se reduce al simbolismo cultural humano, sino que, asumiéndolo, encuentra su especificidad en el modo en que el Verbo encarnado ha decidido libremente el modo de hacerse presente y participable.

Finalmente señalamos que la intuición caseliana respondía al problema específico de la Eucaristía como sacrificio; pero pronto Casel extendió el dinamismo re-actualizador a los demás sacramentos, empezando por el Bautismo.<sup>1</sup> Como ha señalado la crítica, este paso sucesivo presenta ambigüedades no resueltas,<sup>2</sup> pues no basta afirmar que hay una analogía si no se aborda en función de qué “*ratio*” se habla en un caso o en otro. Admitida la analogía quedaría por explicar por qué el matrimonio o la penitencia no se dicen “sacrificio” como se dice de la Eucaristía.

Hombre-Dios: el Señor glorificado atrae a la Iglesia (su Cuerpo místico, su Esposa) juntamente con él al seno del Padre, en la unión y hacia la unidad de la Trinidad divina», CASEL, *El misterio del culto en el cristianismo*, 39.

<sup>1</sup> Cfr. por ejemplo, CASEL, *Mysteriengegenwart*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 8 (1928 = 1929) 145-224, especialmente da p. 200.

<sup>2</sup> «Rispetto all’impianto teologico coevo, il programma caseliano ne presuppone il completo rovesciamento, la “dottrina dei misteri” esige il passaggio all’adeguata fondazione. La congrua fondazione invece mancherà, mancherà anche in chi a Maria Laach s’impegna a divulgarne l’intuizione, a discuterne i rischi ma insieme a migliorarne le risorse», UBBIALI, *Il sacramento cristiano*, 37. Cfr. también IDEM, *Il sacramento nella “teologia dei misteri”*, «Teologia» 9 (1984) 166-184.

## ABSTRACT

A inicios del siglo xx la doctrina sacramental de los tratados neo-escolásticos había determinado un horizonte de interpretación que, de hecho, no daba cuenta de la riqueza del acto sacramental. En el proceso de renovación del *De Sacramentis*, la propuesta de O. Casel será decisiva para recuperar, no sin ciertas dificultades, nociones como imagen y símbolo. Gracias a ellas, el benedictino alemán introduce en el debate sobre la Eucaristía la centralidad del acto de culto y la posibilidad de una mística sacramental como consecuencia de la presencia *in mysterio* de Cristo y su obra salvífica.

In the early 20th century sacramental doctrine of neo-scholastic treatises had a settled horizon of interpretation which, in fact, ignored part of the richness of the sacramental act. Despite some difficulties, O. Casel's proposal to recover notions such as image and symbol proved crucial in the process of renewal of the *De Sacramentis*. With these notions the German Benedictine introduced into the debate on the Eucharist the relevance of the act of worship and the possibility of a sacramental mysticism, as a result of the presence *in mysterio* of Christ and his saving work.

PAPST BENEDIKT XVI.  
IM DIALOG MIT KÜNSTLERN  
ZUR PASTORALEN BEDEUTUNG  
DES KÜNSTLERTREFFENS  
IN DER SIXTINISCHEN KAPELLE  
AM 21. NOVEMBER 2009 IM KONTEXT  
DER MODERNEN KIRCHENGESCHICHTE  
RALF VAN BÜHREN

INHALT: I. *Einleitung*. II. *Brüche im modernen Verhältnis von Kunst und Kirche*. III. *Pastoraler Dialog Pauls VI. mit Künstlern nach dem Zweiten Vatikanum*. IV. *Weiterführung der nachkonziliaren Künstlerpastoral durch Johannes Paul II.* V. *Förderung des interkulturellen Dialogs durch Benedikt XVI.* VI. *Innere Schönheit der Wahrheit (Rimini 2002)*. VII. *Authentische Schönheit als Weg zum Transzendenten, zu Gott (Sixtinische Kapelle 2009)*. VIII. *Nötige Kontinuität im Verhältnis von Kunst und Kirche*.

I. EINLEITUNG

DER in New York lebende Architekt Daniel Libeskind war sichtlich angetan, als er am 21. November 2009 die Sixtinische Kapelle wieder verließ. Ihm gefielen die Aussagen von Papst Benedikt XVI., wie wichtig Kunst und Kreativität in einer Welt seien, „die voller Hässlichkeit und Brutalität ist“, meinte Libeskind im Anschluß an die Begegnung. „Dabei ging seine Botschaft weit über bloß ästhetische Konzepte von Schönheit und Hässlichkeit hinaus. Der Papst hat damit die Situation der Menschheit heute angesprochen, und ich habe seine Rede als sehr tiefgründig empfunden“, anerkannte Libeskind, der jüdischer Herkunft ist. „Er hat vor allem den spirituellen Aspekt der Kunst hervorgehoben und klar gemacht, dass Kunst nicht irgendein kommerzielles Bestreben ist, die Welt zu dekorieren, sondern ein Schlüssel, um die Bedeutung des Lebens auszudrücken.“<sup>1</sup>

Daniel Libeskind zählte zu jenen 260 Künstlern, die an der Begegnung mit Papst Benedikt XVI. in der Sixtinischen Kapelle teilnahmen, dem kunsthistorisch wohl bedeutendsten Sitzungssaal der Welt. Es war ein außergewöhnlicher

<sup>1</sup> G. SAILER, *Vatikan: Künstlertreffen – eine Nachbetrachtung*, in Radio Vatikan, Deutsche Abteilung, 25.11.2009, <http://www.oecumene.radiovaticana.org/ted/Articolo.asp?c=337256> (Abruf am 28.11.2009).

Rahmen. Als Grund des Treffens am 21. November 2009 hatte der Vatikan angegeben, die Freundschaft, den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen Kunst und Kirche fortführen zu wollen. Zeitlicher Anlass war der zehnte Jahrestag des Briefes Papst Johannes Pauls II. an die Künstler (4. April 1999) und der 45. Jahrestag der historischen Begegnung Papst Pauls VI. mit Künstlern in der Sixtinischen Kapelle (7. Mai 1964).<sup>1</sup>

Als Benedikt XVI. die Sixtinische Kapelle durch den Mittelgang betrat, applaudierten die Künstler stehend. Der Papst nahm an der Stirnwand unter dem Weltgericht-Fresko Michelangelos Platz. Zu Beginn verlas der italienische Filmschauspieler Sergio Castellitto einige Abschnitte aus dem Brief an die Künstler, den Papst Johannes Paul II. am 1999 veröffentlicht hatte. Die Gäste wurden anschließend durch Erzbischof Gianfranco Ravasi, Vorsitzender des Päpstlichen Kulturrates, begrüßt. Er erinnerte an die Begegnung Pauls VI. mit Künstlern 1964 in der Sixtinischen Kapelle und an den Brief Johannes Pauls II. an die Künstler. Beide Päpste hatten den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen Kunst und Kirche maßgeblich gefördert.

Die Ansprache des Papstes war eine anspruchsvolle Reflexion über die Schönheit.<sup>2</sup> Dieser Begriff gilt in der Kunst und Ästhetik der Moderne als eine kritisch in Frage gestellte Kategorie. Deshalb werden sich vermutlich nicht alle Künstler davon angesprochen fühlen. Aber gerade darin besteht der Mehrwert seiner Ansprache, dass der Papst die Schönheit überhaupt ins Gespräch brachte und in den Zusammenhang der menschlichen Existenz stellte. Die Internationalität der Gäste war zudem ein Novum. Insgesamt aber war das Treffen Benedikts XVI. mit Künstlern kein Neuanfang, sondern stand in Kontinuität mit einer längeren Tradition der modernen Päpste. Dies bedarf einer Erläuterung.

## II. BRÜCHE IM MODERNEN VERHÄLTNIS VON KUNST UND KIRCHE

Die Beziehung zwischen Kirche und zeitgenössischer Kunst ist seit Anfang des 20. Jahrhunderts in vielen Bereichen gespannt und distanziert. 1975 stellte Papst Paul VI. treffend fest: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche.“<sup>3</sup> Die Gründe für das problematische Verhältnis sind komplex, denn sie scheinen beiderseitig bedingt zu sein. Bis heute fehlt vielen Katholiken, wie auch den meisten ihrer Zeitgenossen, ein echtes Interesse und Verständnis an den ästhetischen Anliegen zeitgenössischer Kunst, die radikal neuartig erscheint. Andererseits mangelt es vielen avantgardistischen Künstlern aufgrund der fortschreitenden Säkularisierung in Gesellschaft und Kultur

<sup>1</sup> JOHANNES PAUL II., *Brief an die Künstler*, 4.4.1999: AAS 91 (1999), 1155-1172; PAUL VI., *Ansprache bei der Begegnung mit Künstlern in der Sixtinischen Kapelle*, 7.5.1964 «Insegnamenti di Paolo VI.», II (1964) 312-318.

<sup>2</sup> BENEDIKT XVI., *Ansprache bei der Begegnung mit Künstlern in der Sixtinischen Kapelle*, 21.11.2009 «L'Osservatore Romano» 22.11.2009, Nr. 271, 4-5.

<sup>3</sup> PAUL VI., Apostolisches Mahnschreiben *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975: AAS 68 (1976) 5-76; hier zitiert Nr. 20.

an christlicher Grundbildung und nicht selten an der persönlichen Bereitschaft, sich mit biblischen und theologischen Themen inhaltlich auseinanderzusetzen.

In zunehmendem Maße sah sich die Kirche in der erste Hälfte des 20. Jahrhunderts mit offenbarungs- und religionskritischen, oftmals gar mit kirchenfeindlichen Haltungen der Künstler konfrontiert, deren personaler Lebensvollzug nicht vom Bekenntnis zum christlichen Glauben geprägt war. Manche Negativität, Sinn- und Ausweglosigkeit, mit der jene Künstler Mensch und Welt darstellten, erschien der Kirche als unvereinbar mit ihrem positiven, durch Hoffnung geprägten Menschenbild.

Die Kunstmoderne des frühen 20. Jahrhunderts war eine ästhetische und geistige Herausforderung, auf die das kirchliche Lehramt seit Pius XII. und Johannes XXIII. differenziert reagierte.<sup>1</sup> Dagegen kam es im praktischen Bereich, z. B. bei Auftragsvergaben an moderne Architekten und Künstler, bis heute zu Kontroversen, in denen sich Spannungen zwischen der innerweltlichen Betrachtungsweise des autonomen Kunstanspruchs und dem übernatürlich begründeten Sendungsauftrag der Kirche entluden.

### III. PASTORALER DIALOG PAULS VI. MIT KÜNSTLERN NACH DEM ZWEITEN VATIKANUM

In dieser Zeit gegenseitiger Entfremdung leitete das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) einen Gesinnungswandel ein, indem es eine Öffnung im Verhältnis zwischen Kirche und zeitgenössischer Kunst wünschte. Neben seiner Neuformulierung, an welchen funktionalen Bedingungen sich liturgische Kunst zu orientieren habe, forderten die Konzilstexte echte Zeitgenossenschaft für die kirchliche Kunst. Positiv äußerten sich die Konzilsväter über den autonomen Eigenwert des Kunstschaffens. Außerdem forderten sie die Erneuerung eines partnerschaftlichen Dialogs zwischen Kunst und Kirche.<sup>2</sup>

Paul VI., der „Papst des Dialogs“, liebte die Künste, besonders die moderne Kunst.<sup>3</sup> „Die Kirche braucht Heilige, doch braucht sie auch Künstler, gute und

<sup>1</sup> Vgl. die historische Gesamtschau in R. VAN BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, F. Schöningh, Paderborn 2008, 185–204, 212–251, 302–358.

<sup>2</sup> Vgl. *ibidem*, S. 215–251; P. STOCKMANN, *Artis sacrae leges. Sakrale Kunst und kanonisches Recht im 20. Jahrhundert*, «Das Münster» 50 (1997) 331; F. RONIG, *Der bildende Künstler im Dienste der Liturgie. Zur Neuorientierung nach dem Konzil*, «Das Münster» 32 (1979) 241–245; O. NUSSBAUM, *Kirchenbau im Dienst der Liturgie*, «Liturgisches Jahrbuch» 19 (1969), 15, 13–26.

<sup>3</sup> Vgl. R. VAN BÜHREN, *Paul VI. und die Kunst. Die Bedeutung des Montini-Pontifikates für die Erneuerung der Künstlerpastoral nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, «Forum Katholische Theologie» 24 (2008) 266–290; IDEM, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 302–334; C. CHENIS, *Giovanni Battista Montini e l'arte*, in M. MANTOVANI, M. TOSO (a cura di), *Paolo VI. Fede, cultura, università*, Las, Roma 2003, 217–220; P. HEBBLETHWAITE, *Paul VI. The First Modern Pope*, HarperCollins, London 1993, 265–267, 341–342; L.A. DORN, *Paul VI. Der einsame Reformier*, Verlag Styria, Graz 1989, 145–146; A. UGENTI, *Paolo VI. Un Papa da riscoprire*, Sei, Torino 1985, 11, 16–17, 125–131; J. PRÉVOTAT, *Les sources françaises dans la formation intellectuelle de G. B. Montini (1919–1963)*, in *Paul VI. et la Modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (2.-4.6.1983)*, École française de Rome, Roma 1984, 122 (Anm. 129); C. PALLENBERG, *Paul VI. Schlüsselgestalt eines neuen Papsttums*, List Verlag, München 1965, 133–136.

fähige Künstler“, sagte Paul VI. 1967, „die einen wie die anderen, Heilige wie Künstler, sind Zeugen des lebendigen Geistes Christi.“<sup>1</sup> Gleich zu Beginn seines Pontifikats lud er 1964 zur Messe mit Künstlern in die Sixtinische Kapelle ein. In seiner im Anschluss an die Messfeier gehaltenen Ansprache<sup>2</sup> bekräftigte Paul VI. die innere Verwandtschaft zwischen Kunst und Religion und bot den Künstlern ein Freundschaftsbündnis an. Das päpstliche Angebot leitete eine pastorale Wende im modernen Dialog zwischen Kunst und Kirche ein. Wegweisend war vor allem die Einladung, dass aus dem bisherigen Nebeneinander bzw. Gegen-einander von Kunst und Kirche fortan ein Miteinander werde.<sup>3</sup>

Die Worte Pauls VI. weckten bei vielen Künstlern Begeisterung. Als spontane Antwort schenkten Künstler und Mäzene dem Papst Kunstwerke. Sie bildeten einen wesentlichen Grundstock für die Vatikanische Sammlung moderner religiöser Kunst. Diese 1973 durch Paul VI. eröffnete Sammlung bezeugt das Interesse der Kirche an der zeitgenössischen „autonomen“ Kunst, die nicht als Auftragsarbeit für den Kirchenraum entstanden war. Die Sammlung umfasst etwa 800 Werke von etwa 250 internationalen Künstlern. Sie dokumentiert den subjektiven Zugang, mit dem autonom schaffende Künstler sich mit der christlichen Glaubensbotschaft auseinandersetzen und ihr religiöses Empfinden ausdrücken.<sup>4</sup> Die von Paul VI. vielfach geäußerte Hoffnung auf das „Aufblühen

<sup>1</sup> PAUL VI., *Ansprache*, 4.1.1967, «Insegnamenti di Paolo VI» LV (1968) 8; vgl. F.J. LEÓN TELLO, *El pensamiento estético de Pablo VI. El arte como camino abierto al descubrimiento de Dios*, in *El Hombre Moderno a la Búsqueda de Dios, según el Magisterio de Pablo VI. Jornadas de estudio en Pamplona*, Universidad de Navarra, Istituto Paolo VI/Studium, Brescia/Roma 2002, 88; P.V. BEGNI REDONA (a cura di), *Paolo VI. Su l'arte e agli artisti. Discorsi, messaggi e scritti (1963-1978)*, Istituto Paolo VI/Studium, Brescia/Roma 2000, 143.

<sup>2</sup> PAUL VI., *Ansprache bei der Begegnung mit Künstlern in der Sixtinischen Kapelle*, 7.5.1964, «Insegnamenti di Paolo VI» II (1964) 312-318.

<sup>3</sup> Vgl. BÜHREN, *Paul VI. und die Kunst*, 269-271; IDEM, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 305-307; CHENIS, *Giovanni Battista Montini e l'arte*, 217-219; BEGNI REDONA, *Paolo VI. Su l'arte e agli artisti*, S. XVII-XIX; M. FERRAZZA, *Die Sammlung zeitgenössischer religiöser Kunst in den Vatikanischen Museen, in Moderne Kunst aus dem Vatikan*. Katalog zu den Ausstellungen in Würzburg, Paderborn und Regensburg, Schnell und Steiner, Regensburg 1998, 29-30; J. LENSSEN, *Das Bemühen der Kirche um die zeitgenössische Kunst*, in *Moderne Kunst aus dem Vatikan*, 37-42; H. REIDEL, *Kirche und Kunst, Verkündigung und Mäzenatentum*, in *Moderne Kunst aus dem Vatikan*, 43-46; UGENTI, *Paolo VI*, 88-92; V. FANTUZZI, *L'arte e gli artisti nelle sollecitudini pastorali degli ultimi papi. Da Pio XII a Giovanni Paolo II*, «Seminarium. Nova Series» 21 (1981) 430-431.

<sup>4</sup> Vgl. BÜHREN, *Paul VI. und die Kunst*, 282-286; IDEM, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 319-323 (Abb. 18); A. POMELLA, *Die Vatikanischen Museen*, Schnell und Steiner, Regensburg 2007, 214-229; F. BURANELLI, *Riflessioni nel Dialogo tra i Musei Vaticani e l'Arte Contemporanea*, in M. FORTI (a cura di), *Musei Vaticani e l'Arte Contemporanea. Acquisizioni dal 1980 al 2003. Katalog zur Ausstellung in den Musei Vaticani (sala Polifunzionale) am 23.5-27.7.2003*, De Luca Editori d'Arte, Roma 2003, 11-16; M. FORTI, *Arte Moderna e Contemporanea nei Musei Vaticani. Storia di una Collezione Museale*, in IDEM, *Musei Vaticani e l'Arte Contemporanea*, 24-34; F. BURANELLI, *Art and Faith in the Vatican Museums. The artistic Collections of the Popes, spiritual Treasure of Mankind*, in G. MORELLO (a cura di), *Images of Salvation. Masterpieces from Vatican and Italian Collections*. Katalog zur Ausstellung in Toronto (Royal Ontario Museum) am 8.6.-11.8.2002, Adnkronos Libri, Roma 2002, 70; REIDEL, *Kirche und Kunst, Verkündigung und Mäzenatentum*; N. DEL RE, *Mondo Vaticano. Passato e Presente*, Lev, Città del Vaticano 1995 (deutsche Ausgabe: *Vatikanlexikon* 1998, 706-707).

eines neuen Frühlings religiöser Kunst in der Nachkonzilszeit“<sup>1</sup> wurde aber leider enttäuscht.

#### IV. WEITERFÜHRUNG DER NACHKONZILIAREN KÜNSTLERPASTORAL DURCH JOHANNES PAUL II.

Das nachkonziliare Reformwerk seines Vorgängers führte Papst Johannes Paul II. fort.<sup>2</sup> In seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis“ rief er 1979 die Künstler zur Verantwortung für die Wahrheit auf.<sup>3</sup> Um den partnerschaftlichen Dialog zwischen Kirche und Kultur auf weltkirchlicher Ebene zu fördern, gründete Johannes Paul II. 1982 den Päpstlichen Kulturrat<sup>4</sup> in der Überzeugung, dass die „Synthese zwischen Kultur und Glauben nicht nur ein Erfordernis der Kultur, sondern auch des Glaubens“<sup>5</sup> sei. 1980–1986 hielt der Papst in München, Wien, Brüssel und Rom jeweils programmatische Ansprachen vor Künstlern. Er äußerte sich über den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen Kunst und Kirche im Geiste verantwortungsbewusster Partnerschaft sowie über Natur, Gegenstand und Aufgabe der Kunst, speziell der christlichen Kunst, wobei er auf die Analogie zwischen Kunst und Glaube hinwies.<sup>6</sup>

1999 veröffentlichte Johannes Paul II. seinen Brief an die Künstler, der zu Gespräch und Zusammenarbeit mit der Kirche einlädt, die enge Synthese zwischen Kunst und Glaube betont und die Heilige Schrift als wesentliche Inspirationsquelle der christlichen Kunst aufzeigt.<sup>7</sup> Mit dem Pastoralbrief fasste der Papst seine zwanzigjährige Lehrverkündigung zur Kunst zusammen und bereitete die pastorale „Heiligjahrfeier der Künstler“ 2000 in Rom

<sup>1</sup> PAUL VI., *Ansprache Eröffnung der Sammlung moderner religiöser Kunst in den Vatikanischen Museen*, 23.6.1973, «Insegnamenti di Paolo VI» XI (1974) 649.

<sup>2</sup> Vgl. BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 335–601.

<sup>3</sup> JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptor hominis*, 4.3.1979: AAS 71 (1979), 257–324, hier Nr. 18–19; vgl. BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 337–339.

<sup>4</sup> Vgl. BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 353–358, 543–552.

<sup>5</sup> JOHANNES PAUL II., *Schreiben an Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli zur Gründung des Päpstlichen Rates für die Kultur*, 20.5.1982: AAS 74 (1982), 683–688.

<sup>6</sup> JOHANNES PAUL II., *Ansprache bei der Audienz für die Teilnehmer am Kongress der Internationalen Gesellschaft Christlicher Künstler (SIAC) in Rom*, 14.10.1986, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» IX,2 (1986) 1024–1028; *Homilie in Brüssel bei der Messe für die Künstler*, 20.5.1985 «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» VIII,1 (1985) 1560–1569; *Ansprache im Kongresszentrum der Wiener Hofburg an die Repräsentanten von Wissenschaft und Kunst*, 12.9.1983, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» VI,2 (1983) 491–497; *Ansprache an die Künstler und Publizisten im Herkulesaal in München*, 19.11.1980 «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» III,2 (1980) 1354–1364; vgl. BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 339–353.

<sup>7</sup> JOHANNES PAUL II., *Brief an die Künstler*, 4.4.1999: AAS 91 (1999), 1155–1172, erneut abgedruckt in «Seminarium. Nova Series» 39, 1999, 209–227; vgl. BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 560–571; M.A. LABRADA (dir.), *La belleza que salva. Comentarios a la Carta a los artistas de Juan Pablo II*, Rialp, Madrid 2006; G. GRASSO (a cura di), *Chiesa e Arte. Documenti della Chiesa, testi canonici e commenti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 313–316; H. OSPINA, *Preface. The Letter of John Paul II. to Artists. The Cultural Implications*, in *John Paul II. Letter to Artists*, Promesa, San José (Costa Rica) 2001, 11–52; E. LEIVA-MERIKAKIS, *Reflections on John Paul II's "Letter to Artists"* (April 4, 1999), «Communio. International Catholic Review» 26, 1999, 446–450.

vor, bei der er eine Ansprache<sup>1</sup> über die Analogie zwischen Kunst und Heiligkeit hielt.

#### V. FÖRDERUNG DES INTERKULTURELLEN DIALOGS DURCH BENEDIKT XVI.

Den beispielhafte Einsatz Pauls VI. und Johannes Pauls II. für die Künstlerpastoral führt Benedikt XVI. heute unter veränderten Bedingungen fort. 1964 hatte Paul VI. in der Sixtinischen Kapelle eine Messe mit fast ausschließlich italienischen Künstlern gefeiert. Demgegenüber erweiterte Benedikt XVI. 2009 den Kreis seiner Gäste erheblich. Katholiken und Christen anderer Konfessionen, Anhänger nichtchristlicher Religionen, außerdem Agnostiker und Atheisten waren zugegen. Wegen dieser Heterogenität der Anwesenden beschränkte sich der Papst auf Ansprache und Segen. Ausschlaggebend für die Einladung waren allein die ästhetische Qualität und eine Offenheit für existentielle Fragen, hatte Erzbischof Gianfranco Ravasi zuvor erklärt.<sup>2</sup>

Der Charakter des von Benedikt XVI. durchgeführten Künstlertreffens entsprach den Leitlinien seines bisherigen Pontifikats. Wie er am 20. April 2005 in seiner ersten Botschaft als neugewählter Papst angekündigt hatte, möchte er den interreligiösen und interkulturellen Dialog voranbringen.<sup>3</sup> Hierzu zählt auch das Gespräch mit Künstlern, „aufmerksam gegenüber sozialen und kulturellen Verschiedenheiten“,<sup>4</sup> wie er im November 2009 bei seiner Begegnung mit Künstlern betonte.

#### VI. INNERE SCHÖNHEIT DER WAHRHEIT (RIMINI 2002)

Der Kernpunkt seiner Ansprache am 21. November 2009 in der Sixtinischen Kapelle war der Einklang zwischen Kunst und Glaube, zwischen Ästhetik und Ethik. Damit griff Benedikt XVI. zentrale Aspekte der päpstlichen Künstlerpastoral nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf. In seiner Meditation über die Schönheit vertiefte der Papst liturgie- und bildtheologische Impulse, die er bereits in seiner Einleitung zum Kompendium des Weltkatechismus (2005),<sup>5</sup> im nachsynodalen Schreiben „Sacramentum caritatis“ (2007),<sup>6</sup> im Gespräch bei der

<sup>1</sup> JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim „Jubiläum der Künstler“ in St. Peter aus Anlaß des Heiligen Jahres 2000*, 18.2.2000, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» XXIII,1 (2000) 208-212; vgl. BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 571-573.

<sup>2</sup> *Papst will Freundschaft zwischen Kirche und Kunst erneuern*, in: Kathweb. Informationsdienst der Österreichischen Katholischen Presseagentur Kathpress, 22.11.2009, <http://www.kathpress.co.at/content/site/nachrichten/database/29465.html> (Abruf am 25.11.2009).

<sup>3</sup> BENEDIKT XVI., *Erste Botschaft am Ende der Eucharistiefeyer mit den wahlberechtigten Kardinälen in der Sixtinischen Kapelle*, 20.4.2005, «Insegnamenti di Benedetto XVI.» I (2005) 1-13, Nr. 6.

<sup>4</sup> BENEDIKT XVI., *Ansprache bei der Begegnung mit Künstlern in der Sixtinischen Kapelle*, «L'Osservatore Romano» 22.11.2009, 4.

<sup>5</sup> *Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche*, München 2005, 17; vgl. BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 448-449.

<sup>6</sup> BENEDIKT XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Sacramentum caritatis*, 22.2.2007: AAS 99 (2007), 105-180, hier Nr. 34-35, 41; vgl. BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, 503-506.

Begegnung mit dem Klerus der Diözese Bozen-Brixen (2008)<sup>1</sup> und in seiner Botschaft anlässlich der 13. Öffentlichen Sitzung der Päpstlichen Akademien (2008)<sup>2</sup> formuliert hatte.

Die Ansprache in der Sixtinischen Kapelle rezipierte auch einige frühere Reflexionen Kardinal Joseph Ratzingers zur neuen „Ästhetik“ des Glaubens, speziell seine Botschaft „Verwundet vom Pfeil des Schönen“ an das 23. „Meeting für die Freundschaft unter den Völkern“ am 18. bis 24. August 2002 in Rimini.<sup>3</sup> In seiner Botschaft an das von der geistlichen Bewegung „Comunione e Liberazione“ veranstaltete Kulturfestival erläuterte Kardinal Ratzinger die Wechselbeziehung zwischen Schönheit und Wahrheit. Am Beispiel von Platon, Nikolaus Kabasilas und Bach beschrieb er die Erschütterung des Menschen durch die „Begegnung des Herzens mit der Schönheit als wahre Weise des Erkennens“<sup>4</sup>. Die Begegnung mit der Schönheit könne der Mensch wie das Auftreffen eines Pfeils empfinden, „der die Seele verwundet und sie damit hellseherisch macht“<sup>5</sup>.

Angesichts des Bösen und des Leidens in der Welt reiche aber ein bloß harmonischer Begriff der Schönheit nicht aus, so Ratzinger 2002. Ein „neues, tieferes Sehen“ müsse erlernt werden, um den Überschnitt von der bloß äußeren Schönheit zur Tiefe der inneren Schönheit der Wahrheit zu gewinnen. Die Suche nach der wahren Schönheit habe „nichts mit oberflächlichem Ästhetizismus“ zu tun. Schönheit sei vielmehr „Erkenntnis, ja, eine höhere Art des Erkennens, weil sie den Menschen mit der ganzen Größe der Wahrheit trifft“. Die Wahrheit der Schönheit sei exemplarisch in der Passion Christi zu finden. Über Christus, von dem die kirchliche Tradition bekennt: „Du bist der Schönste von allen Menschen“ (Ps 45,3), könne in seiner Passion zugleich gesagt werden: „Er hatte keine schöne und edle Gestalt, so dass wir ihn anschauen mochten. Er sah nicht so aus, dass wir Gefallen fanden an ihm“ (Jes 53,2).<sup>6</sup>

Diese Feststellung könne man als Paradoxie empfinden, meinte Kardinal Ratzinger. Aber gerade in dem durch das Kreuz entstellten Gesicht komme „die wahre, die letzte Schönheit zur Erscheinung: die Schönheit der Liebe“, die bis zum Letzten gehe und sich als darin als die wahre Schönheit erweise. Anders als die „verlogene, falsche Schönheit“, die den Menschen nicht aufrichte, sondern in ihm bloß den Willen zum Haben und zur Macht wachrufe, sei die paradoxe Schönheit Christi eine Schönheit der Wahrheit, die den Menschen befreit und erlöst. „Nichts kann uns mehr mit der Schönheit Christi selbst in Berührung

<sup>1</sup> BENEDIKT XVI., *Gespräch bei der Begegnung mit dem Klerus der Diözese Bozen-Brixen*, Dom zu Brixen, 6.8.2008 «Insegnamenti di Benedetto XVI.» IV,2 (2008) 113-129.

<sup>2</sup> BENEDIKT XVI., *Botschaft an den Vorsitzenden des Päpstlichen Rates für die Kultur, Erzbischof Gianfranco Ravasi, anlässlich der 13. Öffentlichen Sitzung der Päpstlichen Akademien zum Thema „Universalität der Schönheit: Ästhetik und Ethik im Dialog“*, 24.11.2008 «Insegnamenti di Benedetto XVI.» IV,2 (2008) 708-711.

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *La corrispondenza del cuore nell'incontro con la Bellezza*, «30 Giorni» 2002, 9, 84-89 (hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Verwundet vom Pfeil des Schönen. Das Kreuz und die neue «Ästhetik» des Glaubens*, in J. RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003, 31-40.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 31-32, 34, 36, 38-40.

bringen“, beschloß Ratzinger seine Botschaft von 2002, „als die vom Glauben geschaffene Welt des Schönen und das Leuchten auf dem Gesicht der Heiligen, durch das hindurch sein eigenes Leuchten sichtbar wird.“<sup>1</sup> Diese Reflexionen über die neue „Ästhetik“ des Glaubens sprach Papst Benedikt XVI. 2009 bei der Begegnung mit Künstlern erneut an.

VII. AUTHENTISCHE SCHÖNHEIT ALS WEG  
ZUM TRANSCENDENTEN, ZU GOTT (SIXTINISCHE KAPELLE 2009)

Zu Beginn seiner Ansprache am 21. November 2009 in der Sixtinischen Kapelle nannte Papst Benedikt XVI. als Grund des Treffens seinen Wunsch, die Freundschaft der Kirche mit der Welt der Künste ausdrücken und erneuern. Wörtlich sagte er: „Ihr repräsentiert die mannigfaltige Welt der Kunst, und daher möchte ich durch euch allen Künstlern meine Einladung zu Freundschaft, Dialog und Zusammenarbeit aussprechen.“<sup>2</sup> Damit diese Freundschaft authentisch und fruchtbringend sei, müsse sie fortwährend gefördert und genährt werden. Denn „seit seinen Anfängen hat das Christentum den Wert der Kunst erkannt und klugen Gebrauch gemacht von den verschiedenen Ausdrucksformen der Kunst, um die unveränderliche Botschaft der Erlösung zu übermitteln“, so lautete die historische Begründung für die heutige Fortsetzung der Freundschaft. In der zweiten Hälfte seiner Rede wies der Papst zudem auf die innere Nähe und „Harmonie zwischen dem Weg des Glaubens und dem Weg des Künstlers“ hin.

Der Text der gesamten Ansprache liest sich wie ein theologischer Kommentar zum Weltgericht-Fresko Michelangelos. Dessen „dramatische Schönheit“ deutete der Papst als „Verkündigung der Hoffnung“, als „Einladung, unseren Blick zum letzten Horizont zu heben“. Zwischen Schönheit und Hoffnung bestehe ein tiefes Band, betonte der Papst und zitierte dabei die Schlussbotschaft, die 1965 im Namen des Zweiten Vatikanischen Konzils an die Künstler verlesen wurde: „Diese Welt, in der wir leben, braucht Schönheit, um nicht in Verzweiflung zu versinken. Die Schönheit, wie auch die Wahrheit, bringt dem menschlichen Herz Freude. Vergeßt nicht, daß ihr die Hüter des Schönen in der Welt seid.“

Ausgehend von Zitaten großer Denker und Künstler entfaltete der Papst ein Hohelied auf die Schönheit, das der platonisch-augustinischen Metaphysik und der Heiligen Schrift verpflichtet ist. Im Sinne Platons bewirke die Schönheit im Menschen eine heilsame Erschütterung, hole ihn aus sich selbst heraus, öffne ihm die Augen seines Herzens und Geistes neu und ziehe ihn empor. Der Papst unterschied dabei die illusorische Schönheit von der authentischen Schönheit, die „das menschliche Herz für die Sehnsucht“ öffnet, „für das tiefe Verlangen zu erkennen, zu lieben, auf den anderen zuzugehen, die Hände nach dem Anderen, dem, was uns übersteigt, auszustrecken“. Nach diesen Worten,

<sup>1</sup> *Ibidem*, 31-32, 38-40.

<sup>2</sup> BENEDIKT XVI., *Ansprache bei der Begegnung mit Künstlern in der Sixtinischen Kapelle*, «L'Osservatore Romano» 22.11.2009, 4.

die unverkennbar die besagte Botschaft von 2002 aufgriffen, würdigte der Papst die „via pulchritudinis“, den Weg der Schönheit in Natur und Kunst, als einen möglichen „Weg zum Transzendenten, zum letzten Geheimnis, zu Gott“. Damit führte er das Thema seiner Ansprache bei der Generalaudienz am 18. November 2009 fort, nämlich die „Begegnung von Ästhetik und Glauben“ und der „Einklang zwischen Glaube und Kunst“.<sup>1</sup>

„Die Kunst kann in jeder Form eine religiöse Qualität annehmen, wo sie den großen Fragen unserer Existenz begegnet, den fundamentalen Themen, die dem Leben Sinn geben. Dadurch wird sie zu einem Weg tiefer innerer Reflexion und Spiritualität.“<sup>2</sup> Diesbezüglich zitierte der Papst Hermann Hesse – „Kunst bedeutet, Gott in allem, was existiert, zu zeigen“ – und Simone Weil: „In allem, was in uns den reinen und authentischen Sinn für das Schöne weckt, dort ist Gott wahrhaft anwesend. Es gibt eine Art Inkarnation Gottes in der Welt, für die die Schönheit das Zeichen ist. Schönheit ist der experimentelle Beweis dafür, daß Inkarnation möglich ist. Deswegen ist jede echte Kunst ihrem Wesen nach religiös.“ Heute aber hat die interesselose Schönheit von „unserer neuen Welt der Interessen unmerklich Abschied genommen“, sie wird „auch von der Religion nicht mehr geliebt und gehegt“, zitierte der Papst aus der „Theologischen Ästhetik“ von Hans Urs von Balthasar.

Angesichts dieses Befundes wies Benedikt XVI. auf die Heilige Schrift als Inspirationsquelle der Kunst hin. „Diese große Nähe, diese Harmonie zwischen dem Weg des Glaubens und dem Weg des Künstlers wird durch unzählige Kunstwerke bezeugt, die sich auf die Personen, Geschichten und Symbole“ der Bibel stützen. Unter Berufung auf den Brief Johannes Pauls II. an die Künstler fragte Benedikt XVI.: „Braucht die Kunst die Kirche?“ Mit dieser Frage lud er ein, die „Quelle frischer und gut begründeter Inspiration in der religiösen Erfahrung zu finden, in der christlichen Offenbarung und im »großen Kodex«, der Bibel“.

Mit einem Appell an die Verantwortung der Künstler beendete der Papst seine Ansprache. Als „Hüter der Schönheit“ seien die Künstler für deren Vermittlung zuständig. Besonders in Krisenzeiten können sie Mut und Hoffnung wecken. „Dank eures Talenten habt ihr die Möglichkeit, zu den Herzen der Menschen zu sprechen, [...] Träume und Hoffnungen wachzurufen und Horizonte von Wissen und menschlichem Engagement zu erweitern. Seid dankbar für diese Gaben, die ihr empfangen habt, und seid euch eurer großen Verantwortung bewusst, Schönheit mitzuteilen, durch die Schönheit und in der Schönheit zu kommunizieren!“

Benedikt XVI. riet den Künstlern, sich „der ersten und letzten Quelle der Schönheit zu nähern und in den Dialog mit den Gläubigen zu treten“. Mit ei-

<sup>1</sup> BENEDIKT XVI., Ansprache über den theologischen Hintergrund der romanischen und gotischen Kathedralen, Generalaudienz am 18.11.2009 «L'Osservatore Romano» 19.11.2009, Nr. 268, 8.

<sup>2</sup> BENEDIKT XVI., Ansprache bei der Begegnung mit Künstlern in der Sixtinischen Kapelle, «L'Osservatore Romano» 22.11.2009, 5.

nem Zitat von Augustinus, der die Szene des „Weltgerichts“ vorwegnehmend beschrieb, und durch Hinweis auf das Fresko Michelangelos lenkte der Papst den Blick auf die letzte Bestimmung des Menschen. „Der Glaube nimmt nichts von eurem Genie oder eurer Kunst weg: im Gegenteil, er erhöht sie und nährt sie, er ermutigt sie, die Schwelle zu überschreiten und mit fasziniertem und innerlich bewegtem Blick das letzte und endgültige Ziel zu betrachten, die Sonne, die niemals untergeht, die Sonne, die die Gegenwart erleuchtet und sie schön macht.“

#### VIII. NÖTIGE KONTINUITÄT IM VERHÄLTNIS VON KUNST UND KIRCHE

In der Sixtinischen Kapelle, einem Zeugnis großer Kunst und tiefen Glaubens, klangen solche versöhnenden Worte einleuchtend. „Das Setting war großartig“, meinte der deutsche Regisseur und Filmemacher Philip Gröning im Anschluss an das Treffen, „ein Symbol für den jahrtausendealten Dialog zwischen Kunst und Kirche und für den gemeinsamen Ursprung von Kunst und Religion. Es war eine große Geste, uns alle dorthin einzuladen, um zu sagen: Die Kirche braucht Künstler, die nach dem Transzendenten forschen.“<sup>1</sup>

„Er hat uns Künstlern eine sehr wichtige Ermutigung vermittelt“, gestand der italienische Sänger Andrea Bocelli.<sup>2</sup> „Ich denke, die Tatsache, dass der Papst all diese Leute eingeladen hat, um sich mit ihnen über Kunst auszutauschen, ist eine sehr befreiende Idee“, anerkannte die irakische Architektin Zaha Hadid.<sup>3</sup> Nun sei der Vatikan an der Reihe, den Dialog in Realität zu verwandeln, meinte dagegen der italienische Maler Mimmo Paladino.<sup>4</sup> Dass eine kirchliche Beauftragung jedoch nicht sämtliche Probleme löst, verdeutlicht die neue Ausgabe des Lektionars der Italienischen Bischofskonferenz.<sup>5</sup> Was die zeitgenössischen Illustrationen des Lektionars betrifft, an denen auch Paladino beteiligt war, musste Ravasi im Interview 2008 zugeben, dass sie leider „ohne Inspiration“ seien.<sup>6</sup>

Wie werden die übrigen Künstler, die bei dem Treffen 2009 nicht dabei waren, auf das Angebot der Kirche reagieren? Für das Verhältnis von Kunst und

<sup>1</sup> B. JÜRGENS (KNA), *Nach dem Transzendenten forschen – Regisseur Philip Gröning zum Künstlertreffen mit Benedikt XVI.*, in: Kath.Net, 21.11.2009, <http://www.kath.net/detail.php?id=24627> (Abruf am 24.11.2009); vgl. Die Tagespost, 24.11.2009, 6.

<sup>2</sup> C. LANGEN-PEDUTO, *Papst Benedikt traf Kulturschaffende aus aller Welt*, in: DerWesten.de, 23.11.2009, <http://www.derwesten.de/nachrichten/waz/kultur/2009/11/23/news-141590999/detail.html> (Abruf am 27.11.2009).

<sup>3</sup> SAILER, *Vatikan: Künstlertreffen – eine Nachbetrachtung*.

<sup>4</sup> R. DONADIO, *Pope welcomes artists, appeals for “beauty”*, «San Francisco Chronicle» 22.11.2009, A-10.

<sup>5</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Lezionario domenicale e festivo*, 3 vol.: Anno A, B, C, Lev, Città del Vaticano 2007; vgl. IDEM (a cura di), *Lezionario feriale*, 3 vol.: *Tempo ordinario (anno pari, anno dispari)*, *Tempi forti*, Lev, Città del Vaticano 2008-2009; IDEM (a cura di), *Lezionario per le celebrazioni dei Santi*, Lev, Città del Vaticano 2009.

<sup>6</sup> U. DIEHL, *Wie modern hätten Sie es denn gern, Signore Ravasi? – Interview mit Gianfranco Ravasi*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 26.7.2008, Z-6.

Kirche wird es in jedem Fall wichtig sein, Kontinuität herzustellen. Dies gilt auch für das längerfristige Gespräch über existentielle Fragen. Der Vatikan ist in die Offensive gegangen und wird auf der Biennale 2013 in Venedig erneut Dialogbereitschaft signalisieren.<sup>1</sup>

## ABSTRACT

Die Begegnung Papst Benedikts XVI. mit Künstlern 2009 war kein pastoraler Neuanfang der Kirche, sondern knüpfte an das nachkonziliare Reformwerk an. Angesichts der Spannungen zwischen Kirche und Kunst im 20. Jahrhundert wünschte das Zweite Vatikanische Konzil eine gegenseitige Öffnung. Im Dialog mit Künstlern leitete Paul VI. eine pastorale Wende ein, die Johannes Paul II. fortsetzte. Beim Künstlertreffen 2009 in der Sixtinischen Kapelle betonte Benedikt XVI. den Einklang zwischen Kunst und Glaube bzw. Ästhetik und Ethik. Der Vatikan wird auf der Biennale 2013 erneut Dialogbereitschaft signalisieren.

Pope Benedict XVI's meeting with artists in 2009 was not a new beginning in the Church's pastoral care. Rather, it continued the postconciliar reforms. Aware of the tensions between the Church and artists that marked the 20th century, the Second Vatican Council sought a mutual openness. Paul VI initiated the dialogue with artists, later continued by John Paul II. When Benedict XVI met with artists at the Sistine Chapel in 2009, he stressed the harmony between art and faith as well as between aesthetics and ethics. The Vatican will express its openness for dialogue once again at the Venice Biennale in 2013.

<sup>1</sup> P. PANZA, *Il Vaticano: "Non siamo pronti, andremo alla Biennale nel 2013"*, «Corriere della Sera» 22.10.2010, 55.

# STATUS QUAESTIONIS

# EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS

A CURA DI PHILIP GOYRET

SECONDO un *cliché* abbastanza diffuso, nel corso del Ventesimo secolo abbiamo assistito ad una parabola di ascesa e discesa della Chiesa. All'inizio del «secolo della Chiesa», secondo la famigerata espressione di O. Dibelius,<sup>1</sup> contemporaneamente al rinnovamento dell'ecclesiologia, si andò delineando un ecclesiocentrismo esclusivista che ebbe il suo apice negli anni '40, col rigorismo di R. Feeney, che provocò l'immediata reazione del Sant'Uffizio.<sup>2</sup> Con la teologia che sfocia nel Vaticano II la questione della salvezza si inquadra invece nel contesto di un cristocentrismo inclusivista, in cui la Chiesa conserva il suo ruolo strumentale, ma resta giustamente collocata nell'ambito del *mysterium lunae*, per riprendere una bella immagine patristica, mentre soltanto Cristo è contemplato come *mysterium solis* e, quindi, come *Lumen gentium*. La teologia del pluralismo religioso ha poi privilegiato il teocentrismo in maniera contrapposta alla soteriologia cristocentrica, con la conseguenza che, emarginata la mediazione di Cristo come via universale di salvezza, cessava anche la necessità della funzione santificatrice della Chiesa. Verso la fine del secolo si giunse infine all'attuale regnocentrismo, che ridimensiona la consistenza stessa della salvezza. Coloro che interpretano più radicalmente questa prospettiva privano alla Chiesa di ogni ruolo salvifico, se di salvezza si deve proprio parlare. Senza giungere a posizioni così estreme, bisogna riconoscere che oggi è assai diffusa l'idea che la Chiesa non sia necessaria per la salvezza, sebbene resti un'istituzione a ciò finalizzata e in grado, anzi, di agevolare il suo conseguimento. In questo contesto l'assioma *extra Ecclesiam nulla salus* è visto come una sorta di reliquia archeologica, tipica di un'era definitivamente tramontata.

Sullo sfondo di questo panorama, a prima vista poco entusiasmante, nel corso dell'anno accademico 2009/10 si è svolto, presso la Pontificia Università della Santa Croce, un seminario monografico sul tema *extra Ecclesiam nulla salus*, con la partecipazione di docenti, ricercatori e dottorandi di diverse università romane. I relatori sono stati scelti appositamente fra gli specialisti che, pur affrontandolo da diverse prospettive, studiano il tema da un punto di vista dogmatico. La prof.ssa Sandra Mazzolini, della Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana, autrice, fra l'altro, di una recente monografia intitolata *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica* (Urbaniana University Press, Roma 2008), ha affrontato con notevole competenza la prospettiva patristica. Al prof. Charles Morerod, attuale rettore dell'*Angelicum* e segretario generale della

<sup>1</sup> O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Furche, Berlin 1927.

<sup>2</sup> Cfr. *Lettera del Santo Uffizio all'arcivescovo di Boston*, 8.8.1949, in DH 3866-3873.

Commissione Teologica Internazionale, autore, peraltro, di numerose pubblicazioni sull'argomento,<sup>1</sup> è stata affidata la prospettiva medievale, in virtù della sua profonda conoscenza della teologia scolastica. Il prof. Miguel de Salis, docente di Ecclesiologia ed Ecumenismo presso la nostra Facoltà di Teologia e autore di un interessante studio sull'appartenenza alla Chiesa nella teologia del xx secolo,<sup>2</sup> si è occupato della prospettiva conciliare del Vaticano II. Docente di Cristologia presso la stessa Facoltà, il prof. Antonio Duca, che ha affrontato il tema del pluralismo religioso nel volume *Un solo mediatore? Pensare la salvezza alla luce della "Dominus Iesus"* (Edusc, Roma 2003), ha sviluppato la prospettiva dogmatica, concentrandosi sulla salvezza come punto imprescindibile di partenza. L'argomento è stato infine analizzato da una prospettiva più ampia e sistematica, allo scopo di fornire un quadro sintetico delle diverse interpretazioni e di offrire spunti validi per futuri approfondimenti. Di ciò si è occupato Mons. Giacomo Canobbio — già Presidente dell'Associazione Teologica Italiana, e docente di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale, a Milano, e presso lo Studio Teologico Paolo VI del Seminario di Brescia —, che, sul nostro tema, ha pubblicato recentemente il volume *Nessuna salvezza fuori della Chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico* (Queriniana, Brescia 2009), di cui troviamo una sorta di breve sintesi nella voce *Necessità (della Chiesa)* del *Dizionario di Ecclesiologia* (G. Calabrese, P. Goyret, O.F. Piazza [edd.], Città Nuova, Roma 2010).

I risultati delle ricerche presentate nel corso del seminario sono raccolte nel presente quaderno, che conserva l'ordine di esposizione e la struttura originale degli interventi, seppur con gli adattamenti imprescindibili per conferire unità redazionale all'intero testo<sup>3</sup>. Non è stato possibile, purtroppo, inserire nella pubblicazione una trascrizione delle interessanti discussioni fra i partecipanti e i relatori, ma credo che il quadro generale che emerge dall'insieme degli interventi rifletta bene l'atmosfera creatasi durante il seminario. Non sorprende che la domanda più frequente abbia avuto per oggetto la necessità di conciliare la volontà salvifica universale, su cui la rivelazione neotestamentaria non lascia alcun dubbio (cfr. 1Tm 2,4), l'esistenza di tanti uomini la cui vita e morte trascorre — consapevolmente o meno — fuori della Chiesa, e la convinzione che il celebre assioma patristico esprima una verità che non può essere abbandonata. Naturalmente, la nostra *quaestio* non troverà soluzione definitiva in queste pagine, ma dagli interventi riportati, al di là della legittima diversità delle posizioni assunte, emergono idee e spunti molto stimolanti, che fanno sperare in una rivalutazione e in una migliore comprensione del ruolo della Chiesa nella salvezza degli uomini e nella *ricapitulatio omnium in Christo*.

A tutti i partecipanti e, soprattutto, ai cinque relatori, desidero esprimere un sincero ringraziamento.

<sup>1</sup> Cfr, fra le altre, *Hors de l'Église pas de salut?*, «Nova et Vetera» 80/2 (2006) 129-137.

<sup>2</sup> Il tema è approfondito, tra l'altro, nel capitolo v del suo libro: *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Edusc, Roma 2009.

<sup>3</sup> Fra l'altro si sono uniformate le abbreviazioni dei documenti del Concilio Vaticano II, seguendo quelle usate nel *Enchiridion Vaticanum*.

# PROSPETTIVA PATRISTICA

SANDRA MAZZOLINI

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Origene: extra Ecclesiam nemo salvatur* (In Jesu Nave 3,5). III. *Cipriano: salus extra Ecclesiam non est* (Epistula 73,21). IV. *Agostino: salus extra Ecclesiam non est* (De Baptismo libri VII, IV, 17, 24). V. *Fulgenzio di Ruspe: De remissione peccatorum* (I, 18-26) e *De fide ad Petrum* (77-83). VI. *Snodi tematici emergenti*: 1. Il fondamento trinitario e cristologico della funzione mediatrice della Chiesa. 2. Il rapporto della Chiesa con la storia della salvezza. 3. La necessità della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza.

## I. INTRODUZIONE

L'IPOTESI di fondo può essere così formalizzata: il rapporto tra la Chiesa e la salvezza, espresso dall'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*, è declinato in conformità con il modello ecclesiologico di riferimento. Continuità di senso e discontinuità delle forme configurano lo sviluppo dottrinale, sul quale incide altresì lo specifico vissuto ecclesiale. La continuità concerne elementi ecclesiologici fondamentali, quali l'imprescindibile relazione della Chiesa con la Trinità, la natura teandrica della comunità ecclesiale, il suo inserimento nella storia umana quale segno e strumento della salvezza che in Cristo si è definitivamente compiuta, la relazione tra la Chiesa e i sacramenti; la discontinuità tocca piuttosto le differenti accentuazioni dell'autocomprensione che la Chiesa ha ed esprime di se stessa.

Sviluppo, divisione, riconoscimento pubblico, declino sono le cifre della stagione ecclesiale dei Padri, nella quale è possibile verificare un progressivo ampliamento del pensiero sulla Chiesa. Persecuzioni, scismi, eresie richiedono puntualizzazioni teoretiche – sia pure non pervenendo ancora a una riflessione sistematica – e organizzazioni pastorali congrue.

Tale ampliamento traccia una parabola ideale, della quale Origene, Cipriano, Agostino e Fulgenzio di Ruspe rappresentano momenti significativi; vissuti tra la seconda metà del II secolo e la prima del III (Origene e Cipriano), tra il IV e il V secolo (Agostino) e tra il V e il VI secolo (Fulgenzio), diversi per provenienza, per formazione e per incarico ecclesiale, i primi due autori si collocano all'inizio del processo di formalizzazione dell'assioma, il primo esponente illustre della tradizione alessandrina, il secondo di quella occidentale. Agostino è protagonista di una fase per così dire di puntualizzazione dei fondamenti della mediazione salvifica della Chiesa e di consolidamento delle conseguenti implicazioni dottrinali; Fulgenzio, per contro, si situa alla fine di tale processo. Mentre Origene, Cipriano ed Agostino recepiscono originalmente e con accentuazioni specifiche

i dati della tradizione antecedente, condensandoli appunto in differenti formalizzazioni dell'asserto *extra Ecclesiam nulla salus* che essi adoperano anche nella prospettiva di contesti ecclesiali ed ecclesiologici specifici, Fulgenzio riprende la formula, decontestualizzandola – rispetto a un peculiare contesto di riferimento – e, simultaneamente, contestualizzandola nell'orizzonte di una professione di fede. In tal modo, la formula sarà recepita e impiegata successivamente, confluendo anche in testi magisteriali di differente grado.

L'analisi delle fonti e del loro contesto di riferimento è un passaggio necessario e previo dell'ermeneutica dell'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*. Lungi dall'indebolire o problematizzare l'intrinseco rapporto tra Chiesa e salvezza, tale esame consente per contro di mettere in luce molti dati che lo approfondiscono, tenendo tra l'altro in considerazione, da un lato, i motivi dottrinali e/o pastorali che hanno determinato la necessità di puntualizzare la funzione mediatrice della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza e, dall'altro, i destinatari di tale richiamo.

## II. ORIGENE: EXTRA ECCLESIAM NEMO SALVATUR (IN JESU NAVE 3,5)<sup>1</sup>

Questa formula ricorre in un'omelia.<sup>2</sup> Le omelie di Origene sono opere esegetiche; in esse, Origene si sofferma soltanto in forma allusiva sul significato del senso dogmatico del testo (nelle sue linee essenziali esso era dato mediante un insegnamento di procedura ufficiale, correlato con la liturgia del battesimo), diffondendosi piuttosto sulle applicazioni pratiche.<sup>3</sup> Sono tre le preoccupazioni principali che guidano l'esegesi di Origene su Giosué: esigenze pastorali (sostenere l'assemblea eterogenea alla quale si rivolge, perché tragga dalla narrazione di guerre, eccidi, saccheggi, ecc. elementi utili per la crescita della propria vita cristiana); polemica con i giudei, che identificano Mosè con la Legge (Origene utilizza il rapporto tipologico Giosué-Gesù per affermare la superiorità del Vangelo sulla Legge); polemica antignostica e contro altri eretici, che, utilizzando i tratti più violenti del libro di Giosué, giustificano la contrapposizione tra il Dio della Legge, crudele e violento, e il Dio Padre di Gesù Cristo.<sup>4</sup> Origene collega profondamente in prospettiva tipologica le gesta di Giosué con gli eventi salvi-

<sup>1</sup> Cfr. ORIGÈNE, *Omellerie su Giosué*, in R. SCOGNAMIGLIO, M.I. DANIELI (a cura di), Città Nuova, Roma 1993; IDEM, *Homélies sur Josué*, [Sources chrétiennes (SC) 71], in A. JAUBERT (a cura di), Cerf, Paris 1960, 90-501.

<sup>2</sup> Eusebio pone l'inizio della predicazione di Origene intorno al 245. Le raccolte delle omelie potrebbero essere contemporanee alla persecuzione di Decio (249-250), quindi una delle ultime opere dell'Alessandrino. Molte opere di Origene sono andate perdute, anche a seguito della loro distruzione sistematica; una parte di ciò che è stato conservato esiste soltanto nelle traduzioni latine di Ilario, Girolamo e soprattutto Rufino di Aquileia. Rufino avverte il lettore della libertà che si prende nella sua opera di traduttore, precisando però che «*illa quae in Jesum Nave, et in Judicum librum, et in tricesimum septimum, et in tricesimum octavum psalmum scripsimus, simpliciter ut invenimus, et non multo cum labore transtulimus*»: *Rufini Presbyteri ad Heraclium, Peroratio in explanationem Origenis super epistolam Pauli ad Romanos*, [Patrologia graeca (PG) 14, 1294].

<sup>3</sup> Cfr. S. MAZZOLINI, *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, 83-84.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 88.

fici compiuti dal Cristo, nei quali si radica la funzione mediatrice della Chiesa – una/unica – in ordine al conseguimento della salvezza.

La formula ricorre nell'interpretazione origeniana dell'episodio biblico di Raab, la prostituta di Gerico che salva gli esploratori di Giosuè e che ottiene in cambio per sé e per la sua famiglia di scampare dalla distruzione della città, a patto di rimanere nella sua casa, contrassegnata con un filo scarlatto (cfr. Gs 2).<sup>1</sup> Figura della *Ecclesia ex gentibus* innestata nella *Ecclesia ex Iudaeis*, Raab esprime il rapporto tra la Chiesa e la salvezza che si è compiuta nella Pasqua di Cristo, puntualizzandone il profilo universale, che è associato con quelli dell'unità e dell'unicità, come del resto è comprovato dal fatto che Origene istituisce una certa analogia tra il racconto della conquista di Gerico e quelli del diluvio universale e della celebrazione della Pasqua prima dell'uscita dall'Egitto.<sup>2</sup> Soltanto rimanendo nella casa di Raab, nell'arca e nella casa della celebrazione della Pasqua, figure rilette in senso ecclesiologico, è possibile scampare dalla distruzione; tale asserzione pone in risalto conseguentemente la responsabilità di ciascun essere umano di fronte all'offerta della salvezza.

«*Hom Jos 3,4-5* delinea [quindi] il rapporto tra Chiesa e salvezza, che rimanda in ultima analisi a quello tra Cristo e la Chiesa, nell'orizzonte di una convergenza di specifici elementi riguardanti sia il soggetto ecclesiale globalmente inteso (l'origine della Chiesa, la sua destinazione universale) sia ciascun soggetto umano (la scelta), posti in relazione con il mistero pasquale di Cristo, compimento del progetto salvifico divino».<sup>3</sup>

### III. CIPRIANO: *SALUS EXTRA ECCLESIAM NON EST* (EPISTULA 73, 21)

Sullo sfondo della formula, si staglia il tema dell'unità/unicità della Chiesa, che costituisce il motivo di fondo dell'opera ciprianea *De Unitate Ecclesiae*, redatta probabilmente nella primavera inoltrata o all'inizio dell'estate del 251, in risposta allo scisma in atto nella Chiesa di Cartagine.<sup>4</sup> Dall'affermazione netta ed inequivoca dell'unità della Chiesa, trinitariamente, cristologicamente, pneumatologicamente e sacramentalmente fondata, consegue la stigmatizzazione di ogni forma di scisma e di pretesa salvifica al di fuori dell'unica Chiesa. *De Unitate 6* e *8* precisano l'esclusività della mediazione salvifica della Chiesa, correlandola appunto con l'affermazione dell'unità/unicità della Chiesa. Recependo in modo peculiare la correlazione tra la casa di Raab, l'arca di Noé e

<sup>1</sup> In *Hom Jos 3,3* sono menzionati l'invio di Giosuè, l'accoglienza di Raab e la salvezza che per la donna consegue da tale accoglienza; *Hom Jos 3,4* precisa l'identità di Raab e ciò che la donna opera a favore degli esploratori ebrei, tema ulteriormente sviluppato in *Hom Jos 3,5* in cui ricorre l'affermazione *extra Ecclesiam nemo salvatur*, adoperata in prospettiva squisitamente cristologica, che ne fonda il profilo soteriologico ed ecclesiologico, già delineati precedentemente in *Hom Jos 3,3-4*.

<sup>2</sup> Cfr. MAZZOLINI, *Chiesa*, 99-100.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 104.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 128-130. Cfr. CIPRIANO, *L'unità della Chiesa*, San Clemente – Studio Domenicano, Roma – Bologna 2006, 166-249; IDEM, *De Ecclesiae catholicae unitate*, [CCSL 3/1], in M. BÉVENOT (a cura di), Brepols, Turnhout 1972, 249-268; IDEM, *De l'unité de l'Eglise catholique*, in P. DE LABRIOLLE (a cura di), Cerf, Paris 1942.

la casa nella quale si celebra la Pasqua, il vescovo di Cartagine utilizza queste figure per indicare nel contempo unione ed esclusione; mentre dalla prima consegue la salvezza, dalla seconda la perdizione.<sup>1</sup> L'esclusività della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza è richiamato anche dalla simbologia della Chiesa-madre, che, come scrive il Delahaye, «è, nella tradizione dottrinale nordafricana e nel senso più ampio della parola, Madre della vita sacramentale e soprannaturale».<sup>2</sup>

Scritta nel 256 in risposta al vescovo Giubaiano che lo ha interpellato sulla *vetata quaestio* del battesimo conferito dagli eretici, l'*Epistula* 73 ne afferma l'invalidità. Il rapporto tra Chiesa e sacramenti costituisce l'orizzonte ermeneutico dell'affermazione *salus extra ecclesiam non est*, premessa da un *quia*, il cui valore sembra rafforzare il senso dell'asserto come dato certo e fondativo. Il testo in oggetto è il seguente: «*quod si haeretico nec baptismi publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem protest, quia salus extra ecclesiam non est, quanto magis ei nihil proderit, si in latebra et in latronum spelunca adulterae aquae contagio tinctus non tantum peccata antiqua non exposuerit, sed adhuc potius noua et maiora cumulauerit?*».<sup>3</sup> La formula alluderebbe dunque alla privazione dei mezzi della salvezza *extra Ecclesiam* e non alla salvezza *tout court*;<sup>4</sup> in modo del tutto specifico, l'assioma accentua una comprensione della Chiesa – in se stessa, nei suoi ministri, nei sacramenti, nelle azioni che compie – nell'ottica della categoria della *salus*.<sup>5</sup>

In questo senso, l'asserto è riferito fondamentalmente alla *vita intra-ecclesiale*, concepita nei termini di un'unità coesa intorno al vescovo. Riguarda perciò i

<sup>1</sup> Unione ed esclusione sono segnalate anche da un uso lessicale specifico di particelle, avverbi e verbi: cfr. P. FIETTA, *L'assioma "Salus extra ecclesiam non est" nel contesto della dottrina ecclesiologicala di San Cipriano*, in «*Studia Patavina*» 22 (1975) 387-389, 395.

<sup>2</sup> K. DELAHAYE, *Per un rinnovamento della pastorale. La comunità, madre dei credenti*, Ecumenica Editrice, Bari 1974, 85.

<sup>3</sup> CIPRIANO, *Epistula* 73, 21, 2-7. [CSEL 3/2], in W. HARTEL (a cura di), apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, Wien 1871, 795. Sul medesimo tema, cfr. anche IDEM, *L'unità della Chiesa* 14, 1-36, [SC 1], San Clemente-Studio Domenicano, Roma-Bologna 2006, 214-218.

<sup>4</sup> Nell'*Epistula* 66, indirizzata tra il 254 e il 255 a Puppiano che non lo riconosce come vescovo legittimo, Cipriano polemizza con il suo interlocutore. Se fosse vera la posizione di Puppiano, allora un gran numero di fedeli, proprio a causa del ministero episcopale invalido di Cipriano, sarebbe morto «*sine spe salutis et pacis*»: CIPRIANO, *Epistula* 66, 5, 14, [CSEL 3/2, 730]. Per il Bévenot, lo scrivente sta parlando soltanto «*of the way to "salus" and not of "salus" itself: his supposed invalid ministrations [dei sacramenti] meant that those who had died did so "sine spe salutis et pacis", not that in their lifetime they were deprived of salus itself*»: M. BÉVENOT, «*Salus extra Ecclesiam non est*» (St. Cyprien), in *Fides sacramenti, sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders*, Van Gorcum Assen, The Netherlands 1981, 103.

<sup>5</sup> Scrive il Grossi che nel contesto «*of the categories of pax romana and salus generi humani, brought by Rome to all peoples, Latin Christianity gradually developed a kind of corresponding image of the Church, together with the image of the Redeemer as the Soter of man in soul and body and of the whole human race*»: V. GROSSI, *Episcopus in Ecclesia: the importance of an ecclesiological principle in Cyprian of Carthage*, in «*Jurist*» 61 (2006) 1, 19. Cipriano può essere considerato come «*the first person to translate Christian salvation in terms of Roman cultural categories, whose soteriological terminology influenced later Latin ecclesiology and sacramental theology*»: *ibidem*, 20.

membri della comunità ecclesiale,<sup>1</sup> i lapsi, gli eretici e gli scismatici.<sup>2</sup> Mentre nei confronti dei lapsi, Cipriano è fautore di una linea moderata, in quanto ritiene che la loro azione non abbia fundamentalmente compromesso l'unità ecclesiale, più rigida è per contro la sua posizione nei confronti di eretici e scismatici, a proposito dei quali, il problema di fondo non consiste soltanto nell'invalidità del battesimo da loro amministrato o negli errori oggettivi della loro dottrina, ma anche e soprattutto nella loro separazione dalla Chiesa. Utilizzando un lessico *ad hoc*,<sup>3</sup> Cipriano dimostra che l'*extra Ecclesiam* si trasforma necessariamente nel *contra Ecclesiam*; indica di conseguenza la necessità di un movimento di ritorno, segnalato dall'uso dei due avverbi *unde* e *ad*.<sup>4</sup>

È difficile affermare con certezza se l'assioma possa essere esteso anche al mondo pagano, che è sostanzialmente assente nell'opera ciprianea, nella quale ricorrono però due menzioni esplicite alla preghiera per i pagani (cfr. la lettera a Demetriano, scritta non prima della fine del 251 e non più tardi del 253, e il trattato *De Dominica oratione* [250])<sup>5</sup> e un'esortazione a Demetriano, un pagano coinvolto nella persecuzione dei cristiani e ora prossimo alla morte, perché si penta e compia un atto di fede in Dio.

IV. AGOSTINO: SALUS EXTRA ECCLESIAM NON EST  
(DE BAPTISMO LIBRI VII, IV, 17, 24)<sup>6</sup>

Il vescovo di Ippona scrive per controbattere le polemiche in corso, per rispondere a domande poste da differenti interlocutori e per ottemperare alle esigenze del proprio ministero pastorale. Rappresentante della tradizione africana, il vescovo di Ippona ne amplia le prospettive contenutistiche nel corso delle pole-

<sup>1</sup> Emblematica è al riguardo, l'*Ep* 4, sottoscritta anche da altri vescovi e redatta forse nel 249. Essa è indirizzata a Pomponio, vescovo di Onisiana, in risposta a un suo interrogativo di tipo disciplinare, a proposito della questione delle *virgines subintroductae*. Una pertinace disobbedienza disciplinare è un comportamento da censurare; esso implica necessariamente l'espulsione dalla comunità ecclesiale, un atto grave, una "spada spirituale" che uccide orgogliosi e ostinati, «*quia domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit*»: CIPRIANO, *Epistula* 4, 4, 4-5, [CSEL 3/2, 447].

<sup>2</sup> In alcuni testi, Cipriano associa pleonasticamente i due termini "eresia" e "scisma", in altri attribuisce a ciascuno di essi il loro significato specifico.

<sup>3</sup> Nei testi di Cipriano ricorrono particelle quali "*de, ex, ab*" e i verbi quali "*deserere, recedere, derelinquere, exire, descendere, segregare, separare, desciscere*".

<sup>4</sup> Il Fietta precisa che con «la particella "*unde*" si indica il riconoscimento della "matrice" vitale da cui si è usciti come da un "seno materno"; con la particella "*ad*" si intende il movimento di conversione e di ritorno alla "casa", alla "madre"»: FIETTA, *L'assioma*, 395.

<sup>5</sup> Cfr. CYPRIEN DE CARTHAGE, *A Démétrien* 20, 3, [SC 467], in J.CL. FREDOUILLE (a cura di), Cerf, Paris 2003, 114; CIPRIANO, *De dominica oratione* 17, 20-24. 1-2 [CSEL 3/1], in W. HARTEL (a cura di), apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, Wien 1871, 279-280.

<sup>6</sup> Il *De Baptismo* è un'opera antidonatista, redatta intorno al 400-401. Agostino polemizza con i donatisti, da una parte, confutando criticamente le loro pretese e dal punto di vista storico e commentando i passi scritturistici sui quali essi fondano il loro pensiero; dall'altra, ripensa la Chiesa e i sacramenti in una sintesi coerente: cfr. Y.M. CONGAR, *Introduction générale*, in AGOSTINO, *Traité antidonatistes*, vol. 1: *Psalmus contra partem Donati; Contra Epistula Parmeniani libri tres; Epistula ad Catholicos de secta donatarum*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, 92.

niche che lo oppongono ai manichei, ai donatisti, ai pagani e ai pelagiani. Non è facile ricostruire il pensiero agostiniano a proposito della mediazione salvifica universale della Chiesa. Il suo pensiero sfugge infatti ad ogni tentativo di sintesi, dato l'approccio non sistematico ai vari temi sui quali Agostino si impegna. In termini generali, si può tuttavia rilevare che egli delinea in alcuni momenti il disegno di un modello ecclesiologicalo rigido, al quale è correlata in modo esclusivo la possibilità di conseguire la salvezza, mentre in altri coniuga la sua riflessione con il più ampio orizzonte del progetto divino della salvezza, che oltrepassa le capacità di comprensione e di espressione dell'essere umano.

Nell'orizzonte della polemica che lo oppone alla Chiesa donatista, il rapporto tra Chiesa, Spirito Santo, salvezza e sacramenti costituisce una chiave di lettura del pensiero agostiniano a proposito della funzione mediatrice della Chiesa. Per quanto concerne i sacramenti, decisiva è l'affermazione che il vero soggetto dell'azione sacramentale non è la Chiesa, ma Cristo, «*et ceci non pas seulement comme premier auteur d'un pouvoir transmis, mais de façon actuelle*». <sup>1</sup> Il vescovo di Ippona riconosce di conseguenza la validità dei sacramenti celebrati al di fuori della comunione cattolica, pur introducendo una distinzione fondamentale tra il piano del sacramento e quello della carità. In tale maniera, mentre afferma il valore dei sacramenti amministrati laddove sono salvaguardate le forme ricevute dalla tradizione, sottolinea nel contempo che i sacramenti sono ricevuti utilmente e salutarmente solo in seno della *Catholica*, perché soltanto in essa agisce lo Spirito, principio e fondamento della *caritas* ecclesiale. <sup>2</sup>

Per quanto concerne la sua visione di Chiesa, fondamentali sono due distinzioni che Agostino utilizza. La prima è quella tra l'*Ecclesia talis nunc est* e l'*Ecclesia qualis futura est*. <sup>3</sup> Sono due le conseguenze fondamentali di tale distinzione: la precisazione del tema della purità-santità ecclesiale; <sup>4</sup> la comprensione della Chiesa del compimento come una realtà più ampia, sia pure non totalmente altra, rispetto alla Chiesa della storia. <sup>5</sup> La seconda distinzione riguarda l'*Ecclesia quae nunc est*; Agostino puntualizza, da un lato, gli aspetti esteriori e visibili (*communio sacramentorum*) e, dall'altro, quelli interiori e spirituali (*societas sanctorum*). Alla luce di tale distinzione, è possibile precisare il tema dell'appartenenza ecclesiale come condizione per conseguire la salvezza, superando indebiti automatismi o ricorrendo a una prassi sacramentale magicamente intesa. Il profilo

<sup>1</sup> Y.M. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Éd. Du Cerf, Paris 1970, 15. Cfr. anche GROSSI, *Episcopus*, 24-25.

<sup>2</sup> Cfr. CONGAR, *Introduction générale*, 90.

<sup>3</sup> Tale distinzione è verificabile anche in quelle espressioni nelle quali Agostino contrappone i due avverbi "nunc" e "tunc": cfr. E. LAMIRANDE, *Ecclesia*, in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexicon*, vol. II: *Cor - Fides*, Schwabe & co, Basel 1996-2000, 694.

<sup>4</sup> Cfr. MAZZOLINI, *Chiesa*, 240. Cfr. E. LAMIRANDE, *Corpus permixtum*, in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexicon*, vol. II, 21-22.

<sup>5</sup> In Agostino sono presenti sostanzialmente tre nozioni ecclesiologicalhe: la *Catholica*, l'*Ecclesia ab Abel*, la Città di Dio. La loro oggettiva differenza, riletta nella prospettiva della mediazione salvifica della Chiesa, concerne le forme, gli spazi e i tempi, nonché le condizioni di appartenenza; nel contempo, però, elementi fondamentali – il conseguimento della salvezza, il riferimento al progetto salvifico di Cristo, ecc. – le accomunano: cfr. MAZZOLINI, *Chiesa*, 201-207. 240.

comunione della Chiesa risulta ulteriormente rafforzato, giacchè esso è articolato nella prospettiva della *unitas* teologicamente intesa, il cui principio è lo Spirito Santo.

La necessità oggettiva di un'appartenenza alla Chiesa non è messa in discussione da Agostino, che la spiega con accentuazioni diverse per il tempo precedente l'Incarnazione e per quello seguente. La funzione mediatrice della Chiesa una e unica, espressa anche dalla figura della Chiesa madre, ha un valore universale; proprio per questo essa è unica. L'affermazione di tale unicità, nella quale confluisce la dottrina agostiniana sul battesimo, determina la ricezione del pensiero africano antecedente circa il fatto che la salvezza non può essere trovata se non nella *Catholica*. Scrive Agostino: «*salus extra ecclesiam non est. quis negat? et ideo quaecumque ipsius ecclesiae habentur, extra ecclesiam non ualent ad salutem. sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere. qui non habeat baptizandus est, qui autem non utiliter habet, ut utiliter habeat corrigendus*». <sup>1</sup>

Commenta Congar che con «*autre théologie, il tient aussi fermement que saint Cyprien le principe "Extra Ecclesiam nulla salus"*», <sup>2</sup> ma attribuisce ad esso un più ampio senso. Per una corretta ermeneutica del testo citato, occorre dunque riferirsi sia al pensiero agostiniano sulla Chiesa, sia alla sua dottrina sulla predestinazione. Per quanto concerne la Chiesa, «*"church", at least in the conception of Augustine, generally means more than the empirical church*»; <sup>3</sup> ne consegue che «*also Cyprian's "Extra ecclesiam nulla salus" acquired a new value: in Augustine it was the value of the "heavenly church" which embraced all the righteous in human history, from Abel to the last righteous person*». <sup>4</sup>

La mediazione salvifica della Chiesa rimanda anche al tema della predestinazione divina. Nonostante l'assolutezza dell'asserto che la salvezza si trova soltanto nella *Catholica*, il vescovo di Ippona sembra introdurre un'eccezione, che rappresenta comunque un caso estremo e che non modifica il quadro dottrinale d'insieme. Nel tratto conclusivo del quinto libro del *De baptismo contra donatistas libri VII*, <sup>5</sup> Agostino, dopo aver presentato il mistero della Chiesa, distingue diversi tipi nel numero dei giusti che ne fanno parte, precisando che «*sunt etiam quidam ex eo numero, qui adhuc nequiter uiuant aut etiam in haeresibus uel in gentiliū superstitionibus iaceant, et tamen etiam illic nouit dominus qui sunt eius. namque in illa ineffabili praescientia dei multi qui foris uidetur intus sunt et mul-*

<sup>1</sup> AGOSTINO, *De baptismo libri VII*, IV, 17, 24, [CSEL 51], in M. PETSCHENIG (a cura di), Tempisky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1908, 250-251. Cfr. anche IDEM, *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* 6, [CSEL 53], in M. PETSCHENIG (a cura di), Tempisky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1910, 174-175; IDEM, *Sermo CCCLIX*, 8, [PL 39, 1596].

<sup>2</sup> CONGAR, *Introduction générale*, 92.

<sup>3</sup> T. J. VAN BAVEL, *What Kind of Church Do You Want? The Breadth of Augustine's Ecclesiology*, «*Louvain Studies*» 7 (1979) 153.

<sup>4</sup> GROSSI, *Episcopus*, 25. Compito della comunità ecclesiale nella storia «*is to place itself at the disposal of humanity to help humanity become "church" purifying itself in the water and the blood from the open side of the saviour hanging on the cross*»: *ibidem*. Cfr. anche A. SOLIGNAC, *Le salut des païens d'après la prédication d'Augustin*, in G. MADEC (ed.), *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)*, Brepols, Turnhout 1998, 428.

<sup>5</sup> Alcuni autori datano lo scritto al 400-401, altri propongono piuttosto la fine del 404.

*ti qui intus uidentur foris sunt*».<sup>1</sup> L'appartenenza alla Chiesa è qui fondata nella prescienza di Dio.

Il tema dell'appartenenza è presente anche nel seguito dello scritto, nel quale Agostino utilizza l'immagine dell'arca, riletta nella prospettiva di *1Pt* 3,20-21. Alla citazione del testo petrino seguono due sequenze di interrogativi; dopo la seconda, Agostino espone più diffusamente il proprio pensiero a proposito dell'appartenenza e, correlativamente, della non appartenenza alla Chiesa. Scrive l'ipponate che ci sono dei battezzati della *Catholica* che non sono nell'arca della salvezza e, al contrario, che alcuni battezzati al di fuori della Chiesa sono in realtà nell'arca;<sup>2</sup> la prescienza di Dio determina tale diversificata tipologia delle persone rispetto alla salvezza, che si dà nella Chiesa mediante il battesimo. Il vescovo di Ippona precisa ulteriormente che il battesimo conferito al di fuori della Chiesa comincia ad essere efficace in senso salvifico per alcuni che lo hanno ricevuto colà, pur permanendo di fatto in una situazione di estraneità rispetto alla Chiesa di Cristo una e unica, e che, per contro, tra i battezzati nella vera Chiesa ci sono alcuni che usano male del battesimo, che dunque non diviene fruttuoso per loro.<sup>3</sup> Differentemente valutata dagli studiosi, tale eccezione non indebolisce tuttavia in alcun modo il necessario rapporto tra la presenza nell'arca e la possibilità della salvezza; al contrario, tale prescienza sembra implicare un necessario movimento dall'esterno della Chiesa al suo interno per coloro che sono *quasi intus* e un movimento in senso contrario per quelli che sono *quasi foris*.<sup>4</sup>

La riflessione che nel tempo della polemica antidonatista Agostino sviluppa sulla Chiesa e sulla sua universale funzione mediatrice è speculare e complementare con il proprio pensiero a proposito della salvezza dei pagani, nel quale confluiscono anche elementi della controversia antipelagiana. Decisivo è il tema della mediazione salvifica di Cristo, del quale Agostino rimarca il doppio profilo dell'unicità e dell'universalità e che tematizza distinguendo tra il tempo prece-

<sup>1</sup> AGOSTINO, *De baptismo libri VII*, 5, 27, 38, [CSEL 51, 295]. Cfr. N. FISCHER, *Foris-intus*, in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexicon*, vol. III, 1-2: *Figura (ae) - Hieronymus*, Schwabe, Basel 2004, 37-46.

<sup>2</sup> Nel testo si precisa che «*certe manifestum est id, quod dicitur in ecclesia intus et foris, in corde, non in corpore cogitandum, quandoquidem omnes, qui corde sunt intus, in arcae unitate per eandem aquam salui fiunt, per quam omnes qui corde sunt foris, siue etiam corpore foris sint siue non sint, tamquam unitatis aduersarii moriuntur*»: AGOSTINO, *De baptismo libri VII*, 5, 28, 39, [CSEL 51, 296-297].

<sup>3</sup> L'ipponate pone in rilievo che «*potest ergo fieri, ut et quidam foris baptizati per dei praescientiam uerius intus baptizati deputentur, quia illic eis incipit aqua prodesse ad salutem – neque enim aliter dici possunt salui facti in arca nisi per aquam –, et rursus quidam, qui uidebantur intus baptizati, per eandem praescientiam dei foris baptizati uerius deputentur. male quippe utentes baptismo per aquam moriuntur, quod nulli tunc accidit nisi qui praeter arcam fuit*»; *ibidem*, 5, 28, 39, [CSEL 51, 296]. Per ulteriori precisazioni, cfr. *ibidem*, 7, 51-52.

<sup>4</sup> «*Sed si forte nostri sunt in occulta praescientia Dei, necesse est ut redeant. Quam multi non nostri adhuc quasi intus, et quam multi nostri adhuc quasi foris? Nouit Dominus qui sunt eius. Et illi non nostri qui intus sunt, quando occasiones inuenerint, exeunt; et illi nostri qui foris sunt, quando occasiones inuenerint, redeunt*»: AGOSTINO, *In Psalmum CVI enarratio. Sermo ad plebem*, 14, 39-44, [CCSL 40], in E. DEKKER, J. FRAIPONT (a cura di), Brepols, Turnhout 1956, 1581. Il sermone è stato pronunciato da Agostino a Ippona nel 411 o nel 412.

dente l'Incarnazione del Verbo e quello seguente. Tale distinzione non modifica però la necessità dell'atto di fede in Cristo (venturo o venuto) e la correlata appartenenza alla Chiesa (*l'Ecclesia ab Abel* – la *Catholica*). L'argomento è complesso; in esso convergono questioni fondamentali, quali il *consilium divinum* come realtà più ampia rispetto a ciò che la creatura umana conosce e a proposito del quale Agostino non vuole entrare in merito; l'unicità della salvezza mediata dal Verbo; la prescienza di Dio e di Cristo e la predestinazione; la professione di fede in Cristo; la dimensione comunitaria dell'offerta della salvezza sia pure con la possibilità di non appartenere al popolo dell'alleanza.<sup>1</sup>

V. FULGENZIO DI RUSPE: *DE REMISSIONE PECCATORUM* (I, 18-26)<sup>2</sup>  
E *DE FIDE AD PETRUM* (77-83)<sup>3</sup>

Il *De remissione peccatorum ad Euthymium* è un'opera tramandata in due libri, indirizzata a un laico non identificato, Eutimio, che pone alcune domande sulla remissione dei peccati a Fulgenzio, in esilio in Sardegna per la seconda volta (517-523). Pietro, il laico destinatario del *De fide*, prima di partire per Gerusalemme chiede a Fulgenzio di essere illuminato sulla regola della vera fede, per premunirsi a fronte degli errori degli eretici. L'opera, dall'andamento didattico e discorsivo, risale al periodo del secondo rientro a Ruspe (dopo il 523); è una specie di manuale articolato in due parti: la prima illustra temi trinitari, cristologici e di teologia sacramentaria, la seconda presenta quaranta articoli di fede.

In entrambe le opere, la funzione mediatrice della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza è correlata sia con la teologia battesimale, sia con l'unità/unicità della Chiesa. La polemica con i pelagiani (semipelagiani) e con gli ariani determina l'assunzione in termini rigidi e restrittivi della prospettiva dei mezzi con i quali la Chiesa attua la propria funzione mediatrice e, correlativamente, della responsabilità di ciascun soggetto umano chiamato a una scelta di campo. Fulgenzio rilegge la tradizione pregressa. Elementi quali l'uso delle immagini (la Chiesa madre, arca, casa di Raab), l'affermazione dell'oggettiva validità del battesimo e dell'unità e dell'unicità della Chiesa sono presenti nelle sue opere, ma vengono riletti con riferimento a un contesto che non è più caratterizzato dalle dispute ecclesiologiche infraecclesiali e dalle polemiche con il mondo pagano. Il confronto è piuttosto con il pensiero teologico ariano, pelagiano e semipelagiano. Fulgenzio dibatte, confutando il pensiero avversario e riproponendo con fermezza l'insegnamento cattolico, già autorevolmente definito e/o precisato. Il dato ecclesiologico ne risulta ridotto, mentre si ampliano altre prospettive che si focalizzano piuttosto sui mezzi ecclesiali della salvezza; Fulgenzio recepisce la teologia battesimale pregressa e si concentra piuttosto

<sup>1</sup> Cfr. MAZZOLINI, *Chiesa*, 195-236.

<sup>2</sup> Cfr. FULGENZIO DI RUSPE, *Ad Euthymium de remissione peccatorum libri II*, [CCSL 91 A], in J. FRAIPONT (a cura di), Brepols, Turnhout 1968, 649-707.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *De fidem ad Petrum seu de regula fidei*, [CCSL 91 A], in J. FRAIPONT (a cura di), Brepols, Turnhout 1968, 711-760.

sia sul tema della remissione dei peccati, che si dà soltanto nella Chiesa una e unica, sia sulla professione di fede trinitaria e cristologica della *Catholica*. Tali mezzi implicano la necessaria incorporazione nella Chiesa, che Fulgenzio esprime nei termini di una fedele e non passiva permanenza in essa oppure in quelli di un necessario ritorno.<sup>1</sup> Il suo pensiero è sinteticamente espresso nella frase: «*Firmissime tene et nullatenus dubites non solum omnes paganos, sed et omnes Iudeos et omnes haereticos atque schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum iturus, qui paratus est diabolo et angelis eius*».<sup>2</sup>

L'assioma *extra Ecclesiam nulla salus* passa così nella successiva stagione ecclesiale; alla tradizione africana antica, della quale Fulgenzio è l'ultima figura rappresentativa, il medioevo cristiano europeo è non poco debitore.

## VI. SNODI TEMATICI EMERGENTI

La rilettura critica dei testi dei Padri consente di focalizzare snodi tematici significativi anche per l'odierna riflessione sul rapporto tra la Chiesa e la salvezza. Si tratta di elementi dinamici, il cui sviluppo e/o la cui accentuazione implicano esigenze sia dottrinali sia pastorali; essi possono essere raccolti in tre ampie aree tematiche, correlazionate reciprocamente in modo osmotico. La prima specifica il rapporto della Chiesa con il mistero trinitario e cristologico come fondativo della sua universale funzione materna di mediazione della salvezza. La seconda correla la Chiesa con la storia della salvezza, delineando conseguentemente il profilo universale della sua missione mediatrice. La terza, infine, si incentra sulla necessità della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza.

### 1. Il fondamento trinitario e cristologico della funzione mediatrice della Chiesa

Il rapporto della Chiesa con il mistero trinitario e cristologico è il fondamento della funzione mediatrice della Chiesa. In tale prospettiva, elementi essenzialmente configuranti la Chiesa sono il binomio *mysterium* e *sacramentum*, le immagini della Chiesa madre e sposa e la *caritas*.

La dimensione misterica della Chiesa, dalla quale consegue un modello ecclesiologicalo storico e metastorico nel contempo, ne radica l'origine nel progetto salvifico del Dio Unitrino, che costituisce altresì il fine al quale essa tende, in un processo di crescita e di ricapitolazione. Anche il profilo sacramentale della Chiesa focalizza la dimensione misterica della *Catholica*, e la sua presenza nella storia umana, sia pure in una prospettiva alquanto diversa. Il lessico della sacramentalità è ancora piuttosto fluido, con variazioni tra i diversi autori e nel pensiero di un medesimo scrittore. Le immagini della Chiesa madre e sposa e il tema della carità, che conoscono un particolare sviluppo nella tradizione africana, esplicitano piuttosto il peculiare rapporto della Chiesa con ciascuna

<sup>1</sup> MAZZOLINI, *Chiesa*, 254-275.

<sup>2</sup> FULGENZIO DI RUSPE, *De Fide* 81 (XXXVII), [CSEL 91 A, 757].

delle Persone divine: data la sua relazione con Dio Padre, la Chiesa è madre; è sposa perché Cristo è il suo Sposo; è carità perché in essa inabita lo Spirito che è *caritas*. Madre, sposa, carità evocano specifiche relazioni comunionali, nelle quali e mediante le quali si dà la comunicazione della vita divina, in senso sia verticale – il rapporto con la Trinità –, sia orizzontale (la destinazione universale della Chiesa).

Nell'opera degli autori indagati, l'analisi di tali prospettive consente di mettere a fuoco anche alcune diversità, che attengono al modello ecclesiologico di riferimento, all'uso delle figure ecclesiali, all'ampliamento o al dimensionamento di alcuni argomenti. Per quanto riguarda il modello di Chiesa, Origene elabora il proprio pensiero nell'ottica di una Chiesa concepita sostanzialmente come *mysterion*, pur non negandone la prospettiva societaria ed istituzionale; gli autori della tradizione africana si impegnano per contro a precisare maggiormente la dimensione societaria ed istituzionale della Chiesa, colta anche nella sua relazione con quella misterica, che essi non negano. È necessario osservare che tale spostamento di accento, mentre da un lato appare più congruo con la mentalità dell'occidente latino, dall'altro risponde a situazioni ecclesiali concrete, che richiedono di precisare più adeguatamente – anche in senso giuridico – le forme della figura istituzionale della Chiesa e della sua teologia e prassi sacramentaria e un'elaborazione di risposte dottrinali e pastorali conformi.

La diversità dell'uso delle figure ecclesiali può essere verificata, ad esempio, in quello della Chiesa madre, figura impiegata per esprimere adeguatamente la mediazione salvifica ecclesiale. Comune è la comprensione dell'esercizio della funzione materna della Chiesa come reale e non fittizio. Ma, mentre la tradizione orientale del secondo secolo – e successivamente anche Origene – lo tematizza soprattutto nella prospettiva della trasmissione della verità, gli autori africani lo sviluppano piuttosto nell'ottica della comunicazione sacramentale della vita della grazia. Tale differente accentuazione veicola contenuti diversi e sostanzialmente non oppositivi: nell'approccio orientale confluiscono infatti i temi dei *semina Verbi* e della *praeparatio evangelica* e le loro correlate implicazioni; in quello della Chiesa dell'Africa, si registra piuttosto una consistente attenzione sull'unità/unicità della Chiesa nella quale la vita della grazia è comunicata, sui mezzi e sui destinatari dell'offerta salvifica.

Per quanto concerne il dimensionamento e l'ampliamento di alcuni argomenti, occorre precisare che si tratta di variazioni sulle quali incide sia la diversa sensibilità del mondo orientale e occidentale, sia il coevo contesto ecclesiale e non. Tali variazioni sono verificabili confrontando tra loro tradizioni diverse, ma anche all'interno di una stessa tradizione. Emblematico in tal senso è lo sviluppo del tema della mediazione salvifica della Chiesa. Nel pensiero degli autori africani si segnalano infatti un progressivo dimensionamento – rispetto al pensiero orientale – del profilo pneumatologico e, per converso, un ampliamento di quello cristologico. Decisivo è il tema dell'unicità/universalità della mediazione di Cristo, formalizzato più ampiamente da Agostino che lo sviluppa in varie di-

rezioni, facendone oggetto di riflessione, di confutazione e di predicazione. La mediazione salvifica del Verbo, in quanto unica e universale, è coestensiva con la storia della salvezza; essa costituisce altresì la chiave di volta fondativa della mediazione salvifica della Chiesa, che si dà appunto come forma partecipata della mediazione del Verbo incarnato. Tale partecipazione, ben significata dalla metafora sponsale della Chiesa sposa e di Cristo sposo, implica quindi la necessità della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza, espressa con diverse formule assiomatiche e nell'elaborazione di congrua teologia sacramentale, che mette in primo piano la comprensione dei sacramenti come i sacramenti di Cristo, nei quali Egli agisce in senso attuale.<sup>1</sup>

## 2. Il rapporto della Chiesa con la storia della salvezza

Il rapporto della Chiesa con la storia della salvezza, intesa come l'organico succedersi di tappe differenti che prendono il loro punto di avvio dalla creazione, trovano il loro compimento nell'evento di Gesù Cristo e il loro fine nella consumazione escatologica, è espresso nei termini della coestensività. L'analisi di alcune immagini, lo studio delle note dell'unità, cattolicità, apostolicità e santità e la precisazione dei destinatari mettono in luce elementi specifici di tale coestensività, che conferma in altro modo la destinazione universale della salvezza mediata dalla Chiesa.

Esemplificative della coestensività della Chiesa con l'*historia salutis* sono le immagini della Chiesa Corpo di Cristo e popolo di Dio. L'immagine della Chiesa come corpo di Cristo esplicita sia il dinamico rapporto tra Cristo, la Chiesa suo Corpo Mistico e ciascun fedele inserito in esso (Origene), sia il modo della presenza – salvificamente operante – del Cristo pneumatico nella storia degli uomini e delle donne, sia la realtà oggettiva della Chiesa, costituita in un nuovo organismo dall'assemblea liturgica (Agostino). Quella di popolo di Dio ne richiama piuttosto l'origine, precisandone la relazione con Israele, popolo dell'antica alleanza (Origene) e la destinazione universale (rispondendo alla chiamata divina, sia Israele sia le *gentes* possono farvi parte [Agostino]). Cristo è la pietra angolare, che abbatte il muro di separazione tra Israele e le genti, abilitandoli a far parte della Chiesa, il popolo di Dio che cammina nella storia verso la consumazione escatologica.

Anche le note della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica mettono in evidenza la coestensività della Chiesa con la storia della salvezza. Unità, cattolicità, apostolicità, santità sono presenti con accentuazioni differenti nei vari autori; in ogni caso, però, esse disegnano una rete sempre più ampia e complessa di relazioni, che riguarda anche il profilo istituzionale e societario della Chiesa.

L'unità ecclesiale, teologicamente fondata nell'unità del Dio Unitrino, è indicata quale *conditio sine qua non* dell'effettiva possibilità di conseguire la salvezza; data l'intrinseca relazione con il Dio Unitrino, la mancanza del rapporto con la

<sup>1</sup> MAZZOLINI, *Chiesa*, 280-283.

Chiesa – possono essere diversi i motivi di tale assenza – equivale a interrompere la comunicazione di vita dalla quale essa è originata e che, a sua volta, trasmette in vari modi. Il valore attribuito da Cipriano e da Agostino all'unità della Chiesa è tale da impedire di ritenere che al di fuori di essa ci siano altri mezzi e strumenti per conseguire la salvezza: preghiere, elemosine e persino il martirio sono salvificamente inefficaci per chi si pone o sta o persiste in una situazione di estraneità rispetto alla compagine ecclesiale. Fulgenzio sottolinea ulteriormente il valore dell'unità ecclesiale, rileggendolo pure nella prospettiva della remissione dei peccati, che è accordata soltanto in seno all'unica Chiesa e a coloro che sono in comunione con essa, previa la loro conversione.

Speculare alla nozione di unità è quella dell'unicità, segnalata – tra l'altro – dall'uso del binomio avverbiale *extra-foris*. Già presente in Origene, che la illustra mediante l'utilizzo delle figure inclusive/esclusive dell'arca e dell'unica casa nella quale la famiglia ebrea celebra annualmente la Pasqua, essa è ripresa con maggior rigidità da Cipriano, chiamato a fronteggiare situazioni di scisma all'interno della sua Chiesa di Cartagine e della Chiesa di Roma. A lui si richiama la Chiesa donatista, che ne irrigidisce ulteriormente il pensiero in senso settario; con essa Agostino polemizza, illustrando il tema dell'unità/unicità della Chiesa nell'orizzonte di un più ampio modello ecclesiologico, nel quale introduce delle distinzioni, che mettono in guardia dall'interpretare in senso strettamente letterale l'*extra* e il *foris Ecclesiam*. L'appartenenza alla Chiesa rimanda in ultima analisi alla prescienza salvifica di Dio, che eccede sempre e comunque qualsiasi categorizzazione umana.

Analoga cautela è richiesta da Agostino per quanto concerne la nota della santità ecclesiale, che egli illustra, contrapponendosi al pensiero donatista dell'*Ecclesia martyrum* o della Chiesa dei puri, sullo sfondo di una Chiesa che, nella storia, è *corpus permixtum*. In essa, santità e peccato coesistono finché dura la storia, poiché la loro separazione dipende soltanto dal giudizio escatologico di Dio. Contro ogni pretesa dei donatisti, che riducono la Chiesa a una setta auto-referenziale che espunge dal proprio seno i peccatori e rifiuta ogni relazione con il mondo esterno, Agostino indica la Chiesa senza macchia né ruga non nell'*Ecclesia quae nunc est*, ma nell'*Ecclesia qualis futura est*.

La cattolicità caratterizza il *mysterion tēs ekklēsias*. Per Origene, essa accentua in modo peculiare il profilo temporale e sovratemporale della Chiesa; gli autori africani pongono invece una maggiore attenzione alle prospettive anche spaziali che la nota implica. Per Cipriano, la cattolicità, della quale è garante il ministero episcopale, si attua in una complessa rete di relazioni all'interno di una stessa Chiesa e tra le diverse Chiese, fra le quali la sede romana occupa un ruolo particolare. La posizione ciprianea è ripresa e diversamente sviluppata, da una parte, dai donatisti e, dall'altra, da Agostino. Se la cattolicità è illustrata dai primi nell'ottica della purità/santità della Chiesa – l'una e unica Chiesa di Cristo si identificherebbe con la Chiesa donatista, presente sostanzialmente nell'Africa Proconsolare –, Agostino la tematizza piuttosto nella prospettiva dell'universa-

lità, confutando la posizione donatista che, anche organizzando una struttura ecclesiastica alternativa alla *Catholica*, pone un interrogativo fondamentale. Se la Chiesa di Cristo è una e unica, allora *ubi est Ecclesia?*

La risposta di Agostino è declinata in senso sia spaziale sia temporale. Sotto il profilo degli spazi, la cattolicità rimanda ai luoghi dell'annuncio ecclesiale dell'evangelo e della presenza effettiva della Chiesa. Dal punto di vista temporale, invece, l'accento è posto sia sul profilo antropologico dell'*ubi* ecclesiale – si riprende in altri termini il binomio *foris-intus*, approfondendo nel contempo la risposta umana alla proposta salvifica di Dio mediata dalla Chiesa, risposta che trova una peculiare espressione nella professione di fede in Cristo –, sia sulle diverse tappe della storia della salvezza. La nota della cattolicità è ulteriormente arricchita da Agostino mediante lo sviluppo del doppio tema della *Ecclesia ab Abel* e della città di Dio, che gettano ulteriore luce anche sulla destinazione universale della salvezza, sul suo doppio profilo – personale e comunitario –, sulla strumentalità della Chiesa, che di essa è nel contempo segno, e sulla articolazione storico-escatologica dell'*ekklēsia*.

La nota dell'apostolicità, che rimanda ultimativamente all'origine storica della Chiesa, implica e configura la comprensione del ministero episcopale sotto il profilo del suo rapporto con gli altri soggetti ecclesiali della Chiesa locale, alla quale ciascun vescovo è preposto, e delle sue relazioni con i propri omologhi e in modo del tutto specifico con il vescovo di Roma. Negli autori africani si coglie una diversa tematizzazione della nota, riletta in correlazione con quelle dell'unità/unicità della Chiesa e della cattolicità. Diverso è, ad esempio, il modo con il quale Cipriano e Agostino valutano il primato della sede romana. Entrambi riconoscono l'autorità della Chiesa di Roma, sede della cattedra di Pietro. Cipriano, però, valorizza maggiormente l'autonomia e la specificità della Chiesa locale a fronte di qualsiasi pretesa influenza esterna, fosse pure quella della sede romana, come è attestato dalle sue lettere e dalla prassi sinodale da lui promossa. Agostino, per contro, supera l'impostazione ciprianea; pur valorizzando la prassi sinodale, riconosce che, tra le Chiese apostoliche, quella di Roma possiede uno statuto privilegiato, che le permette di confermare la fede delle altre Chiese.

L'universalità della funzione mediatrice della Chiesa è verificabile anche nella prospettiva dei destinatari della proposta salvifica mediata dalla comunità ecclesiale. L'esercizio di tale funzione è tematizzato perlopiù con riferimento ai membri della *Catholica* e a coloro che vivono in una situazione di allontanamento e di distacco da essa; in rapporto al mondo pagano, esso appare come tema di un certo spessore soltanto nell'opera di Agostino, in correlazione con l'illustrazione della mediazione salvifica di Cristo. Polemica dottrinale e preoccupazioni pastorali configurano il pensiero del vescovo di Ippona, che esercita il proprio ministero episcopale in un tempo di crisi del mondo pagano. Anche a fronte dei suoi interlocutori pagani, siano essi colti letterati che non, Agostino afferma l'impossibilità di una salvezza al di fuori dell'unica mediazione del Ver-

bo incarnato e, conseguentemente, di quella ecclesiale, la cui necessità appare dunque in tutta la sua forza cogente anche per i pagani.<sup>1</sup>

### 3. *La necessità della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza*

Il rapporto tra la Chiesa e la salvezza, trinitariamente e cristologicamente fondato, comporta una successiva e conseguente riflessione sulla necessità della Chiesa in ordine all'offerta della salvezza. Tale necessità è tematizzata innanzitutto quando i Padri precisano le modalità dell'attuazione ecclesiale della salvezza, quali l'annuncio della Parola, la celebrazione dei sacramenti, la remissione dei peccati, la testimonianza di fede e la sua professione pubblica, la testimonianza di vita, la preghiera. Una loro recezione fruttuosa presuppone imprescindibilmente l'unità con la *Catholica*. La necessaria funzione mediatrice della Chiesa è indicata poi mediante l'uso di simboli specifici e di peculiari forme lessicali, che coniugano il rapporto tra la Chiesa e la salvezza con la precisazione che al di fuori della Chiesa non c'è salvezza.

Per quanto concerne l'uso dei simboli, mentre la già menzionata figura maternale della Chiesa, correlata con quella sponsale, esprime in termini generali la funzione mediatrice della Chiesa, puntualizzandone la destinazione universale, le tre figure della casa di Raab (e di Raab stessa), dell'arca del diluvio e della casa nella quale la famiglia ebrea celebra la Pasqua sottolineano piuttosto l'unità/unicità della Chiesa mediatrice della salvezza. I tre simboli ricorrono congiuntamente in testi di autori differenti, creando così tra essi un legame che li accomuna nell'affermazione della necessaria relazione tra la Chiesa e la salvezza; al tempo stesso, però, variano le accentuazioni poste su questi simboli: a tale proposito, emblematica è, ad esempio, l'interpretazione in chiave antropologica della figura di Raab, che Fulgenzio adopera per spiegare la trasformazione di ciascuna persona che ha accolto la salvezza e che fa parte della Chiesa.

Il peculiare riferimento all'unità/unicità della Chiesa determina conseguentemente l'esortazione a non uscire da essa e, specularmente, trovandosi in una situazione di separazione a rientrare in essa. Il doppio binomio *intra/intus – foris/extra* è particolarmente rilevante in tale prospettiva, che giustifica la ricerca di forme lessicali atte ad esprimere sinteticamente la necessità della Chiesa – e dunque della piena appartenenza ad essa – in ordine al conseguimento della salvezza. Origene, Cipriano, Agostino e Fulgenzio di Ruspe coniano ed adoperano brevi formule, che, accentuando sia il profilo soggettivo sia quello oggettivo o uno solo di essi, associano in senso necessario i termini "salvezza" e "Chiesa".

Se Origene adopera la formula *extra Ecclesiam nemo salvatur* avendo come interlocutori cristiani, eretici ed ebrei, Cipriano impiega l'espressione *extra Ecclesiam salus non est* con riferimento a scismatici ed eretici, ma anche a coloro che, pur permanendo nella Chiesa, tuttavia non ne rispettano la disciplina e sono

<sup>1</sup> *Ibidem*, 283-288.

pervicacemente chiusi ad ogni richiamo, sia pure autorevole. In Agostino, l'affermazione ricorre invece con riferimento anche ai pagani; analoga, sia pur configurata da una maggiore rigidità, è la posizione di Fulgenzio di Ruspe, discepolo di Agostino, che la utilizza enumerandola tra gli elementi propri dell'autentica fede cristiana e che la consegna in tal modo alle successive stagioni ecclesiali.

Muovendosi nell'alveo delle affermazioni del Nuovo Testamento a proposito di ciò che è necessario per la salvezza, i Padri esplicitano una condizione della quale la tradizione neotestamentaria non fa alcuna menzione: la necessità della Chiesa in vista della salvezza. Spiegare il perché di tale esplicitazione non è semplice. Non sembra però improprio ipotizzare una certa correlazione tra l'approfondimento dottrinale della mediazione salvifica della Chiesa e il progressivo e articolato radicamento della Chiesa in molteplici aree geografiche e culturali, certamente diverse da quella delle sue origini.

Approfondimento dottrinale e processo di istituzionalizzazione convergono in un non facile dinamismo di crescita ecclesiale, contrassegnato da momenti problematici – a livello sia teoretico sia pratico –, che richiedono riflessione, dibattito, discernimento... La progressiva tematizzazione della necessità della Chiesa in ordine alla salvezza sembra riferibile a particolari momenti di crisi, che, per così dire, problematizzano l'essenziale identità comunionale della Chiesa. Origene, Cipriano, Agostino e Fulgenzio vivono infatti in tempi diversi, nei quali però si registra l'insorgere di persecuzioni, scismi ed eresie, che incidono sulle relazioni infraecclesiali, ma anche sui rapporti che la Chiesa ha con il peculiare contesto storico, sociale e culturale di riferimento; si impone dunque un approfondimento chiarificatore circa il chi è la Chiesa, il che cos'è la Chiesa, il perché e il come della sua presenza nella storia.

Le diverse formulazioni assiomatiche, con le quali si esprime sinteticamente la funzione mediatrice della Chiesa, rapportano Chiesa e salvezza, riferendola in modo essenziale al progetto salvifico di Dio. In questo senso, esse non focalizzano esclusivamente e in modo unilaterale l'attenzione sulla Chiesa, ma rimandano piuttosto a quelle medesime indicazioni che il Nuovo Testamento offre a proposito di ciò che è necessario per la salvezza: Cristo, nel cui nome soltanto è data la salvezza, la fede e la carità, il battesimo e l'Eucaristia. Si tratta di condizioni essenziali, sulle quali i Padri si impegnano, valorizzandone nel contempo il profilo ecclesiale, che rimanda a una comunità in sviluppo, ora storicamente presente con forme diverse rispetto a quelle che – attestate sia pur frammentariamente dal Nuovo Testamento – disegnano il volto delle comunità ecclesiali neotestamentarie.<sup>1</sup>

Incastonate dunque in un più articolato sistema di pensiero, le formule assiomatiche, con le quali gli autori cristiani dei primi secoli esprimono il necessario rapporto tra la Chiesa e la salvezza, non possono essere né decontestualizzate né estrapolate. Una loro accentuazione unilaterale porterebbe necessariamente

<sup>1</sup> *Ibidem*, 288-292.

a interpretazioni parziali – e conseguentemente erranee –, perdendo di vista un quadro teoretico e pratico di più ampio respiro.

## ABSTRACT

Nell'epoca patristica, il rapporto fra Chiesa e salvezza è declinato secondo il modello ecclesiologico di riferimento. Dopo la presentazione dei testi di Origene, Cipriano, Agostino e Fulgenzio di Ruspe (e dei loro contesti), si mettono in evidenza le premesse trinitarie e cristologiche che inquadrano l'agire della Chiesa nella storia della salvezza e rendono la Chiesa necessaria in ordine al conseguimento della salvezza stessa.

In the Patristic Age, the relationship between Church and salvation was explained according to the model of Church that was specific for this same epoch. After presenting texts by Origen, Cyprian of Carthage, Augustine of Hippo, and Fulgence of Ruspe, including their own contexts, the article puts in light the Trinitarian and Christological presuppositions which frame the understanding of Church's activity in order to salvation. These same presuppositions are also the same for the understanding of Church's need to human salvation.

# PROSPETTIVA MEDIEVALE

CHARLES MOREROD

SOMMARIO: I. *La scolastica fra i Padri e la Riforma*. II. *Evoluzione del magistero*. III. *San Tommaso d'Aquino*: 1. Perché è necessaria una Chiesa? 2. I sacramenti e la salvezza. 3. Essere volontariamente fuori dalla Chiesa. IV. *Ulteriori sviluppi*. V. *Conclusione*.

IL Medioevo, come suggerisce il termine stesso, è un'età di mezzo tra l'Antichità e il Rinascimento. Dal punto di vista della storia del pensiero, la riflessione scolastica si trova fra la teologia patristica e il contrasto Riforma – Controriforma. Un teologo contemporaneo deve tener conto di questa situazione storica, se vuole calibrare in modo giusto la prospettiva medievale sul tema dell'*extra Ecclesiam nulla salus*. Intendo perciò mostrare come la scolastica, e più concretamente il pensiero di San Tommaso d'Aquino, si presenta come un elemento d'importanza capitale nella considerazione dell'evoluzione dell'interpretazione dell'assioma, se vogliamo rintracciare una continuità ermeneutica fra il senso esclusivista del risalente a Fulgenzio di Ruspe, e la apertura salvifica presente a partire dal beato Pio IX.

## I. LA SCOLASTICA FRA I PADRI E LA RIFORMA

Ai tempi delle persecuzioni dei cristiani ad opera delle autorità dell'impero romano, e delle situazioni scismatiche derivate dall'atteggiamento nei confronti dei *lapsi*, il tema che ci occupa fu impostato da san Cipriano († 258) nei seguenti termini: «Non si può dire, infatti, vita la loro, fuori della Chiesa: la casa di Dio è una sola, la Chiesa, e fuori di essa nessuno può ottenere la salvezza». <sup>1</sup> L'approccio del vescovo di Cartagine si capisce a partire da alcune premesse: Cristo è l'unico salvatore, e riceviamo la salvezza grazie ai sacramenti, che sono dati nella Chiesa. Sant'Agostino contemplerà anche la possibilità di qualche situazione “anomala”, in cui i sacramenti possono essere conferiti fuori della “grande Chiesa”. D'allora in poi la spiegazione su come i sacramenti possono edificare il Corpo di Cristo quando vengono conferiti in organismi esterni alla Chiesa costituirà una *questio* teologica di non facile risoluzione, che sfiderà la teologia nei corsi dei secoli. <sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Le lettere*, Introduzione, versione e note a cura di N. MARINANGELI, vol. IV.3, Paoline, Ventimiglia 1979, 62-63. Il testo originale è molto vicino all'espressione che rimarrà famosa: «Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit, et nemini salus esse nisi in Ecclesia possit» (Cyprianus, *Epistula* 4.4, in CCSL III.B, 24).

<sup>2</sup> Cfr. il buon commentario del teologo ortodosso G. FLOROVSKY, *The Doctrine of the Church and*

Dopo il Medioevo, esplicitamente in reazione alla Riforma protestante, san Roberto Bellarmino elabora una definizione minimale di Chiesa, in vista di poter determinare con sicurezza chi appartiene ad essa (questione resa meno chiara di prima, a causa della stessa Riforma e della sua teologia). Questa definizione avrà un influsso considerevole sulla comprensione ulteriore della Chiesa:

La Chiesa è un ceto di uomini così visibile e palpabile come il ceto del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica dei Veneti. Si deve notare secondo Agostino [...] che la Chiesa è un corpo vivo, in cui vi sono corpo e anima, e certamente i doni interiori – fede, speranza, carità – sono l'anima. La professione esteriore della fede e la comunione ai sacramenti sono il corpo. [...] Da questo proviene che alcuni sono del corpo e dell'anima della Chiesa, e dunque uniti interiormente ed esteriormente a Cristo capo, e sono perfettamente della Chiesa; di fatti sono come delle membra vive nel corpo, benché anche fra loro alcuni partecipino di più altri di meno alla vita, ed altri abbiano soltanto l'inizio della vita e per così dire il senso ma non il movimento, come quelli che hanno la sola fede, senza la carità. Ma altri sono dell'anima e non del corpo, come i catecumeni o gli scomunicati, se hanno fede e carità, come può succedere. Finalmente, alcuni sono del corpo e non dell'anima, come quelli che non hanno nessuna virtù interiore e che pure, per qualche speranza o timore temporale confessano la fede e comunicano ai sacramenti sotto il governo dei pastori, e questi sono i capelli, o le unghie o gli umori cattivi nel corpo umano.<sup>1</sup>

Per capire correttamente la posizione del Bellarmino, è necessario situarla nel suo contesto storico; egli, infatti, reagisce contro la visione calvinista – cita diversi testi dello stesso Calvino – secondo la quale la Chiesa è prima di tutto invisibile. Non è questa la sede adeguata per discutere la posizione di Calvino, che insisteva sul ruolo della grazia in un modo ancora abbastanza medievale. Lo scontro fra Riforma e Controriforma ha inclinato alle due parti a caricaturare la posizione dell'altra parte. Inoltre il testo citato del santo dottore gesuita cerca esplicitamente di rispondere all'esigenza, in qualche modo canonica, d'identificare con sicurezza i membri della Chiesa. La sua definizione avrà un successo considerevole, e rimarrà viva nella mente degli studiosi nel corso dei secoli successivi, ma perdendo progressivamente il contesto interpretativo. Ciò avrà un influsso grande sulla comprensione contemporanea della nostra tematica.

Infatti, quando un lettore legge oggi un'espressione d'origine patristica, co-

*the Ecumenical Problem*, «The Ecumenical Review» 2 (1950) 155: «St. Augustine inverts, as it were, the initial presupposition of St. Cyprian and starts with another assumption: where the sacraments are administered, there is the Church, even though it exists sometimes in a reduced or imperfect state, compromised by disloyalty and rebellion, precisely because the reality of the Church is constituted by the sacraments. This identification of the Church with the sphere of the sacraments is fully accepted, both by St. Cyprian and St. Augustine. But St. Augustine emphasises especially the supernatural aspect of the sacraments. As supernatural, they cannot be at once destroyed by human disloyalty and disobedience. [...] It is precisely this supernatural reality that St. Augustine indicates by the word "character". [...] It is an essay in the "theology of the abnormal". [...] It admits the existence of some enigmatic "sacramental sphere" beyond the canonical borders of the Militant Church».

<sup>1</sup> ROBERTO BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, II, lib. 3, *De Ecclesia militante, caput II*, apud Josephum Giuliano, Neapoli 1857, 75.

me l'*extra ecclesiam nulla salus*, lo fa probabilmente con una comprensione implicitamente bellarminiana, e ne deduce con orrore che essa significhi un'eternità infelice per tutti i non cristiani, o addirittura per tutti i non cattolici, inclusi quelli che senza colpa loro non hanno avuto la fortuna d'una nascita al posto giusto. L'analisi di alcuni testi medievali, nei quali si perpetua il pensiero patristico, e si preparano gli sviluppi posteriori, ci fornirà tuttavia una chiave ermeneutica che ci porterà a ridimensionare di non poco questo affrettato giudizio.

## II. EVOLUZIONE DEL MAGISTERO

Prima però d'imbatteci negli scritti scolastici conviene guardare, almeno velocemente, una serie di testi del magistero nei quali è facilmente percepibile un mutamento di posizione. Nel 1302, Papa Bonifazio VIII, sulla scia di alcuni documenti precedenti, parla del nostro argomento secondo un senso assai esclusivista, usando parole di una certa solennità: «Noi siamo obbligati, spinti dalla fede, a credere e a considerare una sola chiesa, santa, cattolica e questa stessa apostolica, e noi questa con fermezza crediamo e con semplicità confessiamo, al di fuori della quale non c'è né salvezza né remissione dei peccati. [...] E dichiariamo, affermiamo, stabiliamo che l'essere sottomessi al romano pontefice è, per ogni umana creatura, necessario per la salvezza». <sup>1</sup> Più avanti, nel 1442, il Concilio di Firenze consolida questa linea in un testo che rimarrà nella storia come quello con la più forte carica esclusivista:

La chiesa crede fermamente, confessa e annuncia che nessuno di quelli che sono fuori della chiesa cattolica, non solo i pagani, ma anche i giudei o gli eretici e gli scismatici, potranno raggiungere la vita eterna, ma andranno nel fuoco eterno, "preparato per il diavolo e per i suoi angeli" (Mt 25,41), se prima della morte non saranno stati ad essa riuniti; crede tanto importante l'unità del corpo della chiesa, che, solo a quelli che in essa perseverano, i sacramenti della chiesa procureranno la salvezza, e i digiuni, le altre opere di pietà e gli esercizi della milizia cristiana ottengono il premio eterno. "Nessuno, per quante elemosine abbia fatto e persino se avesse versato il sangue per il nome di Cristo può essere salvo, se non rimane nel grembo e nell'unità della chiesa cattolica". <sup>2</sup>

Alcuni secoli dopo, però, troviamo nel magistero un atteggiamento decisamente più aperto verso la possibilità di salvezza fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica. Il beato Pio IX manterrà lo stesso principio dogmatico di Firenze, ma contemporaneamente sancirà l'eccezione notevole dell'ignoranza invincibile:

Occorre nuovamente ricordare e riprendere il gravissimo errore, in cui si trovano miseramente alcuni, cattolici, i quali pensano che giungano all'eterna vita le persone viventi negli errori e lontane dalla vera fede e dall'unità cattolica. Questo è decisamente contrario alla cattolica dottrina. [...] Coloro i quali ignorano invincibilmente la nostra santissima religione e che osservando diligentemente la legge naturale e i suoi precetti, scolpiti da Dio nel cuore di tutti, e disposti a obbedire a Dio, conducono una vita onesta

<sup>1</sup> BONIFAZIO VIII, Bolla *Unam Sanctam*, 18.11.1302, in DH 870 e 875.

<sup>2</sup> CONCILIO DI FIRENZE, Bolla *Cantate Domino*, 4.2.1442, in DH 1351.

e retta, possono con l'aiuto della luce e grazia divina conseguire la vita eterna, giacché Dio, il quale perfettamente, vede, scruta e conosce le menti, gli animi, i pensieri e il comportamento di tutti, non soffre per sua somma bontà e clemenza che sia punito con gli eterni supplizi chi non è reo di colpa volontaria.<sup>1</sup>

Giovanni Paolo II riassumerà l'insegnamento del beato Pio IX mettendo insieme due principi: «È necessario tener congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della chiesa in ordine a tale salvezza.<sup>2</sup> È essenziale vedere che la posizione di Pio IX mantiene i principi fondamentali che sono alla base dei testi di Bonifazio VIII e del Concilio di Firenze, ma li interpreta alla luce d'altri principi. Il passaggio d'una posizione esclusivista ad un'altra più aperta alla situazione degli individui, senza modifica dei principi, si capisce soltanto alla luce della teologia scolastica. Prendo l'esempio notevole di san Tommaso d'Aquino.

### III. SAN TOMMASO D'AQUINO

Il lettore contemporaneo, che prende per scontata una definizione "bellarmiana" della Chiesa, non potrà che essere sorpreso se vede chi, secondo il *Doctor communis*, appartiene alla Chiesa:

Questa è la differenza tra il corpo fisico dell'uomo e il corpo mistico della Chiesa: le membra di un corpo fisico esistono tutte insieme, le membra invece del corpo mistico non esistono tutte insieme né secondo l'esistenza di natura, essendo il corpo della Chiesa costituito da tutti gli uomini che vanno dal principio del mondo fino alla fine, e neppure secondo l'esistenza di grazia, perché anche tra coloro che vivono in uno stesso tempo alcuni sono privi della grazia che poi riceveranno, altri invece l'hanno già. Perciò le membra del corpo mistico vanno considerate non solo in atto, ma anche in potenza. Ora, alcune sono in potenza e non arriveranno mai a essere in atto; alcune invece ci arriveranno secondo questi tre gradi: della fede, della carità sulla terra, e della beatitudine in cielo. Concludiamo dunque che, abbracciando tutti i tempi, Cristo è capo di tutti gli uomini; ma secondo gradi diversi. *Prima* e principalmente è capo di coloro che sono uniti a lui nella gloria. *Secondo*, di coloro che gli sono uniti in atto mediante la carità. *Terzo*, di coloro che gli sono uniti attualmente nella fede. *Quarto* poi, di coloro che gli sono uniti soltanto in potenza la quale passerà all'atto secondo la predestinazione divina. *Quinto* infine, di coloro che gli sono uniti in potenza la quale non passerà mai all'atto: p. es., gli uomini viventi in questo mondo e non predestinati. Essi però cessano totalmente d'essere membra di Cristo quando partono da questo mondo, perché allora non sono più neppure in potenza all'unione con Cristo.<sup>3</sup>

Quel che permette a san Tommaso di dire che tutti gli uomini appartengono in qualche modo alla Chiesa, e possono anche perdere la capacità d'appartenerci, è la grazia. Chi riceve la grazia da Cristo appartiene per questo stesso fatto al

<sup>1</sup> PIO IX, Enciclica *Quanto conficiamur moerere*, 10.8.1863, in DH 2865-2866.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptoris missio*, 7.12.1990, n. 9.

<sup>3</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* [d'ora in poi: S. Th.], III, q.8, a.3.

suo corpo, che è la Chiesa. Tale visione riprende sostanzialmente la visione di san Cipriano, e la esprime in modo sistematico. Se Dio ha mandato il suo unico Figlio per darci la salvezza di cui abbiamo bisogno, essere uniti a Cristo – essere nel Corpo di Cristo – ed essere salvati sono la stessa cosa. Questo modo di capire l'appartenenza alla Chiesa, evidentemente, non corrisponde alla definizione minimale di Bellarmino.

Inoltre, il *sed contra* dello stesso articolo suggerisce una distinzione fra diversi livelli nell'azione salvifica di Cristo: «In contrario: S. Paolo afferma: “Egli è salvatore di tutti e massimamente dei fedeli”; e S. Giovanni: “Egli è vittima espiatrice per i nostri peccati e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo”. Ora, salvare gli uomini, o essere vittima espiatrice dei loro peccati, spetta a Cristo in quanto capo. Dunque Cristo è capo di tutti gli uomini.<sup>1</sup> La stessa azione di Cristo, quindi, ha come scopo di rimettere *i nostri* peccati e quelli *di tutto il mondo*. Non è eccessivo supporre che *i nostri* significhi quelli dei membri che chiaramente appartengono alla Chiesa, e quelli *di tutto il mondo* quelli dei membri almeno potenziali. I due gruppi sono comunque uniti, poiché Cristo è capo di tutti gli uomini.

### 1. Perché è necessaria una Chiesa?

I nostri contemporanei non si limitano a interrogarsi sulla relazione fra Chiesa e salvezza. Si chiedono anche, più radicalmente, perché è necessaria una Chiesa. san Tommaso risponde a tale domanda dicendo che Dio ha voluto dei segni visibili – l'umanità del Figlio incarnato, i sacramenti, una comunità – in vista della nostra condizione umana:

S. Agostino scrive: “Gli uomini non possono radunarsi nel nome di alcuna religione, vera o falsa, senza collegarsi nella compartecipazione di riti o sacramenti visibili”. Ora, è necessario alla salvezza umana che gli uomini si raccolgano nel nome dell'unica vera religione. Quindi i sacramenti sono necessari all'umana salvezza. I sacramenti sono necessari alla salvezza dell'uomo per tre ragioni. La prima va desunta dalla condizione dell'uomo, il quale dev'essere condotto per mezzo di cose corporee e sensibili alle cose di ordine spirituale e intelligibile. Ma la provvidenza divina solitamente provvede a ogni essere secondo la sua condizione. Perciò è conveniente che la divina sapienza offra all'uomo gli aiuti della salvezza sotto segni corporei e sensibili, che si chiamano sacramenti. La seconda ragione è da desumersi dallo stato dell'uomo, che peccando si rese schiavo nei suoi affetti delle cose materiali. Ora, la medicina dev'essere applicata sulla parte malata. Dunque era conveniente che Dio con segni corporei fornisse all'uomo il rimedio spirituale; perché, se gli avesse proposto cose del tutto spirituali, non si sarebbe potuto applicare ad esse l'animo suo dedito alle cose materiali. [...] In conclusione, con l'istituzione dei sacramenti l'uomo dalle cose sensibili viene formato spiritualmente in armonia con la sua natura.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> S. Th. III, q.8, a.3, *sed contra*.

<sup>2</sup> S. Th. III, q.61, a.1.

L'esistenza d'una Chiesa – in continuità col fatto naturale che la religione implichi degli atti interiori ed esteriori adeguati alla natura dell'uomo<sup>1</sup> – è un modo divino di rivolgersi agli uomini, animali razionali e sociali, spirituali e materiali. La stessa esistenza d'una Chiesa è dunque il segno del rispetto del Creatore-Redentore per l'uomo che ha creato.

Nella *Summa contra Gentiles*, san Tommaso aggiunge ancora un altro motivo: «Gli strumenti devono essere proporzionati alla causa prima. Ora, causa prima e universale della salvezza umana è il Verbo incarnato, come abbiamo già spiegato. Dunque, era opportuno che i rimedi attraverso i quali la virtù della causa universale raggiunge gli uomini, avessero la somiglianza di codesta causa, e cioè che in essi operasse la virtù divina invisibilmente sotto segni visibili». <sup>2</sup> Non solo, dunque, agisce Dio spiritualmente attraverso segni sensibili, per rispettare la natura dell'uomo, nella Chiesa. La Chiesa rispecchia la stessa incarnazione. Dio si fa uomo, e appena Cristo incomincia il suo ministero, egli raduna dei discepoli, che poi invia a perdonare i peccati. Come meravigliarci del ruolo degli uomini nella trasmissione della salvezza, fin quando questa salvezza sarà necessaria?

## 2. I sacramenti e la salvezza

La salvezza consiste in un'unione con Dio che non possiamo conseguire con le nostre forze umane. Abbiamo bisogno d'essere attratti da Dio stesso, con l'aiuto necessario. L'aiuto che riceviamo dall'amore divino è Dio stesso fatto uomo: Gesù Cristo. E l'unione con Cristo, dice san Tommaso, richiede il battesimo, che è dunque necessario alla salvezza:

Nessuno può conseguire la salvezza se non per mezzo di Cristo, da cui le parole dell'Apostolo (Rm 5,18): «Come per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita». Ora, il battesimo viene dato proprio per questo: perché l'uomo da esso rigenerato venga incorporato a Cristo, divenendo suo membro, per cui S. Paolo (Gal 3,27) scriveva: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo». Perciò è evidente che tutti gli uomini sono tenuti al battesimo, e senza di esso non ci può essere salvezza. <sup>3</sup>

Per san Tommaso la necessità del battesimo può tuttavia essere soddisfatta in diversi modi. Gli uomini che sono vissuti prima di Cristo potevano essere salvati tramite la fede nella futura azione di Dio. <sup>4</sup> Quelli che vivono dopo la venuta di Cristo possono desiderare il battesimo (il che significa un desiderio reale, dun-

<sup>1</sup> Cfr. S. Th. II-II, q.81, a.7.

<sup>2</sup> *Summa contra Gentiles*, libro III, capitolo 56.

<sup>3</sup> S. Th. III, q.68, a.1.

<sup>4</sup> Cfr. S. Th. III, q.68, a.1, ad 1: «Mai gli uomini poterono salvarsi, nemmeno prima della venuta di Cristo, senza divenire sue membra [...]. Prima di Cristo però gli uomini venivano incorporati a lui mediante la fede nella sua venuta futura».

que il passaggio all'atto di farsi battezzare quando uno se ne rende conto e ne ha la possibilità). E il battesimo di desiderio basta alla salvezza:

Si può essere senza battesimo in due modi. Primo, di fatto e di proposito, come capita a coloro che non sono battezzati né vogliono esserlo. E allora si ha evidentemente il disprezzo del sacramento da parte di coloro che hanno l'uso del libero arbitrio. Perciò chi è senza battesimo in questo modo non può conseguire la salvezza, poiché né sacramentalmente né intenzionalmente è incorporato a Cristo, nel quale soltanto è possibile la salvezza. Secondo, uno può essere senza battesimo di fatto, ma non di proposito: p. es. quando uno desidera di essere battezzato, ma viene accidentalmente prevenuto dalla morte prima di ricevere il battesimo.<sup>1</sup>

Lo stesso vale per l'eucaristia<sup>2</sup> (com'è stato illustrato dai cattolici coreani o giapponesi che sono rimasti in attesa dell'eucaristia durante lunghi periodi). E in alcuni casi può essere addirittura meglio non essere battezzato, come nel caso in cui un peccato sarebbe necessario per poter essere battezzato, o darebbe al altro l'occasione di peccare: «Se a chiedere il battesimo fosse un adulto, e ci fosse un imminente pericolo di morte, e il sacerdote si rifiutasse di battezzarlo senza danaro, egli dovrebbe possibilmente farsi battezzare da un'altra persona. E se non potesse ricorrere ad altri, in nessun modo dovrebbe pagare per il battesimo, ma piuttosto morire senza battesimo: poiché la mancanza del sacramento sarebbe supplita dal battesimo di desiderio».<sup>3</sup>

Come abbiamo visto, gli uomini prima di Cristo potevano essere salvati tramite la fede nella sua futura venuta. Ma in che misura tale fede potrebbe essere implicita? Si può dire lo stesso di chi vive dopo l'incarnazione? I giusti non cristiani prima di Cristo potevano aver una fede implicita nell'incarnazione – che è il modo in cui Dio ci salva – tramite la loro convinzione che Dio ci aiuta; infatti, rispetto a «i gentili che furono salvati, è stato sufficiente per loro credere che Dio fosse remuneratore, remunerazione che si fa solo in Cristo. Così credevano implicitamente nel mediatore».<sup>4</sup>

Non è difficile estendere questa situazione ai giusti non cristiani attuali, perché il principio di san Tommaso si estende a situazioni più ampie. Sulla base di tale principio si può capire la possibilità che dei non cristiani possano essere salvati non senza Cristo, neanche senza fede in Cristo, ma con fede implicita. La

<sup>1</sup> S. Th. III, q.68, a.2.

<sup>2</sup> Cfr. S. Th. III, q.73, a.3: «In questo sacramento dobbiamo considerare due cose: il sacramento stesso e l'effetto del sacramento. Ora, si è detto [a. 1, ob. 2; a. 2, s. c.] che l'effetto di questo sacramento è l'unità del corpo mistico, senza della quale non ci può essere salvezza: poiché nessuno può salvarsi fuori della Chiesa, come nel diluvio nessuno si salvò fuori dell'arca di Noè, che è simbolo della Chiesa, come insegna S. Pietro (1Pt 3,20s.). Ma abbiamo detto sopra [q. 68, a. 2] che l'effetto di un sacramento può essere ottenuto prima di ricevere il sacramento, per mezzo del desiderio stesso di accostarsi al sacramento. Così dunque prima di ricevere l'Eucaristia l'uomo può salvarsi in virtù del desiderio di riceverla, come si è detto sopra [ib.] anche a proposito del battesimo. [...] Non è indispensabile riceverla di fatto, ma basta averne il desiderio, così come anche il fine è posseduto nel desiderio e nell'intenzione».

<sup>3</sup> S. Th. II-II, q.100, a.2, ad 1.

<sup>4</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura*, cap. 11, l. 2

consistenza di quest'ultima è riconducibile alla conoscenza non necessariamente immediata dell'oggetto, come si spiega nel *Super de Trinitate*:

Per quanto Dio rappresenti il fine ultimo nella realizzazione e il primo nell'intenzione del desiderio naturale, non è tuttavia necessario che sia anche il termine primo della conoscenza della mente umana, che è essa stessa ordinata al fine: lo è invece nella conoscenza di chi ordina, così come accade nelle altre realtà che per desiderio naturale tendono al loro fine. Dio può essere tuttavia dal principio oggetto di conoscenza e desiderio, almeno in generale, nella misura in cui la mente desidera stare bene e vivere bene – ciò che le può convenire solo quando possiede Dio.<sup>1</sup>

Ma basta essere nella Chiesa per essere salvato? Più precisamente: basta ricevere i sacramenti e proclamare la fede? Tommaso non prende in considerazione tutte le domande contemporanee, soprattutto a quelle apparse dopo la Riforma protestante, ma si ferma sui principi. Questi, però, contengono *in nuce* le risposte alle domande che sorgeranno *a posteriori*.

### 3. Essere volontariamente fuori dalla Chiesa

Qual è la situazione di chi non vuole essere nella Chiesa, o la lascia, pur professando ancora una parte della fede? Per san Tommaso, la differenza fra la fede e una convinzione ottenuta sulla base di ragionamenti umani consiste nel fatto che la fede si riceve da Dio. Tale fede, che non possiamo considerare semplicemente come un'idea filosofica, deve essere proposta e accettata:

Per la fede si richiedono due cose. Primo, la presentazione delle cose da credere: e ciò si richiede perché uno creda esplicitamente qualche cosa. Secondo, l'adesione del credente alle cose proposte. Ebbene, rispetto al primo requisito è necessario che la fede venga da Dio. Infatti le verità di fede sorpassano la ragione umana: e quindi non entrano nel pensiero umano, senza la rivelazione di Dio. Ad alcuni esse vengono rivelate da Dio immediatamente, come agli Apostoli e ai profeti: ad altri invece vengono proposte da Dio mediante i predicatori della fede, secondo le parole dell'Apostolo: "Come prediceranno, se non sono stati mandati?" Rispetto poi al secondo requisito, cioè all'adesione dell'uomo alle cose di fede, riscontriamo due cause. La prima che sollecita dall'esterno, come la constatazione dei miracoli, o l'esortazione di chi induce alla fede, le quali sono cause inadeguate: poiché tra i testimoni di uno stesso miracolo, e tra gli ascoltatori di una stessa predicazione, alcuni credono e altri non credono. Perciò bisogna ammettere una seconda causa che è interiore, la quale muove l'uomo interiormente ad accettare le cose di fede. I pelagiani ritenevano che codesta causa fosse soltanto il libero arbitrio dell'uomo: e per questo affermavano che l'inizio della fede dipenderebbe da noi, in quanto siamo noi a predisporci ad assentire alle cose di fede; mentre il compimento dipenderebbe da Dio, il quale ci presenta le verità da credere. Ma questo è falso. Perché l'uomo ha bisogno di Dio quale principio soprannaturale che lo muova interiormente, dal momento che nell'aderire alle cose di fede viene elevato al disopra della propria natura. Perciò la fede rispetto all'adesione, che ne è l'atto principale, viene da Dio che muove interiormente con la sua grazia.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Super De Trinitate*, pars 1, q.1, a.3, ad 4.

<sup>2</sup> S. Th. II-II, q.6, a.1.

Tale è il modo scelto da Dio per farsi conoscere: Gesù manda i suoi discepoli, e lo Spirito Santo ci aiuta a ricevere questo messaggio, per poter dire “Abba, Padre” a Dio<sup>1</sup>. La scuola tomista è partita da questa visione di san Tommaso per sviluppare la teologia dell’infalibilità pontificia. Poco dopo la fine del medioevo, dice, per esempio, il Gaetano:

Nella misura in cui la fede può dipendere d’una causa creata, nella stessa misura, può avere qualche regola creata. È chiaro che, visto che la fede proviene da due cose [...], l’adesione e la proposta della cose da credere, la fede dalla parte dell’adesione dipende soltanto da Dio in quanto agente, oggetto, fine e regola. Dalla parte della proposta delle cose da credere, invece, può dipendere anche dagli angeli e dagli uomini, attraverso i quali Dio propone queste o quelle cose da credere: da questo punto di vista, “La fede dipende dalla predicazione” (Rm 10,17). E perché nessun errore possa intervenire a proposito della proposta e della spiegazione di quanto deve essere creduto, lo Spirito Santo ha provveduto una regola creata infallibile: il senso e la dottrina della Chiesa. L’autorità della Chiesa è la regola infallibile della proposta e della spiegazione delle cose che devono essere tenute dalla fede. In conseguenza, visto che due regole infallibili concorrono alla fede – la divina rivelazione e l’autorità della Chiesa – la differenza fra loro è che la divina rivelazione è la ragione formale dell’oggetto di fede, mentre l’autorità della Chiesa è ministra dell’oggetto di fede.<sup>2</sup>

Ma cosa succede se qualcuno non accetta la Chiesa? Per san Tommaso, questo significa che non accetta di ricevere quel che viene da Dio, anche se accetta alcuni articoli di fede:

L’eretico che rinnega un articolo di fede non ha l’abito della fede né formata, né informata. Questo perché la specie di un abito dipende dalla ragione formale dell’oggetto, eliminata la quale la specie dell’abito non può sussistere. Ora, l’oggetto formale della fede è la prima verità in quanto si rivela nella sacra Scrittura e nell’insegnamento della chiesa. Perciò chi non aderisce, come a regola infallibile e divina, all’insegnamento della Chiesa, che scaturisce dalla prima verità rivelata nella sacra Scrittura, non ha l’abito della fede, ma ne accetta le verità per motivi diversi dalla fede. Se uno, p. es., conosce una conclusione, senza il termine medio che la dimostra, di essa non ha evidentemente la scienza, ma solo un’opinione. Ora, è chiaro che chi aderisce all’insegnamento della Chiesa come a una regola infallibile, accetta tutto ciò che la Chiesa insegna. Altrimenti, se di quanto la Chiesa insegna accetta o non accetta quello che vuole, non aderisce all’insegnamento della Chiesa come a una regola infallibile, ma alla propria volontà. Perciò è evidente che l’eretico il quale nega pertinacemente un articolo, non è disposto a seguire in tutto l’insegnamento della Chiesa (se invece lo negasse senza pertinacia, non sarebbe un eretico, ma solo un errante). Dunque è chiaro che chi è eretico in un articolo, non ha la fede negli altri, ma solo un’opinione secondo la propria volontà.<sup>3</sup>

Il principio di base è chiaro: chi rifiuta parte della fede accetta il resto sulla base dello stesso principio col quale ha rifiutato il resto, cioè il proprio giudizio. Al-

<sup>1</sup> Cfr. Gal 4,6.

<sup>2</sup> TOMMASO DE VIO (Il Gaetano), *In Summ. Theol.*, II-II, q.1, a.1, no.x.

<sup>3</sup> S. Th. II-II, q.5, a.3.

lora la fede si trova ridotta al livello d'opinione umana. Ma che cosa succede se qualcuno rifiuta parte della fede senza rendersi conto di quel che fa? Il problema si pone oggi in un contesto ecumenico: dobbiamo dire a chiunque incomincia un dialogo che se rifiuta qualsiasi dogma non è cristiano per niente?<sup>1</sup> Se fosse così, tale dialogo non sarebbe ecumenico ma interreligioso.

San Tommaso elabora un principio che si aprirà poi ad ulteriori sviluppi e diverrà un principio fondamentale della sua morale. Un atto può essere buono o cattivo soltanto se è veramente umano, cioè se l'autore dell'atto è consapevole di quel che fa:

Tra le azioni che l'uomo compie sono dette umane in senso stretto soltanto quelle compiute dall'uomo in quanto uomo. Ora, l'uomo si distingue dalle altre creature non razionali perché è padrone dei propri atti. Quindi, in senso stretto, si dicono umane le sole azioni di cui l'uomo ha la padronanza. D'altra parte l'uomo è padrone dei suoi atti mediante la ragione e la volontà: infatti si dice che il libero arbitrio è "una facoltà della volontà e della ragione". Quindi propriamente sono denominate umane le azioni che procedono da una volontà deliberata.<sup>2</sup>

Tale principio prepara senza dubbio la posizione di Pio IX sull'ignoranza invincibile: nessuno può essere condannato per un atto di cui non conosceva la malvagità morale. La continuità dei due autori è chiara leggendo il tomista Francisco de Victoria:

È certo che i giudei assenti dalla Giudea, peccatori o no, avevano un'ignoranza invincibile del battesimo o della fede di Cristo. Allo stesso modo come poteva allora esistere un'ignoranza invincibile, così anche capita adesso con coloro ai quali non è stato fatto l'annuncio del battesimo. Ma sbagliano i dottori che pensano che, se poniamo l'ignoranza invincibile a proposito del battesimo o della fede di Cristo, la conseguenza immediata è che qualcuno possa essere salvato senza battesimo o senza la fede in Cristo; questo ragionamento non vale. I barbari infatti, ai quali non è pervenuto l'annuncio della fede o della religione cristiana, saranno dannati a causa di peccati mortali o dell'idolatria, ma non a causa del peccato d'infedeltà, come dice san Tommaso; nella misura in cui fanno quel che è in loro, cioè vivono bene secondo la legge di natura, allora il Signore provvederà e li illuminerà a proposito del nome di Cristo. E questo non significa che, se vivono male, il Signore imputerà loro il peccato d'ignoranza o d'infedeltà a proposito del battesimo e della fede cristiana.<sup>3</sup>

Il principio dell'ignoranza invincibile è stato assunto dal magistero con Pio IX e si è poi allargato coprendo situazioni più specifiche. Per esempio, secondo le regole per l'accettazione occasionale d'un non-cattolico ai sacramenti nella Chie-

<sup>1</sup> Ho cercato di presentare questa problematica in: C. MOREROD, *The question of the authority of the recent Marian dogmas*, in A. DENAUX, N. SAGOVSKY (edd.), *Studying Mary. The Virgin Mary in Anglican and Roman Catholic Theology & Devotion*, T & T Clark, London - New York 2007, 202-215.

<sup>2</sup> S. Th. I-II, q.1, a.1.

<sup>3</sup> FRANCISCUS DE VICTORIA, *De Indis*, II.9, in: *De Indis et De iure belli relectiones*, a cura di E. NYS, Carnegie Institution of Washington, Washington 1917, 248.

sa cattolica (ricordate da Giovanni Paolo II nelle sue Encicliche *Ut unum sint*<sup>1</sup> e *Ecclesia de Eucharistia*<sup>2</sup>), è legittimo conferire i sacramenti ai non-cattolici che hanno la dovuta fede a proposito di quei sacramenti e non possono aver accesso ad un ministro della propria Chiesa, anche in caso d'impedimento solo morale<sup>3</sup>. In tale situazione, l'ignoranza può prendere la forma di qualche ostacolo psicologico, che impedisce la relazione d'un fedele col proprio pastore, e può essere un motivo sufficiente per un'eccezione canonica.

In san Tommaso come in Pio IX, la questione riguarda soltanto gli adulti. La questione dei bambini è più incerta, perché non hanno avuto la possibilità di ordinarsi deliberatamente verso il fine ultimo.<sup>4</sup>

#### IV. ULTERIORI SVILUPPI

Per san Tommaso appartenere alla Chiesa ed essere salvato significano la stessa cosa, perché le due cose significano essere unito a Cristo. Questa visione della Chiesa, nella quale l'assioma *extra ecclesiam nulla salus* è quasi tautologico, non è condivisa da tutti i teologi contemporanei, sebbene loro riconoscano in essa alcuni aspetti positivi. Verso la fine del secolo scorso si diceva, infatti: «nei decenni recenti, c'è stato un allontanamento dal costume patristico e scolastico di dare alla parola "chiesa" un senso così ampio da includere tutti quelli che sono salvati. L'uso più ristretto del termine non vuole negare tutte le percezioni legate all'uso antico, ma piuttosto cerca di servire meglio la Chiesa di oggi, con la sua consapevolezza acuta dei valori inerenti ad altre religioni ed al mondo nel suo insieme».<sup>5</sup>

In questa impostazione si può percepire facilmente l'influsso della visione bellarminiana. Invece il tomista Journet prende distanza dal celebre gesuita<sup>6</sup> e

<sup>1</sup> Cfr. n. 46.

<sup>2</sup> Cfr. nn. 45-46.

<sup>3</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, 25.3.1993, n. 123.

<sup>4</sup> Cfr. S. Th. I-II, q.89, a.6: «È impossibile che il peccato veniale si trovi in un uomo insieme con quello originale senza un peccato mortale. E la ragione è che, prima degli anni della discrezione, l'età che impedisce l'uso della ragione scusa l'uomo dal peccato mortale: per cui a maggior ragione lo scusa dal peccato veniale, qualora commettesse delle colpe veniali nel loro genere. Quando invece l'uomo comincia ad avere l'uso di ragione non viene scusato né dalle colpe veniali, né dal peccato mortale. Ma la prima cosa che allora si presenta alla sua mente è il deliberare di se stesso. E se uno ordina se stesso al debito fine, con la grazia riceve la remissione del peccato originale. Se invece non ordina se stesso al debito fine, secondo la discrezione di cui è capace a quell'età, pecca mortalmente, poiché non fa ciò che è in suo potere. E da allora non ci potrà essere in lui il solo peccato veniale senza il mortale se non dopo che ha conseguito la remissione di tutti i peccati mediante la grazia».

<sup>5</sup> W. HENN, *The Church and the Kingdom of God*, «Studia Missionalia» 46 (1997) 146. Cfr. anche J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997, 117: «Abbiamo rilevato la presenza, nella teologia di Agostino, di una tendenza che identifica la "chiesa" con la totalità delle persone salvate *de facto* in Gesù Cristo, comprese quelle vissute prima di lui [...]. È facile vedere che, con una nozione così ampia della chiesa, l'assioma in oggetto risulterebbe autoevidente e non solleverebbe alcun problema. Ciò che è discutibile è la legittimità d'un concetto di chiesa così ampio, più problematico, di fatto, di qualunque teoria moderna del cristianesimo "implicito" o "anonimo" che affermi direttamente una relazione dei redenti con Cristo, anziché con la chiesa».

<sup>6</sup> Cfr. C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice 1999, 96.

afferma l'identità fra salvezza e appartenenza alla Chiesa, in contesto fortemente cristologico: «Fuori della chiesa, nessuna salvezza» significa in realtà «fuori di Cristo, nessuna salvezza». Perché, nella misura in cui appartengo a Cristo, sono un membro di quest'organismo che è il corpo di Cristo, e che è la Chiesa». <sup>1</sup>

A ciò si aggiunge la considerazione dello Spirito Santo come l'anima increata della Chiesa, e la carità come la sua anima creata (come effetto della presenza dello Spirito Santo). Nell'uomo corpo e anima sono congiunti, e così anche nella Chiesa: «Là dove c'è l'anima creata della Chiesa [la carità], là c'è il suo corpo; reciprocamente, là dove c'è il corpo della Chiesa, là c'è la sua anima». <sup>2</sup> Ma dove c'è l'anima, il corpo diventa anche visibile, in qualche modo, tramite gli effetti della carità. Così Journet può evitare un'opposizione fra Chiesa visibile e Chiesa invisibile: «È impossibile, o che l'anima della Chiesa [lo Spirito Santo tramite la carità], in quanto è ricevuta negli uomini [...] non lavori a far apparire fuori il corpo della Chiesa, o che il corpo della Chiesa possa apparire là dove non c'è la sua anima». <sup>3</sup>

Infine, Journet mostra che la possibilità per i non cristiani d'essere salvati non significa che Cristo non debba essere a loro annunciato. Quel che hanno già ricevuto da Dio dovrebbe essere sviluppato: «Là dove apparisce qualcosa dell'anima della Chiesa, apparisce qualcosa del corpo della Chiesa. I giusti che appartengono alla Chiesa a partire dal desiderio della loro carità, *voto*, *mentaliter*, senza ancora appartenergli completamente, tendono anche senza rendersene conto ad esteriorizzare il loro desiderio. Ma proprio perché si tratta di un vero desiderio, che spesso rimane nascosto agli occhi e inosservato da loro stessi, si potrà parlare, a proposito di questi giusti, d'appartenenza invisibile alla Chiesa visibile». <sup>4</sup>

## V. CONCLUSIONE

Gli autori medievali non erano a conoscenza del numero assai elevato dei non-cristiani abitanti in altre regioni della terra, non erano consapevoli della reale ignoranza di Cristo da parte d'una grandissima parte dell'umanità. La scoperta più ampia del "vecchio mondo" e quella del "nuovo mondo" cambieranno questa prospettiva, e i teologi dovranno pensare in termini nuovi. <sup>5</sup> Ma lo faranno

<sup>1</sup> C. JOURNET, *Hors de l'Eglise, pas de salut*, «Nova et Vetera» 75/4 (2000) 17.

<sup>2</sup> JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, vol. II, 43.

<sup>3</sup> *Ibidem*, vol. III, 1553.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1557-1558.

<sup>5</sup> Cfr. F.A. SULLIVAN, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Geoffrey Chapman, London 1992, 63: «In the preceding chapter, we have seen how the conviction of medieval theologians that no one lacking Christian faith and baptism could be saved was conditioned by the fact that their world was practically co-extensive with Christian Europe. Given the limits of their horizon, it is understandable that they could have presumed that anyone who was not a Christian had heard enough about the faith to be guilty of having rejected it. In their world, it was only the "child brought up in the wilderness" who would not have heard about Christ. In this chapter we are going to see how the medieval worldview was drastically altered with the discoveries of the fifteenth and sixteenth centuries, and how Christian thinkers began to revise their understanding of the possibility of salvation for people "outside the church" in the light of this newly acquired knowledge».

grazie alla teologia precedente, cioè quella medievale, che permette dunque di capire il legame fra la visione patristica e quella contemporanea.

Per Tommaso d'Aquino, preso come esempio illustre d'una posizione medievale, appartenere alla Chiesa ed essere salvato significano la stessa cosa: accettare la grazia di Cristo, ed essere congiunto con lui. Per Tommaso questo può succedere anche in modo incoativo, tramite un desiderio d'essere con Dio. E per lui un atto moralmente significativo richiede la conoscenza dei principi e dei dati della situazione: non si pecca in caso d'ignoranza non colpevole. Questa teologia mantiene la prospettiva patristica e prepara la posizione di Pio IX, diventata classica, sulla possibilità di salvezza per i non cristiani in situazione d'ignoranza invincibile. Ma fra il Medioevo e noi è intervenuta la Controriforma, con la sua insistenza sulla Chiesa-società, e tale eredità rende a volte poco comprensibile la teologia di Tommaso d'Aquino. Alcuni teologi però, come il cardinale Journet, utilizzano al massimo san Tommaso per capire come i non cristiani sono in realtà salvati nella Chiesa.

#### ABSTRACT

La teologia scolastica funge da cerniera fra il pensiero patristico e il rinascimento, ed è in questa prospettiva come va compresa la posizione di san Tommaso d'Aquino. In lui, grazia, salvezza e appartenenza alla Chiesa significano realtà somiglianti che convergono fra loro.

Aquinas' interpretation of *extra Ecclesiam nulla salus* axiom must be framed within Scholastic theology, which should be understood as a hinge between Patristic and Renaissance theological thought. According to Aquinas, grace, salvation, and Church's belonging, are three alike and converging concepts.

# PROSPETTIVA CONCILIARE

MIGUEL DE SALIS

SOMMARIO: I. *Introduzione storica*. II. *La nuova prospettiva del Concilio Vaticano II sulla Chiesa*. III. *Il senso del termine salus dell'assioma*. IV. *Il senso della locuzione extra Ecclesiam*. V. *Conclusione*.

## I. INTRODUZIONE STORICA

COME è noto, nella storia dell'aforisma *extra ecclesiam nulla salus* l'interpretazione più rigida è quella data dal Concilio di Firenze. La formula, inserita nel decreto *Pro Iacobitis*, vale a dire, nella bolla *Cantate Domino* del 4 febbraio 1442, recita:

Tutti quelli che sono fuori della Chiesa – non solo i pagani, ma anche gli Ebrei, gli eretici, scismatici – non possono avere parte alcuna alla vita eterna, ma vanno nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli (Mt 25,41), se prima della morte non saranno stati ad essa riuniti; crede tanto importante l'unità del corpo della chiesa, che, solo a quelli che in essa perseverano, i sacramenti della chiesa procureranno la salvezza e i digiuni, le altre opere di pietà e gli esercizi della milizia cristiana ottengono il premio eterno. «Nessuno, per quante elemosine abbia fatto e persino se avesse versato il sangue per il nome di Cristo può essere salvo, se non rimane nel grembo e nell'unità della chiesa cattolica» (Fulgenzio di Ruspe, *De Fide seu de regula fidei ad Petrum* 39, n 82, CCL 91A,757)<sup>1</sup>

Gerard Philips sottolinea la necessità di tener conto delle circostanze e del contesto storico in cui si svolse il Concilio di Firenze, e ricorda il tentativo di ricondurre alla Chiesa i cristiani separati suscitando in essi una certa inquietudine per il loro isolamento ecclesiale. Tale atteggiamento, secondo il teologo belga, era tipico di alcuni documenti magisteriali dei secoli XIV e XV.<sup>2</sup>

Joseph Ratzinger ha riconosciuto nella formula di Firenze una certa oggettivazione teorica, quella di un assioma rivolto inizialmente agli scismatici e agli eretici dei primi secoli e, in particolare, a coloro che, all'interno della Chiesa, cercavano di modificarla, strutturandola secondo le loro idee. Se inizialmente l'assioma era rivolto ai cristiani e aveva una intenzione parenetica, a Firenze – secondo Ratzinger – sembrava essere stato impiegato come una formula teorica

<sup>1</sup> «Firmiter credit, profitetur et praedicat, nullos extra Catholicam Ecclesiam existentes (vel intra Catholicam Ecclesiam non existentes), non solum paganos, sed nec Judeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes; sed in ignem aeternum ituros, "qui paratus est diavolo et angelis ejus" (Mt 25,41), nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati» (DH 1351).

<sup>2</sup> Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1984, 173.

valida per tutti. A suo avviso questa interpretazione appariva un po' astorica, e pertanto Ratzinger nutriva qualche dubbio riguardo ad una traduzione così "integrale" dalla formulazione parenetica a quella teoretica. Secondo il teologo tedesco, nel Concilio fiorentino esisteva una volontà di unione, e dunque «proprio in questo sforzo di superare lo scisma delle due parti dell'unica chiesa si situa il suo [del Concilio] severo richiamo alla chiesa indivisibile».<sup>1</sup>

È opportuno ricordare che la bolla *Cantate Domino* fu redatta dopo l'unione con le Chiese ortodosse (bolla *Laetentur caeli*, del 5-VII-1439) e dopo l'unione con la Chiesa armena (bolla *Exultate Deo*, del 22-XI-1439). Da rilevare è anche l'atipicità dell'assise, vero concilio "di unione" cui presero parte padri greci e latini insieme. Durante l'assise fiorentina, inoltre, si discusse anche l'eventualità di indire un terzo concilio, necessario, secondo alcuni, per risolvere la disputa sulla legittimità che contrapponeva l'assise di Basilea a quella di Ferrara-Firenze. Papa Eugenio IV era stato infatti sospeso a Basilea il 24 gennaio del 1438 (due settimane prima dell'Atto di unione) ed era stato poi deposto il 25 giugno 1439; infine, tre settimane prima della firma del Decreto *Pro Armeniis*, era stato eletto l'antipapa Felice V, che si riconciliò con la Chiesa soltanto durante il pontificato di Nicolò V.

All'epoca della redazione della bolla *Cantate Domino*, verso la fine del 1441, si erano tenuti diversi incontri tra i rappresentanti francesi e quelli pontifici.<sup>2</sup> Alcuni argomenti pro e contro un eventuale terzo concilio "riparatore" furono commentati dal cardinale Juan de Torquemada e possono aiutarci a comprendere la situazione di quegli anni. Il Concilio di Firenze era allora in corso, e lo sarebbe stato ancora per un bel po' di tempo. Per tale ragione il cardinale non ritenne opportuno sollevare dubbi di ecumenicità, cosa che gli sembrava doverosi assolutamente evitare. Egli osservava che i padri di Basilea erano stati scomunicati, per cui, se si voleva seguire il diritto canonico, non si poteva tenere un concilio con loro, né si potevano riesaminare i decreti fiorentini. Si sa, però, che a Firenze gli ortodossi – allora considerati fuori della Chiesa – furono presenti, e che si accettò di riesaminare la dottrina del Concilio II di Lione. I colloqui dei rappresentanti di Basilea con i cardinali, volti a ricucire lo scisma attraverso un terzo concilio, continuarono grazie alla forte pressione politica esercitata dal re di Francia e dall'imperatore. Il Papa accettò infine di convocare un nuovo concilio, come si vede dalla lettura del breve *Ad ea ex debito* del 5 febbraio 1447. Questo documento prevedeva, però, precise condizioni per la convocazione dell'assise. Pochi giorni dopo Eugenio IV morì e Nicolò V, suo successore, riuscì ad evitare la convocazione. Tutto ciò mostra quanto incerta fosse, all'epoca della stesura del decreto *Pro Iacobitis*, la natura dell'assise di Firenze, e quanto pressanti fossero le influenze della Francia e dell'imperatore.<sup>3</sup>

Antón ha osservato che a Firenze vi era un forte desiderio di unità, percepi-

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Il Nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1992<sup>4</sup>, 372.

<sup>2</sup> Cfr. MANSI, 35, 42D-56A.

<sup>3</sup> Cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, 1, Bac, Madrid 1986, 333-337.

bile in tutti i documenti emanati dal Concilio: esso sarebbe stato alla base delle unioni verificatesi nei secoli successivi in diverse parti dell'Oriente cristiano. Cattolici e ortodossi erano entrambi persuasi dell'unità e unicità della Chiesa di Cristo. Nei documenti fiorentini di unione con i greci, osserva ancora Antón, si trovano due passi in cui compare in forma simbolica e indiretta l'articolo di fede nell'unicità della Chiesa di Cristo: il primo parla della distruzione del muro che separava la Chiesa d'Oriente e la Chiesa d'Occidente; il secondo ricorda la luce e la gioia dell'unione dopo secoli di divisione, buio e tristezza. Antón giunge quindi alla conclusione che, nel Simbolo di fede fiorentino, greci e latini credevano in una Chiesa diffusa su tutto il mondo, alla quale Cristo, suo fondatore, aveva affidato la sua missione di salvezza tra gli uomini.<sup>1</sup> Tutto ciò mette in luce l'entità della percezione di unità e universalità della Chiesa di Cristo che, dopo una unione ritenuta "ben riuscita", doveva adesso lottare contro i conciliaristi scomunicati di Basilea, il re di Francia e l'imperatore. Due anni dopo, il decreto *Pro Iacobitis* avrebbe precisato che, per raggiungere la salvezza, era necessaria l'appartenenza alla Chiesa cattolica.

Secondo Sesboüé, il modo in cui Concilio di Firenze affrontò la questione dei cristiani orientali fu diverso dal modo in cui la bolla *Cantate Domino* aveva presentato la stessa questione, e diverso anche il modo di rapportarsi con gli eretici e scismatici di Basilea. Il gesuita francese ritiene che all'assioma sia stato attribuito in quella circostanza un valore puramente astratto: coloro che lo firmarono, non intesero applicarlo direttamente agli eretici e agli scismatici di allora, né ai greci, agli armeni o ai giacobiti, né a coloro che erano a Basilea. Sesboüé conclude che l'*extra Ecclesiam* nonostante l'autorevolezza di cui godeva, restava all'epoca solo un principio dottrinale generale, in base al quale non ci sarebbe stata salvezza senza la Chiesa. Il giudizio sulle persone specifiche non è del tutto chiaro se si considerano i documenti del tempo riguardanti gli Orientali:<sup>2</sup> si potrebbe forse pensare a una sorta di prevenzione contro eventuali altri scismi in Occidente, dopo la triste esperienza, ancora recente, di Avignone.

Come hanno rilevato molti studiosi, dopo i cambiamenti epocali causati dalla scoperta dell'America, anche la riflessione teologica sulla formula *extra ecclesia* si aprì a nuove possibilità di lettura.<sup>3</sup> Fu allora che Roberto Bellarmino elaborò la sua celebre teoria della divisione della Chiesa in corpo e anima secondo i modi di appartenenza ad essa. Prima di lui tale distinzione non riguardava propriamente un insieme di fedeli, per i quali si invocavano adesso determinate caratteristiche. La parola Chiesa significava visibilità, e il corpo mistico indicava la comunità spirituale di fede e carità. Alla Chiesa visibile appartenevano coloro che erano soggetti al triplice vincolo della professione di fede, della comunio-

<sup>1</sup> Cfr. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, 339.

<sup>2</sup> Cfr. B. SESBOÜÉ, «Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza». *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 74-88.

<sup>3</sup> Su questo tema, si possono consultare le opere di Ratzinger, Canobbio e Sesboüé citate nel presente articolo.

ne agli stessi sacramenti e della sottomissione agli stessi pastori con il Papa al vertice.<sup>1</sup> Sebbene nell'elaborazione della sua dottrina Bellarmino non intendesse proporre una nuova definizione di Chiesa, nei secoli successivi la sua teoria fu interpretata invece in tal senso. La concezione bellarminiana della Chiesa è fortemente cristocentrica e comprende tutti gli stati (militante, purgante e celeste), stati sui quali Cristo influisce ed ai quali dà la vita. Sia Bellarmino che Suárez parlavano del *votum Ecclesiae*, ovvero del "desiderio" di unirsi alla Chiesa, che entrambi consideravano sufficiente per ottenere la salvezza. Tuttavia, non esisteva al momento una uniformità di vedute riguardo al contenuto del *votum*: era sufficiente un desiderio implicito o questo doveva essere esplicitato?

Nel XVII secolo fu condannata la tesi giansenista secondo la quale chi riteneva che Cristo avesse versato il suo Sangue per tutti era da ritenersi semipelagiano (DH 2005). Nel XVIII secolo fu condannata la teoria, anch'essa giansenista, che negava che al di fuori della Chiesa potessero essere elargite grazie (DH 2429). Trovava così un arresto la possibilità di interpretazioni più restrittive dell'assioma.

Il secolo XIX dette una lettura della nostra formula alquanto diversa, interpretandola in special modo come contraria ad una tesi di indifferentismo religioso o salvifico. Con l'enciclica *Mirari vos*, Gregorio XVI condannò la tesi secondo la quale non esistono verità assolute nel campo della Rivelazione, tesi che sminuiva l'importanza dei contenuti della fede rispetto alle buone intenzioni dell'uomo (DH 2730). L'indifferentismo riteneva, e ritiene, che si potesse arrivare alla salvezza indipendentemente dalla confessione di fede abbracciata, a condizione, però, che si fosse fedeli ai propri principi. Come osservava Joseph Ratzinger, il problema dell'indifferentismo non è oggi l'affermare o meno che tutti si salvano, ma piuttosto l'idea che il contenuto della religione non abbia alcuna importanza, perché tutte le religioni si fondano su tentativi di comprendere l'Ineffabile.<sup>2</sup> Nello stesso contesto anti-indifferentista, dopo aver riaffermato la validità dell'assioma, il beato Pio IX aggiunse qualche elemento in più. In particolare, ricordò che la sollecitudine di Dio Padre verso tutti gli uomini è tale che coloro i quali pur trovandosi in una posizione di ignoranza invincibile nei confronti della Chiesa, rispettino nondimeno la legge naturale, non saranno esclusi dalla salvezza: questi potranno infatti giungere alla *vita eterna con il favore della luce e della grazia di Dio*.<sup>3</sup> Nella *Singulari quadam* lo stesso pontefice preveniva dall'idea di cercare di determinare fin dove arrivasse l'ignoranza incolpevole.

Ancora nel secolo XIX, le bozze dei documenti del Concilio Vaticano I riprendevano la trattazione del problema dell'indifferentismo, affermando che la Chiesa era necessaria per la salvezza e che questa necessità era una necessità

<sup>1</sup> Cfr. R. BELLARMINO, *Quarta Controversia Generalis, Liber III, De Ecclesia natura et proprietatibus*, c. II, in IDEM, *Opera Omnia*, II, apud L. Vives, Parisiis 1870, 317.

<sup>2</sup> Cfr. RATZINGER, *Il Nuovo popolo di Dio*, 375.

<sup>3</sup> Cfr. PIO IX, Enc. *Quanto conficiamur*, 10-VIII-1863, DH 2866.

di mezzo.<sup>1</sup> Le bozze dei testi conciliari ricusavano inoltre la dottrina dell'uguaglianza delle religioni, la teoria che nega la possibilità di giungere alla certezza sulla verità di una religione, nonché la convinzione secondo la quale, per salvarsi, non si dovrebbe mai abbandonare la religione di nascita, anche se la si ritiene falsa. Si discusse anche sul *votum Ecclesiae*: basta la volontà di usare i mezzi istituiti da Cristo?, basta il desiderio generale di compiere la volontà di Dio? Le bozze dei documenti del Vaticano I si orientarono verso questa interpretazione del *votum implicitum*. L'assioma sembrava allora indicare che non esistevano più vie di salvezza: ne esiste soltanto una, e chi la trova ha il dovere di seguirla, fermo restando la salvezza dei cattolici.

Nella letteratura teologica classica, e fino alla pubblicazione dell'enciclica *Mystici corporis*, era frequente una visione della Chiesa secondo due diverse logiche di appartenenza, una visibile e centrata sulla Chiesa-istituzione, l'altra invisibile e centrata attorno all'idea di Chiesa-corpo mistico di Cristo. Per quanto tale concezione fosse generosa e aperta nei confronti di chi non apparteneva alla Chiesa secondo i criteri proposti da Bellarmino, essa non rendeva chiaramente l'idea dell'unità della Chiesa e non fu pertanto assunta dal Magistero. Il superamento definitivo di questa lettura si ebbe negli anni Trenta del xx secolo, quando i termini "Chiesa" e "corpo mistico" non furono più visti come sinonimi, come accadeva con la Scuola Romana e nell'Ottocento in genere. Di fatto, negli anni 1920-1940 i due termini furono visti addirittura entro un'ottica di confronto.<sup>2</sup>

L'enciclica *Mystici corporis* rivolgeva un invito alla riflessione a quanti si trovavano al di fuori dell'istituzione visibile della Chiesa cattolica: anche se la loro buona fede li preservava dalla dannazione, essi dovevano essere consapevoli di ciò che mancava loro: «devono sforzarsi di uscire da questa situazione che non dà loro nessuna garanzia per la salvezza eterna; infatti, anche se essi sono portati da una aspirazione inconscia e dal desiderio verso il Corpo mistico del Salvatore, mancano loro i doni e i mezzi innumerevoli e potenti che solo la Chiesa cattolica può offrire loro». <sup>3</sup> Il testo riconosce la concezione di una Chiesa che si rivolge a tutti: ogni individuo dispone di maggiori o minori mezzi per raggiungere la salvezza; quando egli è nella Chiesa, allora acquisisce la possibilità di ottenerla più facilmente. La Chiesa sembra essere qui lo spazio in cui il desiderio inconscio del soggetto può arrivare più facilmente e in modo più sicuro a compimento: sembra un *extra Ecclesiam nulla salus garantita*.

È opportuno soffermarsi brevemente su alcuni passi dell'enciclica collegati al nostro tema. L'immagine del corpo mistico di Cristo ha contribuito a rilevare che la necessità della Chiesa per la salvezza è collegata alla realtà del mistero e non a un mandato del Signore, quest'ultimo visto solo come ordinamento

<sup>1</sup> Cfr. MANSI, 51, 541 e 551. Si può consultare lo schema preparato da Kleutgen, con le correzioni introdotte alla prima bozza e gli studi che presentiamo di Antón, Canobbio e Sesboüé.

<sup>2</sup> Cfr. M. DE SALIS, *Cuerpo místico, pueblo de Dios y sacramento: tres paradigmas que iluminaron la reflexión sobre la santidad de la Iglesia (1920-1965)*, «Scripta Theologica» 40/1 (2008) 127.

<sup>3</sup> DH 3821.

positivo. Invece di ricorrere alle categorie della necessità di mezzo e di precetto, alcuni manuali (M. Schmaus) cominciarono a parlare prevalentemente della necessità di mezzo, collegandola alla necessità di Cristo per il raggiungimento della salvezza. L'enciclica distingue tra i membri reali della Chiesa (*reapse*) e coloro che sono orientati ad essa per un *votum* o desiderio. Rimaneva però priva di trattazione specifica la questione dei battezzati non cattolici: si potevano considerare salvati per una applicazione particolare del *votum baptismi*? In altre parole, si poteva applicare ad essi il *votum baptismi*?<sup>1</sup> Era diffusa la convinzione che il Battesimo fosse la base ontologica dell'incorporazione alla Chiesa cattolica, anche quando il cristiano non aveva altri vincoli con essa, cioè, anche quando egli non fosse pienamente o "realmente" incorporato.

Schmaus riteneva che il *votum baptismi* e il *votum Ecclesiae*, pur non essendo equivalenti, fossero tra loro in relazione. L'incorporazione alla Chiesa in senso pieno trascendeva il carattere battesimale.<sup>2</sup> Lo sviluppo di questi due *vota* procedeva parallelamente negli studi teologici. A volte la discussione si è spostata sul contenuto del *votum*: nel caso di ogni uomo preso singolarmente non esisteva infatti un'opinione comune sul significato dell'espressione "ignoranza invincibile". Schmaus ipotizzava che, qualora fosse in qualche modo attivo, potrebbe forse essere sufficiente il desiderio naturale insito nella natura umana.<sup>3</sup> Questa, in sintesi, era la situazione, in ambito teologico, negli anni Cinquanta del secolo scorso.

A metà del secolo si colloca anche il "caso Feneey". Padre Feneey sosteneva che tutti i non cattolici, ad eccezione dei catecumeni sono esclusi della salvezza. Questa tesi, estrema per la sua severità, provocò una reazione del Magistero: in una lettera all'arcivescovo di Boston, il Sant'Uffizio ricordava che la Chiesa era necessaria per la salvezza con necessità di mezzo, derivante dal precetto del Signore di insegnare e di battezzare le genti. Ma il documento aggiungeva che, per raggiungere la salvezza, sarebbe potuto essere sufficiente un desiderio inconscio di aderire alla Chiesa. Tale desiderio presuppone le virtù soprannaturali della fede e della carità; in alcuni casi, quindi, pur essendo presente, esso non si traduce in una adesione alla Chiesa cattolica romana. Sarebbe quindi sufficiente il *votum implicitum*, purché vi sia la carità perfetta. La lettera applicava ai cristiani non cattolici la dottrina universalmente riconosciuta sull'effetto del Battesimo di desiderio (e sull'effetto del desiderio di ricevere il sacramento della Penitenza, già approvati dal Concilio di Trento)<sup>4</sup> e, riconoscendo che era sufficiente un *votum saltem implicitum* (DH 3870), in cui vi fosse però la carità perfetta, fece di quest'ultima un requisito necessario al voto stesso (DH 3872). Non si parlava qui

<sup>1</sup> Si chiedeva al battezzato non cattolico di riesaminare seriamente davanti a Dio la legittimità della sua non incorporazione alla Chiesa cattolica. I teologi cattolici dell'epoca erano soliti formulare tale invito prima di affermare che si era di fronte a un caso di ignoranza invincibile (si veda, a questo proposito, il manuale di ecclesiologia di M. Schmaus).

<sup>2</sup> Cfr. M. SCHMAUS, *Teologia Dogmatica. iv. La Iglesia*, Rialp, Madrid 1962, 795 (originale tedesco del 1958).

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Cfr. DH 1524-1543.

della condizione ecclesiale dei non cattolici giunti alla salvezza, ma si affermava la necessità della Chiesa per la salvezza, nel contesto del rifiuto dell'indifferenzismo religioso; e si ribadiva inoltre che i non cattolici che seguono la volontà di Dio e si conformano ad essa, si salvano perché il loro desiderio è informato da perfetta carità e da fede soprannaturale. Veniva dunque confermata l'intima connessione tra Chiesa e salvezza, ma si riconosceva che nell'uomo storico possono esserci la fede e la carità – virtù soprannaturali – che lo collegano con la Chiesa, senza che tuttavia esista in lui una chiara percezione di quale sia la vera Chiesa (DH 3866ss).

Riassumendo, intorno alla metà del xx secolo vengono distinti due temi, considerati fino ad allora strettamente collegati: la questione dell'appartenenza alla Chiesa (sempre nell'"orbita" della visibilità della Chiesa o, nel caso del *votum*, attorno al contenuto di esso), e la trattazione dell'assioma qui preso in esame (studiato ora in una prospettiva essenzialmente storico-salvifica). *L'extra ecclesiam*, infatti, diventa progressivamente un principio più oggettivo che personale: non indica tanto chi si salva, quanto il modo in cui giungono alla salvezza coloro che si salvano. Non esiste altra via verso Dio se non in Cristo: tutta la grazia è cristiana, e Cristo ha voluto salvarci *in Ecclesia*. Tutta la salvezza, quindi, è ecclesiale. In questo contesto si apre la strada all'individuazione di due vie, una *straordinaria*, l'altra *ordinaria*, entrambe in rapporto con la Chiesa, anche se l'individuo non ne possiede una piena coscienza.

A questo quadro ha contribuito la consapevolezza del carattere tutto personale dell'ignoranza invincibile, che non può essere imputata ad una oggettiva situazione di mancanza di informazione, mancanza di un ambiente propizio, di letture, di conoscenze, ecc.

Ratzinger sostiene che alla vigilia del Concilio Vaticano II esisteva già una "diluzione" dell'idea di necessità di mezzo, originata dalla lettera del Sant'Uffizio all'arcivescovo di Boston. In essa era esposta la dottrina dell'effetto salutare di un mezzo di salvezza (Battesimo o penitenza), effetto che viene donato quando sia impossibile accedere a tale mezzo come stabilito da Cristo. Ciò si spiegava sulla base della differenza tra la necessità intrinseca di un mezzo (necessità di mezzo) e la necessità che deriva da una disposizione positiva (necessità di precetto). La lettera applicava questa dottrina alla Chiesa affermando: «idem autem suo modo dici debet de ecclesia, quatenus generale ipsa auxilium salutis est».<sup>1</sup> La medesima lettera sosteneva inoltre che la *via salutis* dei non cristiani si trovava tra il desiderio implicito, che consiste in pratica nel vivere secondo coscienza – conformandosi così alla volontà di Dio –, e l'esistenza della fede e della carità perfetta in coloro che conducono in tal modo la loro vita.<sup>2</sup> Ciò che trent'anni fa Ratzinger definiva "indebolimento della necessità di mezzo", è visto oggi da Sesboüé come un nuova distinzione nell'ambito della necessità di

<sup>1</sup> DH 3870. Come si evince dal testo sopra riportato, non esiste una applicazione diretta della dottrina tridentina del *votum sacramenti*, ma piuttosto un adattamento di tale dottrina alla Chiesa.

<sup>2</sup> Cfr. RATZINGER, *Il Nuovo popolo di Dio*, 377.

mezzo: essa può essere una necessità intrinseca, ovvero una necessità che abbia origine dall'istituzione divina.<sup>1</sup> Adottare la teologia del *votum* in questo contesto significa, a mio avviso, unire la "Chiesa" – istituita da Dio, ma in cui non tutti, in terra, camminano – e la "salvezza" – voluta da Dio per tutti – tramite l'effetto del *votum*: è una sorta di fusione di orizzonti nel soggetto.

## II. LA NUOVA PROSPETTIVA DEL CONCILIO VATICANO II SULLA CHIESA

Un percorso attraverso tutte le tappe dei diversi documenti conciliari risulterebbe sicuramente troppo lungo e ripetitivo. Inoltre, l'argomento qui analizzato non rientra tra i principali temi trattati dal Vaticano II, anche se molti elementi delle riflessioni conciliari hanno influenzato, più o meno indirettamente, il nostro tema. Ci limiteremo dunque ad esaminare i passi più significativi, raccolti nella *Lumen gentium* (LG) 14-16, e gli argomenti che possono manifestare bene la prospettiva del Concilio, analizzando, ove necessario, la genesi e le modifiche apportate dai Padri ad alcuni particolari.

Le questioni collegate con la formula qui analizzata sono propriamente tre. La prima – che tratteremo in questa suddivisione – riguarda l'esatto significato del termine *Ecclesia*: qual è, in altre parole, il paradigma di Chiesa che il Concilio Vaticano II ha di fronte a sé e come si concretizza quando il testo conciliare deve trattare l'*extra Ecclesiam*...? Il significato ha subito uno spostamento del suo "centro di gravità" dalla visibilità al mistero di comunione con la Santissima Trinità. Inoltre, le implicazioni sono diverse quando il termine è inteso nel senso più "bilanciato" del *fructus salutis* e del *medium salutis*.

La seconda – che si studierà nel prossimo paragrafo – riguarda il significato del termine *salus*: si tratta della *salus inchoata* o della *salus* finale? E nel caso della *salus inchoata*, si tratta di una *salus in Christo*, o è necessario che sia anche *salus in Ecclesia*? Quest'ultimo caso vuol considerare il ruolo salvifico delle chiese e comunità cristiane in comunione imperfetta con la Chiesa cattolica. E ancora, la *salus* dev'essere tematizzata o è sufficiente il desiderio di felicità e di proseguire sulla scia della coscienza certa? *Salus* vuol dire azione di Dio? Vuol dire grazia? Vuol dire stato dell'uomo in grazia santificante? o vuol dire stato dell'uomo in gloria? La terza questione – alla quale dedichiamo uno spazio specifico più avanti – riguarda il significato dell'espressione *extra Ecclesiam*, dietro la quale vi è tutto il problema dell'appartenenza dei singoli alla Chiesa, dell'appartenenza dei peccatori, dei catecumeni e così via. Più in generale l'espressione rimanda al mondo, un "mondo" che è visto come spazio al di fuori della Chiesa visibile, ma non specificamente come nemico dell'uomo. Se si vuole, come lo spazio da riempire con l'annuncio di Cristo e da "ecclesializzare".

Il Concilio Vaticano II, in un certo senso, ha raccolto i frutti dei fermenti e dei dibattiti ecclesiologici del secolo xx, che ruotarono attorno a quattro immagini di Chiesa: società perfetta, corpo mistico di Cristo, popolo di Dio e sacramento.

<sup>1</sup> Cfr. SESBOÛÉ, «Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza», 172.

Ne è scaturita una visione marcatamente misterica della Chiesa, inserita nella storia della salvezza e perciò dinamica. I passi più importanti che riguardano il nostro assioma si trovano ai nn. 14-16 del capitolo II della LG, interamente centrata sull'idea del *nuovo* popolo di Dio. Esso, infatti ha un rapporto con Cristo e con lo Spirito, già tratteggiato nei primi numeri del capitolo I, che lo rende nuovo nei confronti di Israele. Questo popolo messianico cammina ora nel mondo verso la pienezza finale nella gloria. Un riflesso di ciò si trova nel n. 14 di LG, nel quale, dall'espressione più generica «*Ecclesiam esse necessariam ad salutem*» si passò alla seconda versione «*Ecclesiam esse institutum necessarium ad salutem*», e, ancora, ad una terza redazione: «*Ecclesiam hanc peregrinantem necessariam esse ad salutem*». Il cambiamento, conforme all'idea che presiedeva e strutturava questo importante capitolo della costituzione, modifica il nostro assioma. Si noti che sin dall'inizio, esso era presentato, proprio per ciò che riguarda il termine e l'idea di Chiesa, in forma positiva e non negativa.<sup>1</sup> Alla fine dell'*iter* conciliare troviamo il testo finale: «Il Santo Concilio si rivolge quindi prima di tutto ai fedeli cattolici. Esso insegna, appoggiandosi sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione, che questa Chiesa peregrinante è necessaria alla salvezza».<sup>2</sup>

Si potrebbe pensare che si sarebbe andati così verso una visione più dinamica ma sempre molto centrata sulla dimensione visibile. Non è stato così. Alcuni Padri avrebbero voluto aggiungere nella bozza del documento del 1963 un esplicito riferimento alla Chiesa cattolica, nella prima frase di quello che poi fu LG 14, ma la commissione rispose che, essendo tale indicazione già presente nel futuro n. 8 e in un altro punto dello stesso n. 14, sarebbe stato superfluo inserirla nuovamente. L'esplicito riferimento della commissione al n. 8 dimostra che i due capitoli sono collegati, e che non si tratta semplicemente di parlare della Chiesa istituzione visibile, ma piuttosto del mistero della *coniunctio hominum cum Deo et inter se in Christo per Spiritum Sanctum*, che sussiste nella Chiesa cattolica sotto il successore di Pietro. L'idea di Chiesa che i Padri conciliari vogliono proporre è quella di una realtà complessa, che non si può ridurre al suo aspetto visibile.

Il n. 14 di LG spiega perché il Concilio affermi la necessità della Chiesa per la salvezza: «perché il solo Cristo, presente in mezzo a noi e nel suo Corpo che è la Chiesa, è il Mediatore e la via della salute, ed Egli stesso, inculcando espressamente la necessità della fede e del battesimo (cf. Mc 16,16; Gv 3,5), ha insieme

<sup>1</sup> La prima frase, già in forma positiva, era presente nel primo schema. Il cambiamento restrinse e rese più particolareggiato il significato del termine Chiesa. L'inserimento dell'*hanc peregrinantem* rese l'idea della dinamicità di una realtà che cammina verso la sua completezza; cfr. F. GIL-HELLÍN, *Concilio Vaticano II Synopsis: Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Lev, Città del Vaticano 1995, 110, d'ora in poi "Synopsis Lumen Gentium".

<sup>2</sup> GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 110. Per Kehl questa positività e dinamicità dimostrano che la Chiesa cattolica visibile è necessaria per la salvezza, e che la salvezza che si può trovare al di fuori dei suoi limiti istituzionali è indissolubilmente legata alla Chiesa cattolica e alla sua mediazione salvifica, cfr. M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 94.

confermata la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano per il Battesimo come per una porta». Il motivo è dunque Cristo, unico mediatore e via di salvezza, presente in mezzo agli uomini e nella Chiesa. Il testo conciliare ha preferito ricorrere all'indicazione diretta di Cristo riguardo al Battesimo e alla fede, richiamandosi ai noti testi di Giovanni 3,5 e Marco 16,16. Soltanto successivamente ha parlato della Chiesa: poiché il Battesimo apre le porte della Chiesa, si conferma la necessità di quest'ultima per la salvezza.

È interessante osservare come nel discorso sia stato inserito il sacramento del Battesimo. Nella prima bozza del documento tale sacramento era visto come *ianua ecclesiae* per chi non opponeva ostacoli (alla grazia o al diritto). Nella seconda bozza il Battesimo diventa fondamento dell'argomentazione relativa alla necessità della Chiesa per raggiungere la salvezza. Nel testo preparato nell'intersessione dell'inverno del 1964 si aggiunsero i riferimenti all'unica mediazione di Cristo ed al precetto della necessità del Battesimo per la salvezza, giungendo così alla conclusione della necessità della Chiesa per la salvezza. Nell'*iter* verso l'individuazione del fondamento dell'assioma preso qui in esame, si è pensato dunque prima al Battesimo e, successivamente, a Cristo stesso, autore del mandato battesimale che implica sempre l'ingresso nella Chiesa. Torneremo più avanti su questa nuova impostazione.

Il primo paragrafo del n. 14 si chiude con l'affermazione che non possono salvarsi coloro i quali, pur sapendo che la Chiesa Cattolica è stata fondata da Dio per mezzo di Gesù Cristo come necessaria, non vogliono entrare o rimanere in essa. Viene qui ripreso, in forma più ipotetica, l'insegnamento del beato Pio IX.

Nel secondo paragrafo dello stesso numero, dedicato ai fedeli cattolici, troviamo una interessante esplicitazione della progressiva tendenza verso una comprensione più misterica e cristologica della Chiesa: «L'incorporazione piena esiste quando i fedeli, avendo lo spirito di Cristo, accettano integralmente la sua organizzazione e tutti i mezzi di salute in essa istituiti». Il documento aggiunge quindi che «nel suo corpo visibile sono congiunti con Cristo – che la dirige mediante il Sommo Pontefice e i Vescovi – dai vincoli della professione di fede, dei sacramenti, del regime ecclesiastico e della comunione». Come si può notare, i fedeli sono congiunti con Cristo e non con la gerarchia. Il ruolo di quest'ultima, come si evince dai nn. 10 e 11 di LG, è presentato come strumentale e ministeriale. La Chiesa, quindi, non è circoscritta da un potere sacro esercitato da alcune persone su altre, ma più ampiamente dal rapporto con Cristo.

Se esaminiamo ora il testo di LG 15, possiamo osservare che il Concilio ha approfondito qui il concetto dell'unità e dell'unicità della Chiesa proprio nel contesto della via per la salvezza. L'assioma non è più inquadrato nella prospettiva di un confronto con le altre chiese che si proclamano vie di salvezza, perché la Chiesa scorge gli elementi di grazia e santità che spingono verso l'unità cattolica; vede lo Spirito e Cristo che agiscono in coloro i quali non sono ancora pienamente in essa. Alcuni Padri conciliari ebbero qualche remora a parlare dell'azione dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica senza che

fosse nel contempo precisato che nella Chiesa cattolica tale azione era molto più potente. Alla base di questo dubbio vi era la tendenza a comparare la Chiesa Cattolica e “altre chiese e comunità”, assai diffusa nei manuali *de Ecclesia*. Ma il Vaticano II ha voluto sottolineare i nessi oggettivi riscontrabili tra la Chiesa e i cristiani non cattolici. In altre parole, la Chiesa andava oltre la delimitazione dei tre vincoli attraverso gli elementi oggettivi di matrice bellarminiana. Il Concilio ha affermato quindi l'azione dello Spirito tramite le chiese e comunità cristiane che possiedono questi elementi di grazia e santità, azione che spinge i cristiani non cattolici alla crescita nella fede, una fede che in alcuni casi può giungere fino allo spargimento del sangue (si evitò il termine martirio, perché esso ha un significato molto preciso) e ha messo in luce l'esistenza di una certa unione, nello Spirito, tra queste chiese e comunità e la Chiesa cattolica. Il paradigma che è alla base del n. 15 di LG non è quindi esclusivamente quello di una Chiesa cattolica che si rapporta con i cristiani separati singolarmente considerati, ma riguarda anche le loro comunità e chiese viste sulla base di ciò che le unisce con la Chiesa cattolica in generale,<sup>1</sup> soprattutto dei loro sacramenti, che hanno un certo carattere sociale e creano vincoli sociali.<sup>2</sup> Il documento riconosce inoltre che il movimento ecumenico è mosso dallo Spirito Santo, che conduce tutti verso l'unione secondo la volontà di Dio, sotto lo stesso pastore che è Cristo.

Sempre nel n. 15 troviamo un approfondimento di una idea della Chiesa, che è attiva e presente in altre chiese e comunità. Gli elementi di grazia e santità di LG 8 e la presenza della Chiesa attraverso una certa vera comunione nello Spirito rappresentano due vie, non necessariamente alternative, che spiegano come la Chiesa cattolica non si moltiplichi né si divida nelle diverse comunità con le quali riconosce di essere in una certa vera unità salvifica. Il termine *ecclesia* del nostro assioma ha assunto dunque, dopo l'approvazione del n. 15, una valenza molto più ampia.

Il n. 16 di LG riguarda principalmente i rapporti della Chiesa con i non cristiani, sia con i più vicini, gli ebrei, sia con i seguaci di altre religioni, sia, infine con coloro che non credono in Dio. Il testo comincia con l'affermazione che tutti sono ordinati, in vari modi, alla Chiesa popolo di Dio. Non esiste una parte di umanità scollegata della redenzione operata una volta per tutte in Cristo. Anche chi non conosce Cristo è destinato alla salvezza che Egli ha procurato e riceve per raggiungerla i mezzi necessari che solo Dio conosce. Scorrendo i diversi casi che il testo propone, si può cogliere la tensione salvifica inaugurata da Cristo nei suoi *acta et passa*, i quali appartengono alla storia ed esercitano effettivamente una forza, nello Spirito, che spinge verso il compimento. Ogni grazia è grazia

<sup>1</sup> Cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 124s.

<sup>2</sup> Nel n. 15 di LG non è stata usata l'espressione *communio sanctorum* per evitare che fosse male interpretata rispetto al significato attribuitole dalla Tradizione. Si preferì quindi parlare di una certa comunione. Tutti gli aggettivi che compaiono in questo numero dedicato ai cristiani non cattolici mirano ad affermare la verità della comunione e a spiegare che manca ancora qualcosa alla perfetta comunione.

del Figlio di Dio incarnato, comunicata dallo Spirito che unisce o, almeno, prepara tutti ad entrare nell'unico corpo di Cristo. Proprio per questo disegno di Dio già operante, di cui la Chiesa è memoria attualizzante, insieme al ricordo del comando del Signore, la Chiesa si adopera per promuovere le missioni.

Se prendiamo adesso in esame la Costituzione *Gaudium et spes* (GS), possiamo notare che ci troviamo di fronte ad una Chiesa che cammina verso la sua pienezza, in un mondo che cammina anch'esso verso il suo compimento. La pienezza e il compimento dell'uno e dell'altra è Cristo. La loro situazione rispetto a Cristo è diversa, ma entrambi procedono lungo la stessa direzione. La Chiesa ha una responsabilità nei confronti del mondo e in esso può scorgere segni dell'azione di Cristo perché ha Cristo con sé e da Cristo è stata fondata. La Chiesa, nella sua esistenza pellegrinante nel mondo, rappresenta e porta avanti fino alla pienezza l'effettiva salvezza avvenuta in Cristo. Neanche coloro che appartengono adesso alla Chiesa *in via* sanno esattamente tutto ciò che la Chiesa fa. Esistono molte cose a noi ignote, che conosceremo soltanto alla fine. Questa idea, già presente in germe, in LG 9, è stata ulteriormente sviluppata con l'approvazione, l'anno successivo, della costituzione pastorale GS. Il nostro assioma, quindi, letto in questa prospettiva, esige una conversione verso l'idea di una Chiesa che sa incorporare entro la sua dimensione sacramentale, vale a dire, entro la sua dimensione di segno e strumento della salvezza, superando così l'idea di uno "stretto corridoio" in cui immergersi per potersi salvare. Anche la missione si prospetta più attenta ai segni di Dio nel mondo, alla valutazione di tutto ciò che può servire come preparazione al Vangelo, e alla purificazione – non esclusione – di tante realtà che assumono così un valore trasfigurato.

In sintesi, ci troviamo di fronte ad una prospettiva non di tipo ecclesiocentrico: la Chiesa si trova ad essere inviata al mondo per svolgere l'opera missionaria che Cristo le ha affidato dopo la Redenzione dell'umanità. Come si è visto in LG 14, è la dimensione cristologica della Chiesa che sembra acquisire importanza per poter comprendere il nostro assioma. Se Cristo è l'unica via di salvezza, soltanto sulla base del rapporto della Chiesa con Cristo si può comprendere come la Chiesa sia anch'essa via di salvezza. È in Cristo che la Chiesa può dirsi, in un certo senso, sacramento, perché è soltanto in Lui che essa è segno e strumento dell'unione dell'umanità con Dio e dell'unità del genere umano (LG 1). Segno e strumento, almeno secondo il Concilio, non possono essere mai dissociati perché la Chiesa, nell'attuale economia, è allo stesso tempo un segno, cioè un anticipo e una immagine di ciò che si sta realizzando, e uno strumento per giungere alla salvezza.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Canobbio afferma che il Concilio non spiega come la Chiesa sia strumento e segno di salvezza per tutti, ma «se ne potrebbe trovare una traccia nell'affermazione della mediazione sacerdotale della Chiesa che trova nell'eucaristia la sua espressione principale in quanto in essa si attua l'opera della nostra redenzione (SC 2). In tale prospettiva la Chiesa si pone come espressione di un'umanità protesa verso Dio in forza dell'auto-comunicazione di Dio stesso in Gesù. Si configura pertanto come

III. IL SENSO DEL TERMINE *SALUS* DELL'ASSIOMA

È opportuno ricordare che il Concilio riprende la tesi del beato Pio IX secondo la quale è colpevole chi, pur riconoscendo la Chiesa cattolica fondata da Dio in Cristo come mezzo necessario, non vi entra o non vi persevera. Si tratta di un caso di *non salus*, riportato in LG 14. Nello stesso numero, come abbiamo visto, si ribadisce che Cristo è l'unico mediatore e la sola via di salvezza, e ha stabilito, per la salvezza stessa, la necessità del Battesimo. Questo sacramento è la porta che permette l'ingresso nella Chiesa e nella *salus*; la Chiesa, quindi, è necessaria per la salvezza. L'assioma sembra così diventare un *extra baptismum – ianua Ecclesiae – nulla salus*,<sup>1</sup> e la salvezza sembra collegarsi direttamente al Battesimo e, attraverso di esso, alla Chiesa.

L'affermazione, dunque, sembra essere che “bisogna essere nella Chiesa per essere salvati”. Nella precedente redazione del n. 14 di LG si leggeva infatti: «non si salva chi, appartenendo alla chiesa, non vive (*vivit*) nella fede, speranza e carità».<sup>2</sup> Il testo fu oggetto di due cambiamenti interessanti. Il primo fu la sostituzione del verbo “vivere” per il verbo “perseverare”, dovuta sia alla dinamicità della nuova immagine di Chiesa, sia al desiderio di valorizzare la fedeltà nel tempo, che portò ad abbandonare la prospettiva “fotografica” della formula. D'ora in poi l'assioma dovrà rapportarsi con la storia e non più con tre criteri visibili (di stampo bellarminiano). Impiegando una metafora, i Padri volevano in tal modo invitare a concepirlo non come una fotografia nella quale compaiono coloro che, in un determinato momento, si sono trovati davanti alla macchina fotografica, ma piuttosto come un film. Il secondo cambiamento fu la soppressione delle virtù della fede e della speranza nel testo finale. Esistevano, allora, opinioni diverse al riguardo, ma la commissione decise di eliminarle perché un discorso sulla fede e sulla speranza “informi” avrebbe richiesto una spiegazione troppo estesa. Rimase quindi la perseveranza nella carità, e si sostituì il termine “appartenere” con il termine “incorporazione”.

rappresentante più in senso ascendente che discendente. Relativizza perciò se stessa riconoscendo che solo mediante l'unico Mediatore, al quale essa nella liturgia si volge, si attua per tutti la salvezza. La sua è una cooperazione partecipata», cfr. G. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Morcelliana, Brescia 2007, 56.

<sup>1</sup> Queste considerazioni furono inserite sulla base delle proposte avanzate nel secondo progetto di LG. In esso si trovava la deduzione della necessità della Chiesa a partire dalla necessità del Battesimo, ma non si aggiungeva alcuna spiegazione. Molti Padri conciliari hanno voluto che si facesse riferimento soltanto alla necessità di mezzo, altri alla sola necessità di precetto, altri ancora – tanti – hanno proposto che si vedesse la necessità della Chiesa alla luce della necessità di Cristo. Ci furono anche altre proposte. La Commissione optò alla fine per il testo che oggi conosciamo: una mediazione di Cristo, rivelazione della necessità del Battesimo e – aggiunto nella sessione del 1964 – della fede comandati da Cristo, e, infine, la necessità della Chiesa, visto che il Battesimo è *ianua ecclesiae*. Riguardo alla dottrina del Battesimo quale porta della Chiesa, vengono citati numerosi documenti magisteriali e dei Padri della Chiesa. Sembra che questa dottrina abbia rappresentato un vero asse portante dell'argomentazione dell'assioma secondo la prospettiva conciliare.

<sup>2</sup> GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 118.

Nella versione definitiva del documento si legge che «non si salva colui che, incorporato nella Chiesa, non persevera nella carità». La *salus*, dunque, risulta collegata essenzialmente alla perseveranza nella carità, mentre l'accento è posto sulle condizioni interiori del cristiano. Il caso dei peccatori battezzati cattolici è ancora un caso di azione salvifica, perché la fede e la speranza informi, come si affermava nella teologia scolastica, invitano il peccatore a pentirsi e a rianimare con carità ciò che egli crede e spera. Lo Spirito continua costantemente a richiamare il peccatore alla conversione. In questo caso l'accento è posto sulle condizioni salvifiche che esistono all'interno della Chiesa.

Interessante è anche osservare come il Concilio concepisca la salvezza "al di fuori" della Chiesa, per coloro cioè che non dispongono delle condizioni salvifiche che si trovano al suo interno. L'argomento è affrontato al n. 16 di LG. Tre punti appaiono particolarmente significativi: il primo riguarda il cambiamento di prospettiva; il secondo la ricezione della tradizione greca; il terzo, infine, il carattere comunitario della grazia e il suo indirizzo ecclesiale.

Cominciamo dal cambiamento di prospettiva. Il secondo schema, intitolato *De non christianis ad Ecclesiam adducendis*, presentava la Chiesa come inviata a tutti e, ricordando la sua attività missionaria, affermava che gli uomini che seguono la propria coscienza si salvano: «Ecclesia ad omnes homines missa est... ut eos ad Regnum suum [Domini] vocaret et dirigeret». <sup>1</sup> A mons. Elchinger il testo sembrò troppo "individualistico": non si percepivano, infatti, né la solidarietà di tutta l'umanità con il Figlio di Dio, né il ruolo preparatorio positivo delle religioni. Il prelado, inoltre, osservava che non era sufficientemente fondata l'azione missionaria della Chiesa e che non dava al dialogo dei cristiani con i pagani un orientamento soddisfacente.

Una critica analoga, seppur diversamente formulata, si trova in J. Ratzinger, secondo il quale il concreto ricorso alla buona volontà quale *via salutis* non è sufficiente, perché può sfociare nel pelagianesimo, far perdurare uno *status quo* per sua natura provvisorio, e, fondamentalmente, non contribuisce alla liberazione dell'uomo. <sup>2</sup> Per Kehl le soluzioni anteriori al Concilio Vaticano II, cioè l'ignoranza invincibile e il *votum Ecclesiae*, erano insoddisfacenti perché subordinavano eccessivamente la possibilità di salvezza allo stato soggettivo della conoscenza o alla buona volontà e coscienza del singolo. <sup>3</sup>

Molti Padri chiesero che si desse maggior risalto all'ampiezza del disegno salvifico di Dio, che raggiunge i singoli uomini, ma anche le società e le religioni non cristiane. <sup>4</sup> Il Concilio, richiamandosi alla patristica e a san Tommaso d'Aquino, modificò quindi il testo, optando per una visione più oggettiva della salvezza che muoveva dalle *gentes*, con le loro organizzazioni, religioni e ricchezze, orientate al Popolo di Dio con un preciso ordine (nel caso di LG 16, e

<sup>1</sup> GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 130.

<sup>2</sup> Cfr. RATZINGER, *Il Nuovo Popolo di Dio*, 380.

<sup>3</sup> Cfr. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico*, p. 91.

<sup>4</sup> Si veda, ad esempio, la proposta di mons. Scalais in GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 1103.

con un ordine diverso in *Nostra Aetate* [NAe]). Presso le *gentes*, con le loro organizzazioni, le loro religioni e i loro riti, Dio interviene con la sua grazia e prepara gli uomini per accoglierlo. Nel terzo schema di LG il numero 16 era intitolato semplicemente *I non cristiani* (il titolo scomparve nel testo finale) e si apriva con l'affermazione che: «*ii tandem qui Evangelium non acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinatur*». La possibilità oggettiva della salvezza è dunque offerta a tutti per mezzo di Gesù Cristo e del suo corpo, la Chiesa. Gli eventi salvifici accaduti prima di noi ci riguardano tutti ed esercitano anche ora il loro influsso su tutti gli uomini. In qualche modo toccano tutti. Secondo mons. Elchinger, la Chiesa è inviata all'intera umanità *perché* tutti sono già solidali con il Figlio di Dio fatto uomo, morto e risuscitato per noi (cfr. Col 1,15-20).<sup>1</sup> Dio vuole realizzare pienamente questa solidarietà, già reale, attirando tutti gli uomini a Cristo. L'attenzione si sposta così dal versante soggettivo delle condizioni dell'individuo al versante oggettivo della volontà salvifica universale di Dio, che non può lasciare tante persone prive della beatitudine cui le ha destinate.<sup>2</sup>

L'influsso della tradizione greca era già stato percepito e assunto da mons. Elchinger proprio nel sottolineare la solidarietà del Verbo incarnato con tutti gli uomini.<sup>3</sup> Questa solidarietà, già reale, deve però ancora raggiungere la sua perfezione; Dio quindi attira tutti gli uomini verso Cristo. La Chiesa si costruisce nell'umanità intera, sia "dall'interno", nei cuori degli uomini, tramite la grazia, sia "dall'esterno" con la predicazione apostolica che ci "convoca" nella Chiesa. La teologia greca vede la natura umana come un'unità già redenta in Cristo.<sup>4</sup> Chi partecipa della natura umana partecipa perciò di una natura già redenta da Cristo. Da ciò si evince l'influsso di Cristo su tutti gli uomini e su tutta la storia. In un certo senso, attraverso la consistenza delle idee (platoniche) e la partecipazione di tutti gli uomini nella natura umana, la teologia greca evidenzia l'azione salvifica di Cristo in quanto azione universale e piena di forza. L'uomo, ovviamente, può opporre un rifiuto, ma questo non significa che esista uno spazio in cui la volontà salvifica di Dio sia inconsequente. Significa invece che, oltre alla forza della salvezza che Cristo ci ha donato, occorre «la libera adesione dell'uomo».<sup>5</sup> Si evince così che l'evento Cristo ha una valenza oggettiva di salvezza per tutti, e, come Cristo è unito alla Chiesa, la Chiesa può essere presentata come segno dell'avvenuta Redenzione e strumento della sua proclamazione e accoglienza tramite la fede.

Il carattere comunitario della grazia e la sua ordinazione alla Chiesa, messi in luce dalla Commissione proprio quando decise di adottare la nuova prospettiva, possono infine aiutare a capire come il Concilio intendesse la *salus* del nostro

<sup>1</sup> Cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 918.

<sup>2</sup> Cfr. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 20.

<sup>3</sup> Cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 918.

<sup>4</sup> La bibliografia su questo argomento è ampia. Ci limitiamo a citare uno studio su san Gregorio di Nissa: G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 85.

<sup>5</sup> Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 187. Il virgolettato è una citazione di san Tommaso, in *Summa Theologiae* III, q.8, a.3.

assioma. Negli Atti conciliari si legge: «*omnis autem gratia quamdam indolem communitariam induit et ad Ecclesiam respicit*». <sup>1</sup> I Padri conciliari, dunque, erano bene al corrente della dottrina della *Mystici corporis* e della lettera all'arcivescovo di Boston, secondo la quale – come osservava Philips<sup>2</sup> – la grazia accolta implica l'assenso di fede, necessario per la salvezza. Ma tale grazia, anche se l'uomo non lo sa, è sempre *gratia Christi*, offerta nello Spirito Santo il quale, uno e unico, unifica tutti nella Chiesa. Perciò la grazia è di sua natura comunitaria e riguarda la Chiesa o comunque orienta verso di essa. <sup>3</sup> Esistono quindi molte possibili relazioni, mediante la fede e l'amore, con Gesù Cristo e con la Chiesa (GS 22). Per Philips il testo di LG 16 significa che l'*extra Ecclesiam nulla salus* conserva la sua validità per tutti gli uomini, benché non per tutti in modo identico. <sup>4</sup>

Riassumendo, il Concilio sembra aver attinto alla patristica e al rinnovamento biblico, fonti che lo hanno condotto verso una comprensione della salvezza già in atto nel mondo tramite Cristo. Chi si muove verso la salvezza lo fa perché sensibile alla nuova economia della salvezza in Cristo (anche se non ne ha consapevolezza).

Le religioni del mondo presentano alcuni elementi di verità e di grazia – nei loro riti, nelle loro dottrine, nelle loro etiche e in altre manifestazioni – nei quali Dio salvatore opera. Alcuni di essi possono avere un certo carattere di preparazione al Vangelo o di disposizione per ricevere la grazia. <sup>5</sup> La valutazione positiva di questi elementi è vista diversamente dai vari autori. Alcuni, come ad es. P.F. Knitter, la intendono come riconoscimento del valore oggettivamente salvifico delle religioni in quanto tali. Altri, al contrario, non trovano nei testi conciliari alcuna affermazione relativa alle religioni quali vie di salvezza, e ritengono piuttosto che il Concilio, pur confermando che si può raggiungere la salvezza al di fuori della Chiesa, abbia affermato la necessità di un certo legame con essa. <sup>6</sup> Altri ancora, considerando questi valori ed elementi oggettivazioni sociali delle innumerevoli possibili relazioni nella fede e nella carità con Cristo e la Chiesa, ritengono che esistano vie oggettive di salvezza al di là dell'ambito ecclesiale definito istituzionalmente, il cui valore deriva dal loro rapporto intrastorico con la Chiesa e con Cristo. <sup>7</sup> Sesboué, dal canto suo, considera tali manifestazioni come “vie” ascendenti, mentre Cristo rappresenta la “Via” di-

<sup>1</sup> GIL-HELLÁN, *Synopsis Lumen Gentium*, 131.

<sup>2</sup> Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 189.

<sup>3</sup> Per Canobbio il “*respicit Ecclesiam*” indica che la grazia orienta alla Chiesa, cfr. *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 56. Il testo del Concilio è volutamente generico: sarebbe difficile aggiungere altro di più specifico sulla prospettiva conciliare.

<sup>4</sup> Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 187.

<sup>5</sup> In LG 17 si afferma che, non solo nei cuori e nelle menti degli uomini si trova del bene, ma anche nei riti e nelle culture. Nel n. 16 l'accento è posto più sui popoli in cui esistono elementi di bene, che sulle religioni.

<sup>6</sup> Cfr. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 49. Lo stesso autore avverte però che questa non è l'idea di sacramento universale della salvezza usata in LG 48 e in altri luoghi simili. Quando usa il termine sacramento, il Concilio vuol riferirsi alla funzione della Chiesa nei confronti dell'umanità a partire dal suo legame con Cristo, cfr. *ibidem*.

<sup>7</sup> Cfr. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico*, 91s.

scendente annunciata dalla Chiesa.<sup>1</sup> Questa lettura, però, non si accorda bene con il carattere comunitario della grazia che *respicit Ecclesiam*. Sarebbe necessario un chiarimento perché una cosa è affermare che Dio va incontro a tutti gli uomini in Cristo, nella Chiesa o in diversi modi che hanno un qualche rapporto con la Chiesa, altro è affermare l'oggettivazione di tali "vie", che porta a riconoscere l'esistenza di molte vie oggettive di salvezza al di fuori dell'ambito ecclesiale. Su questo punto Ratzinger conclude che la cosa più importante è parlare del disegno divino di salvezza e dell'obbedienza alla propria coscienza.<sup>2</sup> Il testo conciliare considera vie di salvezza la grazia di Dio e l'obbedienza a Lui, non le religioni. Ma l'obbedienza a Dio si può trovare anche all'interno delle religioni.

Il Concilio Vaticano II ha evitato di parlare di una via "ordinaria" di salvezza, associandola alla Chiesa cattolica, e di "vie straordinarie", le quali, in ogni caso, non sarebbero fuori di Cristo. Riguardo a queste ultime, nella proposta presentata al Concilio si affermava che i non cristiani ricevono la grazia per mezzo di Cristo e della Chiesa, alla quale sono ordinati in voto.<sup>3</sup> Canobbio ha osservato che nel testo finale di NAe 2 è stato soppresso un riferimento che avrebbe potuto essere interpretato come una affermazione dell'esistenza di più vie di salvezza, che i Padri conciliari non hanno voluto suffragare.<sup>4</sup>

Concludendo, possiamo dire che la *salus* si presenta in modo articolato: da un lato essa viene dalla conoscenza di Cristo in terra, con la connessa glorificazione del Padre, dall'altro essa è vista nella sua dimensione escatologica. Come nella *Mystici corporis*, troviamo qui una certezza della *salus* nella Chiesa, vista come la via più facilmente percorribile per raggiungere la salvezza. Sia in coloro che sono incorporati alla Chiesa, sia in chi è soltanto ordinato ad essa, il documento conciliare prende in esame l'effettiva *acceptio* della salvezza, non limitandosi alla semplice considerazione dell'offerta dell'azione divina. Nel caso di coloro che sono nella Chiesa, il testo avverte che, chi non persevera nella carità, non può salvarsi. Quanto a quelli che sono ordinati alla Chiesa, si afferma che possono giungere alla salvezza se cercano Dio con il cuore sincero e si sforzano di seguire la sua volontà *attraverso le loro opere con l'aiuto della grazia*.<sup>5</sup>

Quando LG 16 afferma la volontà salvifica universale di Dio, non dimentica che Egli ha inviato i suoi discepoli in missione. Entrambe le verità, quindi, provengono dallo stesso Dio. L'assioma *extra Ecclesiam nulla salus* sembra piuttosto rivolto a coloro che sono nella Chiesa, per i quali esso assume, in un certo senso, il valore di uno stimolo alla missione e di un monito relativo a una responsabilità che proviene dallo stesso Signore, che già opera in tutto il mondo per ricondurlo a Sé.

<sup>1</sup> Cfr. SESBOÛÉ, «Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza», 204.

<sup>2</sup> Cfr. RATZINGER, *Il Nuovo Popolo di Dio*, 378.

<sup>3</sup> Cfr. Acta Synodalia III/4, pp. 544.

<sup>4</sup> Cfr. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 30-32.

<sup>5</sup> La seconda bozza diceva «aeternam salutem sperare possunt», e fu cambiata in «aeternam salutem consequi possunt» in LG 16, cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 134.

Se dunque il termine *salus* vuol dire azione di Dio nell'uomo che invita l'uomo alla salvezza, esiste salvezza, afferma il Concilio, anche al di fuori della Chiesa, poiché in tutte le religioni si possono trovare segni dell'azione di Dio.<sup>1</sup> La *salus* proviene sempre da Cristo e *respicit Ecclesiam*, anche se il termine è alquanto generico. L'assise conciliare non ammette qui il ruolo salvifico delle religioni in quanto tali, ma riconosce implicitamente un ruolo salvifico alle Chiese e comunità cristiane che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica.

La prospettiva conciliare, infine, sembra arricchire notevolmente il significato del termine *salus*, che non appare più esclusivamente collegato alla Chiesa cattolica così come si trova nella sua realtà visibile in questo mondo. La *salus* non rappresenta più soltanto una realtà alla quale si accede attraverso una via ascendente: la "dilatazione" del suo significato si inquadra nel contesto dell'approfondimento dell'idea di Chiesa e dell'arricchimento apportato dalla tradizione greca e dal rinnovamento biblico.

#### IV. IL SENSO DELLA LOCUZIONE *EXTRA ECCLESIAM*

Occorre adesso occuparsi dell'appartenenza alla Chiesa dei singoli fedeli e dei peccatori. Più in generale, occorre fare adesso riferimento al "mondo", in quanto spazio al di fuori della Chiesa visibile e non specificamente come nemico dell'uomo; se si vuole, il mondo come spazio da riempire con l'annuncio di Cristo e la diffusione della Chiesa, non come oggetto dell'azione divina in Cristo (aspetto già analizzato al parlare della *salus*).

Dall'analisi del secondo paragrafo di LG 14 si evince che, da una prospettiva volta a determinare quali sono i membri *sensu proprio*, si passò poi a parlare di coloro che sono «pienamente incorporati». Il cambiamento fu dovuto al desiderio di evitare il termine "membro" perché, riguardo al suo significato, i teologi non erano concordi.<sup>2</sup> Il termine era fortemente collegato con il modello di Chiesa come corpo di Cristo. Si decise quindi di procedere ad una descrizione delle diverse categorie di cristiani, cattolici o non cattolici, e si parlò d'incorporazione piena o non piena, richiamandosi a una espressione sul "vincolo di perfetta unità", usata da Paolo VI nel primo discorso rivolto come Papa al Concilio, il 29 settembre 1963.<sup>3</sup>

Riguardo ai cattolici peccatori, la commissione conciliare dichiarò che essi non sono pienamente incorporati nella Chiesa. Perciò, per parlare dei pienamente incorporati, ha aggiunto un passo tratto dalla Lettera di San Paolo ai Romani (8,9). Pienamente incorporati alla Chiesa sono coloro che «*Spiritus Christi habentes integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum*

<sup>1</sup> Cfr. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 21.

<sup>2</sup> Cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 115 e 117.

<sup>3</sup> Restava confermato che la fede e il Battesimo sono la porta d'ingresso alla Chiesa. In conformità con questo, la Commissione ha evitato, dopo le proposte di emendamento ricevute, di usare il *reapse et simpliciter* e l'*illi tantum* (soltanto loro). Cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 117.

Pontificem atque Episcopus regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei ». Come si può notare, il testo prosegue con l'indicazione delle tre condizioni bellarminiane, supponendo però presente il dono dello Spirito Santo. Quanto alle condizioni indicate dal cardinale gesuita, si è preferito proporre una presentazione positiva, senza esclusivismi e senza soffermarsi sui casi limite.<sup>1</sup> Va ricordato che in LG 49 si afferma che anche coloro che sono già *in cælo* appartengono alla Chiesa, e dunque non le appartengono soltanto quelli che posseggono il triplice vincolo della fede, dei sacramenti e del regime. Infine, come si è visto, il Concilio ha ricordato che bisogna perseverare nella carità, per cui chi appartiene alla Chiesa, ma è in essa soltanto con il corpo e non con il cuore, non si salverà.<sup>2</sup>

Il numero 14 si conclude con un riferimento ai catecumeni, affermando che, quando le circostanze non permettono l'amministrazione del Battesimo, il loro desiderio è sufficiente per appartenere alla Chiesa e giungere alla salvezza. Si tratta del *votum baptismi*, che presuppone immediatamente il *votum Ecclesiae*: «catechumeni qui, Spiritu Sancto movente, explicita voluntate ut Ecclesiae incorporarentur expetunt, hoc ipso voto cum ea coniuguntur». Canobbio osserva opportunamente che il *votum* è impiegato dal Concilio per i catecumeni e non per i non cristiani, mentre, in precedenza, la teologia lo applicava ad entrambi per esprimere il legame tra la "salvezza" e la "Chiesa". L'autore, però, non ritiene che questo cambiamento permetta di affermare che tale dottrina sia stata abbandonata.<sup>3</sup>

Da quanto detto emerge che LG 14 valorizza la dimensione interiore dell'incorporazione alla Chiesa. I peccatori, quindi, non sono considerati superiori ai giusti non cattolici. L'esortazione alla perseveranza e l'avvertimento che incorrerebbero in un giudizio più severo, se fossero infedeli, è un'altra prova della non appartenenza piena e della mancata salvezza.

Il Concilio non ha voluto sistematizzare nello stesso modo i casi riguardanti l'errore involontario, l'ignoranza invincibile, gli eretici in buona fede, l'equivoco senza disprezzo della verità conosciuta, e così via. Alcuni di coloro prima definiti eretici e scismatici sono adesso visti come cristiani educati in una comunità cristiana non cattolica: essi non hanno contratto un peccato formale contro la fede e l'unità. Il Concilio ha riconosciuto chiaramente gli elementi reali che uniscono i non cattolici alla Chiesa cattolica. Quindi, dall'attenzione all'ambito soggettivo della persona, attraverso il ricorso all'ignoranza incolpe-

<sup>1</sup> In questo senso vanno visti i cambiamenti tra la seconda e la terza bozza, nella quale sono state soppresses le parole restrittive che escludevano i bambini e i *rudiores*.

<sup>2</sup> Sulla situazione dei peccatori nella Chiesa, cfr. M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Edusc, Roma 2009, 190-195.

<sup>3</sup> Cfr. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 55. Sesboüé ricorda che lo schema anteriore applicava ancora il *votum* ai non cristiani, che comparivano dopo la trattazione dei catecumeni, cosa che non accade più nel testo definitivo. Il gesuita francese collega questo cambiamento all'inserimento del *subsistit in*, per cui non concorda con Canobbio, cfr. SESBOÜÉ, «Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza», 193.

vole, si è passati all'affermazione di una serie di vincoli oggettivi che uniscono il soggetto alla Chiesa cattolica mediante diversi elementi, che troviamo elencati in LG 15: prima i vincoli visibili e dopo quelli invisibili. Ha inoltre affermato che i cristiani non cattolici non hanno il *votum baptismi* perché sono battezzati. Non li ha inseriti quindi dopo i catecumeni (come nei due primi schemi presentati ai Padri); come richiesto da alcuni Padri conciliari, li ha invece collocati al n. 15 di LG.<sup>1</sup> I cristiani non cattolici sono in una certa comunione con la Chiesa in virtù degli elementi ecclesiali che possiedono in comune con essa e di una «certa vera unione nello Spirito» (LG 15).<sup>2</sup>

Un caso a sé è rappresentato dai non cristiani, la cui ordinazione alla Chiesa è fondata sul disegno divino di salvezza universale. Essi possono raggiungere la salvezza sia attraverso elementi religiosi (propri addirittura della fede di Israele e Abramo), sia attraverso l'agire secondo coscienza. Si è accennato anche all'obbligo ecclesiale di compiere attività missionarie *per la gloria di Dio e la salvezza di questi*, senza però entrare nei particolari. Piuttosto che cercare di stabilire se i non battezzati siano nella Chiesa o meno, *si è cercato di descrivere come* queste persone, nelle più svariate circostanze, possano essere toccate dalla grazia divina e, perciò, dalla fede e dalla carità. In LG 16 il Concilio non ha affermato che una tale salvezza li inserisce nella Chiesa, ma nel commento della Commissione – come si è visto – ha affermato che la grazia ha una dimensione sociale e *respicit Ecclesiam*. Ha ribadito inoltre che la Chiesa deve compiere la missione affidatale da Cristo di predicare il Vangelo a tutti. Nel testo approvato non compare il termine "appartenenza" riferito a coloro che posseggono la grazia senza conoscere la Chiesa. Come si spiega questa assenza? Non sappiamo nulla sui tempi che la grazia impiega per manifestarsi negli uomini, né sulle vie specifiche che essa segue per far loro perdere la "fiducia" in se stessi ed aprirli a Dio. Nei testi conciliari il termine incorporazione è usato quando si parla della fede – intesa come risposta a Dio che si rivela – assai più che quando si parla della carità. Infatti i cattolici, in grazia di Dio oppure no, sono *incorporati* (pienamente o non pienamente) alla Chiesa. Il termine appartenenza non spiega bene la situazione dei non cristiani toccati dalla grazia; c'è differenza, d'altra parte, tra incorporazione alla Chiesa e partecipazione attuale alla salvezza.<sup>3</sup>

Il tema dell'appartenenza spesso indica *in obliquo* che, in qualche modo, l'uomo deve "attuare" una risposta che, idealmente, è quella della fede nel Dio rivelato in Gesù Cristo e annunciato dalla Chiesa, ma potrebbe essere anche quella della coscienza che porta ad orientare la propria vita secondo Dio e secondo il bene. Questa sembra essere la posizione assunta dal Concilio, perché, per raggiungere la salvezza, non bastano né la semplice buona volontà, nel caso dei non cristiani, né lo *stare* nella Chiesa con il corpo, nel caso dei cristiani. Il

<sup>1</sup> Si veda, a questo proposito, GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 122.

<sup>2</sup> La comunione non piena o non perfetta si trova anche in UR 3 (*quadam communione*) e nel n. 4.

<sup>3</sup> Cfr. G. CANOBBIO, *Appartenenza alla Chiesa. Incorporazione a Cristo. Salvezza*, in G. COFFELE (a cura di), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, Las, Roma 1999, 516.

Concilio ha evitato di riferirsi ai bambini, per cui non è possibile, in questo caso, andare oltre quello che abbiamo già visto.

#### V. CONCLUSIONE

Da quanto esposto si evince che nell'assioma preso in esame i termini *ecclesia* e *salus* sono strettamente correlati: se si "restringe" il significato di *ecclesia*, anche la *salus* è ridimensionata. I Padri, ad esempio, pensano abitualmente alla Chiesa in quanto visibile e invisibile allo stesso tempo, per cui non è possibile separarvi la sola "parte" visibile. Si parla ad esempio della *salus* anche riferendosi agli scismatici, organizzati molto spesso come una "Chiesa" che offre una propria salvezza in contrapposizione alla vera Chiesa.<sup>1</sup> Riguardo al cristiano che sbaglia o al pagano che non è ancora inserito nel corpo ecclesiale, i Padri della Chiesa solitamente non si esprimono in questi termini.<sup>2</sup> Se pensiamo alla Chiesa in prospettiva escatologica, la salvezza è vista anche nella sua pienezza finale, per cui Chiesa e comunità dei salvati sono realtà coincidenti. Bisogna quindi tener conto sempre del momento interpretativo in cui ci muoviamo, altrimenti l'assioma, più che illuminare il mistero, finisce col nascondere.

Il Concilio ribadisce che la Chiesa cattolica è l'unica vera Chiesa inviata da Dio per condurre gli uomini alla salvezza. Se osserviamo bene i termini, il Vaticano II non afferma, come era accaduto a Firenze, che gli eretici, gli ebrei ecc., se non si convertiranno prima di morire, non si salveranno; né ritiene che i sacramenti ricevuti fuori dalla Chiesa cattolica non abbiano alcun valore ai fini della salvezza.

Come interpretare, dunque, un assioma che è stato usato più volte, e con significati diversi? Più che cercare un senso permanentemente valido, bisogna riconoscere che la formula ha assunto diversi significati, ugualmente validi e non necessariamente contrapposti, sebbene un significato universalmente valido sia quello, evidente, che l'affermazione della necessità della Chiesa per la salvezza implica che chi la conosca come tale e la rifiuti non possa salvarsi. Possiamo individuare un rapporto tra l'evoluzione nella comprensione del senso dell'assioma e i diversi eventi succedutisi nella vita della Chiesa e del mondo. Seguendo questa via, forse, potremo riconoscere meglio fin dove arriva il contorno della nostra conoscenza del mistero salvifico. Ratzinger ha già cercato di fornire le premesse per l'eventuale ricerca di un senso universalmente valido dell'assioma. Il senso *princeps* resta, a suo avviso, l'esortazione ai cattolici a non

<sup>1</sup> Philips ritiene che la concordanza del magistero con i Padri della Chiesa è evidente: il problema dell'*extra Ecclesiam* viene usato «in riferimento al separatismo deliberato», cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 173.

<sup>2</sup> In merito si può ricordare, come fa Philips, che san Gregorio Nazianzeno definiva suo padre come «uno dei nostri» per le sue virtù e il comportamento tenuto anche prima del Battesimo, ricevuto in età avanzata (cfr. *Orationes* 18, 6; PG 35, 992). Sant'Ambrogio di Milano riteneva salvo Valentiniano, morto senza Battesimo, grazie al suo desiderio di giustificazione (cfr. *De obitu Valentiniani*, 51; PL 16, 1347).

abbandonare la Chiesa, unica via di salvezza, significato che la formula aveva al tempo della patristica.<sup>1</sup> Per Congar l'*extra Ecclesiam* è uno degli assiomi che dimostrano la cecità dell'uomo di fronte al mistero di Dio: in cielo troveremo la risposta finale.

Oggi, forse, ci si preoccupa meno dell'*extra Ecclesiam* perché esiste una maggiore consapevolezza della possibilità di salvarsi senza possedere una conoscenza della Chiesa quale via voluta da Cristo. Il problema è adesso un altro: se tutti gli uomini possono salvarsi senza conoscenza e unione sacramentale con la Chiesa, quale è il senso dell'esistenza cristiana nel mondo? Perché Dio ci comanda di essere battezzati? Il problema, ora, non è il nostro assioma ma il perché vivere *in Ecclesia* (e non soltanto stare *in Ecclesia*), quando sembra evidente che ci si possa salvare anche seguendo la via della coscienza. La sfida consiste dunque nel mostrare come credere oggi che Dio vuole che tutti si salvino volendo al tempo stesso che il servizio della Chiesa sia indispensabile per la salvezza. Ci troviamo forse di fronte all'idea teologica della sostituzione/rappresentazione.<sup>2</sup>

Sembra che uno dei contributi dati dalla prospettiva conciliare alla comprensione dell'assioma derivi proprio dal non averlo inquadrato riferendosi a diversi casi isolati (che peraltro tanto isolati non sono). La sola prospettiva oggettiva della salvezza sarebbe riduttiva. È necessario, dunque, tener conto sia delle condizioni oggettive della salvezza, sia delle sue possibilità soggettive. Tra le condizioni oggettive si trova Cristo, che è venuto a salvarci e fa sì che ogni nostro amore – sempre segnato dall'egoismo – possa essere amore vero e non perdersi nel nulla. E insieme a Cristo c'è sempre la Chiesa: ecco, dunque, il senso dell'*extra Ecclesiam*, corpo di Cristo che agisce insieme a Lui. Cristo è sempre con la Chiesa in ordine alla salvezza di ogni uomo. Il salvato, inoltre, non è un semplice ricettore passivo, ma partecipa alla salvezza propria e degli altri tramite Cristo: l'uomo viene salvato anche nella misura in cui salva gli altri. Essere cristiani è essere come Cristo, e Cristo è sempre *per il Padre e per gli uomini*; quindi, essere come Lui è essere anche "per": dall'essere per sé all'essere gli uni per gli altri. Perché si è cristiani nella Chiesa? Per gli altri (e così lo si è anche per sé).

La nostra formula, allora, può significare che Dio non ha istituito un'altra Chiesa, perché non c'è un altro mediatore tra Dio e gli uomini, e quello che esiste ha voluto che essa collaborasse con Lui nel compimento del disegno del Padre. Il nostro assioma vuol significare che non c'è altra via attraverso la quale riceviamo Cristo, e che la Chiesa non è nostra, ma Sua.

L'idea di pleroma, così come san Paolo la presenta nella lettera agli Efesini, può forse aiutare a capire che esiste una duplice attività di Cristo nell'universo creato, in quanto la sua attività nella Chiesa e la sua attività nell'universo non sono uguali. Il suo essere capo dell'universo e della Chiesa non sono esattamente la stessa cosa, anche se è tramite la sua glorificazione che le due funzioni capitali si sono avverate. La Chiesa deve applicarsi nella costruzione del corpo di Cristo,

<sup>1</sup> Cfr. RATZINGER, *Il Nuovo Popolo di Dio*, 380.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 386.

e lo fa portando l'universo alla sua pienezza in Cristo. Allo stesso tempo, l'impegno di Cristo su tutto il creato è molto più esteso di quello della Chiesa.

Questa asimmetria non può essere intesa nel nostro assioma come una volontà di far entrare con la violenza il mondo intero entro la Chiesa, come attraverso un cancello stretto, e con l'obbligo di sottostare a diverse condizioni. Si deve invece pensare ad una visione dinamica della Chiesa quale pleroma di Cristo, e dell'azione di Cristo in quanto tale, il quale è anche capo dell'universo. Così l'*extra Ecclesiam* rinvierebbe alla consapevolezza del fatto che Dio ha dato alla Chiesa un capo molto più grande di lei.<sup>1</sup> La lettura più recente dell'*extra Ecclesiam nulla salus* alla luce del disegno salvifico universale, proposta dall'assise conciliare, porta perciò proprio a rendere più salda questa consapevolezza.

#### ABSTRACT

L'oggetto di questo studio è individuare i tratti principali della dottrina del Concilio Vaticano II sulla formula *extra Ecclesiam nulla salus*. Dopo una breve introduzione storica che aiuti a percorrere lo spazio tra la prospettiva medioevale e quella dell'ultima assise conciliare, si mettono a fuoco i numeri 14-16 di *Lumen Gentium*, cercando di capire in quale senso vengono usati i termini "Ecclesia", "salus" ed "extra Ecclesiam". Nella conclusione emerge l'importanza ermeneutica del contesto in cui viene usata la formula nelle diverse epoche e la valutazione conciliare della dimensione cristologica della Chiesa nell'orizzonte della Storia della Salvezza.

The purpose of this study is to identify the main features of the teaching of Vatican Council II on the formula *extra Ecclesiam nulla salus*. After a brief historical introduction that helps to grasp how this doctrine has been understood between the Medieval era and Vatican II, numbers 14-16 of *Lumen Gentium* are analysed, trying to understand the sense in which the terms "Ecclesia", "salus" and "extra Ecclesiam" are used. The conclusion stresses the hermeneutical importance of the context in which the formula has been used in different periods of history, and the strong value accorded by the Council to the christological dimension of the Church in the History of Salvation.

<sup>1</sup> Cfr. H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, Edb, Bologna 1981, 255-297, spec. 268-274; IDEM, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973, 129-149.

# PROSPETTIVA DOGMATICA

ANTONIO DUCAY

SOMMARIO: I. *Chiesa e salus: il rapporto originario della Pentecoste.* II. *Chiesa e salus: Arca di salvezza, città medievale, societas perfecta, sacramentum salutis.* III. *L'universalità della salus e universalità della Chiesa.* IV. Extra "Ekklesia" nulla salus.

CHI intende approfondire il significato teologico dell'enunciato sull'*extra Ecclesiam* coglie subito la necessità di partire da una retta comprensione del rapporto tra i due termini di *salus* e di *Ecclesia*. Solo andando al nucleo di questo rapporto è possibile svelare ciò che afferma l'antico enunciato, e recuperare quanto di genuinamente cristiano esso custodisce, spogliandolo delle polverose incrostazioni che l'attraversamento della storia solitamente introduce nei significati e nelle comprensioni.

È quanto intendo fare nel presente scritto che strutturerò in quattro punti, col desiderio che possano formare un percorso unitario. Mi concentrerò prima sul rapporto originario tra *salus* e Chiesa colto alla luce dell'evento pentecostale; illustrerò in seguito come, a mio parere, la storia teologica del tema altro non faccia che confermare questo rapporto originario. In un terzo momento analizzerò il rapporto tra entrambi dalla prospettiva dell'universalità, per verificare se all'universalità della salvezza che proviene dal Risorto corrisponda anche un analogo concetto riferito alla Chiesa. Infine indicherò come potrebbe essere inteso l'enunciato dell'*extra Ecclesiam* oggi nella Chiesa del secolo XXI.

Prima però di iniziare questo itinerario è necessario esplicitare alcune premesse della riflessione, che non discuterò qui, ma che devono essere dichiarate per comprendere la esposizione. Esse sono tre:

a. La Chiesa è stata fondata da Gesù in vista della salvezza degli uomini.

b. Il Regno di Dio si realizza nell'accoglienza di fede del dono dello Spirito di Cristo che ci rende figli di Dio. In questo incontro col dono che Cristo fa di Sé sta il senso e il destino dell'uomo, perciò nell'ambito di questo scritto intendo la salvezza (*salus*) in riferimento ad esso (al dono). Il termine *salus* verrà usato in senso ampio, come *qualsiasi grazia data dal Signore* in vista dell'unione con Cristo; in senso stretto invece come *grazia santificante* che configura a Cristo poiché rende figli nel Figlio. In genere dunque *salus* sarà sinonimo di *gratia Christi*.

c. È dottrina della Chiesa che è possibile per un pagano o per un cristiano non cattolico ottenere la salvezza eterna sotto certe condizioni.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *Lettera del S. Ufficio all'arcivescovo di Boston*, 8-VIII-1949 (DH 3866-3873); CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 16 (d'ora in poi LG).

## I. CHIESA E SALUS: IL RAPPORTO ORIGINARIO DELLA PENTECOSTE

Rievochiamo brevemente la scena della Pentecoste raccontata dal libro degli Atti: essa parte dal prodigio operato da Dio, «un grande rombo come di vento gagliardo» che riempì la casa dove si trovavano gli apostoli e le lingue come di fuoco che si posarono su di loro, in modo che essi si trovarono ad avere il dono delle lingue. Questa azione divina provoca il raduno di una folla multiculturale e fa sì che questa si trovi ad ascoltare ciò che Pietro e gli altri hanno da dire. Segue poi il discorso di Pietro, che si potrebbe riassumere nell'affermazione conclusiva: «Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!» (At 2,36).

Dopo aver ascoltato il discorso, continua il libro degli Atti, «coloro che erano lì presenti si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: “Che cosa dobbiamo fare, fratelli?”» (At 2,37). A cui Pietro risponde: «Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo» (At 2,38).

Infine il racconto termina con l'indicazione che «coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno si unirono a loro circa tremila persone» (At 2,41).

Nella sintesi del racconto che abbiamo fatto sono presenti gli elementi essenziali per la comprensione del rapporto tra *salus* e *Chiesa*. Anzitutto c'è l'azione divina (dello Spirito), origine dell'evento, che investe gli apostoli e convoca la folla. La spiegazione del segno è lasciata a Pietro ed è ricondotta all'affermazione centrale della sovranità di Cristo. Si indica anche il modo di entrare in questo ambito della sovranità di Cristo attraverso la disposizione alla conversione [«pentitevi»] e il lavacro battesimale nel nome di Gesù Cristo [confessato come Signore di essi]. Si fa riferimento al frutto di salvezza del quale si partecipa in questo ambito che è inteso come perdono dei peccati e grazia dello Spirito Santo [sono menzionate «la remissione dei peccati» e «il dono dello Spirito»]. Per ultimo è da segnalare il fatto che i battezzati diventano discepoli di Gesù nella comunità. [«si unirono a loro», cioè alla loro condizione di discepoli].

Non è difficile scoprire il ruolo della comunità dei discepoli in questo grande evento. Essa svolge varie funzioni (tre almeno), che potremmo chiamare di segno, di strumento e di sede o ambito della salvezza. Per la folla convocata la comunità forma parte del segno dell'agire di Dio. Il vento gagliardo invade la casa degli apostoli, le lingue di fuoco additano le persone degli apostoli e sono loro a parlare le varie lingue. È come se Dio volesse volgere l'attenzione verso di essi e verso ciò che hanno da dire. A questa funzione di segno si aggiunge quella strumentale perché sono gli apostoli e particolarmente Pietro a dare ragione dell'evento, e anzi sono gli unici in grado di farlo compiutamente. Inoltre coloro che vengono battezzati nel nome del Signore Gesù fanno il loro ingresso nell'ambito della sovranità di Cristo, che è l'ambito significato dall'evento prodigioso. Come è stato indicato questo ambito coincide con la casa e le persone

degli apostoli, per cui i neofiti si uniscono a loro (e passano ad avere anche un particolare rapporto con loro).

È dunque qui certamente espressa quella funzione “sacramentale” della Chiesa nei confronti della salvezza che il Concilio Vaticano II ha insegnato a più riprese.<sup>1</sup> Essa va unita al fatto che la Chiesa si presenta nella Pentecoste come sede o *ambito della sovranità di Cristo*, dove Egli viene proclamato e lodato, ma anche (e forse soprattutto) dove Egli dispiega la sua donazione salvifica, poiché costituito Signore possiede e comunica la pienezza (*pleroma*) della gloria divina e dei suoi doni.<sup>2</sup>

Tuttavia, andando al nucleo di queste funzioni troviamo sempre il fatto della risposta di Pietro alla domanda degli ascoltatori. Pietro non ha dubbi su cosa si debba fare. Egli non ha nemmeno diverse risposte. La domanda sulla salvezza ammette per Pietro, come per gli altri apostoli, l'unica risposta che ormai conosciamo. Pietro può essere sicuro di ciò che afferma perché ha visto con i suoi occhi Gesù costituito Signore, perché per anni ha imparato da Gesù cosa significa concretamente essere suo discepolo, ha ricevuto il comandamento di predicare e di battezzare, ecc. La sua memoria, insieme a quella degli altri apostoli, conserva l'insieme degli elementi da collegare alla salvezza: l'identità del Salvatore (Figlio di Dio fatto uomo) e dell'evento di salvezza (anzitutto la pasqua di Cristo), la prassi di vita di Gesù, i mezzi che permettono di dispiegare la efficacia salvifica della Pasqua, e via dicendo. Nella memoria della comunità (e soltanto in essa) è presente la mente di Cristo, con tutti gli elementi necessari per poter condurre la vita propria dei figli di Dio; e in questo consiste la salvezza.

Non solo. Quella stessa salvezza di cui Pietro parla, egli stesso la conosce di persona; ne vede l'efficacia nella propria vita e in quella dei fratelli (che, in forza di essa, sono appunto “fratelli” e non solo “amici” o “compagni”), conosce i progressi e gli impeti a cui essa dà luogo, ma anche la fiacchezza e la volubilità dell'uomo in cui essa s'innesta. Tutto ciò è anche presente nell'intima esperienza di questa comunità poiché essa ha avuto luogo dallo stesso dono che Pietro predica a tutti nella Pentecoste.

Si arriva così al vero punto: la Chiesa può comunicare all'umanità la *salus* perché essa le appartiene dall'interno, perché è plasmata da essa al punto che il dono di grazia costituisce la sua propria forma. Questo dono è, lo abbiamo detto sopra, la grazia di Cristo, ovvero la comunicazione del mistero e della vita di Gesù.<sup>3</sup> Gesù infatti ha unito e conformato a sé la Chiesa in modo così profondo

<sup>1</sup> Cfr. LG 1. Altri riferimenti ai nn. 9 e 48 dello stesso documento, in CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, 5 e Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 45.

<sup>2</sup> Cfr. Ef 1,22-23; Col 1,19-20; 2,9-10. Per la nozione paolina di *pleroma* è utile P. BENOIT, *Corpo, Capo e Pleroma nelle Lettere della prigionia*, in IDEM, *Esegesi e teologia*, Paoline, Roma 1964, 397-460.

<sup>3</sup> Due brevi testi della *Lumen Gentium* attestano bene questo aspetto. Al n. 14 si dice: «Solo Cristo, presente per noi nel suo corpo, che è la Chiesa, è il mediatore e la via della salvezza». Al n. 7 nel discorso sulla Chiesa come Corpo di Cristo si legge: «In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti, che attraverso i sacramenti vengono uniti in modo arcano ma reale a Cristo». Vedi pure P. RODRÍGUEZ, *La salvación en la vida de la Iglesia*, in C. IZQUIERDO, R. MUÑOZ (dir.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*, Eunsas, Pamplona 2000, 235-258.

che essa è il suo corpo, la materializzazione (gloriosa o storica) della sua azione salvifica.

Questa forma che fa corrispondere strettamente la *salus* al suo luogo ecclesiale [*in Ecclesia salus*], viene messa in crisi storicamente con le prime eresie e gli scismi.<sup>1</sup> L'intuizione dello stretto rapporto tra salvezza e Chiesa acquista allora una formulazione negativa, di ammonimento, che è coerente con quanto detto finora. *Extra Ecclesiam nemo salvatur* afferma Origene,<sup>2</sup> nel commento alla scena biblica di Rahab (Gs 2,17-18). Nella Chiesa evocata dalla casa di Rahab, la cordicella di filo scarlatto appesa alla finestra raffigura il sangue di Cristo, sicché il sangue di Gesù deposto nella Chiesa è l'unica fonte di salvezza. Non ci si può aggrappare ad altro, nemmeno alla Legge come facevano i giudei. In Cipriano poi il paragone tra la Chiesa e l'Arca di Noè,<sup>3</sup> ha un senso più "topologico": la vera Chiesa è comunità di salvezza, e non le altre, perciò «come nessuno di coloro che erano fuori l'Arca poté sfuggire alle acque del diluvio, così nessuno fuori dalla Chiesa potrà salvarsi». <sup>4</sup> Chi va fuori cerca un'altra *salus*, diversa di Cristo. L'idea comune a questi Padri è dunque questa: se si perde il luogo dell'evento si perde anche la sua "forma" e con ciò Cristo stesso. Ciò che non va a genio agli scismatici è la "forma" della Chiesa, ma la forma della Chiesa è Cristo. E il Cristo è uno. Gesù, infatti non ha che un volto, non ha più forme, per cui se si lascia la Chiesa non si avrà nemmeno il Cristo.

Sembra allora inevitabile (e oggi questo tema è di particolare attualità per quanto sta succedendo nelle confessioni riformate) che chi lascia lo spazio della Chiesa inizi gradatamente a scivolare verso una maggiore lontananza dal Vangelo, che perda per strada gli elementi fondamentali del cammino cristiano, poiché la salvezza che si presume di avere (che dovrebbe procedere dal Signore, che si dovrebbe modellare sulla vita del Signore) non risponde ormai ai tratti propri dell'unicità del Cristo.

## II. CHIESA E SALUS: ARCA DI SALVEZZA, CITTÀ MEDIEVALE, SOCIETAS PERFECTA, SACRAMENTUM SALUTIS

La formula patristica, chiara e concisa, era destinata a rimanere; era tuttavia inevitabile che, con il passare dei tempi, l'*extra Ecclesiam* fosse inquadrato nella mentalità e nelle categorie teologiche del momento, e acquistasse accenti e connotati provvisori (perché frutto dell'epoca), pur senza tradire il significato perenne e genuino.

<sup>1</sup> Su quanto segue cfr. J. RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, in IDEM, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 365-389 [spec. 378-381].

<sup>2</sup> Cfr. ORIGENE, *Omèlie su Giosue*, III, 5 [R. SCOGNAMIGLIO, M.- I. DANIELI (a cura di), Città Nuova, Roma 1993, 80-81]. Cfr. anche S. MAZZOLINI, *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, 88-104.

<sup>3</sup> Cfr. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa* 6, 4-6 [SC 1, 186-188]. Cfr. MAZZOLINI, *Chiesa e salvezza*, 128-135.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Così sotto *l'influsso di Agostino* (e nel contesto delle discussioni su grazia e peccato originale) si afferma una visione della formula all'insegna della Chiesa-Arca di salvezza, in cui è costitutivo il fatto che senza il battesimo si annega nelle acque del peccato originale. Si guarda la Chiesa come l'insieme di coloro che sono stati ad uno per uno riscattati dalla perversione del mondo tramite il primo sacramento. C'è perciò qui una sfumatura che oltrepassa i limiti dei cristiani e riguarda anche il pagano. Costui, privo dal battesimo, perisce giustamente per la condizione di nascita.<sup>1</sup>

Dal medioevo in poi la visione agostiniana – raccolta nelle cristalline formule di Fulgenzio di Ruspe – rimane, mentre la Chiesa tende a sottolineare di più la propria *visibilità* e il carattere di *corporazione*. Certamente la configurazione della Chiesa come Stato nell'alto medioevo (e ancor prima) e l'attraversamento dell'epoca feudale, avvicinano la visione della Chiesa a quella del castello o della città medievale. La Chiesa medievale si presenta come vera e propria istituzione dotata di una solida organizzazione interna e di potere territoriale, e in grado di perseguire obiettivi politici e sociali quando necessario per il bene religioso. Un ruolo cardine in questa visione è esercitato dalla nozione di *potestas* (intesa come *potestas partecipata*, cioè collegata al governo di Dio sulla Chiesa e sul mondo), che si riferisce in modo speciale a quella papale.<sup>2</sup> A ciò bisogna aggiungere quel che il cardinale Ratzinger ha chiamato «l'antica immagine del mondo» in base alla quale «colui che voleva essere cristiano poteva esserlo [...] e chi era fuori la Chiesa lo era per propria decisione».<sup>3</sup> Si può collocare in questo contesto la nota formula del concilio di Firenze, secondo la quale «nessuno di quelli che sono fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani, ma anche gli ebrei o gli eretici e gli scismatici, potranno raggiungere la vita eterna, ma andranno nel fuoco eterno».<sup>4</sup> Poiché le strutture e le organizzazioni della Chiesa danno una canalizzazione concreta alla salvezza, i pagani, gli ebrei, gli eretici, non volendo di fatto riconoscerla, rifiutando i mezzi gerarchici e sacramentali portatrici della salvezza divina, collocano se stessi fuori dal luogo unico di grazia. Qui, però, il pagano, l'ebreo, l'eretico, che una tale concezione sottintende, non sono figure in rapporto di semplice "esteriorità" rispetto alla Chiesa, ma sono pensate in opposizione ad essa; nominano coloro che si sono schierati con altre potenze spirituali o mondane per combattere la Chiesa, e perciò è naturale che siano esclusi dalla salvezza.

<sup>1</sup> Infatti, la riflessione agostiniana su questa materia è fortemente influenzata dalla necessità di affermare la salvezza come gratuità (dono da Dio non dovuto) e la condanna come giustizia (giustamente decretata per il peccato originale). Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De natura et gratia*, 4-5; Lettera 102, 14-15. B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Eglise, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004, 59-68. È giusta la condanna del pagano perché egli appartiene ad una umanità distorta.

<sup>2</sup> La potestà del Papa viene direttamente da Dio e non ha confini giuridici né nella Chiesa né nella società civile. Si pensa che il potere del Papa sia "a Deo immediate", per cui detiene ogni potere nella Chiesa e nella società civile. Cfr. E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008, 230.

<sup>3</sup> RATZINGER, *Nessuna salvezza*, 383.

<sup>4</sup> CONCILIO DI FIRENZE, Bolla *Cantate Domino*, 4-II-1442 [DH 1351].

L'apertura e lo successivo sviluppo della questione della salvezza dei pagani con la "scoperta" del Nuovo Mondo, impedisce alla *Chiesa dell'epoca moderna* (sec. XVI-XIX) di identificare *tout court* questa Chiesa-corporazione con lo spazio della *salus*. In questo periodo, nonostante le correnti di rinnovamento ecclesio-logico, si tende a cristallizzare la concezione della Chiesa della controriforma che ruota attorno all'idea della *societas perfecta*.<sup>1</sup> Il rapporto tra Chiesa e salvezza si presenta con una sfumatura alquanto giuridica che insiste sulle formalità e sui requisiti formali, concezione questa che ben si adegua alle esigenze illuministiche collegate al diritto. In questo contesto la questione teologica della *salus* sarà posta tendenzialmente come determinazione dei requisiti necessari per salvarsi, particolarmente nel caso dei pagani (per esempio la questione della necessità e del contenuto minimo necessario dell'atto di fede, ecc.).

È comunque interessante notare che la soluzione che andrà maturando dagli interventi di Pio IX in poi<sup>2</sup> per affermare la possibilità di salvezza per i pagani, va nella direzione di collegare queste persone con lo spazio ecclesiale attraverso gli strumenti della *fides implicita*, del *votum baptismi* o del *votum ecclesiae*. In particolare, questa ultima è la categoria portante nella lettera del Sant'Ufficio all'arcivescovo di Boston.<sup>3</sup> Quando la lettera afferma che un pagano di vita onesta può ottenere i benefici della salvezza tramite il desiderio (*votum*) di unione con la Chiesa,<sup>4</sup> il quale rimane implicito in quella rettitudine di vita, sta applicando uno schema proprio della dottrina sacramentaria e riconoscendo alla Chiesa una capacità di anticipare la sua *virtus* salvifica, in modo simile ad alcuni sacramenti (battesimo, penitenza, eucaristia). In certe condizioni, infatti, questi sacramenti producono i frutti di salvezza prima della ricezione materiale di essi, e ciò non si deve soltanto alle disposizioni del soggetto ma anche, e principalmente, all'efficacia propriamente sacramentale, che agisce sulla base dell'intenzione del soggetto di ricevere in seguito il sacramento. Il *votum* si rende così portatore di un'efficacia propriamente sacramentale.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cfr. E. CASTELLUCCI, *Ecclesiologia della controriforma*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O. PIAZZA (edd.) *Dizionario di ecclesiologia*, Città nuova, Roma, 2010, 496-498.

<sup>2</sup> Allocuzione *Singulari quadam*, testo latino in *Pii IX pontificis maximi acta*, Pars prima, vol. 1, Roma 1857, 620-631 (spec. 626-627); Enc. *Quanto conficiamur moerore*, 10.VIII.1863, testo latino in *Pii IX pontificis maximi acta*, Pars prima, vol. III, Roma 1857, 609-621 (spec. 614).

<sup>3</sup> Cfr. *Lettera del S. Ufficio all'arcivescovo di Boston*, 8-VIII-1949 [DH 3866-3873].

<sup>4</sup> «Nella sua infinita misericordia, Dio ha voluto che, di quei mezzi per la salvezza che solo per divina istituzione, non vero per intrinseca necessità, sono disposti al fine ultimo, in certe circostanze, gli effetti necessari alla salvezza, possano essere ottenuti, anche dove siano applicati soltanto con il voto o con il desiderio [...] A suo modo, la stessa cosa si dice riguardo alla Chiesa, dato che essa è mezzo generale di salvezza»: *ibidem* [DH 3869-3870].

<sup>5</sup> Agisce in questo caso non *ex opere operato* (poiché non è stato ancora operato nulla), ma *ex opere operando* (in forza di ciò che si dovrà operare). San Tommaso vede il *votum sacramenti* come l'elemento oggettivo che permette assicurare nel soggetto le disposizioni necessarie per ricevere la remissione e la grazia. Il *votum*, si potrebbe dire, introduce nel soggetto l'oggettività del sacramento. Nel contesto della potestà del ministro nel sacramento della penitenza, egli dice: «*virtus clavium operatur ad culpae remissionem vel in voto existens, vel etiam in actu se exercens, sicut et aqua Baptismi*»: *In iv Sent.* d. XVIII, q. 1, a. 3.

La *Chiesa del Concilio Vaticano II* ha davanti a sé una questione nuova (dal punto di vista della nostra affermazione) che è quella ecumenica (e interreligiosa). C'è la percezione che anche nelle chiese e comunità cristiane separate ci sia salvezza, sia perché il Vangelo viene predicato e i sacramenti celebrati validamente, sia perché i membri sono spesso in buona fede e si giovano di questi mezzi per sostenere la loro vita cristiana, e ciò pone la questione se il luogo della salvezza sia la Chiesa *cattolica* o se esso includa anche le altre chiese e confessioni cristiane.<sup>1</sup> In altre parole, il *nulla salus* della nostra affermazione andrebbe predicato dalla Chiesa cattolica o da tutte le chiese?

Ora, la soluzione a questo tipo di domanda si è sempre più vista dal Concilio in poi nel tentativo di comprendere il luogo rappresentato dalle chiese non cattoliche e dalle varie confessioni cristiane, non come un luogo "altro" – disgiunto o indipendente – dalla Chiesa cattolica, ma piuttosto come luogo di una presenza parziale e limitata della Chiesa cattolica in esse. In un recente documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, si legge:

Secondo la dottrina cattolica, mentre si può rettamente affermare che *la Chiesa di Cristo è presente e operante nelle Chiese e nelle Comunità ecclesiali non ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica grazie agli elementi di santificazione e di verità che sono presenti in esse* [cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Ut unum sint*, 11,3]; 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 (Credo la Chiesa "una"); e questa Chiesa "una" sussiste nella Chiesa cattolica [cfr. LG 8].<sup>2</sup>

Tralasciando adesso la tartassata questione del *subsistit in* presente nel testo, è evidente in questa formulazione che la salvezza mediata attraverso le altre Chiese cristiane non può essere considerata "fuori la Chiesa cattolica", ma piuttosto frutto che la chiesa cattolica, essendo il luogo unico di sussistenza della Chiesa di Cristo, produce anche al di fuori della propria compagine visibile. Si può notare che anche in questa soluzione al problema, come già in quella relativa ai singoli pagani, la visione "sacramentale" della Chiesa è in grado di offrire un fondamento concettuale. I sacramenti mantengono l'unità pur essendo presenti o realizzati in diversi luoghi, e di ciò l'esempio più sublime è l'Eucaristia. Così la Chiesa, sacramento di salvezza che sussiste nell'unità della Chiesa cattolica, può essere presente in modo imperfetto e in grado diverso nelle altre Chiese cristiane. A questa presenza interna della Chiesa (e dunque della Chiesa cattolica) esse devono l'eventuale efficacia nell'ordine della *salus*.

L'intero percorso fin qui fatto conduce alla stessa conclusione: la salvezza non si da mai separata dal suo contesto ecclesiale. L'arco di tempo che comprende Agostino, Fulgenzio di Ruspe e il Concilio di Firenze sottolinea di più l'aspetto

<sup>1</sup> La domanda relativa alle religioni, benché per certi versi analoga, non ha certamente la stessa "densità" soteriologica. Un'analisi sulla differenza tra i cristiani non cattolici e i non cristiani nei confronti della salvezza in P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979, 157-165.

<sup>2</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, 29 giugno 2007, [EV 24,1060].

*conflittuale*: abbandonato alle acque del peccato originale o arruolato negli eserciti di città nemiche (o servendo potenze spirituali ostili) della/alla Chiesa non si ha la *salus*; quello che parte dalla scoperta dell'America e arriva fino a noi, sottolinea maggiormente quello *costruttivo*: indica che la Chiesa può, al modo dei sacramenti, estendere la sua efficacia e riprodurre la sua presenza visibile pur senza perdere l'unità caratteristica di un sacramento. Ciò che emerge dalla storia teologica del tema è dunque che la Chiesa e la salvezza non sono separabili l'una dell'altra. La salvezza è come l'anello sponsale che Cristo ha donato alla Chiesa, essa le appartiene sempre e le appartiene in proprietà: «*ubi salus ibi Ecclesia*». <sup>1</sup>

### III. L'UNIVERSALITÀ DELLA SALUS E UNIVERSALITÀ DELLA CHIESA

A dispetto di quanto abbiamo detto, ci si può comunque chiedere se sia veramente sostenibile questo "matrimonio" tra Chiesa e salvezza, quando esso si consideri dalla prospettiva dell'universalità. In qualche modo, la grazia di Cristo, sia pur nelle forme più semplici di mozioni e di luci, di grazie "attuali", devono essere presenti nella vita di ogni uomo, perché queste grazie sono necessarie in ogni processo di conversione, e la possibilità di conversione Dio non la rifiuta a nessuno. <sup>2</sup> È dunque innegabile che l'azione di Cristo raggiunga nello Spirito Santo ogni uomo, per comunicargli doni ordinati alla giustificazione e alla vita eterna. Una tale universalità dell'azione salvifica di Cristo nello Spirito è stata insegnata a più riprese dall'Enciclica *Redemptoris Missio* sulla scia dei testi del Vaticano II: «Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella Chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo». <sup>3</sup> Lo Spirito offre all'uomo «luce e forza per rispondere alla suprema sua vocazione», lo sollecita incessantemente affinché non rimanga indifferente al problema religioso, lo assiste con continuità negli sforzi «con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita». <sup>4</sup>

<sup>1</sup> A questa affermazione fatta qui non possono essere di ostacolo le proposizioni rifiutate dalla Chiesa nelle controversie giansenistiche. Certamente fu condannata la proposizione di Quesnel: «fuori della Chiesa Dio non concede nessuna grazia» [DH 2429], ma questa intendeva per Chiesa ciò che noi chiameremo oggi "Chiesa visibile", e per grazia la grazia attuale. Inoltre la proposizione veniva condannata perché la si riteneva incompatibile con il dogma cristiano della morte di Cristo per tutti.

<sup>2</sup> Infatti il Concilio Vaticano II dice che «dobbiamo ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»: *Gaudium et spes*, 22. Da parte sua il Concilio di Trento spiega che «Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, in modo tale che né l'uomo stesso resterà assolutamente inerte subendo quella ispirazione, che certo può anche respingere, né senza la grazia divina, con la sua libera volontà, potrà prepararsi alla giustizia dinanzi a Dio» *Decreto sulla giustificazione*, cap. 5 [DH 1525].

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris Missio*, 28.

<sup>4</sup> *Ibidem*. E riprendendo *Gaudium et spes*, 38 indica: «Il Cristo risorto "opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi, con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra"».

La domanda è se questa azione salvifica universale dello Spirito si rapporti anche alla Chiesa e in quale modo. Essa proviene senz'altro dal Signore Risorto, che ha ricevuto dal Padre ogni potestà in cielo e sulla terra.<sup>1</sup> Porta con sé frutti di salvezza, *salus Christi* comunicata dall'azione dello Spirito. Ma in che senso essa è anche dalla Chiesa?

Da questa prospettiva, almeno due aspetti sembrano chiari: il primo è che questa azione di grazia si ordina alla Chiesa. Poiché come dice il Concilio Vaticano II, «tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio. Perciò questo popolo, restando uno e unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio, il quale in principio ha creato la natura umana una, e vuole radunare insieme infine i suoi figli, che si erano dispersi (cfr. Gv 11,52) [...]. Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio».<sup>2</sup> È dunque chiaro che ogni luce o grazia collabora a questa raccolta che Dio fa dei suoi figli nell'unico popolo. Certo tale raccolta richiede tempo, essa si realizza come un processo storico, in modo simile ad un campo seminato che produce a poco a poco il grano maturo; perciò è normale che non esista il grano sin dall'inizio. La semina dello Spirito si ordina però al grano della novità di vita per il battesimo.

Un secondo aspetto è che Cristo associa la Chiesa a sé in ogni sua azione salvifica, e perciò l'agire di Cristo è anche azione di essa. Questa associazione la Chiesa la riconosce in modo particolare di Maria, la quale «cooperò in modo tutto speciale all'opera del Salvatore» (LG 61), ma la liturgia la estende in realtà a tutta la Chiesa pur diversamente da quanto avviene in Maria. Nel commemorare la Pasqua del Signore, la preghiera eucaristica, oltre a testimoniare l'efficacia dell'intercessione dei santi martiri, associa strettamente il "noi" della Chiesa al "io" di Cristo che dona sé stesso per la salvezza. Per questo motivo ogni grazia procede dal Padre per mezzo di Gesù Cristo, ma in questa mediazione collabora strettamente la Chiesa: supplica il *Christus Totus*.

Si potrebbe probabilmente andare oltre e aggiungere un terzo elemento. La grazia non solo procede dal Cristo, ma in un certo senso essa è sempre *communicatio Christi*, cioè contiene un qualche aspetto o formalità dello stesso mistero di Cristo. È, come fu segnalato all'inizio di queste pagine, dono performativo, che configura in qualche modo a Gesù. L'associazione a cui si è appena accennato, porta a considerare che essa è anche *communicatio Ecclesiae*, cioè che essa contiene misteriosamente una partecipazione di quella *communio* (con Cristo e tra di loro) in cui consiste la comunione dei santi.

Sulla base di questi aspetti (e forse anche di altri) si arriva a costatare un rapporto di *mutua interiorità* tra l'azione di Cristo e l'azione della Chiesa,<sup>3</sup> una relazione misteriosa che permette di concludere che là dove agisce l'uno opera anche l'altra. In virtù di questa interiorità la Chiesa è tanto universale quanto il

<sup>1</sup> Cfr. Mt 28,18.

<sup>2</sup> LG 45.

<sup>3</sup> Le due azioni sono paragonabili nel senso di LG 8.

Cristo e la *salus*; e ciò da ragione compiuta dell'espressione conciliare «*universale salutis sacramentum*»,<sup>1</sup> perché l'universalità non si limita al fatto che la Chiesa può accogliere uomini di ogni tempo e di ogni cultura, ma comprende anche l'idea che essa venga effettivamente e misteriosamente a contatto con ogni uomo, come Gesù stesso, per salvare.

Mi pare che quanto abbiamo detto in questa sezione trovi adeguato riassunto in un brano dell'Enciclica *Redemptoris Missio*, che vale la pena citare per esteso:

L'universalità della salvezza non significa che essa è accordata solo a coloro che, in modo esplicito, credono in Cristo e sono entrati nella Chiesa. Se è destinata a tutti, la salvezza deve essere messa in concreto a disposizione di tutti. Ma è evidente che, oggi come in passato, molti uomini non hanno la possibilità di conoscere o di accettare la rivelazione del Vangelo, di entrare nella Chiesa. Essi vivono in condizioni socio-culturali che non lo permettono, e spesso sono stati educati in altre tradizioni religiose. Per essi la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, *pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa*, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo: essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione.<sup>2</sup>

#### IV. EXTRA "EKKLESÍA" NULLA SALUS

Se, come è stato detto, ogni forma di grazia (*salus*) è ecclesiale, diviene evidente che nessuna salvezza si colloca veramente *extra Ecclesiam*. Ora, qui ci si potrebbe chiedere se ciò non allarghi a dismisura gli spazi della Chiesa, e se – in definitiva – non si rischi di snaturare l'idea stessa di ciò che la Chiesa è. La Chiesa è il popolo dei figli di Dio redenti dal Cristo, il quale non può essere confuso con l'umanità in generale, neanche quando si consideri – come si è fatto – che questa umanità benefici delle mozioni e luci del Cristo. Ma allora come approntare il rapporto tra la "Chiesa – popolo dei redenti" e la "Chiesa – mezzo universale della *salus*"?

Qui può di nuovo giovare la considerazione relativa alle origini cristiane. Diversi autori si sono chiesti per quale motivo la primitiva comunità di discepoli scelse il termine greco *Ekklesia* per designare sé stessa.<sup>3</sup> Oltre i vari nomi con cui il Nuovo Testamento designa i seguaci di Gesù (i santi, i cristiani, i discepoli, l'Israele di Dio, ) altri vocaboli esprimenti una collettività, come *laos* (popolo – di Dio –), potevano rappresentare il gruppo cristiano. Fu prescelto invece il termine *Ekklesia*, che era stato spesso usato dai LXX per tradurre le "assemblee sante" dell'Antico Testamento nelle quali il popolo d'Israele veniva convocato

<sup>1</sup> LG 48.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris Missio*, 10.

<sup>3</sup> Cfr. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, L'Osservatore Romano, 27-x-85, 6-7; P. RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del popolo di Dio*, in A. ARANDA, P. RODRÍGUEZ (edd.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la "Lumen gentium"*. *Popolo di Dio, Corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo, sacramento, comunione*, Armando, Roma 1995, 165-168.

al culto di Dio.<sup>1</sup> Nel appropriarsi del termine essi però allargarono l'uso: non lo impiegarono come nell'Antico Testamento per indicare una singola convocazione (puntuale) per dare culto, ma per l'intero fatto cristiano. Essi capirono che la Pasqua di Cristo li aveva convocati in modo *permanente*, una volta per sempre, e aveva fatto di loro "assemblea santa", popolo dei convocati dalla redenzione e dal sangue di Cristo. Essi si sapevano convocati in modo definitivo e permanente dall'evento pasquale, il quale rimaneva presente e attivo nella loro comunità, come era stato manifestato nella Pentecoste. *Ekklesia* significa dunque per i primi discepoli: «la permanente convocazione-congregazione-comunione dei credenti in Cristo» ovvero «il corpo di Cristo».<sup>2</sup>

Così inteso, il termine *Ekklesia* rimanda a due differenti prospettive: da una parte evoca l'azione di Dio in Cristo per radunare il suo popolo, la quale si presenta come universale convocazione senza confini di spazio e di tempo. Lo Spirito infatti raggiunge l'intimo del cuore umano e esercita in esso una continua azione per condurre ciascuno all'unità del popolo di Dio. D'altra parte *Ekklesia* indica l'effetto ottenuto da questa convocazione, cioè il popolo di Dio o il gregge di Cristo di fatto convocato, che è ciò che normalmente chiamiamo Chiesa. La domanda che abbiamo formulato qualche riga sopra, all'inizio del paragrafo, è la domanda sul rapporto tra queste due prospettive. Poiché il Risorto associa misteriosamente questa sua Chiesa nell'opera di condurre ad essa uomini di ogni nazione, e di costruire e fortificare l'unità di questo corpo ecclesiale, l'azione della Chiesa in questa universale convocazione va sempre oltre la sua propria realtà come gregge convocato. Infatti è la Chiesa stessa, *socia Christi*, ad assecondare l'azione del Signore per far crescere in numero il suo gregge e farlo maturare.

La sequenza "convocazione – congregazione – comunione", che abbiamo incontrato qualche riga sopra può contribuire a precisare il rapporto tra questi due prospettive legate al termine *Ekklesia*. La riprendo qui seppur in modo alquanto schematico ed essenziale. C'è prima la *convocazione*. Essa è azione di Dio che risuona nel cuore, ordinariamente interpellato da specifici eventi. Le luci e le mozioni di Dio infatti si appellano alla coscienza di ognuno affinché questa si apra e progredisca lungo la strada della verità e del bene, e ciò può accadere sia per particolari circostanze della vita, nelle quali si è chiamati a scegliere il bene, sia per la predicazione-testimonianza della Chiesa che suscita la conversione, sia per particolari segni o interventi che Dio compie (come nella Pentecoste, nelle apparizioni di Maria, in particolari segni divini *ad personam*). Tutto ciò conduce alla *congregazione*, o passaggio dalla dispersione al gregge di Cristo in cui per la conversione del cuore, la fede e il sacramento del battesimo (col suo ordi-

<sup>1</sup> Cfr. L. DE LORENZI, *Chiesa*, in A. GIRLANDA, G. RAVASI, P. ROSSANO (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 253; J. Roloff accentua maggiormente gli aspetti apocalittici della concezione della primitiva chiesa (cfr. voce *Εκκλησία*, in H. BALZ, G. SCHNEIDER [a cura di], *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, 1095-1096].

<sup>2</sup> RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione*, 168.

namento strutturale all'Eucarestia) si diventa proprietà di Cristo e ci si rende membri del suo Corpo.<sup>1</sup> E ciò avviene in vista di una vita cristiana, santificata e unita in Gesù a Dio, agli altri membri del Corpo e a tutti gli uomini, per la grazia e la carità;<sup>2</sup> ed è questo che esprimiamo col termine *comunione*.<sup>3</sup>

Ora, questo processo della piena incorporazione a Cristo è trascendente e storico allo stesso tempo. In quanto trascendente apporta salvezza, questa infatti può venir soltanto da Dio; ma poiché è situato nella storia esso è sottoposto ai limiti e alle incompletezze che le dimensioni storiche portano con sé. Così la *convocazione* può venire accolta nel cuore e originare un moto di conversione, ma non procedere oltre per mancanza di evangelizzazione: non si è infatti consapevole del Vangelo e della necessità dei sacramenti. Ciononostante la conversione presente agisce (per la sua intima relazione con la Pasqua) come fattore congregante e operante della comunione, e per questo motivo un pagano che ignora il Vangelo, ma è sinceramente deciso a condurre una vita retta,<sup>4</sup> può essere giustificato e perciò appartenere imperfettamente<sup>5</sup> alla Chiesa.<sup>6</sup> Ugualmente la *congregazione* può essere frutto di una fede incompleta o essere originata da un battesimo inserito in una struttura sacramentale incompleta, come

<sup>1</sup> Più precisamente l'incorporazione alla Chiesa è legata al carattere battesimale. Cfr. LG 11: «I fedeli, incorporati nella Chiesa col battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere sacramentale».

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 7. Anche se a rigore dei termini la comunione invisibile tra i santi (incorporati o meno alla Chiesa) è creata dallo Spirito Santo presente *unus et idem* in essi. Cfr. F. OCÁRIZ, *Natura, grazia e gloria*, Edusc, Roma 2003, 156.

<sup>3</sup> La lettera *Communiois Notio* (1992) della Congregazione per la Dottrina della Fede intende il «concetto di comunione» come «Mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini, iniziata dalla fede, ed orientata alla pienezza escatologica nella Chiesa celeste»: n. 3, in EV 13,1776.

<sup>4</sup> Cfr. LG 16.

<sup>5</sup> Infatti, come abbiamo inteso mostrare nella prima sezione, la grazia della giustificazione e l'appartenenza alla Chiesa non si possono dissociare. In questo caso il pagano che, prima della giustificazione, era ordinato alla Chiesa (cfr. *ibidem*), passa attraverso la giustificazione ad appartenere in modo imperfetto ad essa. Il modo di appartenenza è stato oggetto nel passato di parecchie disquisizioni teologiche (si è parlato di appartenenza *in voto*, di appartenenza all'*anima* della Chiesa, alla Chiesa *invisibile*, al Corpo *mistico*, ecc). Vedi per esempio F.A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1992, 117ss. Dopo il Concilio Vaticano II prevale l'idea che il linguaggio dell'appartenenza alla Chiesa debba essere riservato ai soli battezzati (cfr. R. TONONI, *Il concetto di Chiesa e il problema dell'appartenenza*, in *L'appartenenza alla Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1991, 83-106). Preferiamo tuttavia l'opinione del card. Franzelin ed altri che legano l'appartenenza sia a forme battesimali che di giustizia teologale anche in assenza del battesimo (cfr. SULLIVAN, *Salvation*, 117-119). Certamente si dovrà discernere tra i vari titoli di appartenenza (per esempio, distinguendo dall'appartenenza propriamente sacramentale – perfetta: Chiesa cattolica, o imperfetta: nelle altre chiese –, quella fondata sul *sacramentum tantum* – nei battezzati che hanno ceduto al peccato – o sulla *res tantum* – nei pagani giustificati –).

<sup>6</sup> Segnalo che quando LG 16 afferma che i non evangelizzati «sono ordinati al Popolo di Dio» non sta pensando ai pagani giustificati, ma semplicemente al pagano (senza più qualifiche: cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della costituzione Lumen Gentium*, Jaca book, Milano 1989, 186-187). Da notare dunque la diversa applicazione del termine *ordinantur* che nella enciclica *Mystici Corporis* [DH 3821] era fondato soggettivamente, ovvero, sul voto inconsapevole e implicito di appartenere alla Chiesa, mentre nel Concilio si fonda oggettivamente sul rapporto istituito dal Cristo Redentore con ogni uomo.

succede in diverso grado nelle Chiese cristiane non cattoliche o nelle comunità cristiane, e tuttavia questa incorporazione alla Chiesa (benché imperfetta) può essere, come nel caso precedente, fonte di grazia e salvezza per i membri di tali Chiese.<sup>1</sup>

In entrambi i casi l'azione salvifica di Dio (in Cristo e nella Chiesa: sezione III) dà luogo a forme imperfette di attuazione dell'evento pasquale, che se da un lato tendono alla compiutezza salvifica sussistente nella Chiesa cattolica, dall'altro tramandano veramente (benché imperfettamente) la grazia del Cristo presente nella Chiesa e l'unione con la Chiesa presente nella grazia: comunicano la salvezza con il suo luogo originario.

Si conclude dunque che l'*Ekklesia* – azione di Dio in Cristo per radunare il suo popolo e universale convocazione senza confini di spazio e di tempo – contiene sempre una comunicazione dell'*Ekklesia* – popolo di Dio e gregge di Cristo di fatto convocato. Perciò, quel che è importante per ogni uomo è andare avanti nella misura delle sue possibilità, seguendo questa divina *Ekklesia* – convocazione universale, che gli è sempre accessibile, perché in essa troverà, se non altro, un germe del gregge di Cristo e del suo Corpo, e sarà questo germe a produrre per lui frutti di vita eterna.

Detto in estrema sintesi. *Extra "Ekklesia" nulla salus*: fuori di questa universale convocazione non c'è salvezza perché la finalità del disegno di Dio è unica ed è data da questa convocazione. *Extra Ecclesiam nulla salus*: la salvezza che diventa possibile all'interno di questa *Ekklesia* porta sempre e solo i tratti dell'unico Corpo.<sup>2</sup>

#### ABSTRACT

Si intende approfondire il senso dell'affermazione *extra Ecclesiam nulla salus*. Se si considera il rapporto tra Chiesa e salvezza dalle due prospettive, fondata e storica (sezioni I e II), si arriva alla conclusione che la salvezza non si dà mai separata dal suo contesto ecclesiale. Ciò pone la questione dell'estensione della salvezza, della sua universalità. Ma anche quando la grazia opera al di fuori dei confini visibili della Chiesa essa è intrinsecamente ecclesiale, per cui nessuna *salus* è veramente *extra Ecclesiam* (sezione III). Tuttavia, a seconda che la *salus* sia intesa come appello o come presenza del Cristo si hanno due livelli diversi di ecclesialità e due diversi significati dell'*extra Ecclesiam*. Il primo indica che ogni appello di Dio è in vista della Chiesa, e il secondo che la Chiesa è il luogo unico dell'unico Salvatore (sezione IV).

The article points to clarify the meaning of the *extra Ecclesiam nulla salus*. Considering the relationship between the Church and salvation from the two perspectives, fun-

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 15: lo Spirito opera nei membri dei cristiani non cattolici «con la sua virtù santificante per mezzo di doni e grazie e ha dato ad alcuni la forza di giungere fino allo spargimento del sangue». Per un'analisi più dettagliata della tematica della relazione con la Chiesa dei membri di altre chiese o gruppi religiosi vedi G. CANOBBIO, *L'appartenenza alla Chiesa*, «La Rivista del Clero Italiano» 5 (1991) 344-358, e RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, 141-171.

<sup>2</sup> Questo è ciò che a nostro parere costituisce il significato reale dell'assioma.

damental and historical (section I and II), it can be concluded that salvation is always linked to the ecclesial context. This arises the question of the universality of salvation. But when grace operates outside the visible confines of the Church, as it is intrinsically ecclesial, there is no ground for saying *extra Ecclesiam* (section III). However, depending on whether the *salus* is intended as an “appeal” or as a “presence of Christ” there are two different understandings of the *extra Ecclesiam*. The first indicates that every call of God is directed towards the Church, and the second that the Church is the unique place of the one Saviour (section IV).

# INTERPRETAZIONI E PROSPETTIVE

GIACOMO CANOBBIO

SOMMARIO: *Premessa*. I. *Uso "politico" dell'assioma*: 1. Gli interventi magisteriali nel medioevo. 2. La negazione recente del principio in vista della pace. II. *Rilettura dell'assioma: mediazione ecclesiale della grazia*: 1. Dimensione ecclesiale della grazia. 2. Funzione di rappresentanza della Chiesa. III. *Ridare senso all'assioma: funzione della Chiesa nella storia universale di salvezza*: 1. La Chiesa espressione storico-categoriale della generale storia di salvezza. 2. La Chiesa sacramento universale di salvezza. IV. *Verso una possibile reinterpretazione dell'assioma: la Chiesa memoria viva dell'azione salvifica di Gesù Cristo*.

## PREMESSA

I PRINCIPI teologici conoscono alterne vicende: appaiono, restano come riferimenti fissi, vengono usati in funzione polemica, subiscono emarginazione. Quest'ultima è la sorte che da qualche tempo tocca all'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*. Nel modo comune di pensare sembra infatti che su di esso si sia pronunciata una specie di *fatwa*; riproporlo oggi appare pertanto *demodè*: rappresenterebbe una visione ormai superata, detta in genere "ecclesiocentrica". A ben guardare, però, si deve riconoscere che nel sospetto gettato sul principio non si tiene conto della molteplicità di interpretazioni date lungo i secoli; in genere ci si attiene alla interpretazione rigida, peraltro isolandola dall'orizzonte che la giustifica, e quindi facendo assumere al principio una assolutezza che non gli appartiene. Senza la pretesa di ricostruirne la storia completa,<sup>1</sup> di tale molteplicità si vorrebbero qui cogliere le ragioni al fine di comprendere la stretta relazione tra la Chiesa e la salvezza, che il principio vuole affermare. In prima istanza si deve osservare che vale anche in questo caso la constatazione che i principi teologici vengono a volte "usati" in vista di obiettivi ai quali si pensa i medesimi principi possano servire. Il nostro obiettivo è quindi limitato: rileggere alcune interpretazioni del principio al fine di cogliere il nesso tra lo stesso e le visioni alle quali appare funzionale. Nella nostra indagine assumeremo un procedimento sincronico o per modelli, quasi si mettesse la storia su un piano e la si osservasse dall'alto per evidenziare modelli comuni nella diversità dei tempi. La legittimità di tale procedimento si fonda sulla convinzione che i principi, pur non dandosi mai in una neutralità veritativa, ma sempre e solo in contesti storici, possono essere letti come espressione di una visione costante nella variazione dei tempi.

<sup>1</sup> Per questo si veda G. CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana, Brescia 2009; per il Vaticano II e la recezione dello stesso cfr. IDEM, *Chiesa religioni salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Morcelliana, Brescia 2007.

## I. USO "POLITICO" DELL'ASSIOMA

Con questa denominazione si vuole alludere all'uso o alla negazione del principio per motivi che pongono in secondo piano il contenuto immediato dello stesso. Esso viene ribadito o negato per scopi "pratici", qui detti "politici" per evidenziare che l'obiettivo è quello di ricostituire un'unità, sia essa della/nella Chiesa o oltre la Chiesa.

1. *Gli interventi magisteriali nel medioevo*

Nel medioevo il principio apparteneva ormai da tempo alla coscienza ecclesiale. La riproposizione dello stesso rivela però l'obiettivo pratico-politico di ricondurre a unità quanti si sono separati dalla Chiesa. Non si può dimenticare che tale obiettivo era iscritto anche negli accorati appelli di Cipriano e di Agostino, sebbene ora la giustificazione teologica non sempre venga esplicitata: la si poteva dare per scontata, stante la tradizione precedente. Per raggiungere l'obiettivo si doveva "colorare" il principio con tinte adeguate al caso, facendogli così assumere connotazioni precedentemente non presenti.

Il primo intervento magisteriale cui si deve prestare attenzione è la Professione di fede prescritta ai Valdesi (1209), nella quale tra gli altri contenuti che costoro devono professare è incluso anche il nostro principio, enunciato però con qualche significativa variazione: «Con il cuore crediamo e con la bocca confessiamo una sola Chiesa, non quella degli eretici, ma la santa romana cattolica, apostolica, al di fuori della quale crediamo che nessuno si salva» (DH 792). La variazione più significativa alla formula abituale è certamente l'aggiunta dell'aggettivo "romana", che è da intendere nel senso di "vera", "compendio della Chiesa universale", onde distinguere la Chiesa vera e cattolica dalle sette o da altre Chiese che ad essa si contrappongono.<sup>1</sup> Sullo sfondo si intravede l'intento di contrastare non solo il gruppo di Pietro Valdo e gli altri movimenti di riforma che facevano sentire la loro voce, ma anche le Chiese orientali che si erano staccate da Roma nello scisma del 1054. Va notato che, secondo il tenore della professione di fede, soltanto nella vera Chiesa c'è la vera fede e quindi si può ottenere la salvezza: fede e Chiesa si richiamano; la priorità è tuttavia data alla Chiesa, in quanto luogo di conservazione della fede.

Un'attenzione più ampia merita un secondo intervento, la Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (18 novembre 1302), nella quale l'uso "politico" appare in forma più evidente: non si tratta più soltanto di politica ecclesiale, ma anche "civile".

L'occasione della Bolla è la polemica del papa con Filippo IV di Francia (Filippo il Bello) circa il potere del papa nei confronti dell'imperatore (dei laici, che

<sup>1</sup> Cfr. Y.M. CONGAR, *Romanité et catholicité*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 71 (1987) 161-190, qui 167.

in questo periodo sono in genere i principi). La Bolla prende avvio dall'affermazione dell'unicità della Chiesa,<sup>1</sup> giustificata attraverso riferimenti scritturistici, letti secondo un'esegesi allegorica.<sup>2</sup> Dall'unicità della Chiesa si evince l'unicità del capo: affermare che esistono due capi sarebbe proporre un mostro e negare l'unicità del principio della realtà, come fanno i manichei. Quest'unico capo è Gesù Cristo e con Lui il suo vicario, il papa. Chiunque voglia aderire a Cristo, cosa che è possibile solo attraverso l'adesione alla Chiesa, unica arca di salvezza, deve quindi sottomettersi al Romano Pontefice. E questa è la condizione assolutamente necessaria per ogni creatura umana. Il testo non potrebbe essere più perentorio: «Dichiariamo, affermiamo, definiamo che l'essere sottomessi al Romano Pontefice è, per ogni creatura umana, assolutamente necessario per la salvezza» (DH 875). La conseguenza che si ricava è altrettanto perentoria: chi non si riconosce come affidato a Pietro, che è il capo della Chiesa, corpo di Cristo, e ai suoi successori, non appartiene alle pecore di Cristo; si trova quindi fuori della Chiesa e non può ottenere la salvezza.<sup>3</sup>

Per cogliere il risvolto "politico" dell'uso del principio nella forma irrigidita non si può dimenticare la genesi della Bolla. Redattore della stessa sembra essere il card. Matteo di Aquasparta, uno dei massimi difensori dell'autorità del papa in questo periodo. La fonte remota della Bolla, per quanto attiene al nostro principio, sembra sia l'opera di san Tommaso *Contra errores Graecorum*, un memoriale inviato dall'illustre teologo al papa Urbano IV, il quale gli aveva chiesto un parere sul *Liber de fide Trinitatis Graecorum* di Nicola di Cotrone. Tommaso, attraverso un florilegio di testi patristici sullo Spirito Santo, arrivava a dichiarare che credere alla processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio è necessario per la salvezza.<sup>4</sup> Il motivo è da vedere nel fatto che questa è la fede della Chiesa latina, la vera Chiesa, senza la quale non è possibile ottenere la salvezza. Ma, procede Tommaso, tocca al papa determinare quale sia la vera fede;<sup>5</sup> quindi «sottostare al Romano Pontefice è necessario per la salvezza».<sup>6</sup>

Matteo di Aquasparta rafforza l'affermazione di Tommaso, che era relativa ai Greci, estendendola ad ogni creatura umana e aggiungendo l'avverbio «assolutamente» (*omnino*).<sup>7</sup> Tale estensione rispecchia il parere del redattore, secondo il quale l'autorità del papa si estende agli infedeli, ebrei, pagani e saraceni.

<sup>1</sup> «L'idea di unità e perfino di unicità domina tutto» (Y.M. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, 276).

<sup>2</sup> Oltre all'immagine dell'arca si introduce anche quella della tunica senza cuciture (cfr. Gv 19,23), del corpo, della sposa, delle pecore, dell'ovile: cfr. DH 870-872.

<sup>3</sup> Le affermazioni della Bolla verranno riprese dal concilio Lateranense V, nella Sessione XI (19/12/1516), con una leggera variazione: dove *Unam Sanctam* dice che per ogni creatura umana è necessario sottomettersi al pontefice romano, il Lateranense V dice: per ogni fedele: cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973, 643-644, righe 38-40; 1-5. Il restringimento di orizzonte rispecchia non solo una situazione politica mutata, ma pure, connessa, la convinzione che gli infedeli non possono aver coscienza di doversi sottomettere al romano pontefice e quindi potrebbero avere salvezza anche solo sulla base delle condizioni che la teologia scolastica aveva individuato.

<sup>4</sup> Pars II, cap. 31.

<sup>5</sup> *Ibidem*, cap. 36.

<sup>6</sup> *Ibidem*, cap. 38.

<sup>7</sup> Si noti che la traduzione italiana di DH dimentica l'*omnino*.

L'idea non era particolarmente originale, era anzi ampiamente condivisa. Di fatto però è indice di un orientamento nell'interpretazione del nostro principio: solo chi appartiene alla vera Chiesa può ottenere la salvezza; ma il segno di tale appartenenza è la sottomissione al Romano Pontefice, la quale diventa pertanto la condizione per la salvezza.

Si profila il criterio della obbedienza alla suprema autorità per l'appartenenza alla Chiesa. Il fatto non desta meraviglia, se si tiene presente che a partire dal secolo XI, con la riforma di Gregorio VII, si tendeva a sottolineare la funzione primaziale del papa come principio costitutivo della Chiesa. Nella Bolla *Unam Sanctam*, col riferimento diretto ai greci e a tutti quelli che negano di essere stati affidati a Pietro e ai suoi successori (DH 872), la sottolineatura si fa decisamente esplicita. Il pensiero procede con logica rigorosa: una volta affermato che la Chiesa è unica, che appartenere a essa è condizione indispensabile per salvarsi dal giudizio del diluvio, che il capo di essa è unico, si conclude che solo chi è sottomesso al capo appartiene alla Chiesa e quindi si può salvare.<sup>1</sup>

La Bolla costituisce il quadro dottrinale entro il quale può essere risolta la questione tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII: il re non può rivendicare alcuna autonomia rispetto al papa; se non riconoscesse l'autorità di costui non potrebbe raggiungere la salvezza, per il fatto che non apparterrebbe al gregge di Cristo. Si può dire che in tal modo Bonifacio VIII "spiazza" il contendente, trasferendo la questione da un piano prettamente politico a un piano teologico e da un piano ecclesiologico (quello del rapporto tra i laici e l'autorità ecclesiastica) a un piano soteriologico, sebbene l'obiettivo resti "politico".

È precisamente l'intento pratico della Bolla che porta a restringere la visione elaborata dai teologi scolastici. Questa includeva il tema della possibilità che Dio, il quale non lega la sua potenza ai sacramenti, raggiungesse tutti gli uomini per vie a lui solo note. In un contesto di confronto polemico introdurre una tale possibilità avrebbe significato indebolire il principio dell'autorità suprema del papa su ogni creatura. Naturalmente Bonifacio VIII non misconosce la libertà di Dio. Il suo intervento si pone al livello del principio della visibilità della Chiesa e della sua necessità per la salvezza. Del resto, era convinzione comune che non ci fosse nessuno che non avesse ancora conosciuto la Chiesa: anche gli ebrei e i maomettani potevano vedere la presenza della Chiesa e quindi erano nella condizione di credere; se non lo facevano erano certamente in cattiva fede e quindi meritevoli di condanna.

Nella medesima direzione si colloca il terzo intervento magisteriale che vogliamo leggere, il *Decreto per i Giacobiti* del Concilio di Firenze (4 febbraio 1442).

<sup>1</sup> Sul valore dogmatico della "definizione" contenuta nell'ultima frase della Bolla si discute. B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église pas de salut*, Desclée de Brouwer, Paris 2004, 86, ritiene che le discussioni «tradiscano la preoccupazione, abbastanza generale nei teologi contemporanei, di dare l'interpretazione più debole possibile a dichiarazioni ingombranti del passato»; ma poi sembra che lui stesso rappresenti la medesima preoccupazione per il fatto che ritiene legittimo dare un'interpretazione minimale. Forse basterebbe tenere conto dell'obiettivo "politico" della Bolla.

La Chiesa giacobita era sorta nel secolo VI come reazione al Concilio di Calcedonia, nell'intento di difendere la dottrina cristologica dall'interpretazione nestoriana, che, a parere di questo e di altri gruppi monofisiti, il simbolo di Calcedonia avrebbe avallato attraverso l'affermazione delle due nature di Cristo.

Il Concilio di Firenze, che intende essere un concilio di unione con le Chiese orientali, vuol riavvicinare anche i Copti e gli Etiopi, che condividevano le dottrine monofisite. Nella Bolla *Cantate Domino*, dopo aver ricordato alcuni elementi di carattere dottrinale relativi alla Trinità, alla Scrittura, all'incarnazione, al battesimo e alla nativa bontà della creazione, si introduce un'affermazione perentoria circa l'impossibilità di salvarsi per chiunque non aderisca alla Chiesa cattolica:

[la Chiesa] fermamente crede, confessa e annuncia che “nessuno che viva fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani”, ma anche i giudei, gli eretici e gli scismatici, potranno diventare partecipi della vita eterna; ma andranno nel fuoco eterno “preparato per il diavolo e per i suoi angeli” [Mt 25,41], se prima del termine della sua vita non saranno aggregati a essa; crede tanto importante l'unità del corpo della Chiesa, che solo a quelli che in essa perseverano i sacramenti della Chiesa procurano la salvezza, e i digiuni, le altre opere di pietà e gli esercizi della milizia cristiana ottengono i premi eterni. “Nessuno, per quante elemosine abbia fatto e persino se avesse versato il sangue per il nome di Cristo può essere salvo, se non rimane nel grembo e nell'unità della Chiesa cattolica”<sup>1</sup> (DH 1351).

Ci si può domandare anzitutto perché in una confessione di fede che intende ristabilire l'unità con cristiani che condividono per molti aspetti la medesima fede cristiana, pur apparendo scismatici, si introduca un riferimento anche ai pagani e ai giudei. Va ricordato che nel linguaggio cristiano medievale “pagani” tendeva a corrispondere ai musulmani.<sup>2</sup> Si tratta perciò delle due categorie religiose con le quali la Chiesa si confrontava. La ragione dell'inserzione sta nel convincimento che costoro rappresentano quanti pur avendo avuto *notitia* del Vangelo lo avevano rifiutato.<sup>3</sup> Accanto a questi si pongono gli eretici e gli sci-

<sup>1</sup> I testi tra “ ” (eccetto quello di Mt) sono citazioni di FULGENZIO DI RUSPE, *De fide ad Petrum* 38-39: 81-82.

<sup>2</sup> Basterebbe ricordare il *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano* di Abelardo oppure il *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta.

<sup>3</sup> Per questo non pare condivisibile l'affermazione di B. Sesboué secondo cui non ci sarebbe alcun riferimento alla responsabilità delle persone (cfr. *Hors de l'Église*, 89). Si deve piuttosto convenire con F. Sullivan, secondo cui i vescovi a Firenze condividevano la convinzione vulgata: i pagani, i giudei, gli eretici e gli scismatici erano colpevoli di infedeltà per il fatto che avevano rifiutato la vera fede o si erano allontanati da essa (*Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, New York - Mahwah 1992, 67-69). Peraltro al termine della elencazione delle eresie cristologiche antiche la Bolla dichiara che solo mediante la fede nel mediatore si ha la salvezza: «[La Chiesa] crede fermamente, professa e insegna che mai uno concepito da uomo e da donna è stato liberato dal dominio del demonio, se non per la fede nel mediatore tra Dio e gli uomini Gesù Cristo nostro Signore» (DH 1347). Si lascia così intendere che si assume la visione medievale più comune circa il contenuto della fede in vista della salvezza. Vi è nella Bolla la convinzione che ormai il Vangelo è stato proclamato e quindi anche i giudei non possono più attenersi alle loro pratiche se vogliono avere la salvezza: «La Chiesa non nega [...] che nel tempo che intercorre tra la passione del Cristo e

smatici, altri gruppi che hanno rifiutato la vera fede o si sono separati dal corpo della Chiesa.<sup>1</sup> L'equiparazione dei diversi gruppi in relazione alla salvezza vuole rimarcare che da essa si è esclusi per una scelta. Il testo vuole pertanto ricordare che la salvezza può essere ottenuta solo mediante la vera fede che si trova nella Chiesa cattolica romana,<sup>2</sup> e suona perciò come condizione non solo ecclesio-logica bensì anche soteriologica per i destinatari della Bolla: la loro condizione di separazione dalla Chiesa cattolica impedisce loro l'accesso alla salvezza. L'accento più che sulla Chiesa cade sulla fede in rapporto alla quale la Chiesa appare "strumentale". In questo senso la Bolla *Cantate Domino* non fa altro che riproporre la dottrina comune nel medioevo.<sup>3</sup>

Merita attenzione il fatto che nella Bolla non si faccia menzione della Chiesa *ab Abel*, che pure era presente dell'opera di Giovanni De Torquemada, uno dei redattori della Bolla. La ragione è da cercare nell'obiettivo della Bolla e nella concezione, sviluppata anche da Torquemada, secondo la quale la fede vera ora è quella tenuta dalla Chiesa cattolica, che è quella romana. Dopo la venuta di Cristo non è più possibile una fede implicita, e ancora meno abbandonare l'unica fede. Sicché chiunque, in qualsiasi modo abbia rifiutato la fede cattolica, si rende colpevole di peccato di infedeltà e quindi non può sperare di essere salvato.

Sullo sfondo si può intravedere anche un intento "politico". Il concilio era iniziato infatti a Basilea nel 1431,<sup>4</sup> dove proseguiva anche mentre una parte di vescovi l'aveva abbandonato per continuare i lavori prima a Ferrara poi a Firenze.

la promulgazione del Vangelo esse [le prescrizioni legali dell'Antico Testamento] potessero osservarsi sebbene non fossero credute necessarie alla salvezza. Ma dopo la proclamazione del Vangelo non possono più essere osservate, pena la perdita della salvezza eterna. Essa, quindi, denuncia come separati dalla fede del Cristo ed esclusi dalla vita eterna, salvo che si pentano dei loro errori, tutti quelli che, dopo quel tempo, osservano la circoncisione, il sabato e le altre prescrizioni legali» (DH 1348).

<sup>1</sup> Si tenga conto che dopo l'esposizione della fede trinitaria, la Bolla conclude che la Chiesa «condanna, riprova e colpisce con anatema tutti quelli che credono cose diverse e contrarie e li dichiara separati dal corpo di Cristo, che è la Chiesa» (DH 1332) (corsivo mio). L'equiparazione tra pagani e scismatici è accennata anche nel Decreto *Moses vir* con il quale si riprova il concilio di Basilea: dopo aver citato un episodio sacrilego riportato da Girolamo, si aggiunge: «Non è diverso quanto è stato fatto in questi giorni nei confronti nostri e della Chiesa da quegli uomini perduti di Basilea, rispetto a quanto è stato fatto dai pagani e da coloro che non conoscono Dio; solo che questo è stato fatto da coloro che conobbero e odiarono, mostrando così che la loro superbia, come dice il profeta, aumentava continuamente [Sal 73,23]; e ciò appare ancora più pericoloso, poiché sotto il nome di riforma, che in verità essi hanno sempre avuto in orrore, spargono veleni» (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto di Scienze Religiose, Bologna 1973, 531, righe 3-8). Questa equiparazione permette ancora di più di dissentire dall'opinione di Sesboüé sopra riferita.

<sup>2</sup> L'aggettivo "romana" indica la Chiesa di Roma, madre e maestra, che coincide con la Chiesa cattolica: cfr. Y.M. CONGAR, «*Ecclesia romana*», «Cristianesimo nella storia» 5 (1984) 225-244, qui 237.

<sup>3</sup> Sulla coerenza delle decisioni del concilio di Firenze pone interrogativi SESBOÛÉ, *Hors de l'Église*, 90-94, il quale ritiene che «la formula drastica della Bolla *Cantate Domino* non è altro che l'affermazione di un principio dottrinale e generale, e si guarda bene di precisare coloro ai quali intende riferirsi con i termini utilizzati» (*ibidem* 93). Se però si tiene conto del clima nel quale il concilio di Firenze si svolge, non è così difficile comprendere chi siano i destinatari dell'affermazione.

<sup>4</sup> Torquemada vi aveva partecipato in qualità di procuratore del suo Ordine e si era distinto per la difesa del primato del papa. Sulle tormentate vicende dei concili di Costanza, Basilea, Ferrara, Firenze cfr. J. GILL, *Costance et Bâle-Florence*, Éditions de L'Orante, Paris 1965.

A Basilea il concilio aveva nominato un anti-papa, Felice V. Appare chiaro che i vescovi e il papa, a Firenze, mentre discutevano dell'unione con gli Orientali, avevano lo sguardo puntato anche su Basilea, dove il primato del papa era stato apertamente sconfessato. Dichiarare che solo nella Chiesa cattolica è possibile ottenere la salvezza serviva pertanto in rapporto non solo agli Orientali, ma anche a quegli scismatici che recentemente si erano costituiti.

Si può certamente discutere sul valore dogmatico della formula.<sup>1</sup> Resta innegabile che l'inserzione di essa nella Bolla *Cantate Domino* riflette la convinzione più comune della teologia medievale, la quale riteneva di potersi fondare sull'autorità di Agostino<sup>2</sup> per risolvere soteriologicamente un grave problema ecclesiologico. Ma qui il problema ecclesiologico rivestiva colorazioni politiche, sicché si potrebbe dire che la soteriologia diventa strumentale alla "politica" attraverso la mediazione della ecclesiologia.

Gli esempi addotti rispecchiano una prassi abbastanza abituale nella vita ecclesiale: l'affermazione di una verità è funzionale a difenderne un'altra, che non sempre ha la medesima rilevanza della prima. Si deve mettere in conto che il metodo apologetico comporta necessariamente una funzionalizzazione di principi alla difesa di pratiche oltre che di altri principi.

## 2. La negazione recente del principio in vista della pace

La storia dell'umanità è attraversata da conflitti che in buona parte hanno origine nella diversità di religione, benché si debba riconoscere che, siccome la religione non si dà mai in forma culturalmente neutra, nei conflitti ha giocato e gioca la diversità di tradizioni culturali, politiche ed economiche.

Nella recente congiuntura teologica sembra profilarsi un movimento simile a quello che in epoca moderna si era stabilito in rapporto alle diverse confessioni cristiane: il ricorso alla ragione come base comune su cui fondare la vita pubblica portava alla costruzione di una religione razionale, l'unica in grado di far superare i conflitti che avevano lacerato l'Europa. Emblematica al riguardo è riconosciuta l'opera di I. Kant, *La religione entro i limiti della pura ragione*. In effetti, la proposta di J. Hick – che, non lo si può dimenticare, è un filosofo della religione – e dei suoi epigoni,<sup>3</sup> che mirano alla ricerca di un'etica mondiale, si propongono di far superare i conflitti tra le religioni in vista della pace mondiale. Alla luce di questo obiettivo, che è chiaramente "politico", ogni affermazione che volesse sostenere la superiorità di una religione, e ancor più l'assolutezza di una di esse, che sarebbe iscritta nel nostro principio, sarebbe fonte di conflitto derivante da una forma di imperialismo, peraltro tipicamente occidentale. Appare così che la negazione del nostro principio non ha solo ragioni teoretiche, bensì anche –

<sup>1</sup> Cfr. SESBOÜÉ, *Hors de l'Église*, 94-104.

<sup>2</sup> Va ricordato che le opere di Fulgenzio di Ruspe erano attribuite ad Agostino.

<sup>3</sup> Per un sintetico bilancio della recente teologia delle religioni cfr. M. DI TORA, *La teologia delle religioni e i suoi principali nodi teologici*, «Ho Theológos» 27 (2009) 3-40.

e soprattutto – pratiche: mettere in *epoché* la pretesa veritativa di un principio teologico si presenta come via necessaria per la pace mondiale. Ovvio che tale messa in *epoché* comporta una descrizione di salvezza in termini affettivo-pratici: è amore e compassione verso tutti al fine di creare una umanità riconciliata.

In questa linea si pone anche qualche filone della più recente teologia della liberazione, cui peraltro a partire dagli anni '80 del secolo scorso Paul Knitter ha aderito, in sintonia con alcuni teologi asiatici (Aloisius Pieris, Tissa Balasurya). Tali filoni conducono a ripensare anche all'universalità di Cristo – e, là dove ancora la si considera, l'universalità della Chiesa – come universalità del povero. Non è difficile notare che l'obiettivo pratico-politico diventa prevalente rispetto alla ricerca del valore veritativo del nostro principio.

Al di là della questione che ci riguarda, il problema che si pone in questo orientamento è quello del metodo. Va messo in conto che sullo sfondo sta anche una concezione storico-evolutiva della verità. Tale concezione appare in genere notevolmente diffusa quando si tratta di cogliere il senso del nostro principio. In forza di tale concezione lo si legge come frutto di una congiuntura storica particolare e quindi da lasciare nel suo passato, senza lo sforzo di coglierne la pertinenza: il principio *extra Ecclesiam nulla salus* dovrebbe essere abbandonato in nome della storicità di ogni affermazione dogmatica; esso sarebbe espressione di una concezione del mondo che non è più sostenibile; sicché non dovrebbe essere più ripetuto, come auspica H. Küng: «la formula equivoca e dannosa per le missioni della Chiesa: *extra Ecclesiam nulla salus*, non dovrebbe più essere usata, proprio per amore della stessa fede». <sup>1</sup> Se poi si volesse mantenere l'assioma nel suo significato negativo, non lo si potrà usare come una minaccia per coloro che sono fuori, bensì come una promessa e una speranza per se stessi e per la propria comunità: «per me in ogni caso è esatto – e ne sono felice! – che per me personalmente fuori della Chiesa non c'è salvezza. Ma in riferimento agli altri sarà meglio formularlo positivamente: “all'interno della Chiesa c'è salvezza”!». <sup>2</sup>

Nella ipotesi interpretativa di Küng non è difficile vedere che il principio viene riletto secondo una prospettiva anche pratica: l'espressione «la formula equivoca e dannosa per le missioni della Chiesa» fa chiaramente capire che non c'è anzitutto la preoccupazione di cogliere l'ipotetica verità del nostro principio, bensì quella della ricaduta pratica dell'uso dello stesso. Ovvio che nella valutazione si suppone una concezione di missione e di Chiesa che non corrisponde a quella che stava sullo sfondo del principio nel momento in cui questo veniva formulato. Si pone pertanto il problema se il senso del medesimo principio dipenda dalle circostanze nelle quali viene formulato o ripetuto.

Su tale questione si è impegnata la riflessione nel periodo attorno al Vaticano II, rileggendo la storia dell'assioma per mettere in evidenza che l'interpretazione esclusivista non le appartiene nativamente.

<sup>1</sup> H. KÜNG, *Cristianità in minoranza*, Queriniana, Brescia 1967, 28.

<sup>2</sup> IDEM, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969, 367.

## II. RILETTURA DELL'ASSIOMA: MEDIAZIONE ECCLESIALE DELLA GRAZIA

Il presupposto che presiede alla rilettura accennata è il seguente: se si dovesse cambiare il senso di un assioma dogmatico, ne andrebbe della continuità della fede cristiana. Si vuole così fare giustizia al senso originario del nostro principio al fine di renderlo fruibile ancora oggi dopo averlo liberato dalla rigida interpretazione invalsa nella storia in funzione "politica".

In effetti, una lettura attenta di Origene e di Cipriano, che formulano in modo indipendente l'assioma, farebbe comprendere che nei due casi non si tratta di un'affermazione di carattere teorico, slegata dalla situazione, bensì di una indicazione parenetica: se in Origene ci sarebbe l'appello ai giudei a non limitarsi all'Antico Testamento, in Cipriano si avrebbe un appello all'unità contro una divisione camuffata da carisma.<sup>1</sup> Peraltro il senso parenetico non sarebbe mai stato abbandonato neppure dopo che con Fulgenzio di Ruspe l'assioma aveva assunto un significato più incondizionato. Per di più l'assioma non dovrebbe essere letto isolatamente; accanto a esso starebbe, infatti, l'idea della *Ecclesia ab Abel*, che risale ai primi secoli della storia del pensiero cristiano,<sup>2</sup> e la condanna dell'asserzione di Quesnel «Fuori della Chiesa non c'è grazia»,<sup>3</sup> come pure l'idea dell'ignoranza invincibile. Non si dovrebbe poi dimenticare che sullo sfondo dell'enunciazione dell'assioma starebbe l'immagine del mondo propria dell'antichità: un mondo ormai divenuto tutto cristiano nel quale la mancanza di adesione alla Chiesa sarebbe stata solo frutto di cattiva volontà. Si dovrebbe perciò togliere all'assioma il significato esclusivista, che in verità non avrebbe mai avuto.

Come è dato vedere da questi cenni, la questione non riguarderebbe più pertanto la possibilità di salvezza fuori della Chiesa: questa era già data per scontata, ad alcune condizioni. Secondo tale visione il Vaticano II potrebbe ben essere visto in continuità con la tradizione teologica, che aveva già trovato nel magistero pontificio autorevole conferma.<sup>4</sup> La questione riguarderebbe piuttosto il

<sup>1</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, in IDEM, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 371. Cfr. anche H. de LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, secondo cui «il celebre assioma *extra Ecclesiam nulla salus* non aveva all'origine, presso i padri della Chiesa, il significato generale che molti ancora oggi si immaginano: esso aveva di mira, in situazioni ben concrete, il caso di fautori di scisma, di rivolta o di tradimento» (179). Allo stesso modo interpreta SESBOÛÉ, *Hors de l'Église*, 309, secondo cui all'inizio l'assioma aveva un significato limitato: era diretto ai cristiani tentati di lasciare la Chiesa, arca di salvezza, e non riguardava la massa dei non cristiani, se si prescinde dai giudei che avevano rifiutato Gesù Cristo. La "deriva" esclusivista dell'assioma avverrebbe con Fulgenzio (310).

<sup>2</sup> Cfr. la storia di quest'idea in Y.M. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in H. ELFFERS, F. HOFFMAN (Hrsg), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Aschaffendorf, Düsseldorf 1952, 79-108.

<sup>3</sup> Cfr. DH 2429.

<sup>4</sup> In tal senso si potrebbe dare ragione a J. Dupuis quando fa notare: «Se il Vaticano II introduce una qualche novità su questo punto, questa va vista nell'ottimismo con cui guarda al mondo in generale, ottimismo esemplificato particolarmente dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes*. Tale approccio ottimistico si riflette nel modo in cui il Concilio parla della salvezza al di fuori della Chiesa:

senso della Chiesa in rapporto alla salvezza di coloro che si salvano al di fuori di essa.

A questo riguardo si dovrebbe riprendere la dottrina della *Ecclesia ab Abel*, benché questa tendesse a dilatare la Chiesa fino a includere tutti coloro che sono salvati.<sup>1</sup> Certo, con essa non si affrontava la questione della mediazione della Chiesa storica che ha una configurazione ridotta rispetto ai confini dell'umanità salvata: in effetti, se la Chiesa fosse una realtà trascendente, il problema non sussisterebbe; la Chiesa è però una realtà storica, ed è per questo che sorge il problema: in quale senso si può/deve affermare che la Chiesa è necessaria per la salvezza dell'umanità? Resta tuttavia innegabile che mediante la dottrina evocata il rapporto tra Chiesa e salvezza viene riaffermato e quindi il nostro principio conserverebbe il suo valore originario.

Rimane però aperto il problema del rapporto della Chiesa visibile, storica, con le singole persone come pure quello del rapporto di tale Chiesa con l'umanità tutta. Il problema è ineludibile come si può cogliere anche da LG 14, dove si ribadisce che «questa Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza».

*Heilsoptimismus*. Ciò che nei precedenti documenti della Chiesa era stato affermato – fermamente ma con prudenza – come una *possibilità* basata sulla infinita misericordia di Dio e comunque da lasciare al suo giudizio, viene ora insegnato dal Concilio con una sicurezza senza precedenti: in modi a lui noti, Dio può portare quanti senza loro colpa ignorano il vangelo a quella fede senza la quale è impossibile essergli graditi (Eb 11,6) (Decreto *Ad Gentes* 7)» (*Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 217). In verità, a questo riguardo, il Vaticano II non fa altro che riaffermare quanto la teologia aveva già da secoli sostenuto: Dio, che vuole la salvezza di tutti, trova il modo (i modi pensati erano modellati sulla dottrina e sulla prassi abituale della Chiesa: l'angelo, il missionario, l'ispirazione...) di far giungere a tutti la sua rivelazione (gli elementi minimi della fede necessari alla salvezza).

<sup>1</sup> Discorso a parte meriterebbe la dottrina del *votum baptismi (Ecclesiae)*: con essa si voleva sottolineare che, proprio perché Dio aveva stabilito uno strumento necessario per la salvezza, tutti coloro che si salvano devono avere un rapporto con esso; il voto non deve necessariamente essere consapevole; si afferma anzi che Dio accetta anche il voto implicito: nella Lettera del S. Ufficio al card. Cushing circa l'affare Feeney (8 agosto 1949), dopo aver detto che per la salvezza eterna non si esige l'incorporazione alla Chiesa per il fatto che basta il voto, si aggiunge «Hoc tamen votum non semper explicitum sit oportet, prout accidit in catechumenis, sed ubi homo invincibili ignorantia laborat, Deus quoque implicitum votum acceptat, tali nomine nuncupatum, quia illud in ea bona animae dispositione continetur, qua homo voluntatem suam Dei voluntati conformem velit» (DH 3870). Per una ricostruzione della vicenda M. CAROSIO, *Extra Ecclesiam nulla salus: il caso Feeney*, «Cristianesimo nella storia» 25 (2004) 833-876. Il voto implicito consiste nella disponibilità ad accettare il mezzo stabilito da Dio per la salvezza, qualora se ne venga a conoscenza. Il ragionamento che presiede a tale affermazione è il seguente: per la salvezza è necessario obbedire a Dio; se Dio ha stabilito che ci si debba avvalere della Chiesa, non si potrà prescindere dal legame con essa se si vuole raggiungere la salvezza; se non si conosce la Chiesa basta l'obbedienza a Dio come lo si è conosciuto, cosa che comporta la disponibilità a servirsi di quanto lui ha stabilito. J. Ratzinger non teme di tacciare di semipelagiane le interpretazioni del *votum ecclesiae*, che suppongono una alquale buona fede o buona volontà; il senso autentico di questo voto è l'apertura prodotta dalla grazia nelle persone (cfr. *Rappresentanza*, in H. FRIES [ed.], *Dizionario teologico*, Queriniana, Brescia 1968, vol. III, 53); cfr. anche *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, 380, dove dice che le teorie, che attribuiscono alla buona fede e alla buona volontà il fondamento della salvezza, si avvicinano al "pensiero pelagiano". Il Vaticano II mantiene la dottrina solo del "voto" esplicito, per i catecumeni (Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 14, d'ora in poi LG), trasferendo così dal versante strutturale al versante soggettivo il significato del "voto".

Alla soluzione del problema si è dedicata la riflessione teologica successiva al Vaticano II, che ha tuttavia posto attenzione più alla rilevanza salvifica universale della Chiesa in rapporto all'umanità che non a quello del rapporto tra le singole persone e la Chiesa in ordine alla salvezza. Le direttrici privilegiate nell'accostare il problema sono due: quella della dimensione comunitaria della grazia e quella della rappresentanza. La prima fu riproposta da H. de Lubac, la seconda da J. Ratzinger. Considerare queste due direttrici significa rendersi conto del tentativo di restituire al nostro principio la sua valenza originaria, che, come si ricordava, orientava a cogliere il senso della Chiesa in ordine alla salvezza e non – come in genere si pensa – ad escludere qualcuno dalla salvezza.

### 1. Dimensione ecclesiale della grazia

Quanto alla prospettiva che vede nel nostro principio l'affermazione della dimensione comunitaria della grazia si deve osservare che affonda le sue radici nell'opera dello stesso de Lubac, *Catholicisme*, apparsa in prima edizione nel 1938.<sup>1</sup> In quest'opera il gesuita francese introduceva la nozione di "indole comunitaria" della grazia,<sup>2</sup> in forza della quale tutti si salvano mediante la Chiesa alla quale sono da quella medesima grazia orientati.<sup>3</sup> Il compito della Chiesa è infatti quello di integrare e di salvare tutto quanto è "salvabile" nelle religioni. Sicché si può dire che «tutto ciò che è veramente salvabile ha [...] un rapporto con la Chiesa» perché in essa è destinato a incontrare la rivelazione che lo porta a pienezza. «Quanto alla grazia che opera la necessaria conversione (qualunque ne siano i cammini sotterranei segreti) essa viene egualmente dalla sola Chiesa del Cristo, poiché è in lei che il genere umano deve essere salvato. Dio ha voluto unire a sé l'umanità: la sposa unica è la Chiesa. *Sola Ecclesiae gratia, qua redimimur*, dice s. Ambrogio (La sola grazia, in virtù della quale siamo redenti, è quella della Chiesa)». <sup>4</sup> In forza di tale grazia tutti gli uomini sono destinati a "entrare" nella salvezza che la Chiesa media per tutti. Se la Chiesa ha questa funzione, è per il suo legame con Cristo; grazie a tale legame, non c'è rapporto con Cristo che non sia mediato dalla Chiesa.

<sup>1</sup> Sul pensiero di H. de Lubac a questo riguardo cfr. I. MORALI, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Emi, Bologna 1999; R. REPOLE, *Chiesa pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. De Lubac*, Glossa, Milano 2002, 194-449.

<sup>2</sup> Questa espressione veniva riproposta anche alla nota 36 del n. 10 del secondo Schema *De Ecclesia* al Vaticano II, nel quale ci si introduceva ricordando la missione universale della Chiesa e la salvezza universale di Cristo. Nella nota si cercava di dare fondamento all'affermazione parlando della salvezza "oggettiva" realizzata da Cristo e della missione dello Spirito mediante Cristo il quale chiama tutti al Regno. E si aggiungeva: «Omnis autem gratia, ubicumque concedatur, indole quamdam communitariam induit et ad Ecclesiam respicit» (F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Lev, Città del Vaticano 1995, 130). I. Morali ritiene di poter vedere in questa nota l'influsso di de Lubac: *La salvezza dei non cristiani*, 252.

<sup>3</sup> Attraverso questa visione de Lubac riteneva di aver superato la dottrina della appartenenza "revoto" alla Chiesa. In verità sembra ridire con altri termini la stessa cosa: cfr. al riguardo la notazione di SULLIVAN, *Salvation outside the Church?*, 130-131.

<sup>4</sup> H. DE LUBAC, *Le religioni umane secondo i Padri*, in IDEM, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 168.

Si rimarca qui la dimensione collettiva della salvezza, che sarebbe stata propria dei Padri e della teologia medievale.<sup>1</sup> Sicché, essere salvati coincide con l'essere in qualche modo in rapporto con la Chiesa.

In quale forma questo rapporto si attui, de Lubac non lo sviluppa, come non precisa cosa si debba intendere con Chiesa quando afferma che tutta la grazia passa attraverso la Chiesa.<sup>2</sup> Tenendo conto di quanto aveva scritto in *Catholicisme* si potrebbe vedere come una specie di solidarietà (o di supplenza) tra il gruppo dei credenti e coloro che non lo sono stati. Scriveva de Lubac:

Quando un missionario annuncia Cristo a un popolo che non lo conosceva ancora, non sono interessati al successo della sua predicazione soltanto gli uomini a cui si rivolge, o coloro che nasceranno da questi. Si può dire in un certo senso che lo sono anche i loro antenati. Indirettamente, ma realmente, è tutta la massa anonima di coloro che, fin dall'alba della nostra razza, hanno fatto del loro meglio nell'oscurità o nella mezza luce che furono il loro retaggio. Ed è così che, volendo salvi tutti gli uomini, e non permettendo, praticamente, che tutti siano visibilmente della Chiesa, Dio tuttavia vuole che tutti quelli i quali rispondono alla sua chiamata, siano, in fin dei conti, salvati per mezzo della Chiesa.<sup>3</sup>

Questa è posta nel mondo come anticipo e strumento della salvezza del mondo, il quale è destinato a diventare Chiesa, cioè mondo riconciliato. Questo però si attuerà solo alla fine. Ma anche la fine è Chiesa, nella sua dimensione escatologica, che però non è disgiungibile dalla sua dimensione terrena.

<sup>1</sup> A questo riguardo non va dimenticata la svolta intervenuta con la *Constitutio Benedictus Deus* di Benedetto XII (20 gennaio 1336: DH 100-1002) contro la riproposizione della prospettiva collettiva da parte del suo predecessore Giovanni XXII: il *mox post mortem* della *Benedictus Deus* poneva l'accento sul compimento del singolo anche senza l'attesa della totalità dei salvati, che invece era sostenuta da Giovanni XXII – almeno fino alla vigilia della sua morte (con la Bolla *Ne super his*: 3 dicembre 1334 [DH 990-991] ritrattava la dottrina precedentemente sostenuta). La prospettiva collettiva nella teologia medievale veniva considerata dalla *Quaestio de dotibus*, uno scritto uscito dalla cerchia di Guiardo di Laon: le *dots* non sono del singolo, bensì della Chiesa, che è la sposa di Cristo; sicché l'anima singola riceverà le «doti soltanto quando il numero degli eletti sarà completato e Cristo si congiungerà con la sua *sponsa ecclesia* che ora celebra le sue nozze in cielo» (C. SCHÜTZ, *Fondazione generale dell'escatologia in *Mysterium salutis** 11, Queriniana, Brescia 1978, 66).

<sup>2</sup> Cfr. al riguardo le notazioni problematizzanti di MORALI, *La salvezza dei non cristiani*, 304-311. De Lubac sembra fluttuare tra una concezione di Chiesa "visibile" e una concezione di Chiesa che coincide con il popolo dei salvati, predestinata insieme con Cristo, e nella quale ogni singolo uomo è predestinato. «Ma ciò significa che, in vista di questa prospettiva, la Chiesa non è destinata a finire. Essa è prima nel disegno divino perché, in quanto unita a Cristo, non passa; e perché il suo fine coincide con il fine stesso degli uomini ed in Essa l'uomo trova la sua pienezza. È dunque certamente corretto affermare, secondo de Lubac, che gli uomini non sono creati per la Chiesa, ma è la Chiesa che è creata per la salvezza degli uomini: è cioè corretto dire che Essa è mezzo di salvezza e che considerata nel suo aspetto visibile e terreno è destinata a passare [...] Ma non è meno vero che, in quanto comunità mistica che attraversa il tempo e lo spazio, la Chiesa è fine e in Essa l'uomo trova la sua personale pienezza» (REPOLE, *Chiesa pienezza dell'uomo*, 297). In de Lubac sarebbero presenti due idee di Chiesa tra loro distinte: una storica, che è mezzo di salvezza, e una mistica che è fine dell'umanità. La distinzione non è però separazione: nella realtà storico-visibile si rende presente in forma sacramentale la realtà mistica. L'idea di Chiesa sacramento era già sviluppata da de Lubac negli anni '50 in *Meditazione sulla Chiesa*: cfr. REPOLE, *Chiesa pienezza dell'uomo*, 347-352.

<sup>3</sup> DE LUBAC, *Cattolicismo*, Jaca Book, Milano 1978, 170.

## 2. Funzione di rappresentanza della Chiesa

La seconda prospettiva non è molto differente dalla prima: pone l'accento, infatti, sulla funzione di rappresentanza che la Chiesa svolge in rapporto all'umanità.<sup>1</sup> Tale funzione trova il suo fondamento nell'eucaristia, dove la comunità «vive del servizio vicario compiuto dal Signore, e inoltre riceve il servizio vicario come legge fondamentale del suo essere».<sup>2</sup>

Riprendendo l'idea di rappresentanza, che lungo i secoli è stata soppiantata dall'idea giuridica di sostituzione, sarebbe possibile dare un nuovo contenuto all'affermazione del valore assoluto del cristianesimo e alla dottrina dell'assoluta necessità della Chiesa per la salvezza.<sup>3</sup>

La Chiesa non raggiungerà mai la totalità degli umani. Ciò non significa che non abbia un legame con essi. Tale legame si fonda sul fatto che per la salvezza dell'umanità, che può attuarsi solo nell'amore, «è necessario il servizio di rappresentanza di Gesù Cristo, il quale solo dà un senso al gesto pieno della fede, del ritenersi insufficiente»,<sup>4</sup> e la Chiesa per vocazione entra in questo servizio di rappresentanza di Cristo, che egli volle fare come il Cristo totale, capo e membra. «Cristo solo salva, sì; ma questo Cristo, che salva solo, non è mai solo, poiché la sua azione di salvezza ha appunto la sua caratteristica nel fatto che egli non fa dell'altro semplicemente un ricevente passivo di un dono chiuso in sé, ma lo coinvolge nella sua propria attività: l'uomo viene salvato, in quanto collabora a salvare gli altri».<sup>5</sup> Se, infatti, la salvezza consiste nel vivere come Cristo, diventa logico che la Chiesa – e ogni cristiano – debba vivere l'amore e la fede in rappresentanza di tutti.

In tale prospettiva non spaventa il fatto che la Chiesa sia minoranza: essa non è tutto, ma esiste per tutti: «la Chiesa per poter essere la salvezza di tutti non ha bisogno di identificarsi con tutti; la sua caratteristica sarà piuttosto quella di costituire, nella sequela di Cristo, dell'Unico, la schiera dei "pochi" attraverso cui Dio desidera salvare i "molti". Il servizio della Chiesa non è compiuto da tutti, ma *per* tutti».<sup>6</sup>

<sup>1</sup> L'idea di rappresentanza appartiene, a parere di J. Ratzinger, alla concezione biblica di comunità, secondo cui il singolo non è mai isolato: tra il singolo e la comunità c'è un flusso di comunicazione, che permette al singolo di rappresentare i tutti. Tale idea trova espressione singolare nel quarto carne del Servo di JHWH (*Is 52,13 - 53,12*) (cfr. *Rappresentanza*, 45), che viene ripreso dalla primitiva cristologia per illustrare l'azione salvifica di Cristo. Si può perfino dire che «la teologia neotestamentaria è anzitutto e soprattutto una teologia della rappresentanza» (*ibidem*, 46).

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 51.

<sup>4</sup> RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, 385.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Rappresentanza*, 52. L'idea di rappresentanza è ripresa anche da J. FEINER, *Chiesa e storia della salvezza*, in A. DARLAP, J.B. METZ, K. RAHNER (a cura di), *Orizzonti attuali della teologia*, Paoline, Roma 1967, 365-407, specialmente 380-383; 390-392, che osserva, tra l'altro: «L'umanità è [...] una umanità salvata ed affermata dalla volontà di grazia di Dio, solo in quanto c'è in essa la comunità di Cristo, la Chiesa, che manifesta nella storia, come rappresentante per tutti, la sua volontà salvifica universale divenuta presente nel mondo in Cristo; e in ogni uomo della intera storia dell'umanità la grazia di Dio è all'opera solo in quanto c'è questa parte eletta dell'umanità chiamata Chiesa, in cui ciò che

Con ciò non si può mettere in discussione la missione, quasi bastasse l'azione di rappresentanza. È vero il contrario: proprio "l'essere per" conduce la Chiesa alla missione; la Chiesa è lo spazio aperto che tende a dilatarsi continuamente: «essa resta fedele al suo significato ed assolve il suo compito, solo se non conserva per sé il suo messaggio ad essa regalato, ma lo trasmette a sua volta all'umanità».<sup>1</sup>

I due tentativi considerati a titolo esemplificativo sottolineano la solidarietà tra Chiesa e umanità in forza del legame tra Cristo e la Chiesa: la salvezza è dell'umanità prima di essere dei singoli, che è quanto dire: c'è ormai nel mondo una condizione "oggettiva" di salvezza che è rappresentata dalla Chiesa, il cui compito è di garantire la possibilità per tutti di accedere, mediante una decisione, alla medesima salvezza, che però resta comunque incancellabile: l'umanità, grazie alla presenza in lei della Chiesa, è orientata al compimento stabilito da Dio.

Sullo sfondo sta la concezione patristica dell'azione salvifica di Cristo che prende su di sé l'umanità,<sup>2</sup> un'azione che, sulla scia di sant'Agostino, de Lubac e Ratzinger vedono come attuata dal *Christus totus*.

Coerentemente con questa visione, i due teologi considerati non accettano di valutare le religioni come "vie" di salvezza.

Sia de Lubac sia Ratzinger si pongono nell'alveo del Vaticano II, del quale "difendono" la continuità rispetto alla tradizione precedente, soprattutto quella più antica, e la normatività.<sup>3</sup> In ultima analisi, si nota una concordanza tra i due teologi e il concilio: non sono le religioni che salvano, bensì la grazia, che è sempre da pensare come grazia di Cristo e per questo come grazia che orienta alla Chiesa.

Sullo sfondo sta la dottrina del "soprannaturale" che de Lubac aveva contribuito a far riscoprire già alla fine degli anni '40 del secolo xx: se il destino delle persone umane è unico, Dio le dispone all'incontro beatificante con lui mediante percorsi che trovano nella Chiesa l'espressione più elevata e per questo normativa.<sup>4</sup>

la grazia di Dio opera sempre e dappertutto, ottiene la sua forma storicamente percepibile e la sua pienezza e così diviene formale "gloria Dei in Christo" nella storia. La salvezza di tutta l'umanità e di ogni uomo è dunque dipendente dall'esistenza della Chiesa nella storia» (391).

<sup>1</sup> RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, 388.

<sup>2</sup> Ratzinger richiama la lettura della parabola della pecora perduta da parte dei padri greci: la pecora che il Logos incarnato ha preso sulle sue spalle è l'umanità (cfr. *ibidem*, 387, nota 43).

<sup>3</sup> Peraltro de Lubac aveva contribuito notevolmente alla redazione dei testi del Vaticano II relativi al rapporto tra la Chiesa e le religioni: cfr. la notazione di K. Neufeld: «L'influenza di de Lubac diventa realmente tangibile in speciali questioni come quelle sulla relazione della Chiesa con le religioni non cristiane; qui si nota l'effetto delle riflessioni dell'opera *Catholicisme*. Nello stesso contesto ci si rifà anche ai suoi lavori sul buddismo, che diedero un contributo alla definizione del decreto conciliare sulle Missioni» (*Vescovi e teologi al servizio del Vaticano II*, in R. LATOURELLE [ed.], *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962-1987*, Cittadella, Assisi 1987, 103-104); cfr. anche MORALI, *La salvezza dei non cristiani*. De Lubac mostrò in più occasioni che non si poteva accettare l'idea di coloro che, anche in nome del concilio, consideravano le religioni vie di salvezza. Per Ratzinger si veda il saggio *Dichiarazioni del concilio sulla missione fuori del decreto sull'attività missionaria della Chiesa*, in IDEM, *Il nuovo popolo di Dio*, 404-434.

<sup>4</sup> De Lubac sembra però trovare una certa difficoltà ad accettare la visione rahneriana dei "cristia-

Si può tuttavia rilevare una differenza tra i due teologi: mentre de Lubac non considera *praeparatio evangelica* le religioni in quanto tali, bensì gli elementi di verità, di bellezza e di bene in esse presenti,<sup>1</sup> Ratzinger ammette che la fede cristiana di fronte alle religioni può assumere due atteggiamenti: «le può considerare come provvisorie e quindi precorritrici di se stessa e così accordare loro un certo valore positivo, in quanto cioè riproducono in qualcosa l'atteggiamento del Precursore; ma le può anche considerare insufficienti, contrarie a Cristo, opposte alla verità, religioni che illudono l'uomo con false promesse, che poi non possono mantenere».<sup>2</sup> Tra i due atteggiamenti non sembra però prendere posizione: quel che gli interessa è mostrare che la salvezza non si ottiene mediante le religioni, bensì mediante Cristo e la Chiesa. Non esclude tuttavia che le religioni «servano in modo diverso al movimento verso la fede, la speranza e l'amore e possano quindi essere in questo senso "depositarie di salvezza", situandosi però anche in una inclinazione che tende al nucleo della realtà cristiana».<sup>3</sup> Con ciò però non si fa altro che ribadire quanto il Vaticano II ha insegnato, e cioè che la

possibilità di salvezza non viene certo mai posta in relazione diretta con le altre religioni *in quanto tali*, cosicché queste appaiono quali vie sostitutive di salvezza. Essa è posta

ni anonimi": al Simposio del SEDOS su *Salut et développement* (Roma 27-31 marzo 1969) si domandava: «L'uomo naturale sarebbe un cristiano implicito? Non si può confondere tutto. Tutti gli uomini non sono cristiani anonimi, ma tutti gli uomini sono chiamati a diventare cristiani, anonimi o espliciti. È diverso» (in «*Spiritus*» 39 [1969] 500). In *Le religioni umane secondo i Padri*, 179, ammette che esistano "cristiani anonimi", ma non un "cristianesimo anonimo" sparso dappertutto nell'umanità, o un "cristianesimo implicito" che la predicazione dovrebbe semplicemente rendere esplicito.

<sup>1</sup> Cfr. DE LUBAC, *Le religioni umane secondo i Padri*, 171.

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *La fede cristiana e le religioni del mondo*, in DARLAP, METZ, RAHNER (a cura di), *Orizzonti attuali della teologia*, 319-347, qui 322.

<sup>3</sup> RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, 388, nota 47. Anticipando quanto diremo nel paragrafo successivo, si potrebbe notare qui una assonanza con la visione di K. Rahner circa la funzione salvifica "temporanea" delle religioni sviluppata a partire dall'idea di "esistenziale soprannaturale": cfr. *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in IDEM, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 533-571. L'idea è stata ripresa da Rahner anche nel periodo successivo al Vaticano II, a partire dall'idea di una generale storia di salvezza: «Le religioni non cristiane, per quanto siano realtà imperfette, germinali e in parte depravate, possono [...] collocarsi in una storia *positiva* della salvezza e della rivelazione. Certo, esse superano la loro ambivalenza (tra oggettivazione dell'autocomunicazione originaria e ultima di Dio al mondo come grazia e rivelazione, da un lato, e imperfezione e depravazione di tale oggettivazione fino al no esistente puro e semplice opposto all'autocomunicazione divina) e pervengono a un ultimo discernimento degli spiriti solo a partire da Gesù Cristo quale parola escatologica di Dio. Ora ciò vale anche per l'Antico Testamento e può valere pure – con una certa differenza qui non meglio precisabile – per le religioni non cristiane, cui non è perciò possibile negare in partenza e completamente una funzione salvifica positiva in quanto tali» (*Sul significato salvifico delle religioni non cristiane*, in IDEM, *Dio e rivelazione*, Paoline, Roma 1981, 433); cfr. IDEM, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, 189-233. Sulla medesima considerazione di una storia di salvezza Rahner fonda anche la necessità della Chiesa: «se esiste una storia della salvezza, e precisamente una storia della salvezza che si è sviluppata fino a raggiungere il suo vertice assoluto e irreversibile nella storia di Gesù, il Crocifisso e il Risorto, allora questa concretezza di storia della salvezza quale mediazione e concretezza del mio rapporto trascendentale soprannaturale verso Dio non può più scomparire, deve cioè essere Chiesa» (IDEM, *Corso fondamentale*, 444).

invece in stretto rapporto con due componenti: la componente della grazia salvifica di Dio e quella dell'ubbidienza della coscienza. E nulla vieta che tale ubbidienza si possa trovare nelle forme offerte dalle altre religioni non cristiane. Ma questo vuol dire che non le religioni in quanto tali, ma l'ubbidienza e la grazia sono considerate dal testo conciliare come vie di salvezza.<sup>1</sup>

Ineccepibile l'affermazione di Ratzinger, che, in questo in sintonia con de Lubac e con il Vaticano II, "relativizza" tutte le religioni. Resta tuttavia aperta la questione dei "mezzi" attraverso i quali la grazia raggiunge le persone umane. Si tratta di verificare se la forma categoriale di incontro con la grazia possa essere costituita *anche* da altri sistemi religiosi oppure solo dal cristianesimo-Chiesa. Che nelle religioni siano presenti elementi di bontà e verità, che sono da intendere come mediazione momentanea e finalizzata alla Chiesa, anche il Vaticano II lo riconosce. Ma da qui ad affermare che le religioni in quanto tali possano essere la mediazione categoriale dell'esperienza della grazia, c'è differenza.

Non è difficile vedere che nella visione sia di Ratzinger sia di de Lubac il nostro principio svolge la funzione di ricordare la necessaria mediazione della Chiesa in ordine alla salvezza, poiché questa ha una dimensione comunitaria. Il principio non viene pertanto inteso in se stesso, bensì nella sua funzione, sia essa parentetica (come lo fu nel momento della sua formulazione) o dottrinale (rimandare a una verità più generale: la Chiesa sta nella storia come segno e strumento della salvezza dell'umanità).

Liberato dalla interpretazione esclusivista il principio si pone però come provocazione: se la salvezza passa necessariamente attraverso la Chiesa, che dire della funzione delle religioni in ordine alla grazia che salva?

Nella teologia successiva al Vaticano II sono due le prospettive secondo le quali il problema è stato affrontato e risolto: la prospettiva della storia della salvezza e quella della mediazione sacramentale della grazia.

### III. RIDARE SENSO ALL'ASSIOMA: FUNZIONE DELLA CHIESA NELLA STORIA UNIVERSALE DI SALVEZZA

Il termine "storia della salvezza" ha dilagato nella teologia cattolica degli ultimi decenni, anche grazie al fatto che il Vaticano II ha assunto il termine *historia salutis* traducendo il termine *Heilsgeschichte* di conio protestante.<sup>2</sup> L'ingresso massivo di questa categoria teologica è però fatto risalire verso la metà del secolo xx, in funzione antimetafisica. Si tratta quindi di una categoria che svolge una funzione metodologica: "teologia della storia della salvezza" si contrappone a "teologia metafisica".<sup>3</sup> Con essa si voleva rimarcare il carattere storico dell'azio-

<sup>1</sup> RATZINGER, *Dichiarazioni del concilio sulla missione*, 433.

<sup>2</sup> L'espressione in verità si trova solo otto volte: *Sacrosanctum Concilium*, 35; LG 55. 65; *Optatam totius*, 16; *Dei Verbum*, 2; *Ad Gentes*, 9; *Gaudium et Spes*, 32. 42. Tuttavia, soprattutto nella *Dei Verbum*, l'idea è abbastanza presente.

<sup>3</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Storia della salvezza, metafisica ed escatologia*, in IDEM, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, 121-143. Non si potrà dimenticare lo

ne di Dio, che ha trovato il suo culmine in Gesù Cristo, da considerare centro del tempo.

In ambito protestante la sottolineatura della prospettiva storica costituiva una reazione alla visione barthiana e bultmanniana. Emblematica a questo riguardo fu l'opera di O. Cullman, *Cristo e il tempo*.<sup>1</sup> Successivamente le ricerche di G. von Rad sulle tradizioni storiche di Israele, che avrebbero preso avvio dal "piccolo credo storico" di Dt 26,5-10 e attesterebbero che la dottrina della creazione sarebbe successiva rispetto alla dottrina della salvezza storica, divennero quasi un luogo comune anche nella teologia cattolica. Ma fu soprattutto la riflessione del circolo di Heidelberg sulla rivelazione come storia<sup>2</sup> che pose il problema del rapporto tra la storia della rivelazione e la storia generale.

In ambito cattolico il tema veniva ripreso da K. Rahner secondo cui storia della salvezza e storia del mondo sono coestensive.<sup>3</sup> Ciò non significa che si identifichino: esse sono distinte, e la prima spiega la seconda: «la storia della salvezza costituisce la chiave esplicativa della storia profana, perché essa (in quanto universale) rappresenta la sua più profonda essenza e il suo substrato basilare, e poi ancora perché essa (in quanto ufficiale e speciale) porta la quintessenza della storia a divenire quel fenomeno concreto in cui la salvezza si afferma e al contempo si manifesta storicamente; [...] la storia della salvezza, mediante la sua parola, offre un'interpretazione della storia profana».<sup>4</sup> Questa distinzione suppo-

sforzo della teologia tedesca che si è espresso nella collezione *Mysterium salutis*. *Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, e che ha dominato l'orizzonte teologico dal 1965 fin verso gli anni '80. A fondamento di tale "Corso" sta la convinzione che oggetto della teologia è Dio nella sua autorivelazione e quindi non si può prescindere dal fatto che tale autorivelazione è avvenuta in un processo storico, che trova il suo vertice in Gesù Cristo: cfr. J. FEINER, M. LÖHRER, *Introduzione a Mysterium salutis I: I fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza*, Queriniana, Brescia 1967, 5-30. Per una delineazione dell'ingresso di una teologia della storia della salvezza, cfr. A. DARLAP, *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, in *ibidem*, 33-48.

<sup>1</sup> L'opera appare nel 1946 e porta come sottotitolo "La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo". Edizione italiana, Il Mulino, Bologna 1965.

<sup>2</sup> W. PANNENBERG, R. RENDTORFF, T. RENDTORFF, U. WILKENS, *Rivelazione come storia*, Dehoniane, Bologna 1965 (originale 1960).

<sup>3</sup> Rahner, che aveva già evidenziato la necessità di elaborare una teologia di orientamento storico-salvifico in un saggio pensato con H.U. von Balthasar nel 1954 (*Saggio di uno schema di dogmatica*, in *IDEM, Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 51-111), ritiene che questa sia un'acquisizione pacifica della interpretazione del cristianesimo: «Il fatto che la storia della salvezza sia coesistente a tutta la storia dell'umanità (il che non significa "identica", perché in quest'unica storia esistono anche la perdizione, la colpa e il no detto a Dio) oggi non rappresenta più un problema particolare per la normale interpretazione del cristianesimo. Chi in un ultimo atto libero della sua vita non si chiude nei confronti di Dio mediante una colpa di carattere personale che sia libera, a lui realmente imputabile a livello soggettivo, da lui non scaricabile su altri, costui trova la sua salvezza» (*Corso fondamentale sulla fede*, 194). Per una esposizione del pensiero di Rahner su questo tema cfr. P. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo xx*, Edb, Bologna 2001, 221-268.

<sup>4</sup> K. RAHNER, *Storia del mondo e storia della salvezza*, in *IDEM, Saggi di antropologia soprannaturale*, 497-532, qui 523. In forma simile si esprime A. DARLAP, *Il concetto di storia della salvezza*, in *Mysterium salutis I*, 84. Ponendosi il problema se la storia di Israele sia storia particolare di salvezza prescindendo dalla parola che la interpreta, Darlap ritiene si possa «dimostrare che fuori della storia di Israele, contemporaneamente a essa e prima di essa [...] esiste attraverso tutto il tempo dell'umanità una

ne che nella storia *generica* della salvezza si introduca una parola che la spieghi e quindi la specifichi. Tale parola ha poi essa stessa una storia, che raggiunge il suo culmine in Gesù Cristo. Tale storia non è altro che il venire alla luce, quasi concrezione, del dato implicito presente nella storia *generica* di salvezza, che è già orientata all'evento storico Gesù Cristo.

1. *La Chiesa espressione storico-categoriale della generale storia di salvezza*

Sulla scorta della concezione qui richiamata, che non è ingenua e non vede un "naturale" fluire della storia del mondo nella storia speciale, ufficiale, della salvezza, Rahner era giunto a considerare il ruolo delle religioni non cristiane in rapporto alla salvezza, e quindi alla funzione della Chiesa:<sup>1</sup> «La Chiesa non può oggi considerarsi come l'esclusiva comunità dei candidati alla salvezza, quanto piuttosto l'avanguardia storicamente percepibile, l'espressione storicamente e socialmente intesa di ciò che il cristiano spera sia dato come realtà nascosta anche al di fuori della Chiesa visibile»;<sup>2</sup> ciò è sostenibile a partire dalla considerazione che il cristianesimo è una religione storica, che ha preso avvio con Gesù Cristo, e nella sua forma storico-visibile ed ecclesiale-sociologica, non è stato sempre e dappertutto *la* via di salvezza per gli uomini.<sup>3</sup> Ciò equivale a dire che la volontà salvifica universale di Dio può raggiungere provvisoriamente le persone umane anche mediante le religioni. «La Chiesa non è la comunità di coloro che possiedono la grazia di Dio, contrapposti a quelli che invece ne sono privi; bensì la comunità di quanti sono in grado di riconoscere esplicitamente chi sperano di essere loro stessi e gli altri».<sup>4</sup> Le religioni non cristiane, non potranno allora essere pensate come una semplice invenzione dal basso o una deformazione perversa della rivelazione divina; piuttosto si dovrà riconoscere che esse sono *anche* una oggettivazione della rivelazione e della grazia divina.<sup>5</sup>

*storia generale della salvezza e della rivelazione* che si manifesta in modo storico, e dalla quale la storia veterotestamentaria in quanto storia salvifica, si distingue soltanto per l'interpretazione ufficiale ed esplicita di questa storia entro l'Antico Testamento, mentre fuori di esso la distinzione tra momenti legittimi e momenti di rovina non esiste in forma esplicita o per noi non più riconoscibile» (91). Certo, va precisato che si può parlare di "storia della salvezza" in senso preciso quando viene in causa la consapevolezza e quindi una qualche forma di oggettivazione della grazia e della luce della fede; quando questa non si dà «esiste la salvezza nella storia, ma non si può ancora parlare per questo di storia salvifica nel senso di una oggettivazione riflessa di questa salvezza» (92).

<sup>1</sup> Ci si riferisce al già citato saggio *Cristianesimo e religioni non cristiane*. Qui per l'indicazione delle pagine ci si attiene alla versione italiana, che però viene rivista sulla base della versione originale riprodotta in K.J. KUSCHEL (Hrsg), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 65-85. Per una trattazione complessiva del pensiero di Rahner circa la funzione mediatrice delle religioni, cfr. S. PRIVITERA, *K. Rahner: dimensione trascendentale e categoriale della mediazione*, in M. CROCIATA (a cura di), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, 158-184.

<sup>2</sup> RAHNER, *Cristianesimo e religioni*, 569.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 541.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 571.

<sup>5</sup> RAHNER, *Sul significato salvifico delle religioni*, 431. In effetti, la storia della rivelazione come la si intende abitualmente, cioè nella forma ebraico-cristiana «è solo una specie, un settore della generale storia categoriale della rivelazione, il caso più felicemente riuscito della necessaria autoesplicazione della rivelazione trascendentale o, meglio, la piena attuazione essenziale di ambedue le rivelazioni e della

Perciò sono, in forma provvisoria, per i loro aderenti mediazione categoriale, verbale e istituzionale, della rivelazione e della fede. Questo lo si può dire a partire dall'evento Gesù Cristo, che, in quanto parola escatologica di Dio, costituisce il criterio di discernimento di esse.<sup>1</sup> Ma se la storia della rivelazione trova in Cristo la sua espressione pura e compiuta, allora il cristianesimo può avanzare la pretesa di assolutezza e da qui si può ricavare la necessità della Chiesa: «se esiste una storia della salvezza, e precisamente una storia della salvezza che si è sviluppata fino a raggiungere il suo vertice assoluto e irreversibile nella storia di Gesù, il Crocifisso e Risorto, allora questa concretezza della storia della salvezza quale mediazione e concretezza del mio rapporto trascendentale soprannaturale verso Dio non può più scomparire, deve cioè essere Chiesa».<sup>2</sup>

Nella interpretazione rahneriana il nostro principio non può certo trovare posto, almeno nella interpretazione rigida che ha conosciuto in alcuni momenti della storia. Ciò non significa che esso non abbia valore; subisce piuttosto una risignificazione: la Chiesa è l'espressione della storia categoriale della rivelazione, e se questa è quanto da Dio disposto ne consegue che la Chiesa è la meta verso la quale tutti gli umani sono chiamati al fine di vivere con Lui un rapporto corrispondente alla forma storico-categoriale della rivelazione.

La teologia della storia della salvezza, come già si diceva, ha trovato ampio sviluppo soprattutto nella teologia tedesca. In questa si è pure cercato di leggere la storia della salvezza non solo dal versante di Dio, bensì anche dal versante della libertà umana, che è sempre determinata in forma categoriale.

Ebbene, se si intende con storia della salvezza non semplicemente la volontà salvifica universale di Dio, bensì pure la libera scelta dell'uomo in rapporto a essa, non si potrà immaginare che al di fuori della storia "ufficiale" della salvezza non esistano forme di oggettivazione nelle quali gli umani pervengano alla salvezza. «se, nel presupposto della volontà salvifica universale, Dio ha dato ad altri popoli, uomini e civiltà, ciò che è molto più decisivo e alto, cioè la sua grazia soprannaturale, divinizzante, non si vede perché abbia negato loro per principio il meno, cioè un'interpretazione, in una qualche forma da lui guidata, di questa salvezza mediante la grazia concessa fondamentalmente a tutti i popoli e a tutti gli uomini».<sup>3</sup>

Con ciò non si vuol dire che tutte le oggettivazioni siano sullo stesso piano: c'è una differenza di chiarezza e di certezza in rapporto alla storia generale di salvezza. Ma l'una e l'altra sono valutabili in rapporto a Gesù Cristo, che costituisce la meta verso cui è orientata la storia della salvezza, perché egli è il Logos di Dio in persona, l'autocomunicazione di Dio e quindi la definitività della storia della salvezza: «se c'è un'incarnazione di Dio, essa è la fase definitiva della storia della salvezza. E viceversa: una definitività della storia della salvezza è

loro unica storia – della rivelazione trascendentale e della rivelazione categoriale – in un'unità e in una purezza essenziali» (*Corso fondamentale sulla fede*, 209).

<sup>1</sup> Cfr. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 212-213.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 444.

<sup>3</sup> DARLAP, *Il concetto di storia della salvezza*, 97.

possibile soltanto con l'incarnazione, perché dove Dio non si è comunicato al mondo nella sua propria realtà, le sue possibilità non sono esaurite, e quindi una realizzazione di ulteriori possibilità è già garantita dal corso ulteriore della storia». <sup>1</sup>

Una volta però stabilito questo, resta da vedere che rapporto sussista tra la storia universale della salvezza e della rivelazione che resta accessibile nella Chiesa e le altre forme di oggettivazione della storia della salvezza.

Va detto, in via preliminare, che non si può identificare vocazione alla salvezza con vocazione alla Chiesa nel senso di essere fatti membri della Chiesa istituzionale. <sup>2</sup> «D'altra parte l'avvenimento della salvezza universale non può scorrere irrelativamente accanto alla Chiesa, ma deve essere visto in armonia con essa, come momento di una totalità comprensiva più alta, in cui la Chiesa è chiamata a svolgere la sua funzione specifica». <sup>3</sup>

Si profila così un elemento unificante che è posto davanti, cioè l'*eschaton*, il Regno di Dio nella sua perfezione. Ma, nel frattempo, Chiesa e umanità si offrono un reciproco servizio. Il servizio della Chiesa non può certo consistere nel sostituire l'avvenimento storico di Cristo e neppure nel completarlo. Consiste piuttosto «nel rendere testimonianza nella storia, nel tempo intermedio fra l'avvenimento storico di Cristo e l'avvenimento suo completo alla fine della storia della grazia, rivelatosi in lui per la glorificazione di Dio nel ringraziamento e nella lode». <sup>4</sup>

Coerentemente, vocazione alla Chiesa non è semplicemente vocazione alla salvezza, bensì alla testimonianza comunitaria dell'azione salvifica di Dio in Cristo, vocazione che non può essere respinta senza perdita della salvezza. E la testimonianza fondamentale alla quale si è chiamati è che la salvezza è dono gratuito di Dio, e ciò si evidenzia proprio con la limitazione della Chiesa, nel senso che essa non si identifica con l'umanità tutta: «la Chiesa deve rappresentare per tutti la salvezza come elezione in Cristo e con Cristo». <sup>5</sup>

Con ciò si è detto che la grazia, che è già pervasiva ed efficace nell'umanità, trova nella Chiesa una espressione visibile; che è quanto dire, in analogia con quanto si dice circa il rapporto tra la grazia e i sacramenti, che la grazia di Cristo «può essere efficace [...] nella umanità non-cristiana, prima e senza che [questa] diventi attualmente partecipe del gran sacramento della Chiesa». <sup>6</sup>

Si arriva così a collegare la Chiesa con la storia della salvezza, mediante la nozione di sacramento. <sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, 109-110.

<sup>2</sup> Cfr. FEINER, *Chiesa e storia della salvezza*, 372.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 373.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 378.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 389.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 392.

<sup>7</sup> La riflessione tedesca trova una concrezione alle pp. 426-441 dell'opera di L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welteführung*, Bonifatius, Paderborn 1972, che vede nella Chiesa lo strumento-segno nel senso che in lei la grazia e la storia della salvezza raggiungono la più alta epifania, in quanto in essa si riscontra la pienezza e la totalità dei mezzi di salvezza (cfr. p. 438). Sicché la Chiesa si comprende come la situazione salvifica escatologica e pertanto insuperabile.

## 2. *La Chiesa sacramento universale di salvezza*

Il collegamento enunciato appare cosa ovvia, anche perché dopo il Vaticano II la descrizione della Chiesa come sacramento universale di salvezza diventa di comune dominio, apparendo ai più una necessaria specificazione della categoria sacramento applicata alla Chiesa.

Non è qui il luogo per riprendere lo sviluppo che la cosiddetta ecclesiologia sacramentale ha conosciuto negli anni successivi al concilio.<sup>1</sup> Delle due direttrici fondamentali della riflessione sulla sacramentalità della Chiesa (*sacramentum mundi* e *sacramento del Regno*), qui ci si limita a prendere in considerazione la seconda.

Il rapporto tra Chiesa e Regno di Dio ha occupato in buona parte la teologia della missione, dopo aver trovato sviluppo nella “nuova teologia politica”<sup>2</sup> e nella teologia latinoamericana della liberazione. L’interesse per il rapporto tra queste due grandezze sta nel fatto che nella delineaazione di esso si evidenzia una concezione di salvezza, e quindi del ruolo della Chiesa in vista di essa.

Nella riflessione postconciliare sul rapporto tra Chiesa e Regno di Dio si possono individuare due schemi fondamentali, soprattutto a livello di divulgazione.

Superata l’identificazione tra Chiesa e Regno di Dio, si pensa la prima come segno e strumento del secondo, rispettivamente il secondo come esito definitivo della prima (anche la Chiesa è destinata a riversarsi nel Regno); oppure si descrive la Chiesa come subalterna al Regno, che già sarebbe presente nel mondo, e quindi come *una* manifestazione di esso accanto ad altre. Nell’un caso e nell’altro si intende superare l’ecclesiocentrismo. Nella riflessione sul rapporto tra Chiesa e Regno si ritiene, in effetti, di assumere e di continuare la linea di pensiero del Vaticano II, il quale pensa la Chiesa in vista e in funzione del Regno.<sup>3</sup> Anche la considerazione della natura della Chiesa porterebbe a pensare

<sup>1</sup> Per una illustrazione più ampia cfr. G. CANOBBIO, *La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata*, in ATI, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e ricezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 138-181. Sulla critica rivolta in questo saggio all’uso della nozione “Chiesa sacramento” eccepisce S. PIÉ-NINOT, *Sacramentalità* in G. CALABRESE, PH. GOYRET, O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1242-1255.

<sup>2</sup> Il saggio più emblematico a questo riguardo è quello di L. RÜTTI, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, Kaiser-Grünwald, München-Mainz 1972, che, sulla scia della teologia politica di J.B. Metz e della teologia della speranza di J. Moltmann, sviluppa l’idea della Chiesa a servizio del Regno la cui promessa è inscritta nel mondo, sicché compito della Chiesa è tenere desta nel mondo e per il mondo la consapevolezza della promessa.

<sup>3</sup> Non si può dimenticare quanto scrive LG 5: «La Chiesa [...] riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il regno di Cristo e di Dio, e di questo regno costituisce in terra il germe e l’inizio». LG non dice che la Chiesa è segno e strumento del Regno: cfr. S. MAZZOLINI, *La Chiesa sacramento del regno*, «Gregorianum» 86 (2005) 629-643, dove si riconosce che il concilio non ha usato l’espressione “Chiesa sacramento del regno”, ma si ritiene si possa giustificare collegando tra loro i testi (634-635); cosa che *Dominus Jesus* fa al n. 18, collegando LG 5 con LG 1, e quindi identificando Regno di Dio con comunione. Sulla legittimità di tali connessioni si potrebbe eccepire: per quanto sia legittimo il passaggio da una categoria all’altra, forse una maggiore circospezione non guasterebbe.

a una Chiesa “eccentrica”, in quanto la porrebbe come relativa a Dio e al suo disegno, che ha necessariamente delle implicazioni storiche.

Sono tali implicazioni ad occupare particolarmente l’attenzione nella ecclesiologia immediatamente successiva al concilio.

È noto che in quegli anni fu la prospettiva della *Gaudium et Spes*, il documento più sintomatico del concilio, a occupare buona parte della riflessione teologica; appariva, infatti, che finalmente si “abbattessero i bastioni” e la Chiesa riscoprisse il suo senso nei confronti di un mondo proteso verso l’unità. In questo orizzonte si poteva interpretare anche l’affermazione di LG 1 sulla Chiesa «segno e strumento della comunione degli uomini tra di loro»: in un mondo che aspira alla riunificazione, la Chiesa si pone come il segno e lo strumento di quanto Dio ha pensato.<sup>1</sup> Questo implica però che la Chiesa si faccia carico delle situazioni umane di oppressione e di ingiustizia che producono le divisioni.

Non meraviglia perciò che negli anni ’70-80 del secolo scorso sia divenuto abituale l’uso dell’espressione “Chiesa sacramento del Regno” per dire che la Chiesa è sia espressione del Regno già presente nel mondo sia strumento per la sua realizzazione storica. La spiegazione della formula fluttua tra un polo e l’altro: alcuni accentuano l’idea di segno, altri di strumento.

È soprattutto nella teologia latinoamericana della liberazione che il tema, con la relativa espressione, ha trovato sviluppo. In essa la descrizione della Chiesa come sacramento occupa un posto di rilievo appunto in connessione con il tema del Regno di Dio.<sup>2</sup> Nel processo di questo movimento teologico si possono distinguere due momenti. Nel primo, si pone l’accento sulla “estroversione” della Chiesa, che la nozione di sacramento porta con sé,<sup>3</sup> nel secondo, la riflessione si concentra su quella porzione di Chiesa che è portatrice privilegiata della sacramentalità, cioè sui poveri che sono intesi come il luogo nel quale lo Spirito agisce *ex opere operato*.<sup>4</sup>

Anche nella teologia della liberazione, come già in altri movimenti teologici, sotto la medesima formula si riscontrano accentuazioni diverse, tutte finalizzate però a ricordare che la Chiesa è *solo* sacramento e cioè non si identifica con il Regno di Dio.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Per una lettura di questo tema nei testi conciliari, cfr. R. TONONI, *La Chiesa, segno e strumento dell’umanità riconciliata. Un aspetto dell’ecclesiologia del Vaticano II*, in G. CANOBBIO, F. DALLA VECCHIA, R. TONONI (a cura di), *Perdono e riconciliazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 305-342.

<sup>2</sup> Cfr. A. QUIROZ MAGAÑA, *Ecclesiologia en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, 86. Per il tema del Regno di Dio, cfr. J. SOBRINO, *Centralità del Regno di Dio nella teologia della liberazione*, in I. ELLACURÍA, J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, Borla-Cittadella, Roma-Assisi 1991, 398-432.

<sup>3</sup> In questo primo momento determinante è l’influsso dell’opera di L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament*, che verso la fine della ponderosa opera presenta il Regno di Dio come una rivoluzione globale e strutturale e la Chiesa come sacramento del Regno di Dio (513-527).

<sup>4</sup> L’espressione è di J. SOBRINO, *Resurreição da verdadeira Igreja*, Loyola, São Paulo 1982, 104.

<sup>5</sup> Cf. M. BONINO, *Fundamental Questions in Ecclesiology*, in S. TORRES, J. EAGLESON (edd.), *The Challenge of Basic Christian Communities*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1988, 145-149. Si può notare peraltro che al fine di chiarire il rapporto tra la Chiesa sacramento e il Regno di Dio si continua a usare il modello scolastico; C. Boff, per esempio, scrive: «Il mondo umanizzato è la *res* del Regno, mentre la

Siccome poi la cifra per indicare la salvezza, che si identifica con il Regno di Dio, è liberazione, parlare della Chiesa sacramento del Regno di Dio coincide con l'indicare la stessa Chiesa come sacramento di liberazione. Ciò vuol dire che la Chiesa deve mostrare in se stessa e produrre attorno a sé quanto annuncia, ciò per cui è costituita.

Con l'emergere della teologia pluralista delle religioni, la formula "Chiesa sacramento del Regno" diventava porta per uscire dall'ecclesiocentrismo soteriologico: se il Regno è presente oltre i confini della Chiesa, si dovrebbe ammettere che pure le religioni sono manifestazioni del Regno.

In rapporto a questa visione, l'enciclica *Redemptoris missio* si preoccupa di indicare il senso autentico dell'espressione "Chiesa sacramento del Regno". Al n. 17<sup>1</sup> presenta sinteticamente le visioni cosiddette "Regno-centriche", evidenziandone i limiti (passano sotto silenzio Gesù Cristo, assumendo una visione teocentrica; privilegiano il mistero della creazione, ma tacciono sul mistero della redenzione; emarginano la Chiesa considerandola solo segno del Regno); ai nn. 18-20<sup>2</sup> illustra poi il rapporto tra Cristo e il Regno, tra il Regno e la Chiesa, che è «ordinata al Regno di Dio, di cui è germe, segno e strumento»;<sup>3</sup> è a servizio del Regno, anzitutto con l'annuncio che chiama alla conversione, poi fondando comunità e istituendo Chiese particolari,<sup>4</sup> diffondendo nel mondo i valori evangelici.<sup>5</sup> Ammette che «la realtà incipiente [si noti l'aggettivo] del Regno può trovarsi anche al di là dei confini della Chiesa nell'umanità intera, in quanto questa viva [si noti il congiuntivo] i "valori evangelici" e si apra all'azione dello Spirito»; ma aggiunge che «tale dimensione del Regno è incompleta se non è coordinata (*coniungitur*) con il Regno di Cristo presente nella Chiesa e proteso alla pienezza escatologica».<sup>6</sup>

Per la teologia delle religioni basti citare la visione di Jacques Dupuis,<sup>7</sup> il quale, partendo dalla universalità del Regno di Dio, è convinto che le tradizioni reli-

Chiesa è il *sacramentum* del medesimo; nel primo possiamo trovare la *res tantum* come nella seconda il *sacramentum tantum*» (*Comunidade eclesial – comunidade política. Ensayos de eclesiología política*, Vozes, Petrópolis 1978, 29).

<sup>1</sup> EV 12,583-584.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 585-591.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 586.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 588.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 589.

<sup>6</sup> Va notato che ampi stralci di questi passi sono citati dalla Istruzione *Dominus Jesus* ai nn. 18-19. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, 458, ritiene che la *Redemptoris missio* sarebbe «il primo documento del magistero romano a distinguere chiaramente, pur tenendoli uniti, la Chiesa e il Regno di Dio nel loro pellegrinaggio lungo la storia: il Regno presente nel mondo è una realtà più ampia della Chiesa; esso si estende al di là dei confini di quest'ultima ed include – anche se in modi che possono essere differenti – non soltanto i membri della Chiesa, ma anche gli "altri"». Ineccepibile l'affermazione di Dupuis; andrebbe però letta tenendo in conto sia l'aggettivo "incipiente" sia il congiuntivo "viva" presenti nella citazione sopra riportata: con essi appare chiaro che si vuol differenziare il tipo di presenza del Regno nella Chiesa e fuori di essa. Il tema del rapporto tra Chiesa e Regno si ripropone anche nel documento del dialogo cattolico-luterano *Chiesa e giustificazione* (13.9.1993) dove si illustra la diversa concezione luterana e cattolica (nn. 300-304) e si riassume quanto nei dialoghi ecumenici si è detto al riguardo (nn. 305-306): ci si limita però a constatare prima la diversa concezione, poi quanto si è detto, senza giungere a una posizione comune.

<sup>7</sup> DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, 444-480.

giose contribuiscano in maniera misteriosa all'edificazione del Regno di Dio fra i loro seguaci e nel mondo. «Esse esercitano, relativamente ai loro membri, una certa mediazione del Regno – diversa, non c'è dubbio, da quella operante nella Chiesa – anche se di tale mediazione è difficile dare una definizione teologica precisa».<sup>1</sup> Cristiani e non cristiani costruiscono insieme il Regno di Dio nella misura in cui lavorano per la liberazione integrale delle persone umane e per la promozione dei valori spirituali e religiosi.

Cercando poi di illustrare la funzione della Chiesa in rapporto al Regno, Dupuis fa sua la formula "Chiesa sacramento del Regno", e precisa che non lo è solo nella prospettiva escatologica, bensì anche nella prospettiva del "già". Fa pure sua la formula "Chiesa sacramento del mondo", e così, in dipendenza da Schillebeeckx, la spiega: «La Chiesa è il segno voluto da Dio per significare che cosa ha compiuto e continua a compiere nel mondo la sua grazia in Gesù Cristo».<sup>2</sup> Se però la grazia travalica i confini della Chiesa, non solo questa svolge la funzione di segno; anche le altre religioni lo fanno: «Se la Chiesa è nel mondo il "sacramento universale" del Regno di Dio, anche le altre tradizioni esercitano una certa mediazione di questo Regno, una mediazione senza dubbio differente, ma non meno reale».<sup>3</sup>

Di fronte a questa affermazione sorge la domanda cosa significhi "sacramento universale": se, infatti, anche le altre religioni, sono una forma di mediazione, pur differente, diventa inevitabile verificare se la Chiesa possa ancora essere detta necessaria per la salvezza. Se questa è già presente nel mondo anche a prescindere dalla Chiesa, in quanto il mondo è il luogo del Regno, e questo viene "mediato" anche dalle altre religioni, che senso ha la Chiesa? Se la Chiesa è solo *uno* dei segni che esprimono la salvezza/Regno presente nel mondo, anche se non equiparabile agli altri, sorge infatti il problema del senso della evangelizzazione. Questa non viene negata, bensì reinterpretata: non è più da intendere nella prospettiva della mediazione, bensì della testimonianza. È ancora Dupuis a richiamarlo: «il compito della Chiesa [...] non sarà concepito in termini d'una sua funzione mediatrice universale, ma piuttosto come testimonianza, servizio e annuncio. La Chiesa deve esibire a tutti la presenza, all'interno del mondo, del Regno che Dio ha inaugurato in Gesù Cristo; essa deve essere al servizio della sua crescita ed annunciarlo. Ciò presuppone che essa sia interamente "decentrata" da se stessa, per essere totalmente centrata su Gesù Cristo e sul Regno di Dio».<sup>4</sup>

È chiaro che in questa prospettiva la sacramentalità della Chiesa si pone nella linea del segno, e neppure universale, più che dello strumento stabilito da Dio per far giungere gli uomini al Regno.

Il nostro principio tende a scomparire, o almeno si ritiene di non poterlo più proporre secondo il *sensus receptus*. Se un senso gli si può riconoscere è nella

<sup>1</sup> *Ibidem*, 464.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 476-477.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 478; cfr. anche con le stesse parole in IDEM, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, 402.

<sup>4</sup> DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, 401; cfr. IDEM, *Verso una teologia cristiana delle religioni*, 478.

direzione dell'affermazione della singolarità della Chiesa in ordine alla significazione del Regno di Dio. Ma appare ovvio che si tratta di un'altra cosa rispetto a quanto inteso lungo i secoli.

IV. VERSO UNA POSSIBILE REINTERPRETAZIONE DELL'ASSIOMA:  
LA CHIESA MEMORIA VIVA DELL'AZIONE SALVIFICA DI GESÙ CRISTO

Al termine della panoramica proposta sorge l'interrogativo se sia possibile mantenere ancora il principio, che a partire da Pio IX venne denominato dogma. Va da sé che per poter rispondere positivamente all'interrogativo si debba mostrare la plausibilità del medesimo principio. Per farlo si deve anzitutto prestare attenzione alla struttura dello stesso: in esso non si parla solo di Chiesa, ma pure di salvezza alla quale la Chiesa è finalizzata. Diventa perciò ineludibile domandarsi: quali esperienze sono autenticamente esperienze di salvezza? E cosa si attua nella persona umana quando fa esperienza di salvezza?

Nella teologia recente ci si è orientati a pensare alla salvezza in termini di compiutezza dell'umano. Ma se il parametro diventa l'umano, resta ancora da decidere secondo quali criteri l'umano vada, a sua volta, considerato. Il problema è cruciale e implica una riflessione sul rapporto tra antropologia e cristologia.

Se è vero che nella concezione cristiana Cristo è l'uomo riuscito ed è, per questo, la verità dell'uomo, si dovrà concludere che l'umano si dovrà verificare su di lui e quindi la compiutezza dell'umano dovrà essere la configurazione a Cristo risorto.

Si è così rimandati alla delineazione dell'*eschaton*: questo non sfugge all'identificazione proprio per il fatto che è realizzato paradigmaticamente e anticipatamente nel Risorto. L'esperienza della salvezza, che deve avere connotati cristologici, trova la sua compiutezza nella partecipazione alla condizione di Cristo. Ma se l'*eschaton* deve essere pensato come il compimento, si dovrà altresì ritenere che si rende presente già fin d'ora nella forma dell'anticipo e, quindi, già nell'esistenza concreta la salvezza è la configurazione a Cristo: l'umano riuscito è l'umano salvato nel senso che viene introdotto in una nuova condizione vitale, quella della proesistenza, e cioè del vivere, in forza di Gesù e come Gesù, in totale dedizione a Dio e ai fratelli.

Si potrebbe osservare che questa è la descrizione di salvezza che anche la recente teologia delle religioni propone ritenendola possibile in ogni tradizione religiosa. Ineccepibile l'osservazione, se attiene alla constatazione del fenomeno, almeno in via ipotetica. Andrebbe però verificato se una tale descrizione di salvezza non sia mutuata dal cristianesimo e quindi, per quanto appaia formale, non venga "imposta" alle altre tradizioni religiose. Ma, soprattutto, si dovrebbe indagare se proprio tale descrizione non comporti un soggetto corrispondente che la renda effettiva: chi, in ultima analisi, introduce in *questa* esperienza di salvezza? È la Realtà centrale, sono i fondatori/mediatori delle tradizioni religiose, sono i riti e le dottrine, peraltro notevolmente diversi, di tutte le religioni? Si può immaginare che il medesimo effetto sia prodotto da soggetti diversi, una

volta che non si neghi la valenza degli elementi storico-culturali imprescindibili per ogni tradizione religiosa?

Appare ineludibile la questione del “luogo” in cui sia possibile vivere in forma (relativamente) compiuta l’esperienza di salvezza descritta.

La soluzione potrebbe essere: ovunque; oppure in un luogo particolare. L’*ovunque* si fonda sulla convinzione, giustificata biblicamente, che Cristo è ovunque presente e operante. L’*in un luogo particolare* si fonda sulla convinzione che, sebbene Cristo sia presente e operante ovunque, la sua azione non si esplica ovunque allo stesso modo, e il segno di questa diversa esplicazione è il riconoscimento di lui come Signore.

Tale riconoscimento, poi, non può essere rimandato all’*eschaton*, basandosi sul testo di Mt 25,31-46: nel giudizio finale Cristo si manifesterebbe, e quindi verrebbe riconosciuto, come colui che si è servito nei poveri. Il rimando all’*eschaton* suppone che la salvezza venga intesa solo nel suo stadio definitivo, oppure che nell’esperienza attuale di essa il riconoscimento di Cristo non abbia alcun rilievo. In altri termini, proclamare Cristo come Signore, ignorare Cristo, dichiararlo come un semplice profeta o anche come un falso messia, purché si viva la prassi dell’amore, sarebbe equivalente. Ma sostenere questo significherebbe che le mediazioni storico-culturali (la professione di fede o il suo contrario, i riti, le dottrine) non solo sono relative, ma sono tutte da collocare sullo stesso piano. Le implicazioni cristologiche di tale ipotetica prospettiva si lasciano facilmente comprendere: Cristo perderebbe la sua singolarità e la sua azione non potrebbe in ultima analisi essere identificata, per il fatto che anche la testimonianza del Nuovo Testamento su di lui non potrebbe vantare alcuna pretesa di essere espressione di un’esperienza salvifica originaria. Quanto la professione di fede cristiana proclama sarebbe poi equivalente a quanto professato dalle tradizioni religiose attestate nei libri sacri delle religioni circa figure mediatrici. Il pericolo della gnosi non sarebbe in tal modo evitato; la gnosi sarebbe anzi giustificata, per il fatto che l’evento storico Gesù di Nazareth si dissolverebbe. Non è un caso che alcuni degli assertori della recente teologia delle religioni arrivino a disgiungere il Verbo e Cristo o a ritenere che la concezione cristiana di Cristo sia mitologica: la perdita del riferimento storico e del suo significato per l’identificazione dell’esperienza di salvezza conduce necessariamente a svalutare il riconoscimento di una figura normativa di mediazione, attuato da una comunità particolare.

Di fatto esiste nella storia un gruppo di persone che proclama Gesù Signore, e quindi è già possibile individuare un luogo nel quale l’azione di Gesù manifesta una efficacia particolare. L’affermazione si giustifica tenendo conto della convinzione, tipicamente cristiana, secondo la quale la fede, che ha sempre un contenuto categoriale, è già esperienza di salvezza.<sup>1</sup> Certo, si potrebbe obiettare

<sup>1</sup> In tal senso si può aderire alla proposta di P. Sequeri di distinguere “fede che salva” e fede “testimoniale” con la precisazione: «la fede che salva non può non riconoscere nella fede testimoniale il compimento della propria figura. Né la fede testimoniale evitare di riconoscere nella fede che salva il

che non sta nel dire “Signore Signore” la condizione per entrare nel regno (cfr. Mt 7,21), bensì nella prassi dell’amore, e questa sarebbe, ovunque, il segno distintivo dell’azione di Cristo. Tuttavia, per quanto la fede sia funzionale all’amore e lo includa, è mediante la fede, come si è espressa nella testimonianza neotestamentaria, che l’amore può essere identificato come il segno distintivo dell’esperienza di salvezza, e quindi già il poter dire che una salvezza esiste, che l’umanità è protesa verso il compimento nell’amore, che Dio stesso è amore, suppone che ci sia un luogo nel quale Cristo è riconosciuto e proclamato.

Riappare così il tema della Chiesa. Almeno si potrà dire che la Chiesa sta nella storia come la memoria viva della sorgente della prassi dell’amore e che senza di lei l’umanità non potrebbe scorgere qual è il principio motore del suo cammino verso la riconciliazione nell’amore. Riferirsi solo a Dio o all’anonima “centralità del Reale” (J. Hick), come causa del proprio movimento fuori di sé, equivale a dichiarare semplicemente che l’autotrascendimento è provocato dall’esterno, senza sapere cosa sia tale esterno e quindi senza alcuna possibilità di riconoscimento. Se nell’autotrascendimento non si percepisce il referente verso il quale ci si muove e non lo si percepisce come colui che ha provocato il movimento verso di Lui, si deve concludere che l’autotrascendimento conduce alla perdita di una connotazione fondamentale dell’esperienza umana, che è quella di conoscere e amare (attuati in unità, per quanto si tratti di trascendentali irriducibili uno all’altro) il termine del proprio movimento, e quindi alla negazione di una salvezza “umana”. Certo, la tradizione teologica cristiana ha gareggiato con il neoplatonismo (del quale ha peraltro conosciuto l’influsso) nel mantenere la distanza tra la realtà divina e la conoscenza che di essa il credente raggiungeva; ma si deve notare che l’apofatismo cristiano ha una connotazione positiva, nel senso che vuol salvare l’eccedenza della realtà rispetto alla conoscenza, non affermare l’impossibilità di conoscere.

Del resto, la funzione del rito nelle diverse tradizioni religiose è precisamente quella di condurre alla relazione con una divinità identificata; in esse il bisogno di identificare la divinità non è solo un desiderio infantile, ma un’esigenza intrinseca dell’esperienza religiosa stessa. Di questa poi fa parte necessaria la tradizione: non si dà rito senza la tradizione! Essa costituisce come il supporto dell’esperienza religiosa concreta, in quanto rimanda a un’origine e mantiene viva quell’origine.

Questo vale anche per il cristianesimo nella sua forma storica imprescindibile, che ha la pretesa di portare in sé il “principio” del cammino dell’umanità verso il suo compimento. E come si potrebbe identificare questo principio senza una tradizione vivente che ne fa memoria? E come potrebbe esserci nella storia una riserva critica, e quindi un appello, nei confronti di prassi disumane, se non ci fosse chi tiene desta la coscienza dell’umano compiuto? Si può convenire con le “teologie politiche” che questa è la missione della Chiesa.

proprio senso ultimo e quindi la ragione stessa della sua esistenza come della sua rigorosa relatività»  
(*Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, 332).

Obiettare che la Chiesa non avrebbe sempre mantenuto questa funzione, in alcuni momenti l'avrebbe anzi negata con la sua prassi "mortifera", significa leggere la storia in modo unilaterale. La Chiesa non è la memoria pura, ma è la memoria che contiene al suo interno l'antidoto contro le sue infedeltà. Ed è per questo antidoto che sta nella storia come un segno e come un appello.

Si può quindi concludere che la Chiesa è necessaria perché permette di identificare nella storia il principio della trasformazione salvante dell'umanità: Gesù Cristo in quanto rivelazione storica di Dio. In tal senso essa è necessaria alla salvezza. Senza di essa infatti non sarebbe presente nel mondo la memoria vivente di quanto Dio vuole per l'uomo. Dire memoria vivente significa dire, nello stesso tempo, strumento di attuazione storica di quanto Dio vuole: nel fatto che uomini di ogni razza e nazione si incontrino nella professione dell'unico Signore Gesù, e per questo osano sperare che l'umanità troverà compimento alla sua attesa di unità, si attua in forma di anticipo la riconciliazione universale, nella quale Cristo apparirà come il Signore di tutto e di tutti.

Si tratta certo di una memoria che è finalizzata ad altri: la Chiesa è memoria per l'umanità; per questo non può sospendere la sua attività missionaria. Del resto, una Chiesa che non fosse missionaria non potrebbe mostrare di essere il luogo paradigmatico, almeno in linea di principio, della realizzazione dell'esistenza salvata, la proesistenza, che in questo caso significa rendere altri partecipi dell'esperienza che si vive.

La necessità della Chiesa si fonda quindi sulla necessità, inscritta nella manifestazione di Dio agli uomini in Cristo, di rendere noto a tutti il mistero e cioè la verità dell'uomo, e pertanto solo in dipendenza dalla necessità di Gesù Cristo.

Questa prospettiva lascia fuori campo l'affermazione di una strumentalità della Chiesa per la salvezza di tutte le singole persone; sembra infatti limitarsi a proporre la Chiesa come il segno o la memoria che serve a identificare la presenza e l'azione di Cristo nell'umanità e come lo strumento che permette l'attuazione simbolica della meta verso cui l'umanità cammina.

La dottrina tradizionale attraverso il tema della *Ecclesia ab Abel*<sup>1</sup> e la teoria del voto, come pure, nel caso del Vaticano II, attraverso l'affermazione della sacramentalità della Chiesa, ha cercato di far valere la mediazione della Chiesa per la salvezza di tutti. Come sarebbe possibile mantenere tale dottrina nella proposta indicata?

L'enciclica *Redemptoris Missio* (n. 55) riproponendo, da una parte, l'insegnamento magisteriale dell'ultimo secolo, e superando, dall'altra, ogni esclusivismo, afferma che «la Chiesa è la via ordinaria di salvezza e che solo essa possiede la pienezza dei mezzi di salvezza». Al n. 10, poi, la medesima enciclica ritiene che la grazia in virtù della quale tutti si salvano ha «una misteriosa relazione con la Chiesa», ma non spiega in che cosa consista tale misteriosa relazione. L'affer-

<sup>1</sup> Si tenga però conto che il tema della *ecclesia ab Abel* serviva a presentare la Chiesa come il luogo dei salvati, più che come lo strumento della salvezza per tutti.

mazione di «una via ordinaria» suppone chiaramente che esistano vie straordinarie, che nell'enciclica sono ricondotte all'azione dello Spirito, il quale «sparge i “semi del Verbo”, presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo» (n. 28). In tal modo si mantiene la volontà salvifica universale di Dio e la libertà dello stesso rispetto ai mezzi che Egli ha stabilito.

Tuttavia, parlare di «via ordinaria» significa ammettere che la Chiesa non è mediazione per tutti allo stesso modo, e quindi che l'affermazione secondo la quale la Chiesa è sacramento universale di salvezza va ricompresa.

Il problema diventa: la salvezza dei singoli passa necessariamente attraverso la Chiesa o può prescindere da essa? Si può rispondere che può prescindere da essa, in quanto è Dio che salva ed Egli può trovare vie diverse, sebbene queste non siano equiparabili alla via disposta da Dio come “ordinaria”.<sup>1</sup> Si deve, almeno, rispondere che passa attraverso la Chiesa, in quanto senza di essa non si saprebbe in forma definitiva cosa sia salvezza, per il fatto che non si conoscerebbe in forma compiuta quel che Dio pensa per l'umanità e questa non avrebbe al suo interno l'esperienza concreta, nella forma dell'anticipo, del suo destino ultimo.

La prospettiva proposta mantiene la possibilità per i singoli di salvarsi anche al di fuori della Chiesa, ma afferma la necessità della Chiesa perché l'umanità nella sua totalità abbia la piena conoscenza e la speranza della salvezza. Senza la Chiesa non si avrebbe nella storia la certificazione che Dio vuol condurre tutti alla comunione con sé, e non si avrebbe il simbolo efficace di tale comunione.

Si può pertanto affermare che Dio, sebbene sia sommamente libero di raggiungere le persone umane per vie solo a lui note, “ha ancora bisogno della Chiesa” poiché Egli l'ha posta nella storia come il segno e lo strumento della sua volontà salvifica universale.

Basta dire questo per non perdere il senso dell'assioma che ci ha occupato?<sup>2</sup> Se lo si leggesse isolandolo dai principi “correttivi” che l'hanno relativamente presto accompagnato, si dovrebbe rispondere che non basta. Se però lo si legge all'interno dell'affermazione della libertà di Dio rispetto ai mezzi da lui stabiliti per la salvezza dell'umanità, si deve affermare che basta. Del resto, affermare

<sup>1</sup> La Dichiarazione *Dominus Jesus* riconosce che, per quanto attiene al modo in cui la grazia – che ha un misterioso rapporto con la Chiesa – raggiunge i singoli non cristiani, il Vaticano II si limitò alla formula «per vie a Lui [Dio] note»; invita quindi la teologia a proseguire nella ricerca; ribadisce però «che sarebbe contrario alla fede cattolica considerare la Chiesa come *una via* di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni, le quali sarebbero complementari alla Chiesa, anzi sostanzialmente equivalenti ad essa, pur se convergenti con questa verso il Regno di Dio escatologico» (n. 21).

<sup>2</sup> In un'ampia Recensione al nostro *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?* apparsa in «Lateranum» 76 (2010) 119-124, G. Iammarrone osserva che il legame tra Chiesa e salvezza esposto nel libro e qui riproposto sarebbe troppo tenue; si dovrebbe valorizzare di più l'idea di rappresentanza della Chiesa per tutta l'umanità, specialmente mediante l'intercessione e rimarcare di più il legame tra Cristo e la Chiesa, suo corpo mistico, abbracciante potenzialmente tutta l'umanità; ciò permetterebbe «di pensare la Chiesa come quella parte dell'umanità alla quale tende e dalla quale defluisce *tutta* l'iniziativa di salvezza di Dio in Cristo salvatore» (124). Sia permesso eccepire sul «defluisce *tutta*»: per quanto sia vero il legame tra Cristo e la Chiesa, non si può negare che Dio *gratiam suam sacramentis non alligavit*.

che ognuno che si salvi ha una misteriosa relazione con la Chiesa, pare non voglia dire altro che questo: Dio, in Cristo, ha stabilito la Chiesa come segno e strumento della salvezza per l'umanità, ed è grazie alla Chiesa che l'umanità tutta raggiungerà il destino da Dio stabilito per lei. Non si potrebbe pensare che la misteriosa relazione dei singoli salvati con la Chiesa sia mediata dall'umanità, cui essi appartengono, che è/sarà salvata (escatologicamente) mediante la Chiesa?

In ultima analisi, il principio *extra Ecclesiam nulla salus* non vuol dire che Dio non possa/voglia salvare quanti non appartengono alla Chiesa; indica piuttosto che senza la Chiesa non si avrebbe nella storia la forma categoriale della salvezza disposta da Dio per tutti gli umani.

Non è certamente questo il senso attribuito al principio in tutti i momenti della storia. Si può tuttavia sostenere che questo è il senso autentico, una volta che si sia liberato il medesimo principio dalle preoccupazioni di farlo servire ad altri scopi o dal sospetto che con esso si voglia escludere dalla salvezza quanti non appartenessero alla Chiesa.

#### ABSTRACT

La storia testimonia la molteplicità d'interpretazioni dell'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*, le quali appaiono funzionali all'uso che in ciascun periodo si cerca di dare. Dopo l'analisi di alcune di queste interpretazioni, si presentano le posizioni del postconcilio sulla dimensione ecclesiale della grazia e sulla funzione di rappresentanza della Chiesa. Si sviluppa poi l'incidenza della sacramentalità della Chiesa sul tema, fino a proporre di guardare la Chiesa come memoria viva dell'azione salvifica di Cristo, in vista di legittimare l'assioma.

History bears witness of the many interpretations the axiom *extra Ecclesiam nulla salus* has shown, according to the specific purposes the use axiom had along the various epochs. After examining some of these interpretations, the article presents the Vatican II Council's view on the ecclesiological dimension of grace and on the role played by the institutional dimension of the Church. The role of the sacramental dimension of the Church on the understanding of the axiom is also studied. Finally, the article proposes to look at the Church as the living memory of the salvation carried out by Christ, within a view able to legitimate the axiom itself.

## RECENSIONI

A.M. ARTOLA, *La inducción inspiradora en san Pablo. Ensayo de una noología del Soplador inspirador*, Apra, Roma 2010, pp. 184.

EL autor, conocido por sus numerosas publicaciones sobre la inspiración bíblica, ha querido presentar en este libro un estudio sistemático de las reflexiones que ha realizado en los últimos años sobre dicho tema. En este sentido, el título de la obra puede desconcertar, aunque para el profesor emérito de la Universidad de Deusto posee toda su lógica. Artola considera, en efecto, que el proceso que se dio en san Pablo, a partir de la luz que recibió en las cercanías de Damasco hasta la redacción última de sus cartas, constituye un modelo paradigmático aplicable al fenómeno de la inspiración bíblica. Es precisamente esta afirmación lo que, a nuestro entender, requiere un atento examen a la hora de valorar el alcance teológico del volumen que reseñamos. Pero vayamos por pasos.

Ante todo es justo señalar que el hecho de afrontar de modo amplio, con una cierta sistematicidad y gran originalidad, el tema de la inspiración bíblica en el momento actual, va en mérito del autor. El argumento ha ido adquiriendo una importancia cada vez más crucial en la reflexión escriturística de los últimos 30 años. En efecto, después de que la constitución dogmática *Dei Verbum* (DV, 1965) hubiera creado un renovado clima de estudio sobre los temas bíblicos, a partir de los años 70 la reflexión sobre la inspiración bíblica experimentó un general estancamiento. Pasadas dos décadas, una serie de acontecimientos contribuyeron a imprimir un renovado impulso al estudio de la inspiración; entre otros, principalmente: la publicación por parte de la Pontificia Comisión Bíblica del importante documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993); el simposio organizado por la Congregación para la Doctrina de la Fe seis años después, en el que se debatieron significativos argumentos sobre la inspiración, como se observa en las Actas del Simposio, publicadas con el título *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Lev, Città del Vaticano 2001); el Sínodo de Obispos de octubre del 2008 sobre la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia; y, finalmente, la exhortación apostólica *Verbum Domini* de Benedicto XVI (2010). Este último documento, como es conocido, tuvo por finalidad transmitir a todo «el pueblo de Dios», con la autoridad magisterial, la riqueza emanada del Sínodo de Obispos, indicando algunas «líneas fundamentales para revalorizar la Palabra divina en la vida de la Iglesia» (n. 1). Conviene señalar, además, que en este último período, debido a varias instancias, la Pontificia Comisión Bíblica ha asumido como argumento de estudio precisamente la reflexión sobre la inspiración y la verdad de la Biblia, encontrándose el tema en fase de desarrollo.

En este contexto hay que situar el libro del profesor Artola. En los diez capítulos que componen el volumen, el autor afronta sucesivamente la cuestión del método a seguir, el acontecimiento de Damasco, la aparición del resucitado, la palabra interior, los juicios inspirados, la comprensión inspirada, los sentimientos y la inspiración, la inspiración en la voluntad, la comunicación inspirada y, finalmente, el camino que va desde Moisés a Pablo. Completan el volumen el prefacio de A. Izquierdo, neotestamentarista del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, el prólogo del autor, las reflexiones conclusivas y una bibliografía centrada en los escritos del profesor emérito de Deusto. La obra carece de una bibliografía general.

Lo que indudablemente orienta y estructura toda el volumen es la propuesta metodológica, a la que Artola dedica el primer capítulo (pp. 13-28), argumento que analizaremos más en detalle. Conviene antes señalar, que el autor contextualiza su estudio en el marco de la DV, concretamente en el n. 11, número que el texto conciliar dedica a la doctrina sobre la inspiración bíblica prospectándola como actuación de Dios, Autor principal, «en y por medio» de los hagiógrafos. Artola no presta atención, por tanto, a otros modelos interpretativos de la inspiración bíblica, algunos de los cuales han sido elaborados más ampliamente en época reciente, como el sugerido por la *Dei Verbum* 13, texto que ha dado origen a la comprensión de la inspiración bajo la perspectiva de su analogía con la Encarnación. Esta propuesta fue asumida por Juan Pablo II en su célebre discurso *De tout coeur* de 23 abril 1993; discurso pronunciado con ocasión de los cien años de la *Providentissimus Deus* y los 50 de la *Divino afflante Spiritu* ante los cardenales, el cuerpo diplomático acreditado a Roma, los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica y los profesores de Pontificio Instituto Bíblico (EB 1239-1258). Sobre esta propuesta metodológica remito a mi artículo *Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella teologia di questo secolo*, «*Annales theologici*» 8 (1994) 235-283.

Artola, como dijimos, encuadra su teoría explicativa de la inspiración en el marco de DV 11. Por este motivo, antes de desarrollarla, presenta los aspectos especialmente significativos contenidos en el documento conciliar (pp. 11-20). Más precisamente, el camino que el autor sigue en su exposición comprende los siguientes tres momentos: especificar los elementos esenciales que DV establece sobre la inspiración bíblica; mostrar que Pablo constituye un caso emblemático de autor inspirado; definir la metodología interpretativa.

Por lo que se refiere a los *elementos que caracterizan la doctrina de la DV sobre la inspiración* (pp. 15-21), el autor destaca, entre otros: la integración del tema de la inspiración dentro del concepto más amplio de Revelación divina; la perspectiva histórico-salvífica de la Revelación; la designación de la Escritura como «palabra de Dios» o, como se expresa Artola, «textualización de la palabra de la revelación» (p. 16); la ampliación de la acción inspiradora (el carisma de la inspiración) a la actuación global del autor inspirado en vistas de su escrito; y el hecho de que, si bien la inspiración se orienta a la composición del texto, también el mismo autor, elegido por Dios, se debe considerar inspirado. A mi entender, el profesor de Deusto expone lúcidamente en su conjunto la doctrina de la inspiración según DV 11, aunque resulta demasiado radical al indicar la superación que supuso esta enseñanza respecto a la noción de inspiración que la teología había desarrollado a partir de la *Providentissimus Deus*.

Respecto al segundo momento, en conformidad con el título elegido, «el caso emblemático de Pablo» (pp. 21-25), el profesor de Deusto adopta como modelo paradigmático, para una mejor comprensión del proceso de la inspiración bíblica, el fenómeno teológico-vocacional que se verificó en Pablo. Para Artola, resultarían insuficientes otros paradigmas, aunque él sólo alude al modelo profético veterotestamentario, cuyas limitaciones generalmente todos admiten. Por otra parte, considera que los textos bíblicos que iluminan el concepto de inspiración bíblica son más bien escasos (los reduce a solo 2Tm 3,16), por lo que no permitirían una comprensión global del tema en cuestión. Desde un punto de vista positivo, motiva su propuesta del modo siguiente: Pablo es un personaje histórico bien conocido; la información que de él tenemos es segura y resiste a toda crítica; de Pablo nos ha llegado la más completa biografía, superior a la de cualquier otro personaje neotestamentario, salvo Jesús; sus cartas ofrecen datos históricos

de primera calidad para reconstruir su vida; su influjo en la tradición neotestamentaria fue muy amplia y profunda; tuvo una incidencia decisiva en la estructuración de dicha tradición, tanto evangélica, por su influjo más o menos directo al menos sobre algunos evangelistas (Mc y Lc), como en relación a la que presentan los demás textos neotestamentarios, por la precedencia teológica y cronológica de los escritos paulinos. A todo esto, añade que Pablo cumple las condiciones que DV 11 señala sobre el autor inspirado, pudiéndosele considerar un verdadero arquetipo: elegido por Dios, hecho del que Pablo tenía clara conciencia; para una misión específica, estrictamente apostólica; en cuya realización puso todas sus facultades y talentos, cualidades que Dios le concedió para llevar a cabo eficazmente su misión; sus escritos develan con amplitud la irrupción del Dios trascendente en el hombre, y en su vida se pueden distinguir, además, los siguientes momentos: el nivel programático de los designios divinos, la recepción de la misión, su realización, la predicación oral y la comunicación escrita.

En esta exposición, cuyos elementos se presentan en general bien desarrollados, emerge, sin embargo, un aspecto que a mi entender resulta fuertemente problemático: la asimilación de la vocación y del carisma apostólico que tuvo Pablo al concepto de inspiración bíblica. No cabe duda de que existe una analogía entre las diversas gracias y carismas que Dios concede a los hombres para que realicen una determinada misión en el seno de la Iglesia, como la teología ha evidenciado desde antiguo. En época más reciente, los estudiosos han apreciado la elaboración teológica que realizó hacia los años 50 del siglo pasado el conocido biblista Pierre Benoit, designada como «analogía de la inspiración». El dominico francés adoptó esa fórmula para explicar la relación existente entre la comunidad del pueblo de Dios (Israel, la Iglesia) y el autor sagrado. Señalaba así que el Espíritu Santo, al conducir providencialmente la historia de la salvación, había actuado en el pueblo de Dios por medio de una diversidad de carismas, que agrupaba bajo el concepto general de “inspiración”, tanto por la relación intrínseca que existe entre los carismas como por el hecho de que la inspiración bíblica, propiamente dicha, constituye el último paso de la continua acción del Espíritu Santo en el período constitutivo de la Revelación. Como precisaba Benoit, el Espíritu Santo no solo había movido a algunos hombres a escribir una historia ya transcurrida, sino que su influjo se había manifestado ya antes conduciendo esa misma historia por medio de su acción sobre los personajes bíblicos y comunicándose a los profetas y apóstoles. En este sentido, el carisma de la inspiración es prospectado como un carisma profundamente eclesial, de características propias, relacionado con los demás carismas que Dios distribuye en su Iglesia. No es ésta propiamente la línea conceptual que propone Artola.

Para el profesor de Deusto se trataría más bien de analizar, en base a un adecuado acercamiento cognoscitivo, el proceso interior que se verificó en Pablo, para extenderlo después modélicamente al fenómeno de la inspiración bíblica. Artola está firmemente convencido – y en esto estamos de acuerdo –, que en cualquier reflexión teológica es necesario utilizar como herramienta auxiliar un sistema filosófico. Supone, además – tema que por el contrario podría dar lugar a una amplia discusión entre los especialistas –, que DV «omitió deliberadamente toda alusión a formas concretas de método filosófico» en la explicación de la inspiración (p. 26). No considerando como instrumento adecuado para la explicación del misterio de la inspiración la filosofía que podemos llamar aristotélico-tomista, Artola opta por la fenomenología, que, según entiende, habría abierto un camino expedito entre el realismo y el subjetivismo. La asume concretamente bajo la forma que adquirió en dos conocidos pensadores católicos del siglo pasado, el español

X. Zubiri (1899-1983) y el canadiense J.F. Lonergan (1904-1984), que escribieron tratados de noología. De ahí el subtítulo del libro del profesor emérito de Deusto. El intento de Artola es, por tanto, el de llevar a cabo un acercamiento racional fenomenológico al proceso de la inspiración bíblica examinando la figura de san Pablo, o dicho de otro modo, llevar a cabo un análisis fenomenológico descriptivo del proceso que se dio en Pablo, desde aquel primer momento experiencial en las cercanías de Damasco (la irrupción divina) hasta las situaciones espirituales sucesivas, para elaborar una teoría sobre la inspiración bíblica. Ciertamente, al autor no le pasa inadvertido que «la inspiración es un caso de conocimiento superior, no alcanzable en el mero acto del conocer natural» (p. 27); considera, sin embargo, que el método fenomenológico resulta apto para un acercamiento racional al acto de inspiración en alguna de sus dimensiones, puesto que «la irrupción del Sopro divino y su expansión al interior del hombre, hasta expresarse en textos, es también un fenómeno humano observable» (p. 27). A mi entender, tal vez lo más discutible de esta última afirmación es el hecho de que se suponga que el fenómeno de la inspiración bíblica conlleva siempre aspectos humanamente notorios, tales de ser identificados en un análisis fenomenológico, lo que no resulta claro. Por otra parte, el autor parece o bien reducir el conjunto de carismas que recibió san Pablo para su misión al solo carisma de la inspiración bíblica, o bien concebir este carisma como aquella gracia a la que los demás carismas estaban orientados.

Es indudable que el análisis fenomenológico que Artola desarrolla en los sucesivos capítulos de su libro, a pesar de los no pocos aspectos que se presentan discutibles – como los relacionados con la historicidad de los eventos narrados en los Hechos de los Apóstoles y la relación entre este relato y las cartas paulinas –, ilustra muchas cuestiones relacionadas con la vivencia que tuvo Pablo tanto en el evento de Damasco así como también en la misión apostólica sucesiva. Los títulos de los capítulos reflejan bien las cuestiones examinadas, que no son otras, en definitiva, que la exposición fenomenológica de los diversos pasos por los que, que según Artola, discurrió el pensamiento y la actuación de Pablo hasta la elaboración de sus cartas. En su lectura, ciertamente, el lector tiene que habituarse a un lenguaje que puede no resultarle congenial.

En el último capítulo de la obra, «De Moisés a Pablo» (cap. x), el autor trata de exponer la concepción de Pablo sobre la totalidad de la Escritura. En base a 2Cor 3,6-11.17-18 desarrolla el tema de la perfección de la nueva alianza para subrayar la mayor perfección de los ministros de la nueva ley, entre los que Pablo tuvo una «capacitación providencial» (p. 170). Lo que no deja de sorprender es que Artola traza la diferencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, no tanto en función de los contenidos de revelación (cuya plenitud se alcanza en el Nuevo Testamento), sino de la inspiración en sí misma considerada; más aún, propone un concepto de inspiración posterior a la escritura de los libros y que se alcanzaría gracias al significado salvífico que adquirieron los textos veterotestamentarios en la nueva economía de salvación. Por eso afirma: «El Antiguo Testamento era – desde dentro – una economía imperfecta en cuanto a su condición de libro inspirado. Su elevación al rango de la Escritura inspirada fue obra de la Encarnación. La palabra de Dios del Antiguo Testamento, leída y utilizada en su predicación por Jesús la elevó a su propia condición de Palabra divina definitiva».

Por eso mismo, en otro lugar afirmará que «en materia de *Escritura inspirada*, hemos de decir que Pablo, no sólo es el creador de la fórmula, sino que es quien claramente diferenció la presencia del Espíritu en el Antiguo Testamento, de la acción del Sopro inspirador en el Nuevo Testamento, homologados por Cristo en una sola Escritura inspi-

rada. Más aún, amplió su mirada sobre la palabra presente en todos los hombres». Aquí se formula igualmente un concepto de inspiración que difícilmente parece aceptable dentro de la prospectiva más generalmente propuesta en la teología católica, que confiesa que todos los libros son igualmente inspirados por tener a Dios como único autor principal, tanto de los libros del Antiguo como del Nuevo Testamento. El profesor de Deusto parece suponer más bien una graduación del carisma de inspiración, que establecería una diferencia entre los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento, considerando un caso máximo de inspiración el de san Pablo. Por otra parte, no parece distinguir suficientemente la inspiración bíblica de la gracia diversa y específica que podría concederse a los lectores del texto sagrado para su mejor comprensión, como parece que tuvieron los Padres de la Iglesia por lo que se refiere más en general a la comprensión de la revelación.

Al final de nuestras consideraciones sobre el libro del profesor Artola hemos de reconocer que, cualquiera sea la valoración crítica que de él se haga, el autor ha puesto al vivo una nueva reflexión sobre la inspiración bíblica.

M. A. TÁBET

PH. CHENAUX (ed.), *L'eredità del magistero di Pio XII*, Lateran University Press – Gregorian & Biblical Press, Città del Vaticano 2010, pp. 358.

UN buen número de los estudios históricos realizados sobre el pontificado de Pío XII se han centrado fundamentalmente en cuestiones políticas relacionadas con la Segunda Guerra Mundial, y ofrecen una imagen del pontífice fría, distante y despreocupada del destino de la humanidad. El libro que ahora comentamos pretende corregir y completar esa visión reductiva del papa Pacelli. Para lograr ese objetivo la obra afronta el estudio de un aspecto descuidado por los investigadores: el enorme magisterio de Pío XII. Con ese acercamiento al pensamiento del papa el profesor Chenaux, editor del libro, ofrece una primera aproximación que anime a otros estudiosos a profundizar en la abundante doctrina elaborada por Pío XII.

El contenido del libro son las relaciones pronunciadas en la Pontificia Universidad Gregoriana y en la Pontificia Universidad Lateranense en el mes de noviembre de 2008 con ocasión de las jornadas de estudio tituladas *L'eredità del magistero di Pio XII*. El fin del simposio era poner de manifiesto la continuidad o la estrecha relación entre el magisterio de Pío XII y el Concilio Vaticano II, estudiando algunos documentos conciliares y sus precedentes en el magisterio de Pío XII. Ya en la introducción al volumen, Gianfranco Ghirlanda e Rino Fisichella manifiestan abiertamente su deseo de orillar las cuestiones políticas o polémicas, para dar luz sobre el contenido de las enseñanzas de Pío XII que es un tema casi inexplorado por los especialistas. Esa doctrina tiene, según los autores de la introducción, tres características principales: la universalidad de los temas tratados; la actualidad y oportunidad de sus argumentaciones que superaban los límites del caso concreto; y la perspectiva realista y optimista con la cual afrontó las distintas cuestiones. Al mismo tiempo, invitan a estudiar en el contexto de su época las aportaciones de Pacelli, que sin duda ninguna fueron novedosas, y sirvieron posteriormente como orientaciones para el desarrollo del Concilio Vaticano II (cfr. Fisichella – Ghirlanda, *Introduzione*, p. 10).

La variedad y la importancia de los temas estudiados por Pío XII se manifiestan en los diversos capítulos escritos por especialistas de cada materia. La mayoría de los autores

resaltan la influencia del magisterio de Pío XII en los documentos del Concilio Vaticano II. En esa línea, a lo largo del libro se recuerda que Pío XII es el autor más citado en los documentos del Concilio. Este dato es sin duda relevante aunque, como afirma Chenaux, falte todavía determinar qué aspectos del magisterio de Pío XII han sido recogidos en los documentos conciliares (Chenaux, p. 286). Algunos de esos aspectos y su influencia en los decretos del Concilio han sido afrontados por varios de los autores de este libro. Por ejemplo, en el caso de los estudios bíblicos Ugo Vanni (pp. 71-86) afirma y muestra que sin la *Divino afflante Spiritu* y su recepción posterior, la *Dei Verbum* no habría sido posible (Vanni, p. 79), y lo mismo habría que decir sobre otros temas como la evangelización (Lubomir Zak, pp. 87-113), o la libertad religiosa (Joseph Joblin, pp. 115-140).

Otros argumentos estudiados en el libro son la influencia del magisterio de Pío XII en la eclesiología del Concilio, estudiando conceptos desarrollados en la encíclica *Mystici Corporis* (William Henn, pp. 183-201; y Brunero Gherardini, pp. 203-217); o el magisterio litúrgico de Pío XII como fuente de la *Sacrosantum Concilium* (Giuseppe Ferraro, pp. 219-244). Además, en otros capítulos se abordan otras cuestiones como: las relaciones entre la Iglesia y el mundo (Michael Paul Gallagher, pp. 275-283), la mariología (Cettina Militello, pp. 245-273), la misión de los laicos en la Iglesia, (Philippe Chenaux, pp. 285-297), etc.

La obra incluye también dos estudios genéricos sobre la Moral y el Derecho Canónico. Al analizar la doctrina moral de Pío XII, Renzo Gerardi pone de manifiesto que el pontífice no dudó en afrontar todas las cuestiones morales que se le presentaron desde la ciencia, la medicina, la tecnología, etc. (pp. 317-318); y sobre el Derecho Canónico, Francesco Coccopalmerio expone la figura de Pío XII como jurista y su opinión sobre el Derecho en general y el Derecho Canónico en particular (pp. 319-339).

No todos los argumentos tratados se refieren directamente a sus enseñanzas. Por ejemplo, Dario Viganò explica que gracias a los medios de comunicación la persona de Pío XII fue conocida en todo el mundo de un modo que de otra manera no habría sido posible (pp. 141-182). Asimismo, Andrea Riccardi expone el proceso que transformó la visión de Pío XII de un gran papa popular, querido y muy respetado, a una figura distante, fría e incluso anacrónica. Este cambio de la opinión pública es complejo, y en él influyó mucho el contexto de los años sesenta, la revolución del 68 y su rebelión contra la autoridad, además de la representación teatral *El Vicario*. Esa escenificación teatral produjo un giro copernicano en la percepción de la persona de Pío XII, porque -como explica Riccardi- logró difundir en muchos ambientes una corriente de opinión que hasta entonces era minoritaria.

Andrea Riccardi considera que esa visión del pontificado de Pío XII es reductiva, sobre todo porque se fundamenta en documentación secundaria. Éste es un problema que se habría resuelto con el acceso a la documentación primaria. Sin embargo, la apertura de los fondos vaticanos, según Riccardi, llegó con retraso, o por lo menos cuando ya habían cristalizado esas opiniones en la historiografía.

Sobre la disponibilidad y la riqueza de la documentación escribe también el cardenal Bertone al inicio del libro. En ese sentido ofrece datos históricos que contradicen algunas opiniones contrarias a Pacelli muy difundidas. En concreto, destaca el apoyo de Pío XII, algo insólito en la historia, al intento de derrocar a Hitler. También manifiesta que la documentación conservada en el Archivo Secreto Vaticano explica que su actitud ante la Shoah no fue neutral o indiferente, sino que su silencio fue una elección consciente y dolorosa, que consideraba necesaria en aquellas terribles circunstancias. Finalmente el

Secretario de Estado anima a los historiadores a trabajar más en los fondos disponibles en el Archivo Secreto Vaticano.

Gianfranco Ravasi, presidente del Pontificio Consejo de la Cultura, recuerda la importancia que tenía para papa Pacelli el concepto de la civilización cristiana y las consecuencias que se derivan de una concepción antropológica cristiana del hombre que estaba siendo atacada. Al mismo tiempo alude a numerosas cuestiones que interesaron al pontífice: el progreso tecnológico, las relaciones ciencia y fe, el feminismo, el deporte, la música, etc.

El libro termina con el discurso final de Benedicto XVI a los participantes. El Papa destaca la calidad y la cantidad de argumentos tratados por Pío XII, y afirma que su magisterio constituye una herencia preciosa de la que la Iglesia se ha beneficiado en el pasado y se enriquece en el presente (cfr. Benedicto XVI, p. 347-8).

F. CROVETTO

E. DE JESÚS, *La pureza de corazón*, Rialp, Madrid 2009, pp. 96.

LA Autora, Sor Élisabeth de Jesús, es miembro de la Comunidad de las Bienaventuranzas. Esta comunidad es conocida en el ámbito de la literatura espiritual especialmente por los libros de Jacques Philippe, uno de sus miembros, traducidos en diversos idiomas. La Autora interviene regularmente en programas de formación cristiana y en retiros. Es de origen austriaco y ha vivido muchos años en Francia al servicio de la evangelización de los jóvenes. El libro de que aquí damos una breve noticia es la traducción en castellano del francés *Le secret de la pureté du cœur*, publicado en el país galo en 2008.

El tema merece una buena reflexión en los días que corren, porque, como muy bien dice la Autora en la contraportada: «muchas personas se sienten atraídas por lo “natural”, lo “puro”, a la hora de comprar alimentos o ropa; pero la idea de “pureza personal” les da miedo, como si fuese sinónimo de renuncia a la vida o de frustración. De hecho la palabra “pureza”, se trate de la del cuerpo o de la del corazón, puede tener hoy para algunos en el lenguaje corriente una connotación chocante, cuando no peyorativa. Sin embargo, la pureza del corazón es precisamente la clave de la unidad interior, del dominio de sí mismo y de la libertad». Valía, pues, la pena realizar una reflexión sobre el tema que fuera cercana al público general.

Partiendo de esta presentación, el libro se desarrolla en cinco partes, todas breves y fáciles de leer. La primera es una concisa introducción sobre el sentido de la pureza (y de la pureza de corazón) en la tradición judía y cristiana. Su objetivo es indicar el significado de los términos. En esta parte el texto diseña con habilidad el encuentro del ser humano postmoderno con el tema, interesante para entender las resonancias que evoca en el mundo de hoy el hablar de pureza. La Autora concluye que, «en el fondo, la purificación es como una inmersión “por capas” en la pureza divina. En este sentido, la pureza, más que una situación estática, se nos presenta como un movimiento que nos sumerge cada vez más en la vida divina» (p. 20).

La segunda parte es un recorrido bíblico por diversos personajes del Antiguo Testamento que ayudan a dibujar un camino de amor de Dios, con sus éxitos, avances y retrocesos, siempre amparados en la disposición misericordiosa de Dios para con su Pueblo. La tercera parte presenta las raíces de la impureza, deteniéndose concretamente en el olvido, el error y el miedo. En la cuarta parte se entra de lleno en el Nuevo Testamento, presentando la pureza de corazón a la luz de la Nueva Alianza en Cristo. Por último,

la quinta parte es una meditación sobre la bienaventuranza de los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt 5,8). Los textos del Nuevo Testamento se entrelazan con citas de grandes santos contemporáneos, como santa Faustina Kowalska, san Josemaría Escrivá y el beato Juan Pablo II, o antiguos, como san Ireneo de Lyon, san Gregorio de Nisa y san Juan de la Cruz. Este capítulo es la coronación del libro y realiza una meditación que llega al hombre de hoy, da razón y hace atrayente la pureza de corazón.

Este libro, breve, está redactado con un estilo muy sencillo y claro. Apto para un público al que le sería difícil leer *Amor y responsabilidad* de Karol Wojtyła. Es notable la presencia de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que se agradece especialmente en este tema. Normalmente la Autora empieza por hacer una consideración fenomenológica, mediante la que se acerca al lector postmoderno y entra en sintonía con él. Sólo después toma la Palabra de Dios y la glosa según un recorrido – una *lectio*, me atrevería a decir – que, respetando el sentido bíblico, está marcado principalmente por lo que la Autora quiere transmitir en torno a la pureza de corazón e, indirectamente, del cuerpo. Es una obra útil para un público joven, o adulto, que quizás haya recibido una formación moral superficial, no demasiado integrada con los demás aspectos de la doctrina y de la espiritualidad cristiana. Aunque un lector con un conocimiento sólido de la temática no hallará gran utilidad en estas páginas, se trata de una obra que ofrece una primera respuesta – ágil y cercana al hombre de hoy – con elementos que satisfacen la necesidad y el deseo de una reflexión inicial, ayudando a dar razón de la pureza de corazón y de vida.

M. DE SALIS

A. DI BERARDINO (a cura di), *Atlante storico del cristianesimo antico*, con la collaborazione di Gianluca Pila, *Istituto Patristico Augustinianum - Dipartimento di Studi Classici e Cristiani*, Università di Bari – Edb, Bologna 2010, pp. 398, 58 cartine geografiche.

NON disponevamo finora di un Atlante dedicato all'antichità cristiana con riferimenti ai Padri e al cristianesimo antico. Infatti si erano esaurite le precedenti pubblicazioni, le quali comunque erano dedicate alla storia della Chiesa nel suo insieme. Quest'Atlante colma pertanto una lacuna. L'autore, A. Di Berardino, ha dedicato molti anni a tale progetto; un lavoro instancabile che ha prodotto un magnifico strumento ad uso degli storici della Chiesa, dei canonisti e degli studiosi di patristica.

È composto da 12 sezioni, corrispondenti ad altrettante regioni geografiche (Palestina, Siria, Armenia, Asia Minore, Egitto, Penisola Balcanica, Italia, Africa, Spagna, Norico e Rezia, Gallia, Britannia). Tali sezioni si compongono nel seguente modo: un'introduzione alla zona geografica corrispondente, suddivisa in diversi paragrafi, tra i quali spicca una storia della regione con specialissima attenzione alla romanizzazione, una storia del cristianesimo e altre notizie dettagliate su città o zone specifiche (notevole la varietà di fonti utilizzate: dalle Sacre Scritture, agli autori della latinità pagana, dai Padri della Chiesa alle fonti epigrafiche ed archeologiche); carte delle diverse aree nelle quali sono indicate le principali città, le diocesi, le strade romane e via dicendo; fotografie a colori di altissima definizione attraverso le quali è illustrato l'ambiente geografico o altri aspetti storico-culturali (le monete, i mosaici, le rovine romane, gli anfiteatri e i fori, i battisteri, le chiese, etc.); didascalie esaustive che fanno dubitare della nota espressione "un'immagine vale più di mille parole", senza le quali le fotografie rimarrebbero mute.

Ognuna delle dodici sezioni termina, inoltre, con un'ampia bibliografia (aggiornata al 2010), comprendente opere collettanee, articoli, monografie, relativa sia alla zona in generale che alle sue specifiche regioni. Essa offre un valido punto di partenza per uno studio puntuale ed approfondito da parte del lettore che ne risultasse interessato.

Sorprendente è l'impressione ricavatane ad aprire il volume, dinanzi alle grandi quantità di dati e di immagini. Raramente un'opera di consultazione suscita, come la presente, il desiderio di leggerla integralmente. Una delle caratteristiche dell'Atlante è infatti quella di valere sia come strumento di riferimento che come opera di lettura continuata. Non c'è dubbio che chi conduca questa doppia lettura terminerà col desiderio di ricominciare di nuovo.

Il volume inizia con una breve ma ricca introduzione nella quale si espone l'obiettivo principale: offrire uno strumento utile per comprendere la geografia ecclesiastica fino al secolo settimo. L'obiettivo è ampiamente raggiunto. L'introduzione contiene anche una descrizione dei contenuti, utile come guida alla consultazione. All'introduzione segue la sequenza delle carte geografiche, 58 in totale, distribuite lungo il testo, e riprodotte anche in questa sezione con una scala maggiore, grazie alla quale se ne possono meglio apprezzare i particolari. La soluzione di includere le mappe tanto all'inizio dell'Atlante come nel corso del testo si può considerare come la migliore: chi cerca un riferimento immediato lo troverà rapidamente, chi preferisce studiare dettagliatamente un'area concreta, non avrà necessità di cambiare continuamente di pagina per individuare i punti di interesse.

Se è sempre innegabile l'importanza di un buon indice in qualunque opera (il lettore conosce bene la delusione provocata da un indice che unicamente informa che il primo capitolo inizia a pagina tre, il secondo a pagina 15, l'ottavo a pagina 318), a maggiore ragione lo si può affermare per un atlante. In quest'opera gli indici occupano quasi 80 pagine, costituendo la metà dell'opera stessa. Senza di essi la consultazione sarebbe impossibile e si perderebbe gran parte del valore dell'Atlante.

Oltre all'indice generale, ve ne sono altri quattro. L'indice delle sezioni e delle carte geografiche contiene una doppia numerazione: la prima cifra fa riferimento alla mappa delle prime pagine dell'Atlante, la seconda alla descrizione storico-geografica, nella quale si trovano anche le sezioni particolari delle distinte aree. L'indice generale dei nomi permette la localizzazione delle città e di altri luoghi geografici, con l'indicazione del numero della carta e delle coordinate. Dal momento che la localizzazione sarebbe impossibile senza una concordanza tra i nomi antichi e quelli moderni, si aggiungono altri due indici: quello dei nomi antichi con i suoi corrispondenti nomi moderni e quello dei nomi moderni con le corrispondenti denominazioni antiche. Questi due indici sono utili non solo per la localizzazione all'interno delle mappe dell'Atlante ma anche come strumento a sé.

La descrizione appena effettuata di questo Atlante storico è solo un pallido riflesso del reale valore del volume. Non ci rimane pertanto che rallegrarci con l'autore per quest'importante opera, così come raccomandarne ad ogni studioso di antichità cristiane il suo utilizzo. Quest'opera non può mancare sul tavolo di studio di chi voglia avventurarsi in profondità nella storia dei primi sette secoli del cristianesimo.

A. ESCUDERO (a cura di), *Cristologia e Teologia. Miscellanea di studi in onore di S. E. Mons. Angelo Amato*, Las, Roma 2010, pp. 184.

IN occasione del suo 70° genetalicio, i professori dell'Istituto di Dogmatica della Facoltà di Teologia dell'Università Salesiana hanno voluto esprimere la gratitudine e riconoscenza per sua em. rev.ma mons. Angelo Amato, già decano della Facoltà di Teologia e direttore dell'Istituto di Dogmatica, e attuale prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi.

L'argomento cristologico è stato privilegiato nella sua produzione teologica: la bibliografia completa del card. Angelo Amato mostra pure come lui si è occupato di molteplici temi di teologia sistematica, per realizzare approfondimenti dove, da una parte, la competenza in cristologia favoriva la visione compatta e vigorosa del messaggio cristiano e, dall'altra parte, si esprimeva la fecondità della riflessione sul mistero di Cristo. La premura di mons. Amato per esprimere l'identità e la missione di Gesù di Nazaret diventa, nella sua opera teologica, slancio, criterio e stimolo per parlare dell'evento cristiano della salvezza.

I sei articoli che compongono questa *miscellanea di studi* cercano di illustrare la ricchezza del tema cristologico e lo spessore della prospettiva cristologica in teologia. Nella diversità degli argomenti trattati, si può dire che sono presenti alcuni fattori comuni. In primo luogo, emerge l'attenzione al dato positivo, sul quale si applica un lavoro interpretativo che è sollecito nel rispettare le fonti, per esprimere la sua vitalità e il suo senso. In secondo luogo, si presenta la relazionalità teologica che evita la chiusura in cerchi troppo ristretti e si preoccupa di trattare le questioni con la maggiore apertura possibile, con il richiamo costante ai temi fondamentali del messaggio cristiano. In terzo luogo, si segue un programma di lavoro che cerca il confronto permanente con l'esperienza storica, senza venir meno alla responsabilità e al compito di elaborare una riflessione sistematica valida e proponibile.

Lo studio del professore A. Castellano sul commento di Origene alle prime parole del Prologo del Vangelo di san Giovanni, illustra lo stretto rapporto tra la cristologia e la dottrina trinitaria, già nelle perspicaci considerazioni del teologo alessandrino. Il lavoro mostra al lettore un percorso esemplare di esegesi patristica, offrendo l'occasione di avvicinare il metodo esegetico origeniano, portato avanti con grande consapevolezza, resa necessaria agli occhi di Origene per mettere allo scoperto i limiti delle posizioni dei monarchiani.

La ricezione della dottrina cristologica del Concilio di Calcedonia da parte di Martin Lutero, oggetto della ricerca del professore A. Musoni, tratta inoltre un tema non sempre bene indicato nelle presentazioni del pensiero teologico di Lutero, anche se non mancano i contributi che il professore ha segnalato e valutato puntualmente. Appare anche evidente l'interesse ecumenico dell'argomento, che ci offre un retroterra indispensabile per comprendere con maggiore precisione le questioni teologiche aperte nel dibattito confessionale.

Il lavoro del professore M. Sodi propone un percorso emblematico con la lettura e interpretazione degli elementi offerti con la celebrazione liturgica della festa della Esaltazione della Santa Croce. Dalla contestualizzazione storica, liturgica e pastorale dei testi, come dall'interpretazione per ogni singolo dato che appartiene alla festa, e anche dal confronto teologico, risulta un approccio al motivo centrale della festa, chiaro e ricco di spunti.

Il problema sollevato da Lessing sull'impossibilità di assoluti nella storia è affrontato dal professore J.L. Plascencia per segnalare la singolarità del cristianesimo nel confronto con le religioni. L'autore prende in esame la storicità fondamentale del cristianesimo nel proporsi come annuncio di salvezza anche nel mondo attuale.

La relazione tra Comunione e Eucaristia nella Chiesa è l'argomento trattato dal professore D. Valentini, che concentra attorno a quelle due realtà i rapporti tra l'ecclesologia e la cristologia. Anche in questo caso si presenta una ricerca positiva che parte dai testi neotestamentari, prosegue con gli insegnamenti della tradizione, per giungere ai documenti del Concilio Vaticano II e del periodo postconciliare. L'autore è anche sollecito nell'indicare la portata ecumenica dell'intera riflessione e il suo legame con il vissuto celebrativo della Chiesa.

Il legame tra Cristologia e Mariologia sono l'oggetto dello studio del professore A. Escudero, che prende in esame l'opera cristologica di Olegario González de Cardedal, soprattutto negli ultimi volumi pubblicati dal professore di Salamanca.

Infine, si può dire che il presente volume offre percorsi concreti per far teologia, di modo che il lavoro compiuto non sia soltanto un punto di arrivo, ma significhi anche suggestione e proposta per ulteriori contributi.

G. AYBAR

M. ESPARZA, *Amor y autoestima*, Rialp, Madrid 2009, pp. 288.

EL autor de la obra que reseñamos es sacerdote, médico y filósofo. Como él mismo indica en la contraportada, su intención es escribir principalmente para «cristianos corrientes que, pese a sus limitaciones, se afanan día tras día por mejorar la calidad de su amor». En un segundo momento también abarca a personas menos familiarizadas con la vida cristiana que buscan una paz interior o una mayor capacidad de amar. Por lo que acabamos de decir, podría parecer que el libro trata de la caridad, y ciertamente es así, pero su objeto principal es la humildad. En concreto, ayuda a aprender a ser amado tal como uno es, sin por ello quedarse en una mediocridad aburguesada y pasiva que no lleva a la felicidad.

Para el autor, sin una básica actitud positiva hacia nosotros mismos, sin un recto amor a uno mismo o, en sus propias palabras, sin una "humilde autoestima", es muy probable que el amor acabe distorsionándose. La medida de ese amor a sí mismo proviene de cómo Dios nos ama. Al decir esto ya se ve que la humildad no es un desprecio de sí mismo, una "autolesión" espiritual o un conjunto de actitudes que minusvaloran el hombre. Nos situamos en un discurso sobre la humildad que procura corregir una cierta herencia espiritual, que ha acentuado unilateralmente la limitación y la pequeñez humana contra la soberbia y el orgullo, que son – y siguen siendo – los principales enemigos del alma. Quizás aquí radica uno de los valores del libro: el saber reunir en un lenguaje sencillo y atrayente los distintos aspectos de la virtud de la humildad. Se tienen en cuenta al mismo tiempo las exigencias espirituales propias del camino cristiano hacia Dios, el antropocentrismo cultural contemporáneo (muy influido por aquellos que acusan al cristianismo de haber disminuido al hombre) y las legítimas exigencias psicológicas del ser humano creado por Dios a su imagen y semejanza.

El libro se divide en dos grandes partes, cada una de las cuales está compuesta por tres capítulos. En la primera, el autor anima a adoptar una actitud positiva y realista hacia uno mismo, la "humilde autoestima" a la que hemos hecho referencia. Encontramos

ahí una descripción del amor ideal y de sus características. La conducta opuesta – el orgullo – genera conflictos y compromete la calidad de todos nuestros amores. El Autor muestra cómo algunos comportamientos, en cuya raíz está el orgullo, ponen en peligro cada una de las cualidades del amor ideal: una mala relación con uno mismo «enturbia la rectitud de intención y obstaculiza la libertad interior, [...] una baja autoestima potencia el afán posesivo y compromete el desprendimiento afectivo. [...] El análisis del voluntarismo ha mostrado que también la generosidad a la hora del sacrificio se puede deteriorar por culpa del orgullo» (p. 107).

La segunda parte muestra cómo el amor de Dios contribuye a solucionar de modo estable los efectos negativos del orgullo, restituyendo a la persona su auténtica dignidad. Con ella, el Autor intenta «poner en evidencia que la conciencia de ese Amor que Cristo nos ha revelado, es capaz de purificar nuestros amores y de colmar los anhelos más profundos del corazón, procurándonos así, ya en esta vida, la mayor felicidad» (p. 12). Esta segunda parte recorre algunos de los temas centrales de la humildad cristiana, entremezclados con citas de la Sagrada Escritura, de autores contemporáneos católicos y no católicos.

El Autor está interesado en mostrar la importancia de la lucha contra el orgullo a un público general no necesariamente católico. En ese sentido, tiende un puente que ayuda a presentar la comprensión católica de la humildad a personas que poseen la cultura moderna posterior a Nietzsche. También tiene en cuenta a quienes ya poseen cierta experiencia de la lucha interior contra sus defectos, y una cierta familiaridad con las Sagradas Escrituras. A estos últimos les enriquecerán sin duda algunos textos de autores espirituales modernos sobre la cuestión. Entre otros, vale la pena señalar que las fuentes del Autor son la doctrina de la infancia espiritual de santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz, la enseñanza de la filiación divina explicada por san Josemaría Escrivá de Balaguer y la doctrina del Amor Misericordioso de santa Faustina Kowalska, bien armonizadas al servicio de la humildad cristiana. Son también de interés las consideraciones de H. Nouwen (*El regreso del hijo pródigo*).

En fin, nos encontramos con un modo de enseñar en qué consiste la humildad que va más allá de la simple repetición de la tradición ascético-cultural heredada y corrige los desequilibrios que algunas veces han existido en ella. El hecho de que el Autor haya querido dialogar con un público que no es cristiano quizá sea la razón de que su reflexión no parta directamente en la Sagrada Escritura, eligiendo principalmente testimonios de autores cristianos contemporáneos. Pero también de algunos no católicos, como C. S. Lewis, S. Covey y V. Frankl. Por tanto, hay espacio para otro libro, fundamentado y desarrollado explícitamente en la Palabra de Dios, que complete el discurso que nos ha brindado con sencillez y claridad en estas páginas. Pensamos que una obra así podría ser un ejemplo de cómo resolver uno de los retos de la nueva evangelización que la Iglesia tiene entre manos: la transmisión del mensaje evangélico – en este caso concreto, de la humildad cristiana –, en un contexto cultural modificado. El libro que acabamos de reseñar ha demostrado que sabe realizar un primer paso en este sentido y permite legítimamente esperar que en el futuro el Autor nos ofrezca el paso sucesivo.

L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According St Thomas Aquinas and his Interpreters*, Sapientia Press, Naples (Flo) 2010, pp. xxxvii+490.

LA casa editrice *Sapientia Press*, mette a disposizione del pubblico, all'interno della collana «Faith & Reason: Studies in Catholic Theology & Philosophy», la seconda edizione dell'opera di Lawrence Feingold sul desiderio naturale di vedere Dio in san Tommaso e nei suoi interpreti. Si tratta della tesi di dottorato dell'autore, pubblicata per la prima volta dieci anni fa nella allora esordiente collana *Dissertationes - Series Theologica* della Pontificia Università della Santa Croce, e che negli anni successivi ha fatto risorgere il dibattito teologico sulla questione del soprannaturale, specialmente nell'ambito statunitense. Basti pensare ad esempio al *Book Symposium* sulla rivista «Nova et vetera» (English Edition) vol. 5, n.1 (2007), con contributi di quattro autori, ma anche alla recente pubblicazione di Steve Long (*Natura pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, Fordham University Press, New York 2010, 282 pp.). Se poi a questo si aggiunge la recente edizione in inglese, nella stessa collana del libro che recensiamo, del numero speciale di «Revue Thomiste» del 2001 dedicato alla controversia sul *Surnaturel* di Henri de Lubac (S. Th. Bonino [ed.], *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-Century Thomistic Thought*, Sapientia Press, Florida 2009), allora si può ben concludere che la discussione attorno alla questione del soprannaturale non è affatto superata. Ecco perché si è reso necessario mettere a disposizione di un pubblico più ampio un'opera fino ad ora di non facile reperibilità.

Il lettore attento si accorgerà del fatto che questa seconda edizione è frutto di un intenso lavoro di revisione rispetto alla prima. Lo si può apprezzare dal punto di vista quantitativo, giacché il numero di pagine è sceso in modo significativo (dalle quasi settecento della prima alle poco meno di cinquecento di questa): l'autore ha tolto i testi in latino delle note, e ha fatto un notevole sforzo di sintesi dei contenuti. Lo si vede anche nell'inclusione della bibliografia più recente sul tema, anche quella polemica, come ad esempio l'opera di John Milbank. Ma è soprattutto degno di nota il fatto che il libro conta con un'introduzione, primo capitolo e conclusioni nuove, segno di una maturazione del pensiero dell'autore sull'argomento, che, senza cambiare nella sostanza, riesce ad esprimersi in un modo più articolato.

Il centro della tesi di Feingold sta nel mostrare che il desiderio naturale di vedere Dio sul quale san Tommaso argomenta nelle sue opere è da intendersi come un desiderio elicitato, condizionale e imperfetto, in contrasto con l'interpretazione che H. de Lubac ha difeso nelle sue opere, il quale parla invece di un desiderio innato e assoluto. Anche se a prima vista, soprattutto per chi non è familiarizzato con la questione, può sembrare una discussione irrilevante, in realtà sono due posizioni che riflettono due concezioni diverse del rapporto fra il naturale e il soprannaturale, e quindi, due sensibilità teologiche diverse.

Feingold riconosce che, se l'argomento di san Tommaso è terreno di discussione, ciò si deve al fatto che l'Angelico non ha chiarito del tutto la questione nelle sue opere, potendo trovarsi testi in favore dell'una o dell'altra ipotesi. Per questo motivo l'autore non solo intraprende un'analisi dettagliata dei testi nell'insieme del pensiero generale dell'Aquinate, ma ripercorre anche le diverse tappe dell'interpretazione del desiderio naturale di vedere Dio nella storia della teologia.

Di conseguenza, dopo tre brevi capitoli dove studia sia i testi di san Tommaso sul

tema sia i concetti fondamentali da tener presenti nella discussione (appetito naturale ed elicito, potenza naturale e obedienziale, volontà *ut natura* e *ut ratio*, ecc.), Feingold inizia un percorso storico che lo porta a studiare l'interpretazione del desiderio naturale di vedere Dio in Duns Scoto, Dionigi il Certosino, il Gaetano, Silvestre di Ferrara, Soto, Toledo, Medina, Báñez, Suárez e Giansenio. Dopo questo percorso, l'autore si confronta con il pensiero di H. de Lubac, discutendo punto per punto le sue tesi, e offrendo una sintesi degli argomenti principali. Il libro si conclude con una riflessione che precisa ulteriormente il senso dell'interpretazione data da Feingold.

Nel percorso storico, viene riservato maggior spazio, a motivo della loro importanza per la questione studiata, sia al pensiero del cardinale Gaetano, in particolar modo allo sviluppo della nozione di potenza obedienziale specifica dell'uomo per il soprannaturale, sia alle speculazioni del celebre filosofo e teologo gesuita Suárez, soprattutto i suoi argomenti tesi a difendere la possibilità dello stato di natura pura. Si tratta dei due teologi che, a giudizio di de Lubac, sarebbero stati le cause di una deviazione profonda dal pensiero di San Tommaso (e in generale dalla tradizione cattolica) sul desiderio naturale di vedere Dio, in quanto il primo lo rifiutò e il secondo lo interpretò in un modo troppo debole. Sia l'affermazione di una mera potenza obedienziale per il soprannaturale (Gaetano), sia l'elaborazione teologica della possibilità di uno stato di natura pura per l'uomo (Suárez) sarebbero l'espressione della moderna separazione fra ragione e fede, fra l'ordine naturale e quello soprannaturale, che, a giudizio di de Lubac, oscurerebbe un dato semplice e chiaro della tradizione patristica e medioevale: che Dio ha creato l'uomo per donargli la visione beatifica, che l'uomo ha un unico ultimo fine che è soprannaturale. Ogni riflessione che distogliesse lo sguardo da questa economia di fatto sarebbe un'astrazione che ci porterebbe lontano dalla nostra realtà. La conseguenza negativa di una tale impostazione starebbe in una visione estrinseca della grazia rispetto a una natura in sé compiuta, e quindi una visione dualista dell'uomo su due piani, naturale e soprannaturale, rapportati in un modo solo esteriore e accidentale.

A questo punto ci sembra utile un breve riferimento ad altre importanti monografie che hanno analizzato in profondità la storia della questione: quelle di Juan Alfaro (*Lo natural y lo sobrenatural: estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano [1274-1534]*, Csic, Madrid 1952) e di Giuseppe Colombo (*Del Soprannaturale*, Glossa, Milano 1996). Come si sa, Alfaro dedicò la sua tesi di dottorato, pubblicata pochi anni dopo *Surnaturel*, alla questione del soprannaturale nel Gaetano, con il preciso scopo di chiarire se nelle sue tesi si trovi una deviazione oppure uno sviluppo del tomismo. Il teologo gesuita spagnolo studia un numero notevole di autori dei secoli XIV e XV delle diverse scuole di pensiero, e arriva ad una conclusione che in parte contesta e in parte dà ragione a de Lubac: gli dà ragione per quanto riguarda il desiderio naturale di vedere Dio, che, secondo lui, è pacificamente interpretato dai tomisti (e non solo) di quei secoli come un desiderio innato; ma contesta le conclusioni del confratello francese sulla natura pura, in quanto Alfaro avverte un consenso unanime negli autori posteriori a san Tommaso sull'affermazione di un'effettiva possibilità dello stato di natura pura. Il Gaetano dunque, sempre secondo Alfaro, si sarebbe deviato dal Aquinate nel primo punto, non certamente nel secondo.

Da parte sua, l'opera di Colombo studia la storia della questione fino ai giorni nostri, partendo però direttamente dalle controversie con Baio e Giansenio, che condizionarono la teologia moderna del doppio ordine, come si può vedere anche nella manualistica di fine dell'Ottocento e inizio del Novecento, quella manualistica che de Lubac conobbe e che fu bersaglio delle sue critiche. Senza entrare adesso nella valutazione di queste

opere (compito che esula dalle nostre competenze) sembra che almeno si possa dire che l'opera di Feingold si inserisce in questo quadro offrendo una storia complementare, in quanto, se Alfaro si concentrava sui secoli XIV, XV e metà del XVI, e Colombo riprende la questione a partire dal secolo XVII, Feingold si propone di coprire tutto l'arco della storia, dal secolo XIII fino ai nostri giorni, tentando di concentrarsi sugli autori più determinanti.

Data l'importanza e densità delle argomentazioni di de Lubac, Feingold dedica ad esse il più ampio spazio del suo libro, non solo nei capitoli a lui dedicati, ma durante tutta l'esposizione. L'autore si sforza di venire incontro alle esigenze che, sulla scia di de Lubac, la teologia contemporanea ha messo sul tavolo, e che potrebbero riassumersi in un forte accento sull'unità del disegno divino di creazione e salvezza in Cristo, e quindi in un concentrarsi nell'attuale economia salvifica al di là delle ipotesi su ciò che Dio avrebbe potuto fare in altre condizioni, per tornare ad affermare con chiarezza che il fine dell'uomo è solo la vita con Dio, e che l'uomo non può raggiungere la felicità fuori del disegno divino di adozione a figli suoi in Cristo. In questa prospettiva la grazia è primaria, e non semplicemente una "aggiunta" ad una natura che in sé avrebbe una sua completezza. Non c'è quindi traccia né di dualismo né di estraneità o estrinsecismo fra il naturale e il soprannaturale. Una visione troppo rigida della distinzione (quella che, secondo molti autori, il Gaetano e Suárez svilupparono e che predominò nella manualistica fino alla prima metà del XX secolo), porterebbe a dichiarare la natura indipendente della grazia, e da qui si aprirebbe, e secondo de Lubac di fatto si è aperta, la via alla secolarizzazione della società e alla considerazione della religione come qualcosa di non indispensabile.

Feingold, che condivide pienamente tali preoccupazioni, non vede le cose esattamente così, e cerca di far capire in un modo ampio e ragionato la sua posizione. Nella sua prospettiva esiste una fondamentale continuità tra il Dottore Angelico e la tradizione tomista posteriore che arriva ai nostri giorni. L'autore difende la nozione di una potenza obedienziale specifica dell'uomo per il soprannaturale, sviluppata dal Gaetano, vedendo in essa non una negazione del *naturaliter capax gratiae* dei Padri (come sosteneva de Lubac, per il quale parlare di una mera potenza obedienziale per la grazia implicava non cogliere la specificità dell'uomo rispetto alle creature irrazionali) ma proprio come l'elemento caratterizzante l'apertura unica della creatura spirituale verso il soprannaturale. Ovviamente, Feingold vede anche i limiti della negazione da parte del Gaetano di un desiderio naturale di vedere Dio, ma precisa che tale rifiuto si diede verso un desiderio innato, mentre non ci sarebbe stato verso quello elicito. Alla base di tale rifiuto, che segue la nota presa di posizione di Dionigi il Certosino (*naturale desiderium ultra naturalem capacitatem se extendere nequit*), c'è il rispetto per un principio fondamentale aristotelico e tomista, e cioè quello di proporzionalità. Decisivo sarà allora, secondo Feingold, il ruolo di un altro grande Commentatore di Tommaso, il *Ferrariensis*, il quale specificherà che il desiderio naturale di vedere Dio si deve intendere come un desiderio elicito, fondato sul nostro desiderio di conoscere le cause. Medina, Báñez e Suárez caratterizzeranno ulteriormente questo appetito come condizionale ("se ciò fosse possibile") e imperfetto, in quanto incapace da sé di raggiungere il suo oggetto.

In questo senso, Feingold fa vedere le ragioni che portano Suárez alla difesa dell'ipotesi dello stato di natura pura, conseguente con l'affermazione di un doppio fine ultimo dell'uomo, quello connaturale, cioè proporzionato alla sua natura, e quello soprannaturale, completamente eccedente le possibilità naturali dell'uomo. Qui, a mio avviso,

Feingold fa un eccellente lavoro di chiarificazione, in quanto non poche volte, forse a causa di una mancata attenta lettura degli autori stessi, si è diffusa l'opinione che con la nozione di natura pura di Suárez si sancisce l'idea di una natura umana completa, chiusa in se stessa e indipendente da Dio. Questa idea è molto lontana non solo dalla concezione di Suárez, ma anche dalla realtà stessa, in quanto il fine connaturale dell'uomo è comunque sempre Dio, e la differenza con il soprannaturale si riferisce solo al modo di raggiungimento del fine, imperfetto nel primo caso, perfetto nel secondo. Si ha l'impressione certe volte che, chi accusa Suárez di parlare di una natura umana astratta e chiusa, sia vittima di alcune confusioni, come quella fra trascendente e soprannaturale, oppure, quando si parla di "natura concreta", fra natura e individuo. Non c'è dubbio che nella posizione di Suárez possono essere identificati alcuni elementi discutibili tipici della modernità filosofica e che richiedono un ulteriore discernimento, come ad esempio il rapporto fra possibile e reale.

Merita un'attenzione particolare la conclusione, di nuova redazione, dell'opera. In essa si apprezza maggiormente la sensibilità che muove il pensiero dell'autore, il quale, seguendo proprio alcune indicazioni ricavate da de Lubac, cerca di delineare gli elementi fondamentali che costituiscono ciò che chiamiamo desiderio di Dio nell'uomo. Riassumendo molto, si potrebbe formulare dicendo che noi abbiamo un'inclinazione naturale innata alla felicità, la quale consiste, di fatto, nella presente economia di salvezza, nella visione di Dio. In queste riflessioni, si intravede una sensibilità teologica verso il rispetto della trascendenza di Dio e la gratuità dei suoi doni, che si evidenzia nella dinamica tra creazione e nuova creazione, tra creazione e salvezza, sottolineando non solo la continuità ma anche la discontinuità fra natura e grazia. È altrettanto evidente in queste pagine, ma anche in tutta l'opera, la concezione della storia della teologia come una storia in continuità dinamica e non di rotture drastiche. In questo modo, Feingold cerca di far vedere l'impovertimento che supporrebbe ignorare le grandi figure della teologia del periodo fra il 1500 e il 1950, con i contributi, e certamente anche con i limiti, che recarono alla comprensione della teologia in generale e del tomismo in particolare.

Si può allora concludere che Feingold è riuscito nel suo tentativo di guidare il lettore attraverso le non sempre facili distinzioni scolastiche, facendo vedere la loro importanza in quanto, da una parte, ci rendono capaci di mantenere un adeguato equilibrio nella relazione fra natura e grazia; e, dall'altra, ci permettono un approccio bilanciato e quindi non per forza conflittuale con la tradizione teologica tomista dal secolo XVI in poi. Quest'opera contribuisce sicuramente a recuperare un atteggiamento benevolo verso quella tappa della storia della teologia che, pur con le sue limitazioni, comunque ci appartiene. Allo stesso tempo, con le sue chiare prese di posizioni, non smetterà di provocare ancora utili discussioni a proposito di una delle questioni centrali della teologia cattolica.

S. SANZ

J.P. LIEGGI, *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio di Nazianzo*, Herder, Roma 2009, pp. 306.

EL volumen está basado en la tesis doctoral defendida por el autor en el Pontificio Instituto Oriental en el año 2006. Profundiza en los motivos por los cuales Gregorio de Nacianzo compuso poesía, pero aborda también otros temas relacionados con esta pregunta inicial, como la naturaleza de la poesía en la retórica antigua o los límites del conocimiento de Dios que puede alcanzar el hombre.

En el primer capítulo (“I giudizi sulla poetica di Gregorio. Status quaestionis”, pp. 17-84) Jean Paul Lieggi presenta el “status quaestionis” desde el que partirá la reflexión posterior. Primero recuerda las diversas opiniones ordenándolas según un criterio cronológico. Así, desfilan ante el lector los estudios de Musurillo, Del Ton, MacGuckin, Costanza, Moreschini o Beatrice, por mencionar sólo algunos nombres. Después sigue un esquema temático para exponer otras profundizaciones en la poética del Nacianceno, diferenciando entre los autores que adoptan un criterio didáctico, uno romántico, uno filológico-retórico o uno retórico-formal. Los primeros afirman que el Capadocio habría escrito poesías porque permitían a los fieles retener en la memoria enseñanzas teológicas que habrían olvidado rápidamente si hubieran tenido que memorizar a partir de un texto en prosa. Los segundos opinan que Gregorio estaba dotado de auténtica inspiración lírica y que las composiciones en las que esta inspiración emerge son las que le merecen el título de poeta. Los terceros recuerdan que Gregorio deseaba demostrar que los cristianos pueden componer poesía como la escrita por los autores paganos; en consecuencia, estudian el modo en que el Capadocio sigue los géneros poéticos tradicionales. Los cuartos consideran que Gregorio escribió poesía para poner en verso ideas que había expresado ya en sus obras en prosa, por lo que buscan establecer los paralelos y diferencias que existen entre ambos tipos de composiciones.

Todos los intentos anteriores parecen a Lieggi insuficientes. Quienes afirman que Gregorio compone para expresar en verso lo que había dicho en obras en prosa dejan fuera de su explicación muchos poemas en los que el Teólogo trata de temas no abordados en sus Discursos. Quienes dicen que el Capadocio escribía para facilitar el aprendizaje de contenidos teológicos, deben reconocer que no pueden explicar por qué Gregorio los compuso precisamente cuando ya no tenía confiado ningún grupo de fieles y, por tanto, no debía ocuparse de su formación. Lieggi considera que quienes ponen en la inspiración lírica intimista la naturaleza de la verdadera poesía y concluyen por ello que Gregorio sólo alcanza un nivel poético satisfactorio en los pocos poemas donde se aprecia ésta, se apoyan en realidad en la comprensión de la poesía del romanticismo. El estudioso, por último, muestra su disconformidad con la estructura que los Maurinos dieron al poemario, según la cual habría que distinguir poemas teológicos, ya sean dogmáticos o morales, por una parte, y poemas históricos, por otra, divididos a su vez entre los que tratan sobre el mismo Gregorio o los que tratan sobre otros temas.

Estas críticas, evidentemente, tratan de poner de manifiesto la necesidad de ofrecer una explicación del quehacer poético de Gregorio más satisfactoria que las anteriores. Lieggi, siguiendo ideas de Del Ton, sugiere que esa explicación se encuentra en la finalidad teológica de los poemas. Esta finalidad teológica consiste en expresar la experiencia de Dios, con todo lo que esa experiencia comporta: descubrimiento de la propia limitación, hallazgo alegre de la majestad divina, alabanza de la gloria de Dios; y la poesía es el registro lingüístico más apropiado para esta expresión de la experiencia de Dios.

En el segundo capítulo (“Le intenzioni artistiche di Gregorio. Scopo e caratteristiche della sua poesia”, pp. 85-158), el autor ofrece el texto original y la traducción literaria del poema II.1.39, en el que el Teólogo expone los motivos por los que componía poesía para defenderse de la acusación de que tal dedicación era impropia de un obispo llamado a desempeñar una función más alta, es decir, el cuidado pastoral del pueblo de Dios. Lieggi lanza sobre otros estudiosos el reproche de que se limitan a presentar los versos con los que Gregorio justifica su dedicación a la poesía, pues considera que la estructura de conjunto sólo puede percibirse cuando se lee el poema por entero. Gregorio explica

que los motivos que le impulsaron a escribir poesía fueron, en primer lugar, someter al metro su discurso – ya que la composición en verso hace que la fecundidad compositiva fluya con menor abundancia – ; en segundo lugar, demostrar que los cristianos son capaces de componer una poesía con un grado de perfección semejante al de la poesía pagana; en tercer lugar, beneficiarse del efecto benéfico o terapéutico que la composición de poemas producía en su alma; y en cuarto y último lugar, ofrecer a los jóvenes una ayuda que les facilitase la tarea de adquirir la virtud. Lieggi presenta detalladamente el significado de estas declaraciones de intención del Teólogo, insistiendo en que el poema tiene un carácter fuertemente polémico, hasta el punto de que puede verse como una autodefensa que Gregorio hace de la propia actividad. La reducción del discurso al metro, por ejemplo, no significa según Lieggi solamente que el poema deba someterse a los ritmos métricos de la poesía clásica, sino que Gregorio al componer poesía somete la exuberancia con que le brotaba la palabra de la boca, y refrena la pasión de la que ésta procedía. Explica igualmente que la facilitación del aprendizaje de la virtud que otorga la poesía consiste en hacer amable la enseñanza, al expresarla por medio de una forma hermosa, y en facilitar su memorización, al darle una forma rítmica. Lieggi hace ver cómo los diversos motivos del propio quehacer poético aducidos por el Teólogo son una respuesta a las críticas: el esfuerzo por someter el discurso al metro constituye un empeño tan fatigoso como los esfuerzos ascéticos; la finalidad terapéutica permite a Gregorio curarse de heridas espirituales y fortalecer su unión con Dios; la función didáctica de los poemas los convierte en una manifestación de caridad; y la declarada conformación de los poemas a la Escritura hace que su contenido sea plenamente válido. Lieggi señala también que Gregorio no omite argumentos “ad hominem” en su auto-defensa: en concreto, el Capadocio acusa a sus detractores de que le critiquen por hacer lo que ellos mismos desean conseguir, es decir, componer poesía religiosa. E indica que el Nacianceno, pese a defender su actividad literaria, acepta también la crítica que se le dirige según la cual el hombre no es capaz de componer discursos incontestables sobre Dios, por lo que lo mejor que puede hacer es guardar silencio. Pero Gregorio, al mismo tiempo que guardó este silencio, compuso también poesías: ambas actitudes ante Dios, a decir de Lieggi, son complementarias según el juicio de Gregorio.

El tercer capítulo (“Le intenzioni teologiche di Gregorio. La teoria dell’inconoscibilità e dell’ineffabilità di Dio”, pp. 159-211) expone la teología apofática de Gregorio de Nacianzo, apoyado sobre todo en los *Discursos teológicos*. El Teólogo afirma que el hombre no puede conocer a Dios y en consecuencia tampoco puede hablar de Él; pero también reconoce que el hombre puede alcanzar un cierto conocimiento de Dios, y puede por tanto comunicar a los demás aquello que ha podido conocer. Lieggi muestra que esta doctrina de Gregorio puede encontrarse ya en Orígenes, aunque los contextos en los que viven ambos autores sean distintos, ya que Orígenes trata de demostrar a Celso que es posible un cierto conocimiento de Dios, mientras que Gregorio de Nacianzo se esfuerza por demostrar que Dios es incognoscible contra la tesis eunomiana de la cognoscibilidad de la naturaleza de Dios por el hombre. Por tanto quienes afirman que Gregorio difiere de Orígenes en este punto se equivocan. Lieggi sigue más bien a autores como Mondin, quien asegura que lo que permite a Gregorio afirmar que el hombre puede alcanzar un cierto conocimiento de Dios es la distinción entre la esencia divina y lo que está en torno a Él o su magnificencia o actividad, ya que, aunque la primera sea incognoscible en esta tierra, la segunda sí puede aprehenderse incluso durante la existencia terrena. Pero Lieggi profundiza mucho más en las condiciones de la cognos-

cibilidad de Dios por el hombre, o, lo que es lo mismo, en la naturaleza del apofatismo. Lo que hace posible este conocimiento es la superación de un proceder puramente intelectual, ejerciendo otro modo de conocimiento que podría llamarse personal, no vinculado a las constricciones de la razón. En este modo, es la comunión de personas la que permite al hombre acceder a una intimidad con Dios en la que éste se comunica al hombre, concediéndole la gracia de conocerlo. Lieggi desarrolla estas enseñanzas siguiendo la doctrina de teólogos ortodoxos como Lossky y Yannaras. Asegurar que éste es el modo en que el hombre puede acceder al conocimiento del misterio de Dios no supone una minusvaloración de la razón, a decir de Lieggi, sino un establecimiento de los límites de su justo ejercicio. El estudioso precisa incluso que Gregorio emplea verbos distintos según hable de la incapacidad del hombre de conocer a Dios o de la capacidad de conocerlo: en el primer caso usa verbos que significan “aferrar” o “dominar”, mientras que en el segundo caso se encuentran verbos que significan “ver” o un conocimiento más propio del trato interpersonal.

El cuarto capítulo (“I logoi al servizio del logos. La poesia come linguaggio dell’Ineffabile”, pp. 211-250) contiene siete estudios sobre otros tantos poemas gregorianos, cada uno de los cuales es traducido y después comentado. La selección de poemas sigue un cierto orden cronológico, lo que permite apreciar cómo el Nacianceno comienza componiendo poemas teológicos y después sufre una crisis que le lleva al silencio cuaresmal del año 382, al término del cual compone poesía de aspiraciones menos ambiciosas, convencido de que el misterio divino es inefable. Desfilan por estas páginas temas como la doctrina trinitaria, la doctrina cristológica, la catequesis bíblica, la añoranza de la actividad pastoral, la confianza intimista o la polémica eclesíastica. Estos poemas muestran cómo Gregorio expresa el conocimiento de Dios con versos, y cómo este conocimiento no es sólo intelectual, sino una relación con Dios en la que intervienen también la emotividad y el conocimiento de sí mismo. Este conocimiento, además, no es apodíctico, sino que admite el respeto del carácter misterioso de lo divino.

En la conclusión de su estudio (pp. 251-262), Lieggi retoma los hilos conductores que lo estructuran, insistiendo en que el abundante recurso a la forma poética que encontramos en Gregorio de Nacianzo nace de la convicción de éste de que la poesía es el lenguaje que permite exponer de modo más fiel el misterio de Dios, en que la división entre poemas históricos y poemas teológicos es inapropiada porque todos los poemas contienen enseñanzas teológicas, y en que es preciso evitar la idea de que los únicos poemas auténticos son aquellos en los que el Nacianceno exterioriza su intimidad, ya que éste principio procede de la poética contemporánea. El patólogo italiano recurre a las palabras de Gregorio en el poema II.1.34, versos 69-92, para asegurar que el Nacianceno se sentía no tanto un teólogo poeta sino más bien un poeta teólogo lleno del deseo de poner sus palabras al servicio de la Palabra desarrollando fielmente la capacidad que le había concedido la misma Palabra.

El estudio es preciso y elegante. Quien trata de resumir su contenido percibe la maestría con la que Lieggi ha expuesto nociones complejas, haciendo sencilla su comprensión. La bibliografía empleada es abundante y se hace de ella un empleo inteligente y crítico. Quizá se echa de menos una explicitación más clara de la articulación entre las diversas partes del trabajo.

Al leer lo que Gregorio de Nacianzo afirma sobre la limitación del conocimiento de Dios que puede lograr el hombre, el cual no alcanza sino a rastrear la magnificencia dejada por Dios a su paso (*Discurso* 28, 3), uno recuerda aquellos versos de san Juan de la

Cruz, otro gran poeta teólogo: “¡Oh bosques y espesuras, / plantadas por la mano del amado! / ¡Oh prado de verduras, / de flores esmaltado, / decid si por vosotros ha pasado! / Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura / y yéndolos mirando, / con solo su figura, / vestidos los dejó de su hermosura”. Esta coincidencia muestra que san Juan de la Cruz tenía una noción de teología muy semejante a la del Capadocio, y, además, da oportunidad de recordar que también el místico castellano empleó el lenguaje poético para la transmisión de su conocimiento experiencial de Dios. Valga este paralelo para confirmar la tesis de la idoneidad de la poesía como medio expresivo del saber teológico, que Lieggi defiende en su estudio.

M. MIRA

A.M. MAZZANTI (ed.), *Verità e mistero nel pluralismo culturale della tarda antichità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009, pp. 356.

IL libro raccoglie gli atti del Seminario Internazionale di Studi *Verità e mistero fra tradizione greco-romana e multiculturalismo tardo-antico*, tenutosi a Bologna il 16 e 17 aprile 2008. Questo incontro si inquadra nell’ambito di una serie di seminari animati da un gruppo di studiosi riuniti attorno alla figura della grande Marta Sordi, purtroppo scomparsa il 5 aprile del 2009.

Il lavoro di ricerca che traspare dalle pagine del volume sembra essere uno dei migliori esempi di studi sul tardo-antico in un’epoca post-storicista. Infatti, il fallimento dell’operazione di scomposizione del pensiero cristiano negli elementi che su di esso avrebbero esercitato un influsso ha avuto come esito la dissoluzione della ricerca in una sorta di nichilismo erudito. Si avverte ora da più parti il desiderio di un approccio storico e filologico alla meravigliosa epoca tardoantica, contraddistinto contemporaneamente da serietà critica e da oggettività di giudizio, un approccio capace di rendere conto dei reciproci influssi di una società aperta come quella che ha caratterizzato l’era cristiana nel mondo greco-romano.

Quest’attenzione a mettere la filologia a servizio della comprensione globale dell’epoca storica si nota fin dal primo contributo, dedicato alla storia del termine *verità*, e magistralmente organizzato da Moreno Morani attorno alla domanda di Pilato a Cristo *Quid est veritas?*, che è anche il titolo dell’articolo. L’erudizione è qui sempre impregnata di attenzione al senso: ciò permette di evidenziare il passaggio dalla concezione di verità greco-romana, legata all’evidenza del mondo fisico ed intellegibile, alla profondità della concezione personale di verità nel linguaggio biblico. Il dialogo tra Cristo e Pilato mostra proprio la distanza semantica tra queste due diverse concezioni della verità, distanza che impedirebbe a Pilato di riconoscere la Verità stessa che si trova di fronte a lui incarnata nel Cristo.

Sia i contributi di Alfredo Valvo (*Nostalgia e desiderio nel pensiero di Cicerone*) sia quello di Dominique Briquel (*Cristiani ed aruspici nel tardoantico*) mettono in risalto l’apertura del mondo, rispettivamente, romano ed etrusco al monoteismo, aiutando a comprendere meglio le ragioni profonde dell’atteggiamento di Paolo nel discorso agli ateniesi. Il secondo contributo, poi, ha il grande pregio di mostrare come anche le religioni e la cultura pagana, nel caso specifico quella etrusca, subissero l’influsso del cristianesimo e fossero da esso spinte ad approfondire la dimensione naturale del proprio deposito tradizionale.

Questo mutuo rapporto tra paganesimo e cristianesimo ha dato luogo a veri e propri

dialoghi, come quello descritto da Marta Sordi nel suo contributo *Longiniano ed Agostino*. Il primo è presentato come sacerdote etrusco, piuttosto che come filosofo neoplatonico. Ciò rende particolarmente interessante la corrispondenza con Agostino, segnata da cortesia e autentico interesse, nonostante lo scontro tra il cristianesimo e la religione etrusca fosse stato durissimo, anche per il ruolo che la seconda aveva avuto nella persecuzione diocleziana.

Questa apertura dialogica è presentata anche da Giuseppe Bolis, a proposito del giudizio di Agostino del pensiero di Porfirio (*Agostino e Porfirio: un esempio di ecumenismo reale in azione*). Il pregio di questo studio è che, fondandosi sulla profondità di intuizione dell'Ipponate, coglie nell'amore di Dio per il desiderio e la libertà la ragione di fondo della posizione agostiniana. È Lui, infatti, a suscitare le aspirazioni al vero in ogni uomo, perché attrarre è la sua arte (cfr. Agostino, *Comm. Gv*, 26, 4-6).

La componente più problematica del rapporto tra cristianesimo e paganesimo è analizzata con la chiave di lettura dell'apofatismo da Ilaria Ramelli (*Apofatismo cristiano e relativismo pagano*) e da Maria Vittoria Cerutti (*Verità e nascondimento in Porfirio*). La prima mostra come l'apofatismo fosse comune sia al neoplatonismo che al cristianesimo, in particolare nella tradizione di ispirazione filoniana che da Origene va fino a Gregorio di Nissa. Gli esiti, però, dell'apofatismo pagano furono relativisti, come mostra l'esempio di Temistio, mentre l'apofatismo cristiano mantiene un concetto di verità forte. La differenza si gioca sull'elemento centrale della rivelazione, che nel secondo caso ha una essenziale dimensione storica. Gli esiti relativisti del paganesimo sono approfonditi da Maria Vittoria Cerutti, che mette in risalto l'assioma fondamentale, punto di arrivo della religiosità pagana all'epoca di Porfirio: «ogni religione si giustifica come maglia di una rete e non ha valore in quanto tale, ma solamente come parte di un tutto» (p. 178). La ricerca religiosa non può offrire la verità, ma solo un insieme di frammenti, mentre la verità stessa rimane sempre nascosta. Queste ultime affermazioni mostrano con chiarezza l'attualità del lavoro di questo gruppo di ricerca, che attraverso uno studio serio e profondo del passato riesce ad illuminare il nostro presente.

La dimensione dialettica del complesso rapporto tra cristiani e pagani è messa in evidenza dal contributo di Antonio Cacciari dedicato al *A Diogneto* (*Variazioni sul tema dell'identità cristiana nella scritto A Diogneto*) e da quello di Giulia Sfameni Gasparro che ha per oggetto la tradizione ermetica (*L'Apocalisse dell'Asclepius e la resistenza degli "ultimi Elleni"*). Particolarmente interessante in quest'ultimo studio è l'analisi della teologia ermetica.

Il volume contiene anche un breve ma interessante contributo firmato congiuntamente da Angela Donati e Francesca Cenerini che ha per oggetto il carme di C. Clodius Paulinus contenuto in una lastra sepolcrale conservata nel Museo Arcivescovile di Ravenna. Si tratta di un contributo utile per comprendere la visione pagana della morte nel II e nel III secolo d.C. prima dell'affermarsi del cristianesimo nel forlivese.

Il contributo di chiusura ha il grande pregio di offrire una chiave di lettura che evidenzia il grande guadagno di una ricerca condotta con lo spirito che anima il volume. Leonardo Lugaresi spiega *Perché non possiamo più dirci pagani*, analizzando il neopoliteismo che caratterizza l'epoca attuale, inteso come simpatia culturale per il politeismo antico e avversione al monoteismo cristiano. La radice di ciò viene molto opportunamente ricondotta alla filosofia di Nietzsche e ai suoi esiti relativisti. Di fronte alla perdita dell'identità che affligge la società attuale, l'autore individua nel pensiero patristico un valido strumento per superare la degenerazione prodotta dalla gnosi contemporanea.

In particolare è segnalato come momento storico estremamente significativo la scelta di Lattanzio di ricondurre il termine religione non solo al *relegere*, cioè alla stretta osservanza di un culto fissato e tramandato, ma anche al *religare*, cioè al legare e all'obbedire. Il rapporto personale e la relazione con Dio vengono espressi nella forma dell'obbedienza, evidenziando il primato del dono e della rivelazione, sulle possibilità dell'uomo di conquistare da solo la conoscenza del divino. La razionalità di questo atteggiamento è ricondotta alla necessità di scoprire la dimensione trinitaria e relazionale dell'ontologia, in conformità a quanto Benedetto XVI ha chiesto nella *Caritas in veritate* (n. 53). Si tratta della degna chiusura a un volume estremamente stimolante, che mostra quale ampio respiro possa avere la ricerca storica quando si rivolge al religioso senza presupposti ideologici. L'opera, coordinata e diretta da Angela Maria Mazzanti, fa veramente ben sperare per il futuro.

G. MASPERO

A. PITTA, *Lettera ai Filippesi*, I Libri Biblici: Nuovo Testamento 11, Paoline, Milano 2010, pp. 398.

IL commento del prof. Pitta alla *Lettera ai Filippesi* costituisce il suo quarto grande commentario alle lettere paoline, dopo quello ai Galati, alla Seconda Corinzi e ai Romani. Di quest'ultimo, appartenente alla stessa collana, abbiamo già scritto una recensione qualche anno fa («*Annales theologici*» 16 [2002] 507-509).

La sezione introduttiva, chiamata dall'A. «questioni storiche e retorico-letterarie di Filippesi» dedica una parte alle origini della città e in modo particolare alla storia della colonia romana che vi si era stabilita dopo la battaglia del 42 a.C. nella quale furono sconfitti Bruto e Cassio. A partire da questa realtà si possono individuare l'ambiente socio-culturale, l'organizzazione politica e militare, e il culto religioso. Riguardo al giudaismo nella città, anche se negli Atti si trovano dei cenni, non si è in grado di accertare una presenza o influenza significativa, afferma Pitta, e bisogna aspettare fino al III secolo per trovare un'iscrizione che alluda ad una sinagoga (p. 23). Anche dal libro degli Atti si può dedurre l'esistenza almeno di due chiese domestiche nella comunità cristiana.

Poi si affrontano i classici problemi riguardanti gli interrogativi sorti negli ultimi due secoli attorno a questo documento. In primo luogo l'unità della lettera, che prende le mosse dall'analisi delle proposte più serie e consistenti fatte da Gnilka, Schenk e Murphy O'Connor, fra gli altri. Senza voler tagliare il nodo gordiano, l'A. conclude che conviene essere prudenti sia davanti ai bruschi cambiamenti del tenore epistolare, sia nel voler disegnare una disposizione equilibrata e perfetta della lettera. L'altro grande tema introduttivo è quello della data e del luogo di composizione. Dopo aver presentato le tre classiche opzioni, ricorrenti negli studi su Filippesi, a favore di Roma, di Efeso e di Cesarea come luoghi probabili per la redazione dello scritto, l'A. propende per la prima, supportata dalla presenza di una comunità cristiana in crescita nella Capitale dell'Impero, e anche dagli accenni alla colletta per la chiesa di Gerusalemme, che nelle circostanze di un soggiorno efesino sarebbe stata impensabile.

Rispetto alle fonti – l'*inventio* della lettera, secondo l'A. –, si dispone del genere epistolografico che in Filippesi, pur conservando il modello classico, mette in risalto il contrasto *parusia-apusia*. A questo proposito, più avanti si danno una spiegazione e una presentazione del genere epistolare, rifacendosi ai due trattati conosciuti nell'antichità: quello dello Pseudo Demetrio Falereo (sec. II a.C - II d.C) e quello dello Pseudo-Libanio

(sec. IV-VI d.C.). Davanti alle lettere esortative e consolatorie, deliberative ed epidittiche, familiari e di ringraziamento, l'A. preferisce proporre lo stile epistolare di Filippesi come "lettera di mimesi", dove distingue tre livelli argomentativi al riguardo: quello semantico, quello assertivo e quello che chiama intertestuale. Certamente Pitta fa leva su questo stile, e arriva ad affermare che «non c'è paragrafo della lettera in cui non si verifichi l'istanza della mimesi umana: un dato che la distingue dal restante epistolario paolino, dov'è minore la sua presenza» (p. 39).

Fra le fonti si accenna anche alla tradizione di Israele, che in Filippesi è indiretta: essa non contiene infatti, nemmeno una citazione esplicita dell'Antico Testamento, a differenza delle grandi lettere; poi c'è l'inno di 2,6-11, considerato da Pitta il più ampio testo prepaolino riportato dall'Apostolo; e infine, i metodi argomentativi e le tipologie greco-romane: la metafora atletica, il linguaggio misterico assieme al vocabolario politico-culturale e ad altre procedure retoriche e letterarie.

Riguardo alla struttura della lettera, l'A. non accetta nessuna delle proposte "macrochiastiche" fatte da Bittasi, Davis, Luter-lee, Wicks e altri, optando per una *dispositio* di tipo epistolare. Difatti, confrontando le proposte di Black, Bloomquist, Brucker, Geofrion, Witherington III, ci offre una struttura che, oltre alla *præscriptio* e l'*exordium* (1,1-11), e alla paraclesi conclusiva e *subscriptio* (4,2-23), contiene tre elementi nel *corpus* della lettera che possono essere determinanti: il progresso del vangelo (1,12-30), la mimesi in e di Cristo (2,1-3,1a), l'autoelogio e mimesi (3,1b-4,1).

Per avvalorare la sua proposta, Pitta descrive le caratteristiche antiche della mimesi, a cominciare da Platone, il primo autore dell'antichità che tratta l'argomento delle leggi dello stato, che non tutelano la mimesi a cui fa cenno. L'A. prende spunto da questa spiegazione per mostrare che la *πολίτευμα* dei credenti non è la stessa di quella dell'Impero romano, e perciò bisogna comportarsi come cittadini degni del vangelo. Un tale atteggiamento, com'è logico, non può che sfociare in una crisi: Paolo e la sua comunità macedone che aderisce al Messia crocifisso in mezzo a un ambiente ostile e a una generazione distorta e perversa (2,15) dove molti si comportano come nemici della croce di Cristo (3,18s). La strategia della sua mimesi si impernia sul far progredire i fedeli nel vangelo, facendoli partecipare attivamente alla sua missione.

La mimesi aristotelica invece poggia sugli esempi della natura, essendo allora una mimesi di *φύσις*, che in epoca ellenistica è stata ripresa dagli stoici. Il suo fattore determinante è il comportamento umano, specie quando pone in rilievo la sapienza. Così, l'esempio di Cristo e delle persone che agiscono come Lui – Paolo compreso – non sono lodate per la loro autorità o per le altre virtù ad essa collegate, ma per la vita stessa come paradigma che deve prolungarsi e proseguire nei destinatari.

A questo punto bisogna focalizzare il commento all'inno cristologico di 2,6-11. Secondo Pitta, l'esempio che Paolo desidera offrire dai Filippesi è quello di una mimesi soteriologica dalla quale dovrebbe scaturire il *φρονέν*, un modo di pensare – e di sentire – con discernimento e con esperienza nella propria vita. La frequente presenza del *φρονέν* nella lettera vuol dire che il concetto sta alla base dell'esortazione all'obbedienza e all'umiltà, alla gioia e alla pace. L'A. completa il ragionamento mettendo in evidenza il rapporto mimesi-retorica, che ribadisce l'intreccio fra mimesi ed esortazione; queste due realtà vanno abbinare, alla stregua del parallelismo fra assimilazione ed alterità. Proprio in quell'alterità – che nel caso di Cristo, essendo *ἐν μορφῇ θεοῦ* non è imitabile *in toto* – si riscontra la natura esemplare e causale dell'imitazione, e nel contempo l'esortazione ad agire come lui.

Fa bene l'A. a sottolineare che il primo (in ordine ontologico più che cronologico) processo di mimesi riguarda proprio la persona di Gesù Cristo, come appare nella sezione 2,1-3,1a. Il modello in quanto tale è comunque inimitabile, ma proprio in quell'abisso che ci separa, il *ὁμοίωμα* fa da ponte con la nostra natura umana; l'assimilazione genera appunto un processo di mimesi nei destinatari. Difatti, nell'introduzione all'inno cristologico l'A. sottolinea il suo collegamento con i paragrafi che fanno riferimento a Timoteo ed Epafrodito (2,19-3,1a), due collaboratori presentati dall'Apostolo come imitatori di Cristo. Il primo è additato come esempio di chi si dedica agli interessi altrui e non ai propri, il secondo è stato vicino alla morte per realizzare l'opera del Signore.

Si possono già enunciare alcune osservazioni conclusive. È proprio la mimesi l'apporto più significativo – a mio avviso – offerto dall'A. nel suo commentario e nell'analisi del testo di Filippesi. Se poi è vero che questa realtà della mimesi trapela nelle tre parti principali in cui ha strutturato il *corpus* della lettera, essa si rende più evidente nella seconda parte, dove lo scopo consiste nell'essere ed agire *di* e *in* Cristo. Pur trattandosi di un'analogia – la distanza fra la Divinità e l'umanità è infinita – è qualcosa di raggiungibile, proprio perché Gesù decise di spogliarsi dei privilegi della sua natura divina per condividere la nostra condizione creaturale, diventando un esempio e un modello per tutti gli esseri umani.

B. ESTRADA

A. RADDE-GALLWITZ, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford Early Christian Studies – Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 262.

SENZA rendercene conto siamo immersi in una cultura teologica storicistica, che ci ha abituato a separare l'analisi storica da quella propriamente speculativa. Sembra, a volte, che uno studio delle fonti escluda necessariamente ogni valore per la teologia dogmatica. Tale "dogma" viene negato sempre più spesso dalla comparsa di bei volumi come quello di Andrew Radde-Gallwitz. Questi si dimostra degno discepolo di Lewis Ayres, autore di *Nicea and its Legacy, An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford University Press, 2006), uno dei libri più rappresentativi di questa tendenza.

Lo studio ha per oggetto l'epistemologia elaborata da Basilio e Gregorio, per offrire una formulazione propriamente teologica alla questione della semplicità divina. Lo svilupparsi della dottrina trinitaria, infatti, aveva posto in evidenza come fosse difficile ricordare i diversi attributi divini nell'identificazione con l'unica natura. Ne è esempio più evidente la coincidenza di unità e trinità in Dio. Questo processo ha mostrato i limiti dell'epistemologia platonica e aristotelica, che riconduceva il conoscere all'individuazione della definizione essenziale. Il confronto dei Cappadoci con Eunomio è giocato proprio su questo punto, poiché il secondo affermava una corrispondenza immediata tra il termine ingenerato e l'essenza divina, mentre i primi negavano la possibilità stessa di definire l'essenza.

In modo molto opportuno, l'autore propone come primo stadio nella narrazione della storia che ha condotto a questo scontro le affermazioni di Marcione e del valentiniano Tolomeo (cap. 1), i quali consideravano irreconciliabili le attività di Dio nell'Antico Testamento con la perfezione che deve caratterizzare il Primo Principio. Al lato di questa tensione, che sfocerà nella crisi del IV secolo, si trova la teologia negativa di Clemente di Alessandria (cap. 2), fondamentale per lo sviluppo della teologia cappadoce

attraverso la mediazione di Orgene. Ad Aezio e Eunomio di Cizico sono dedicati i due capitoli successivi (cap. 3 e 4), che analizzano la loro epistemologia teologica, la storia del termine "ingenerato" e la risposta sviluppata da Atanasio. Chiaramente la semplicità divina giocava un ruolo fondamentale in queste discussioni, perché da essa dipendeva, nel pensiero eunomiano, l'identificazione del solo Padre ingenerato con l'essenza.

Gli ultimi tre capitoli costituiscono il cuore dello studio e presentano la risposta di Basilio e Gregorio di Nissa. Si espone qui la tesi principale di Radde-Gallwitz: i due Cappadoci avrebbero modificato il concetto di semplicità divina, elaborando una epistemologia propriamente teologica. La posizione di Basilio è definita come dottrina negativa della semplicità divina, perché esclude la connessione necessaria tra essenze e linguaggio (cap. 5 e 6). La sua teoria della concettualizzazione (*ἐπινοία*) viene sviluppata da Gregorio di Nissa (cap. 7), la cui teologia può essere letta come difesa dell'opera del fratello. Quest'ultima affermazione spiega perché lo studio non viene esteso a Gregorio di Nazianzo.

Il Nissenso afferma la mutua immanenza dei diversi attributi divini, che, come le virtù, si richiamano l'un l'altro (cfr. p. 212). Questa distinzione correlativa viene collegata alla nuova concezione della divina semplicità che è intesa in senso teologico come purezza ontologica e non ricondotta al mero livello noetico, o meglio ridotta ad esso. Conclusione è che la conoscenza dei *propria* divini non si identifica con il possesso di definizioni essenziali: si ha così una vera e propria novità epistemologica.

In base a questa analisi il testo presenta una profonda e radicale critica della posizione di Christopher Stead e della sua lettura filosofica della semplicità divina cappadoce. Si tratta di un risultato di grande valore, che, come si afferma nelle conclusioni, è valido anche per l'epoca contemporanea. Infatti la posizione di Stead afferma l'incompatibilità tra il Dio biblico e la semplicità divina, conducendo al deismo. La nuova epistemologia propriamente teologica, e non solo filosofica elaborata dai Cappadoci, unita ad un approfondimento nella comprensione degli attributi divini, invece, mostra come il Dio uno e trino non sia assurdo, ma compia in modo sovrabbondante la richiesta di rigore della ragione.

Infine, si evidenziano solo due appunti critici al lavoro di Radde-Gallwitz. Il primo è il riferimento all'epistemologia di Agostino e Tommaso d'Aquino, che sono forse classificati in modo troppo sbrigativo e che metterebbero invece un maggior approfondimento, anche alla luce della loro ricchezza e alla loro originalità gnoseologica rispetto al mondo cappadoce. Il secondo appunto, invece, è più a livello interpretativo: dopo aver letto lo studio ci si domanda se le conclusioni non potrebbero ricevere una interpretazione più coerente rivolgendosi alle categorie della relazione e della *perichoresis*, centrali nel successivo sviluppo della dottrina trinitaria, ma che già svolgono un ruolo di rilievo nella teologia cappadoce. In particolare sembra che il rapporto conoscitivo potrebbe essere meglio interpretato alla luce del nuovo concetto di relazione, così come la correlatività dei diversi attributi potrebbe essere ricondotta alla dimensione pericoretica dell'essere divino, ontologicamente fondata nella relazione stessa.

In sintesi si tratta di un'opera originale, profonda e attenta, che aiuta grandemente non solo gli studi del pensiero cappadoce e della storia del dogma, ma che si presenta di estremo interesse per il rapporto tra filosofia e teologia, così centrale nel momento attuale.

R. SPAEMANN, *El rumor inmortal. La cuestión sobre Dios y la ilusión de la Modernidad*, Rialp, Madrid 2010, pp. 234.

ESTA colección de artículos del prof. Spaemann apareció en alemán en 2007 y ha sido ya traducida a varias lenguas. Aparece ahora la traducción castellana, en una cuidada edición. El volumen recoge escritos publicados, la mayor parte, en los últimos quince años. Todos ellos tienen que ver de un modo u otro con la religión; sin embargo, hay textos muy diversos, tanto por el tema como por el tipo. Desde ensayos publicados en la prensa, hasta escritos académicos; desde la justificación funcional de la religión, hasta la necesidad de la misión para el cristianismo o la relación de éste con la filosofía moderna.

Ahora bien, más que como un *collage*, el libro se presenta como una serie de *variaciones* sobre algunos temas. Uno de ellos es la *crítica funcionalista* que se ha dirigido a la religión cristiana en el último siglo, que se ha desarrollado gracias a la aportaciones – entre otros – de N. Luhmann al estudio de distintos fenómenos desde una perspectiva funcional. Lo distintivo de estos estudios es definir un objeto por la función que cumple y buscar después *equivalencias*, o sea, algo distinto, menos costoso, que permita lograr el mismo resultado. En el caso de la religión, ésta es presentada como una praxis de superación de la contingencia, o bien de conservación de lo dado. Para el Autor, la crítica más aguda en este sentido sigue siendo la de quien la formuló por primera vez, es decir, F. Nietzsche. En efecto, más allá de estas *funciones* más o menos superficiales, supo darse cuenta, por una parte, de la necesidad de Dios para afirmar la *realidad* del presente y, por otra, de que, con su doctrina del amor al prójimo por amor a Dios, el cristianismo había logrado enseñar «el sentimiento hasta ahora más noble y elevado alcanzado entre los hombres» (cit. en p. 53). Por eso, inventó las categorías del superhombre y del eterno retorno como equivalentes funcionales de Dios. Las críticas de Spaemann a Nietzsche – que no es cuestión de desvelar aquí, si queremos mantener la tensión argumental – parecen pertinentes. A las que tienen que ver con la naturaleza íntima de la religión y con el fracaso de una sustitución funcional (pp. 53, 99), se añade una crítica definitiva, relacionada con el absoluto *realismo* cristiano. En efecto, muy distinto de considerar la función de la vida eterna para mantener una moral, es sopesar el valor que tiene la vida moral en orden a alcanzar la vida eterna. Entre una y otra cuestión hay un auténtico abismo, como señaló Pascal: un abismo decisivo, que descansa, en último término, en una elección.

Una pareja de temas que recibe diversas *variaciones* es el dúo libertad-contingencia. Se trata, primero, de la libertad divina. El cristianismo es quizá la única religión que afirma el origen del mundo en un acto libre de Dios. Eso convierte la Creación y sus leyes en contingentes, simples «verdades de hecho», lo cual constituye una refutación – ciertamente *sui generis* – del problema que Lessing planteó a la Revelación cristiana (pp. 73, 158). En segundo lugar, el tema es la libertad del hombre. Spaemann defiende en diversos contextos su realidad, frente a quienes la niegan, sea desde el naturalismo, sea desde el cientificismo o el evolucionismo. Uno y otros son paradigmas contrapuestos a favor de los cuales existen argumentos, pero no “concluyentes”: «la decisión entre ambos paradigmas en último término depende de con qué perspectiva se logra “ver más”» (p. 173). Se trata, en definitiva, de la elección entre una existencia *personal* – la de quien se tiene por libre y capaz de verdad – o la conformación a un “monismo naturalista”, en

el que el ser personal queda reducido a lo que el Autor describe con crudeza como el «nihilismo banal, que hace que los hombres se conviertan en ratas dóciles, manipulables en cualquier dirección con ayuda del principio del placer, y cuya más noble aportación espiritual es la ironía» (p. 150, cfr. p. 30). Por supuesto, se puede objetar que éste es un argumento *ad hominem*, pero – como afirmó Leibniz y le gusta repetir a Spaemann – «todo argumento es en realidad un argumento *ad hominem*» (p. 37, 50).

Por otra parte, a partir de las consideraciones que lleva a cabo el Autor, es posible dar un paso más. Si es cierto que, como decía Hume, «*We really never advance a step beyond ourselves*» (cit. en p. 57), entonces quien se plantea la posibilidad de vivir como un *ser personal* debe serlo ya. Spaemann lo tiene presente, y, de hecho, sólo así es comprensible una afirmación de la libertad tan tajante como ésta: «en la historia no hay nada inevitable» (p. 223, cfr. p. 57). En síntesis, el cristianismo es una de las pocas visiones del mundo y del hombre – si no la única – que *toma en serio* tanto la libertad como la contingencia. En palabras del Autor: «El pensamiento de la contingencia, que penetró a través de la religión bíblica, desaparecería igualmente con la desaparición de la religión bíblica, como ocurriría también con el concepto de persona» (p. 85).

Un tercer tema recurrente se encuentra en el subtítulo del volumen: la relación entre el cristianismo y la filosofía en la época moderna. Dos artículos – particularmente brillantes – afrontan la cuestión desde perspectivas diversas, casi complementarias. El primero, «Cristianismo y Filosofía en la modernidad», estudia el vínculo que ha existido entre uno y otra en la antigüedad y en la edad media para exponer después el proceso de “emancipación” de la filosofía y las tres formas típicas que ésta ha adoptado. El Autor despliega, con la maestría de quien ha reflexionado largamente sobre ellas, esas formas, representadas por Hume, Rousseau-Kant, Hegel-Marx. Saca finalmente una doble conclusión que afecta a la teología. En primer lugar, para Spaemann, «la empresa de la asunción de la teología cristiana en el apriorismo filosófico tiene que darse por fracasada» (p. 83). Al mismo tiempo, afirma que el mutuo influjo es incancelable, y ha dado ya innegables frutos en uno y otro campo. Así, en filosofía menciona la noción de persona y la interpretación histórica del hombre (en general, el pensamiento de la contingencia); en la teología actual valora, en particular, la influencia de la *filosofía positiva* de Schelling en la explicación del devenir histórico-salvífico de la Revelación propuesta por von Balthasar. En todo caso, la relación entre una y otra ciencia debe tomar ahora un nuevo cariz: «el futuro estará definido por una coexistencia de ambas, por el esfuerzo de teología y filosofía de ocuparse en temas comunes sin que la coordinación entre los respectivos trabajos esté condicionada por una decisión metodológica previa. [...] Mientras mantenga el rumbo que le dio Sócrates, la filosofía no volverá la espalda a Cristo» (pp. 85-86).

El segundo artículo que estudia la relación de la filosofía moderna con el cristianismo es el noveno: «Algunas dificultades con la doctrina del pecado original». El Autor no sólo revisa las corrientes que actualmente se oponen a una idea como ésta y las metamorfosis que ha sufrido tanto en la modernidad (Rousseau-Kant), como en la contemporaneidad (Heidegger), sino que propone también algunas líneas maestras para una nueva comprensión.

Más que un cuarto *tema* habría que indicar, para terminar, que *El rumor inmortal* es una manifestación de la sensibilidad *cristiana* de Spaemann. Ante la desaparición, por una mal comprendida *adaptación* al mundo, de ciertos temas en la predicación católica – al menos en Europa –, el filósofo no puede callar. Así, se pronuncia sobre el pecado

original, sobre la necesidad de la misión y sobre el sufrimiento – la realidad y el sentido de este *valle de lágrimas*, como reza la Iglesia. El Autor es, ni más ni menos, un cristiano filósofo: «una persona normal y corriente que, entre todo lo que entiende debe decirse acerca de la realidad, tan sólo ocasionalmente dice en público algo “cristiano”» (p. 203). En este sentido, resultan muy interesantes sus consideraciones en torno a la identidad religiosa del cristianismo – que tiene repercusiones muy concretas para la vida personal o para la liturgia – y al modo de presentar el necesario *diálogo* en la sociedad actual. Respecto a este último punto, frente a lo que describe como “dialéctica del liberalismo” – «la antiliberalidad en nombre de las ideas liberales» (p. 142) – Spaemann propone el diálogo entre hombres convencidos de sus ideas. En esto consiste, en su opinión, lo propio de la *sociedad libre*. En efecto, las ideas, como decía Goethe, no pueden ser liberales; más bien, son intolerantes. En cambio, el diálogo exige la tolerancia del interlocutor, y es entonces cuando resulta fructífero (pp. 141-144).

El volumen se cierra con una entrevista que recoge los *temas* y las *preocupaciones* que recorren el libro. A este interés se añade el de no ser la pacífica exposición del pensamiento del Autor. En un momento en que el entrevistador intenta una síntesis de la postura de Spaemann en cuanto *cristiano*, la respuesta del filósofo es significativa: «¿No tiene Vd. mismo la impresión de estar haciendo una caricatura cuando dice eso?».

L. BUCH

## INDICE ALFABETICO

- ALVES DE SOUSA, Pio G., *A penitência no Pastor de Hermas, mensagem de esperança*  
15 (2001) 551-566
- AMATO, Angelo, *Cattolicesimo e secolarizzazione nell'Europa contemporanea*  
23 (2009) 237-251
- ARANDA, Antonio, *Creatividad teológica y experiencia cristiana* 4 (1990) 283-308  
—, "Tutto è suo e nulla è mio". Ricordi del beato Josemaría Escrivá 9 (1995) 387-408  
—, *L'intelligenza del cristiano come questione teologica* 10 (1996) 417-448  
—, *Sulla comunionalità sacerdotale* 13 (1999) 489-502  
—, *Carità e identità cristiana* 15 (2001) 477-501
- ARANDA, Antonio, LANZETTI, Raúl, *Aspetti configuranti della dottrina del Decreto Presbyterorum Ordinis*  
9 (1995) 211-216
- ARJONILLO, Rolando, *Sanctity, Divine Filiation, Sequela Christi and Virtue in Fundamental Moral Theology. Apropos of a Recent Book, Scelti in Cristo per essere santi*  
14 (2000) 485-534
- AYBAR, Gabriela, *La dimensión salvadora del misterio de las tentaciones de Cristo en santo Tomás*  
23 (2009) 11-34
- BARRES, John, *Classics of priestly spirituality: recent critical scholarship concerning the Treatise on Holy Orders*  
13 (1999) 503-515
- BASEVI, Claudio, *La dottrina di san Paolo sulla sessualità umana e la condizione della donna in 1Cor 7 e 1Cor 11, 3-15*  
1 (1987) 51-72  
—, *La teologia del matrimonio nell'Epistola agli Ebrei (Eb 13, 4)* 4 (1990) 349-368  
—, *Il carisma profetico delle donne nella prima lettera ai Corinti* 6 (1992) 35-53  
—, *La Benedizione di Ef 1,3-14. Il disegno di salvezza di Dio Padre* 14 (2000) 305-342
- BATELJA, Juraj, *L'Eucaristia nella vita del beato Aloizije Stepinac* 23 (2009) 35-68
- BELDA, Manuel, *La nozione di "unità di vita" secondo l'Esortazione Apostolica Christifideles laici*  
3 (1989) 287-314  
—, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*  
6 (1992) 431-457  
—, *La preghiera continua secondo sant'Agostino* 10 (1996) 349-379
- BERMEJO, Antonio, *The Spirit and the Bride. A short commentary to Pope John Paul II's Apostolic Letter commemorating the fortieth anniversary of the Sacrosanctum Concilium*  
19 (2005) 439-452
- BERMÚDEZ, Catalina, *Predestinazione, grazia e libertà nei Commenti di san Tommaso alle Lettere di san Paolo*  
4 (1990) 399-421  
—, *Hijos de Dios Uno y Trino por la gracia. La filiación divina, fundamento y raíz de una espiritualidad*  
7 (1993) 347-368  
—, *Una lettura sulla dottrina della grazia nel Catechismo della Chiesa Cattolica*  
8 (1994) 377-393
- BINETTI, Paola, *Riflessioni sul significato del dolore negli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá*  
9 (1995) 409-443
- BLANCO, Arturo, *Parola, persona e storia nella Rivelazione divina*  
4 (1990) 263-282

- , *Universalità specifica della teologia spirituale. Annotazioni in margine a un dizionario* 6 (1992) 135-151
- , *Prassi sacramentale della riconciliazione ed uso del confessionale (I)* 11 (1997) 3-65
- , *Prassi sacramentale della riconciliazione ed uso del confessionale (II)* 11 (1997) 313-400
- , *Prassi sacramentale della riconciliazione ed uso del confessionale (III)* 12 (1998) 61-111
- , *Capire l'orientamento dell'uomo, per capire l'uomo* 15 (2001) 307-324
- , *Fondare la teologia sulla persona. Annotazioni in margine a un saggio di R. Fisichella* 16 (2002) 449-471
- , *Riflessione teologica sulla figura del deus otiosus. Sul rapporto tra comprensione degli esseri intermedi e comprensione di Dio e dell'uomo* 19 (2005) 363-396
- BLANCO, Pablo, *Ecclesia Christi. La teología ecuménica de Joseph Ratzinger* 23 (2009) 353-374
- , *Mysterium, communio et sacramentum. La ecclesiologia eucaristica de J. Ratzinger* 25 (2011) 241-269
- BONINO, Serge-Thomas, *L'avvenire del progetto tomista* 18 (2004) 199-214
- BORDA, Enrico, *La formazione pastorale dei sacerdoti nell'esortazione apostolica Pastores dabo vobis* 6 (1992) 289-318
- , *Una catechesi per il terzo millennio: Il nuovo direttorio generale per la catechesi* 12 (1998) 131-149
- BORGONOVO, Graziano, *Essere e amore. Per un approccio personalista alla bioetica* 17 (2003) 43-76
- BOSCH, Vicente, *Para una "Teología de la sinceridad" a través de los escritos del Beato Josemaría Escrivá* 16 (2002) 165-183
- , *El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Conc. Vaticano II, a 40 años de distancia* 19 (2005) 171-211
- BRANDMÜLLER, Walter, *L'insegnamento dei concili sulla corretta interpretazione delle Sacre Scritture fino al Concilio Vaticano I* 2 (1988) 207-259
- , *Der Papst und die Wende im Osten* 6 (1992) 75-91
- BROCK, Steve, *La diagonale e la Croce: la meraviglia all'interno della fede* 23 (2009) 389-401
- BURGGRAF, Jutta, *Dignità e ruolo della donna nella Chiesa e nella società* 1 (1987) 39-50
- , *Una contemplazione essenziale dell'immagine cristiana della donna: la Lettera Apostolica Mulieris Dignitatem* 3 (1989) 3-33
- BURKE, Cormac, *Sant'Agostino e la sessualità coniugale* 5 (1991) 183-204
- , *I fini del matrimonio: visione istituzionale o personalistica?* 6 (1992) 227-254
- , *The Sacramentality of Marriage: Theological Reflections* 7 (1993) 47-69
- , *Marriage as a Sacrament of Sanctification* 9 (1995) 71-87
- , *Il "remedium concupiscentiae" nella teologia del matrimonio. Profilo storico-critico* 21 (2007) 299-340
- BÜRKLE, Horst, *Religion oder Religionen?* 20 (2006) 109-126
- BYRNE, Andrew, *Some ins and outs of inculturation* 4 (1990) 109-149
- CAFFARRA, Carlo, *Persona, libertà umana e corporeità* 10 (1996) 471-484
- CAMINO, Eduardo, *Sul concetto di speculazione economica nel Magistero della Chiesa Cattolica* 13 (1999) 371-414
- CANNOBIO, Giacomo, *Extra ecclesiam nulla salus. Interpretazioni e prospettive* 25 (2011) 391-420
- CARRASCO de Paula, Ignacio, *Liceità dell'uso dei parametri della morte cerebrale per l'accertamento della morte della persona* 13 (1999) 475-488
- , *La clonazione umana: limiti etici* 17 (2003) 405-416

- CARROL, William, *San Tommaso, Aristotele e la creazione* 8 (1994) 365-376
- CASTELLS, Francesc, *Los estudios de teología de san Josemaría Escrivá* 24 (2010) 327-360
- CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca, *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la creación* 6 (1992) 319-366
- , *La Trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas* 10 (1996) 381-416
- CASTILLO ILLINGWORTH, Santiago, *La Iglesia y el estado en Ecuador y Perú hacia 1898. Los informes de fin de misión de Monseñor José Macchi, Delegado Apostólico* 13 (1999) 415-451
- CATTANEO, Arturo, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici* 11 (1997) 401-427
- , *La struttura unitaria e organica della Prelatura dell'Opus Dei. La cooperazione tra Prelato, presbiterio e laici secondo la Cost. ap. Ut sit* 12 (1998) 473-484
- , *Ecclesiologia eucaristica e primato. Un punto cruciale nel dialogo ecumenico* 14 (2000) 153-196
- , *Primato del Vescovo di Roma e Chiese sorelle. A proposito di una recente monografia sull'ecclesiologia soggiacente ai dialoghi ecumenici* 14 (2000) 467-483
- , *Inculturazione e Chiesa locale: valore e limiti di una sinergia* 15 (2001) 201-238
- , *Tracce per la spiritualità laicale offerte dell'omelia «Amare il mondo appassionatamente»* 16 (2002) 111-134
- , *Il ruolo dei sacerdoti nel promuovere la libertà e la responsabilità dei laici* 19 (2005) 213-237
- , *Per un proficuo rapporto fra parrocchia e movimenti* 19 (2005) 397-417
- CENZÓN, Maria Andrelita, *Ecclesial dimension of baptism through the Augustinian category Ecclesia Mater* 3 (1989) 315-345
- CHABOT, Jean Luc, *La démocratie selon le magistère de Jean Paul II* 22 (2008) 115-127
- , *La crise existentielle et identitaire de l'Europe* 12 (1998) 209-223
- , *La doctrine sociale de l'Église et les droits de l'homme* 13 (1999) 189-205
- , *Les insuffisances théologiques de la pensée politique de Joseph de Maistre* 17 (2003) 125-166
- CHACÓN, Alfonso, *Aspetti della dottrina sulla grazia santificante in sant'Alberto Magno* 2 (1988) 141-165
- , *La Summa de Poenitentia iniungenda dello Pseudo-Prepositino: edizione del testo* 4 (1990) 3-41
- CHERNEY, Seth, *Some analogous uses of "constituere" in st. Thomas Aquinas: From natural knowledge to theology of the Trinity* 25 (2011) 9-44
- CIONCHI, Giuseppe, *Cultura e religione nella scuola* 14 (2000) 219-238
- CIRILLO, Antonio, *Creazione, Humanae vitae e Magistero* 3 (1989) 121-147
- , *Il valore relativo dei miracoli di Cristo in san Tommaso* 4 (1990) 151-173
- , *La teologia e il teologo in recenti scritti (I)* 4 (1990) 309-332
- , *La teologia e il teologo in recenti scritti (II)* 5 (1991) 351-386
- , *La teologia e il teologo in recenti scritti (III)* 6 (1992) 401-429
- , *La teologia e il teologo in recenti scritti (IV)* 7 (1993) 429-476
- CLAVELL, Lluís, *La metafisica di Tommaso d'Aquino e il suo ruolo nella teologia contemporanea* 21 (2007) 141-155
- COLOM, Enrique, *Dimensione morale dello sviluppo umano. Studio sull'enciclica Sollicitudo rei socialis* 2 (1988) 295-341
- , *Immagine dell'uomo e lavoro. Riflessioni sull'Enciclica Centesimus annus* 5 (1991) 247-300

- , *La centralità dell'uomo dentro la società* 7 (1993) 181-229
- , *L'agire morale, cammino di santità. Riflessioni attorno all'enciclica Veritatis splendor* 7 (1993) 281-322
- , *Chiesa, carità e politica. Bollettino su alcune pubblicazioni recenti* 9 (1995) 127-164
- , *Nazionalismo ed insegnamento sociale cristiano* 10 (1996) 229-251
- , *Sociologia relazionale e dottrina sociale della Chiesa* 11 (1997) 479-509
- , *Ecologia e popolazione* 12 (1998) 485-531
- , *L'attività caritativa della Chiesa. Spunti di lettura della Deus Caritas est* 21 (2007) 157-162
- , *Riflessioni su secolarità e impegno politico dei cristiani alla luce del magistero ecclesiale* 22 (2008) 129-154
- COLOM, Enrique, VOLPACCHIO, Eduardo, *La situazione storica secondo la Rerum Novarum* 5 (1991) 5-54
- COLZANI, Gianni, *La dottrina della giustificazione alla prova della storia: la proposta barthiana ed il dialogo ecumenico* 10 (1996) 119-146
- COMBÍN, Sebastián José, *La atención pastoral de las Islas Malvinas por religiosos y sacerdotes seculares (1764-1810)* 21 (2007) 341-377
- CONNOR, Robert, *Veritatis splendor and Epistemology* 8 (1994) 339-364
- COYNE, Gregory, *Rights and Duties of Labor according to Card. Gibbons. A precedent of Rerum Novarum?* 5 (1991) 55-106
- DA GUERRA PRATAS, Maria Helena, *Elementos para una teoría general tomista sobre el valor revelador de la historia (I)* 7 (1993) 71-100
- , *Elementos para una teoría general tomista sobre el valor revelador de la historia (II)* 7 (1993) 395-427
- DE APÉLLANIZ, Santiago, *La dualidad de los ámbitos temporal y espiritual en el epistolario político de san Ambrosio de Milán* 24 (2010) 361-408
- DE CAMPOS SAMPAIO, Beatriz Augusta, *O homem "filho e herdeiro" de Deus. Um estudo sobre Gal 3-4* 15 (2001) 81-116
- DE LA SOUJEOLE, Benoit Dominique, *Réflexions sur la causalité du salut* 22 (2008) 369-383
- DE SALIS, Miguel, *A catolicidade da Igreja: desde a sobornost' até ao Concílio Vaticano II* 17 (2003) 367-404
- , *Un libro recente sulla Chiesa locale* 18 (2004) 469-479
- , *«I fondamenti della concezione sociale»: un documento della Chiesa ortodossa russa letto alla luce del rapporto Chiesa-mondo* 19 (2005) 467-486
- , *Extra ecclesiam nulla salus. Prospettiva conciliare* 25 (2011) 353-376
- DE TORRE, Joseph M., *Cult, culture and development (or should the humanities be split from the sciences?)* 3 (1989) 371-377
- DE VIRGILIO, Giuseppe, *La «proposta ermeneutica» nel documento della Pontificia Commissione Biblica del 2008* 25 (2011) 99-120
- DEL POZZO, Massimo, *Il ruolo e la portata del fattore giuridico nell'insegnamento contemporaneo della scienza liturgica. Riserve e prospettive di revisione* 22 (2008) 79-102
- , *Principi giuridico-ecclesiologicali della liturgia della Chiesa: l'ordine sociale giusto del popolo di Dio e la fedeltà all'immagine della Sposa* 24 (2010) 9-42
- DERVILLE, Guillaume, *La concélébration eucharistique, du symbole à la réalité* 23 (2009) 255-310
- DI NOIA, J. Augustine, *Alter Christus, ipse Christus. Una prospettiva tomista* 17 (2003) 185-196
- DÍAZ, Rafael, *El matrimonio cristiano, vocación sobrenatural* 16 (2002) 319-353

- DONATI, Pierpaolo, *Senso e valore della vita quotidiana* 16 (2002) 55-110
- DUCAY, Antonio, *La confessione individuale e l'assoluzione generale* 7 (1993) 101-128
- , *La Croce: Nuovo Patto, Autocomunicazione trinitaria e Gesto supremo di Salvezza. Riflessioni sulla causalità salvifica della Croce* 11 (1997) 459-477
- , *La salvezza per l'intima unione tra divino e umano. Il Verbo Incarnato fonte di salvezza nella soteriologia dei Padri greci* 13 (1999) 323-369
- , *Salvezza nel Logos e salvezza in Cristo? L'inseparabilità tra il Logos e Gesù nel contesto della teologia delle religioni* 15 (2001) 257-281
- , *Examen de la soteriología contemporánea* 25 (2011) 123-187
- , *Extra ecclesiam nulla salus. Prospettiva dogmatica* 25 (2011) 377-390
- ECHÉVARRÍA, Javier, *Maestro, sacerdote, padre. Profilo umano e soprannaturale del beato Josemaría Escrivá* 16 (2002) 7-36
- EMERY, Gilles, *La théologie trinitaire speculative comme "exercice spirituel" suivant saint Thomas d'Aquin* 19 (2005) 99-133
- ESTRADA, Bernardo, *Il comandamento dell'amore e le sue conseguenze alla luce di Mt 5, 17-20* 1 (1987) 107-129
- , *L'importanza delle antitesi del primo Vangelo* 3 (1989) 99-119
- , *A Century of Interpreting Parables. The legacy of Adolf Jülicher* 6 (1992) 93-111
- , *La missione dello "Spirito di verità" nel Vangelo di Giovanni* 12 (1998) 375-405
- , *L'Eucaristia nella vita della primitiva comunità cristiana. A proposito di At 2,42-47* 14 (2000) 81-101
- FABBRI, Marco Valerio, *Prologo e scopo del Vangelo secondo Giovanni* 21 (2007) 253-278
- , *Incorruttibilità e salvezza corporale. Il significato del termine ἀφταρσία in Sap 2,23* 24 (2010) 293-326
- FABRO, Cornelio, *La teologia come scienza e sapienza in san Tommaso. Οὐχὶ ἐμάρωνεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου (1Cor 1,20)* 1 (1987) 95-105
- FAZIO, Mariano, *Inculturazione della fede e modernità nelle conclusioni di Santo Domingo* 8 (1994) 119-131
- , *Hillaire Belloc e la crisi della cultura della Modernità* 14 (2000) 535-568
- FERNANDEZ SANCHEZ, FRANCISCO-CRISTOBAL, *La argumentación moral en santo Tomás. Argumentaciones básicas y modos deónticos* 11 (1997) 111-187
- , *Analogía de argumentación deóntica en santo Tomás* 12 (1998) 407-471
- FERRER ARELLANO, JOAQUÍN, *Las dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica, en la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo, como incarnatio in fieri* 13 (1999) 3-70
- FITTE, HERNÁN, *Il graduale approfondimento della nozione di "lavoro umano" nel Magistero Pontificio (1981-1961)* 5 (1991) 107-129
- , *Il contributo del card. J. Höffner in materia di dottrina sociale nel Concilio Vaticano II* 12 (1998) 181-192
- , *Il pensiero teologico sul lavoro umano. Il Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II e il Beato Josemaría Escrivá* 15 (2001) 117-159
- , *Pope John Paul II, Community of Persons and Business Enterprise* 17 (2003) 293-329
- FITTE, HERNÁN, LAUS, VINCENZO, *La struttura del mercato finanziario internazionale: problemi etici* 8 (1994) 83-117
- FLORES ARCAS, JUAN JAVIER, *La mistagogia: dai segni al mistero, coinvolgendo l'intera esistenza cristiana* 19 (2005) 419-438
- FORERO, VÍCTOR, *Sínodos y concilios en Colombia en la época colonial* 23 (2009) 69-85

- GALVÁN, José María, *Il problema teologico degli attributi divini (I): Considerazioni metodologiche* 8 (1994) 285-313
- , *Il problema teologico degli attributi divini (II): Dio e la sofferenza umana* 10 (1996) 69-90
- , *Fede debole, amore debole. A proposito del Credere di credere di G. Vattimo* 10 (1996) 537-547
- , *La questione teologica degli attributi divini (III): Dio, la colpa e la morte* 13 (1999) 107-132
- GARCÍA DE CARDENAS, JAVIER, *La libertad de adscripción a las parroquias lingüísticas en los Estados Unidos en el s. XIX* 7 (1993) 129-155
- GARCÍA DE HARO, Ramón, *Il rapporto natura-grazia e il dinamismo dell'agire morale cristiano* 5 (1991) 327-349
- GARCÍA DE VICENTE, Juan Carlos, *Legítima defensa: ¿Una excepción en el quinto mandamiento?* 15 (2001) 503-527
- GARCÍA IBAÑEZ, Ángel, *Pace e riconciliazione con Dio in Cristo nel messaggio di pace della Chiesa* 1 (1987) 131-140
- , *L'Eucaristia, sacrificio di Cristo e della Chiesa. Per una chiarificazione, in prospettiva ecumenica della dimensione sacrificiale dell'Eucaristia* 14 (2000) 103-128
- , *L'enciclica Ecclesia de Eucharistia. I chiarimenti offerti al dialogo ecumenico* 17 (2003) 331-366
- GHERARDINI, Brunero, *Articulus stantis et cadentis Ecclesiae* 10 (1996) 109-117
- GNILKA, Joachim, *La dottrina paolina della giustificazione: legge, giustificazione, fede* 10 (1996) 93-108
- GOYRET, Philip, *I vescovi come vicari di Cristo. Analisi di alcuni brani di Lumen gentium, n. 27* 4 (1990) 369-398
- , *La specificità del sacerdozio ministeriale* 7 (1993) 157-179
- , *Riflessioni sull'istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti* 12 (1998) 151-168
- , *Il presbitero del nuovo secolo davanti alla globalizzazione, alla plurireligiosità e alla secolarizzazione* 16 (2002) 423-448
- , *Dimensioni universale e particolare del presbiterato (prospettiva teologica, spirituale e pastorale)* 17 (2003) 417-439
- , *Cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial: la communicatio in sacris en la Enc. Ecclesia de Eucharistia* 19 (2005) 135-169
- , *Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea* 23 (2009) 405-440
- , *Extra ecclesiam nulla salus. Introduzione* 25 (2011) 319-320
- GRIFFIN, Philip, *Some admonitions of John Henry Newman regarding the correct use of Scripture in the quest for revealed truth* 5 (1991) 301-325
- GUERRA GÓMEZ, Manuel, *En torno a los términos femeninos correspondientes a las designaciones (sacerdos, episcopus, presbyter) de los sacerdotes cristianos* 2 (1988) 261-293
- , *In solidum o "colegialmente" (De unit. Eccl. 4). La colegialidad episcopal y el Primado romano según s. Cipriano, obispo de Cartago (aa. 248-258) y los Papas de su tiempo* 3 (1989) 219-285
- HAUKE, Manfred, *Das Paradies in der Theologie der Gegenwart* 11 (1997) 429-457
- , *La visione beatifica di Cristo durante la Passione. La dottrina di san Tommaso d'Aquino e la teologia contemporanea* 21 (2007) 381-398
- HERRÁN, Laurentino, *María en la espiritualidad sacerdotal según la doctrina del Vaticano II* 3 (1989) 347-370

- HERRANZ, Julián, *Il decreto Presbyteriorum Ordinis. Riflessioni storico-teologiche sul contributo di mons. Alvaro del Portillo* 9 (1995) 217-241
- HITTINGER, Russell, *Social Roles and Ruling Virtues in Catholic Social Doctrine* 16 (2002) 295-318
- HORST, Ulrich, *The Presence of the Dominican School of Salamanca at Trent* 18 (2004) 155-174
- IDE, Pascal, *L'amour comme obéissance dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar* 22 (2008) 35-77
- ILLANES, José Luis, *Disponibilità e servizio. Un breve sguardo all'opera canonica, teologica ed ecclesiale di mons. Alvaro del Portillo* 8 (1994) 13-21
- , *Verdad moral y dignidad del hombre* 8 (1994) 315-337
- IZQUIERDO, César, *Le "surnaturel anonyme" et la Foi. Les articles de Blondel signés F. Mallet* 16 (2002) 355-379
- JAKI, Stanley, *La cristologia e l'origine della scienza moderna* 4 (1990) 333-347
- JÓDAR, Carlos, *"Misterio" en 1Cor 1-4. Despliegue (con)textual de una metáfora* 13 (1999) 453-474
- , *Parábolas y protestas. Alegoría, historia y lectura del texto* 19 (2005) 57-97
- JULIÁ, Ernesto, *Recenti studi di spiritualità (I)* 5 (1991) 387-403
- , *Recenti studi di spiritualità (II)* 6 (1992) 113-133
- JUZA, Ludwig, *Selbsttötung als Selbstbestimmung? Über die vermeintliche Zulässigkeit von Selbsttötung als Begründung für Euthanasie* 14 (2000) 343-400
- KACZYNSKI, Edward, *Come formare una nuova cultura della vita?* 9 (1995) 335-359
- , *Verità, libertà, coscienza in san Tommaso* 10 (1996) 213-228
- KLENICKI, León, *Exile and Return: Moments in the Jewish Pilgrimage to God (Responding to the Shoah)* 10 (1996) 485-503
- KRÓLIKOWSKI, Janusz, *Il "neopaganesimo". La sfida politeista tra oriente e occidente* 13 (1999) 133-172
- , *Cristo nella Chiesa. Riflessioni sulla presenza eucaristica* 14 (2000) 197-217
- , *Dialogo con le culture. Attualità e criteri alla luce della Fides et ratio* 15 (2001) 161-200
- LANZETTI, Raúl, *L'indole secolare propria dei fedeli laici secondo l'Esortazione Apostolica post-sinodale Christi fideles laici* 3 (1989) 35-51
- , *Il fondamento ecclesiologico dell'impegno dei pastori nella santità secondo il Catechismo romano (1566)* 4 (1990) 43-68
- LANZETTI, Raúl, ARANDA, Antonio, *Aspetti configuranti della dottrina del Decreto Presbyterorum Ordinis* 9 (1995) 211-216
- LAUS, Vincenzo, FITTE, Hernán, *La struttura del mercato finanziario internazionale: problemi etici* 8 (1994) 83-117
- LEAL, Jerónimo, *Apuntes para la historia de la expresión «primeros cristianos» y su uso por el Beato Josemaría Escrivá* 16 (2002) 185-199
- LÉONARD, André-Mutien, *Le matérialisme chrétien de Josemaría Escrivá* 17 (2003) 167-184
- MALDAMÉ, Jean-Michel, *San Tommaso e i fondamenti della scienza* 15 (2001) 283-306
- MARCOS, José Javier, *El papel de la afectividad en la teología moral. Un análisis histórico-crítico* 23 (2009) 131-171
- MARONE, Paola, *La distinzione tra lo scisma e l'eresia maturata durante la polemica donatista* 22 (2008) 105-114
- , *La metafora della Ecclesia Mater nella letteratura antidonatista* 24 (2010) 129-139
- MARTÍNEZ FERRER, Luis, *A proposito del dialogo Evangelizzazione - Culture indigene nell'America latina (1492-1825). Testimonianze di alcuni missionari* 13 (1999) 517-539

- , *Bernardino de Sahagun y la cultura azteca. Reflexiones en torno al Prólogo de la Historia General de las cosas de Nueva España, o Código Florentino* 20 (2006) 357-368
- , *Fray Juan de Zumárraga y la salvación de los indios no bautizados. Consideraciones acerca de un sermón predicado en México (ca. 1530-1532)* 22 (2008) 325-350
- MASPERO, Giulio, *Lo schema dell'exitus-reditus e l'apocatastasi in Gregorio di Nissa* 18 (2004) 85-110
- , *L'uso del termine θεολογία nella patristica e la sua dimensione storico-salvifica* 19 (2005) 323-361
- , *Teologia biblica ed esegesi cristologico-trinitaria alla luce del rapporto tra ἱστορία ed οἰκονομία in Gregorio di Nissa* 22 (2008) 11-34
- MATEO SECO, Lucas Francisco, Ruíz ALDAZ, Juan Ignacio, *Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino* 22 (2008) 407-441
- MAY, William, *The sanctity of human life, marriage, and the family in the thought of Pope John Paul II* 2 (1988) 83-97
- MAZZOLINI, Sandra, *Extra ecclesiam nulla salus. Prospettiva patristica* 25 (2011) 321-338
- MCCLOSKEY, John, *The apostolate of personal influence in the work of cardinal Newman* 4 (1990) 423-434
- MEYER, Harding, *L'unità dei cristiani, fattore di rinnovamento teologico ed ecclesiale. Prospettiva protestante* 11 (1997) 233-242
- MEYER, John R., *Mary of Nazareth and Jesus' brothers and sisters* 14 (2000) 447-466
- , *What is so New about Jesus' Love Commandment?* 20 (2006) 87-107
- MIGUENS, Fernando, *Cultura, relacionalidad y ley moral. Una dimensión antropológica de la ley moral* 10 (1996) 521-536
- MIRA, Manuel, *Enseñanzas de Basilio de Cesarea sobre la vida en Cristo* 18 (2004) 355-372
- , *La noción de ley de la naturaleza en el In Hexaemeron de Basilio de Cesarea* 20 (2006) 59-86
- MIRALLES, Antonio, *Comune condizione dei battezzati come discepoli di Cristo in rapporto al sacerdozio ministeriale* 1 (1987) 27-37
- , *Ecclesialità del presbiterio* 2 (1988) 121-139
- , *Prospettiva ministeriale della posizione attiva dei fedeli laici nella vita della Chiesa* 3 (1989) 53-70
- , *Fede e sacramento del matrimonio* 9 (1995) 55-70
- , *Il tragitto patristico-medievale fino alla definizione classica di sacramento* 10 (1996) 317-348
- , *Le Conferenze dei Vescovi: lettura teologica del Motu proprio Apostolos suos* 13 (1999) 283-321
- , *L'Eucaristia, fonte e culmine della comunione ecclesiale. Riflessioni attorno alla Lettera Dominicae cenae a venti anni della sua pubblicazione* 14 (2000) 129-152
- , *Il trattato sulla Chiesa nella storia della teologia cattolica* 15 (2001) 427-475
- , *La missione della Chiesa nella storia della teologia cattolica* 18 (2004) 285-354
- , *La consistenza del matrimonio come realtà umana ed altri argomenti antropologici. Contributo a un dialogo teologico* 19 (2005) 239-248
- , *Il progetto eucaristico per la missione del cristiano, nell'eucologia del Missale Romanum* 19 (2005) 453-466
- , *L'universalità dell'annuncio di Cristo salvatore: l'interrogativo riguardo agli ebrei. Una riflessione nell'anno paolino* 23 (2009) 89-100
- MONDIN, Battista, *Di quale filosofia ha bisogno la teologia?* 13 (1999) 173-188

- MORENO, Fernando, *Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales* 5 (1991) 131-181  
 —, *El papel de los cristianos en el mundo según Jacques Maritain* 16 (2002) 381-422  
 MOREROD, Charles, *Extra ecclesiam nulla salus. Prospettiva medievale* 25 (2011) 339-352  
 MORUJÃO, Geraldo, *La relazione fra rivelare Dio e glorificare il Padre nel IV Vangelo*  
 12 (1998) 169-179  
 NARBEKOVAS, Andrius, *The Ethics of Euthanasia* 18 (2004) 175-198  
 NORIEGA, José, *Il dinamismo teologico dell'agire umano nel rinnovamento della Teologia Morale* 24 (2010) 425-436  
 O'CALLAGHAN, Paul, *The Bangor Antiphony Creed: Origins and Theology*  
 6 (1992) 255-287  
 —, *The Mediation of Justification and The Justification of Mediation* 10 (1996) 147-211  
 —, *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana* 12 (1998) 327-373  
 —, *La persona umana tra filosofia e teologia* 13 (1999) 71-105  
 —, *The Charism of the Founder of Opus Dei* 14 (2000) 401-446  
 —, *The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian, 'alter Christus, ipse Christus', in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá* 16 (2002) 135-164  
 —, *Gli stati di vita del cristiano. Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*  
 21 (2007) 61-100  
 —, *The Mysticism of Saint Paul* 23 (2009) 101-111  
 OCÁRIZ, Fernando, *La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa* 1 (1987) 7-26  
 —, *Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente*  
 3 (1989) 71-97  
 —, *La Personne du Verbe, source de vérité* 4 (1990) 249-262  
 —, *L'universalità della Chiesa negli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá* 16 (2002) 37-54  
 ORCHARD, Bernard, *The Making and Publication of Mark's Gospel. An Historical Investigation* 7 (1993) 369-393  
 ORTEGA, Iñigo, *La «pendiente resbaladiza» en la eutanasia: ¿ilusión o realidad?*  
 17 (2003) 77-124  
 OSSANDÓN, Juan Carlos, *Raymond E. Brown y el sentido literal de la Sagrada Escritura*  
 20 (2006) 337-356  
 —, *On the formation of the biblical canon. An extended review of L.M. McDonald's book*  
 24 (2010) 437-451  
 OSSANDÓN, María Eugenia, *Una aproximación a la acción humanitaria de la Santa Sede durante la Primera Guerra Mundial, a partir de fuentes publicadas* 23 (2009) 311-351  
 PANIELLO, Joaquín, *En torno al núcleo de la mirada cristológica de san Josemaría Escrivá de Balaguer* 18 (2004) 449-468  
 PAPANDREU, Damaskinos, *L'unità dei cristiani, fattore di rinnovamento teologico ed ecclesiale. Prospettiva ortodossa* 11 (1997) 217-232  
 PASQUALE, Gianluigi, *Per una fondazione teologica dei diritti umani nella tardomodernità*  
 22 (2008) 353-367  
 PÉREZ DE LABORDA, Miguel, *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di san Tommaso* 21 (2007) 279-298  
 —, *La teologia naturale nel mondo anglosassone* 24 (2010) 455-495  
 PIAZZA, Orazio, *L'escatologia individuale e comunitaria tra storia e attualità*  
 22 (2008) 157-187  
 PINKAERS, Servais, *Linee per un rinnovamento evangelico della morale. Una lettura della Veritatis Splendor* 10 (1996) 3-68

- PIOPPI, Carlo, *Il peccato originale e il sinus Abrahae nella Summa "Vetustissima veterum" di Pietro Capuano* 18 (2004) 373-423
- , *Teologia e politica in un cardinale del tempo di Innocenzo III: l'opera di Pietro Capuano* 20 (2006) 127-148
- , *I concili provinciali della Chiesa Cattolica di rito latino dal 1648 al 1914: uno sguardo d'insieme* 20 (2006) 393-405
- POCHOSHAJEW, Igor, *Die ökumenische Bedeutung von Aleksandr Men'* 21 (2007) 399-413
- POSSENTI, Vittorio, *La democrazia e il cristianismo* 6 (1992) 55-73
- PUIG, Fernando, *El uso de la categoría "consagración" en visperas del Concilio Vaticano II. Prolegómenos para un estudio de la consagración religiosa* 22 (2008) 295-323
- REGO, Juan, O. *Casel y el sacramento como imagen simbólica* 25 (2011) 289-304
- REQUENA, Pablo, *Entre principios y casos. Una aproximación a la cuestión metodológica en bioética* 17 (2003) 3-42
- RHONHEIMER, Martin, *Diritti fondamentali, legge morale e difesa legale della vita nello stato costituzionale democratico* 9 (1995) 271-334
- , *Is Christian Morality Reasonable? On the Difference between Secular and Christian Humanism* 15 (2001) 529-549
- RIESTRA, José Antonio, *La scienza di Cristo nel Concilio Vaticano II: Ebrei 4, 15 nella costituzione Dei Verbum* 2 (1988) 99-119
- , *El título Mater Ecclesiae en los manuales recientes de mariología* 10 (1996) 449-469
- , *La maternità spirituale di Maria nell'esperienza mariana di san Josemaría Escrivá* 16 (2002) 473-489
- RÍO, María del Pilar, *La eclesiología nupcial de Odo Casel* 15 (2001) 385-425
- , *La Iglesia, misterio de comunión familiar (I)* 17 (2003) 263-291
- , *La Iglesia, misterio de comunión familiar (II)* 18 (2004) 3-50
- , *La Iglesia, misterio de comunión familiar (III)* 19 (2005) 7-56
- , *Usos y sentidos del término ekklesiá-ecclesia. Hacia una recuperación de la historia, de la vida y de la tradición eclesial* 20 (2006) 3-58
- , *Usos y sentidos del término ekklesiá-ecclesia. Líneas de reflexión teológica a partir de la recepción y transmisión de los significados bíblicos y tradicionales en la doctrina magisterial* 20 (2006) 233-287
- , *Elementos neotestamentarios para un redescubrimiento de la dimensión eclesial del ser cristiano* 24 (2010) 43-79
- RODRÍGUEZ, Pedro, *Omnia traham ad meipsum. Il significato di Giovanni 12, 32 nell'esperienza spirituale di mons. Escrivá de Balaguer* 6 (1992) 5-34
- , *Dall'anno paolino all'anno sacerdotale. Il sacerdozio ministeriale nelle lettere di san Paolo lette da san Tommaso d'Aquino* 24 (2010) 157-172
- RODRÍGUEZ-LUÑO, Ángel, *Etica della sessualità e della procreazione: la contraccezione* 2 (1988) 357-368
- , *Introduzione allo studio della morale di san Paolo* 21 (2007) 417-450
- ROMERA, Luis, *La tarea de pensar la religión* 14 (2000) 3-44
- ROSSI SPAGNET, Carla, *Maria vista dalle donne dottori della Chiesa* 23 (2009) 113-127
- RUIZ ALDAZ, Juan Ignacio, MATEO SECO, Lucas Francisco, *Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino* 22 (2008) 407-441
- RUIZ-RETEGUI, Antonio, *Teología mundana de la vida moral* 8 (1994) 69-82
- , *La pluralidad humana* 11 (1997) 67-109
- SANCHEZ CAÑIZARES, Javier, TANZELLA-NITTI, Giuseppe, *La rivelazione di Dio nel creato nella teologia della rivelazione del xx secolo* 20 (2006) 289-335

- SANZ, Santiago, *Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura* 18 (2004) 111-154
- SARANYANA, Josep-Ignasi, *Tommaso d'Aquino e le origini dello spirito laico* 9 (1995) 89-106
- SAULLE, Silverio, *Nikon, Patriarca di Mosca* 20 (2006) 369-391
- SCHEFFCZYK, Leo, *Satisfactio non efficax nisi ex caritate. Zur Frage nach dem Grund der Erlösung in Tod und Auferstehung Christi* 1 (1987) 73-94
- , *Colpa e riconciliazione nell'orizzonte umano e cristiano* 2 (1988) 343-356
- SCHUMACHER, Joseph, *L'uomo tra peccato e redenzione* 2 (1988) 35-52
- SEGALLA, Giuseppe, *Teologia biblica: necessaria e difficile... possibile? Per una teologia olistica della rivelazione attestata nella Bibbia* 12 (1998) 291-326
- SILVESTRE, Juan José, *Una apuesta por la liturgia que supone reconciliación y continuidad. Consideraciones teológicas en torno al art. 1 del Motu Proprio Summorum Pontificum* 22 (2008) 267-293
- SODI, Manlio, *Dal Cor Jesu al cor fidelium, per Ecclesiae celebrationem. Teologia liturgica, spiritualità e pastorale* 22 (2008) 385-404
- SPROLL, Heinz, *Le Pape Pie XII et les Juifs* 15 (2001) 567-582
- , *Gustav Gundlachs SJ (1892-1963) Diskurs mit der liberalen Soziologie Werner Sombarts (1863-1941) und Max Webers (1864-1920). Die Begründung der katholischen Sozialwissenschaft aus der Naturrechtslehre Francisco Suárez (1548-1617)* 25 (2011) 77-98
- SUAREZ, Antoine, *Ist der menschliche Embryo geistig beseelt?* 4 (1990) 69-107
- TÁBET, Miguel Angel, *La distinzione dei peccati secondo la loro gravità nell'insegnamento di Gesù* 2 (1988) 3-34
- , *Verso una fondamentazione dell'esegesi cattolica* 6 (1992) 367-399
- , *La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica* 7 (1993) 3-46
- , *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Un documento della Pontifica Commissione Biblica* 8 (1994) 23-68
- , *Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella teologia di questo secolo* 8 (1994) 235-283
- , *Il senso letterale e il senso spirituale della Sacra Scrittura: un tentativo di chiarimento terminologico e concettuale* 9 (1995) 3-54
- , *Ebraismo e Cristianesimo: una riflessione sul senso tipico della Sacra Scrittura* 9 (1995) 243-269
- , *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù* 12 (1998) 5-34
- , *I preludi in epoca patristica dei moderni trattati sulla natura e l'interpretazione della Bibbia* 14 (2000) 45-78
- , *I preludi dei moderni trattati sulla natura e l'interpretazione della Sacra Scrittura nel periodo medievale* 15 (2001) 3-79
- , *«Quanto alla scelta di Dio, essi sono amati a causa dei Padri» (Rm 11,28). Un commento secondo il pensiero biblico di san Tommaso* 25 (2011) 273-288
- TANZELLA-NITTI, Giuseppe, *Cultura scientifica e rivelazione cristiana. Orientamenti per un dialogo fra scienza e fede dopo Galileo* 8 (1994) 133-168
- , *The Relevance of Aristotelian-Thomistic Concept of Nature to the Contemporary Debate Between Science and Theology* 9 (1995) 107-125
- , *La teologia, discorso su Dio e annuncio del mistero* 10 (1996) 505-520
- , *Cristocentrismo e dialogo interreligioso. Riflessioni sul documento della CTI, Il cristianesimo e le religioni* 12 (1998) 113-129
- , *Sapere di non sapere. A proposito di un saggio di N. Fisher* 12 (1998) 193-207

- , *The Two Books prior to the Scientific Revolution* 18 (2004) 51-83
- , *Ciencias de la comunicación y revelación cristiana: reflexiones sobre el rol de la teología* 20 (2006) 149-166
- , *In Search for the Unity of Knowledge: Building Unity inside the Subject* 20 (2006) 407-417
- , *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale: una riflessione sul ruolo dei Praeambula fidei* 21 (2007) 11-59
- , *L'unità dell'accesso alla verità nella Fides et ratio: quale ruolo per il pensiero scientifico?* 23 (2009) 377-388
- , *Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel xx secolo* 24 (2010) 175-238
- , *Giovanni Paolo II e Galileo Galilei* 24 (2010) 411-424
- , *La proposta apologetica di Maurice Blondel (1861-1949): una rilettura del metodo dell'immanenza nel 150° della nascita* 25 (2011) 45-74
- TANZELLA-NITTI, Giuseppe, SANCHEZ CAÑIZARES, Javier, *La rivelazione di Dio nel creato nella teologia della rivelazione del xx secolo* 20 (2006) 289-335
- TETTAMANZI, Dionigi, *La responsabilità personale e le dimensioni sociali del peccato* 2 (1988) 53-81
- TOUZE, Laurent, *La liberté, articulation entre le dogme et la spiritualité. L'exemple du célibat sacerdotal* 24 (2010) 81-125
- TREMBLAY, Réal, *La place du Christ dans l'Encyclique de Jean-Paul II Evangelium vitae* 9 (1995) 361-385
- VALENTINI, Donato, *L'unità dei cristiani, fattore di rinnovamento teologico ed ecclesiale. Prospettiva cattolica* 11 (1997) 191-215
- VAN BÜHREN, Ralf, *Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Künstlern zur pastoralen Bedeutung des Künstlertreffens in der Sixtinischen Kapelle am. 21. November 2009 im Kontext der modernen Kirchengeschichte* 25 (2011) 305-316
- VILAR, Johannes, *Das Menschenbild der Wissenschaft. Zur Anthropologie der technischen Forschung* 2 (1988) 369-400
- VIOLI, Giacomo, *Gesù sommo sacerdote nella lettera agli Ebrei* 24 (2010) 141-156
- VOLPACCHIO, Eduardo, COLOM, Enrique, *La situazione storica secondo la Rerum Novarum* 5 (1991) 5-54
- WIECLAWSKI, Tomasz, *Concezione d'un criterio d'identità interna ed esterna della rivelazione cristiana nel processo di inculturazione* 15 (2001) 239-256
- WIELOCKX, Robert, *Lo Spirito Santo nella Legge Nuova secondo san Tommaso* 12 (1998) 35-59
- , *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4, 46-54* 18 (2004) 425-447
- , *Adoro te deuote: Zur Losung einer alten Crux* 21 (2007) 101-138
- YANGUAS, José María, *Unità di vita e opzione fondamentale* 9 (1995) 445-464
- YOUNG PARK, Irene, *Il magistero cattolico e la sfida della non credenza: una sintesi degli orientamenti a partire dal Concilio Vaticano II* 21 (2007) 165-199
- ZIEGENAUS, Anton, *Das Problem der geschlechtsspezifischen Gottesaussagen. Auseinandersetzung mit der feministischen Theologie* 7 (1993) 323-346

# INDICE CRONOLOGICO

Volume 1/1-II (1987)

## STUDI

- FERNANDO OCÁRIZ, *La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa* 7-26  
ANTONIO MIRALLES, *Comune condizione dei battezzati come discepoli di Cristo in rapporto al sacerdozio ministeriale* 27-37  
JUTTA BURGGRAF, *Dignità e ruolo della donna nella Chiesa e nella società* 39-50  
CLAUDIO BASEVI, *La dottrina di san Paolo sulla sessualità umana e la condizione della donna in 1 Cor 7 e 1 Cor 11, 3-15* 51-72  
LEO SCHEFFCZYK, *Satisfactio non efficax nisi ex caritate. Zur Frage nach dem Grund der Erlösung in Tod und Aufstehung Christi* 73-94  
CORNELIO FABRO, *La teologia come scienza e sapienza in san Tommaso. Οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου (1 Cor 1,20)* 95-105  
BERNARDO ESTRADA, *Il comandamento dell'amore e le sue conseguenze alla luce di Mt 5, 17-20* 107-129  
ÁNGEL GARCÍA IBAÑEZ, *Pace e riconciliazione con Dio in Cristo nel messaggio di pace della Chiesa* 131-140

Volume 2/I (1988)

## STUDI

- MIGUEL ANGEL TÁBET, *La distinzione dei peccati secondo la loro gravità nell'insegnamento di Gesù* 3-34  
JOSEPH SCHUMACHER, *L'uomo tra peccato e redenzione* 35-52  
DIONIGI TETTAMANZI, *La responsabilità personale e le dimensioni sociali del peccato* 53-81  
WILLIAM MAY, *The sanctity of human life, marriage, and the family in the thought of Pope John Paul II* 83-97  
JOSÉ ANTONIO RIESTRA, *La scienza di Cristo nel Concilio Vaticano II: Ebrei 4, 15 nella costituzione Dei Verbum* 99-119  
ANTONIO MIRALLES, *Ecclesialità del presbiterio* 121-139  
ALFONSO CHACÓN, *Aspetti della dottrina sulla grazia santificante in sant'Alberto Magno* 141-165

Volume 2/II (1988)

## STUDI

- WALTER BRANDMÜLLER, *L'insegnamento dei concili sulla corretta interpretazione delle Sacre Scritture fino al Concilio Vaticano I* 207-259  
MANUEL GUERRA GÓMEZ, *En torno a los términos femeninos correspondientes a las designaciones (sacerdos, episcopus, presbyter) de los sacerdotes cristianos* 261-293

- ENRIQUE COLOM, *Dimensione morale dello sviluppo umano. Studio sull'enciclica Sollicitudo rei socialis* 295-341
- LEO SCHEFFCZYK, *Colpa e riconciliazione nell'orizzonte umano e cristiano* 343-356
- ÁNGEL RODRÍGUEZ-LUÑO, *Etica della sessualità e della procreazione: la contraccezione* 357-368
- JOHANNES VILAR, *Das Menschenbild der Wissenschaft. Zur Anthropologie der technischen Forschung* 369-400

## Volume 3/I (1989)

## STUDI

- JUTTA BURGGRAF, *Una contemplazione essenziale dell'immagine cristiana della donna: la Lettera Apostolica Mulieris Dignitatem* 3-33
- RAÚL LANZETTI, *L'indole secolare propria dei fedeli laici secondo l'Esortazione Apostolica post-sinodale Christifideles laici* 35-51
- ANTONIO MIRALLES, *Prospettiva ministeriale della posizione attiva dei fedeli laici nella vita della Chiesa* 53-70
- FERNANDO OCÁRIZ, *Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente* 71-97
- BERNARDO ESTRADA, *L'importanza delle antitesi del primo Vangelo* 99-119
- ANTONIO CIRILLO, *Creazione, Humanae vitae e Magistero* 121-147

## Volume 3/II (1989)

## STUDI

- MANUEL GUERRA GÓMEZ, *In solidum o "colegialmente" (De unit. Eccl. 4). La colegialidad episcopal y el Primado romano según s. Cipriano, obispo de Cartago (aa. 248-258) y los Papas de su tiempo* 219-285
- MANUEL BELDA, *La nozione di "unità di vita" secondo l'Esortazione Apostolica Christifideles laici* 287-314
- MARIA ANDRELITA CENZÓN, *Ecclesial dimension of baptism through the Augustinian category Ecclesia Mater* 315-345
- LAURENTINO HERRÁN, *María en la espiritualidad sacerdotal según la doctrina del Vaticano II* 347-370
- JOSEPH M. DE TORRE, *Cult, culture and development (or should the humanities be split from the sciences?)* 371-377

## Volume 4/I (1990)

## STUDI

- ALFONSO CHACÓN, *La Summa de Poenitentia iniungenda dello Pseudo-Prepositino: edizione del testo* 3-41
- RAÚL LANZETTI, *Il fondamento ecclesiologicalo dell'impegno dei pastori nella santità secondo il Catechismo romano (1566)* 43-68
- ANTOINE SUAREZ, *Ist der menschliche Embryo geistig beseelt?* 69-107
- ANDREW BYRNE, *Some ins and outs of inculturation* 109-149
- ANTONIO CIRILLO, *Il valore relativo dei miracoli di Cristo in san Tommaso* 151-173

## Volume 4/II (1990)

## STUDI

FERNANDO OCÁRIZ, <i>La Personne du Verbe, source de vérité</i>	249-262
ARTURO BLANCO, <i>Parola, persona e storia nella Rivelazione divina</i>	263-282
ANTONIO ARANDA, <i>Creatividad teológica y experiencia cristiana</i>	283-308
ANTONIO CIRILLO, <i>La teologia e il teologo in recenti scritti (I)</i>	309-332
STANLEY JAKI, <i>La cristologia e l'origine della scienza moderna</i>	333-347
CLAUDIO BASEVI, <i>La teologia del matrimonio nell'Epistola agli Ebrei (Eb 13, 4)</i>	349-368
PHILIP GOYRET, <i>I vescovi come vicari di Cristo. Analisi di alcuni brani di Lumen gentium, n. 27</i>	369-398
CATALINA BERMÚDEZ, <i>Predestinazione, grazia e libertà nei Commenti di san Tommaso alle Lettere di san Paolo</i>	399-421
JOHN McCLOSKEY, <i>The apostolate of personal influence in the work of cardinal Newman</i>	423-434

## Volume 5/I (1991)

## STUDI

ENRIQUE COLOM, EDUARDO VOLPACCHIO, <i>La situazione storica secondo la Rerum Novarum</i>	5-54
GREGORY COYNE, <i>Rights and Duties of Labor according to card. Gibbons. A precedent of Rerum Novarum?</i>	55-106
HERNÁN FITTE, <i>Il graduale approfondimento della nozione di "lavoro umano" nel Magistero Pontificio (1981-1961)</i>	107-129
FERNANDO MORENO, <i>Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales</i>	131-181
CORMAC BURKE, <i>Sant'Agostino e la sessualità coniugale</i>	183-204

## Volume 5/II (1991)

## STUDI

ENRIQUE COLOM, <i>Immagine dell'uomo e lavoro. Riflessioni sull'Enciclica Centesimus annus</i>	247-300
PHILIP GRIFFIN, <i>Some admonitions of John Henry Newman regarding the correct use of Scripture in the quest for revealed truth</i>	301-325
RAMÓN GARCÍA DE HARO, <i>Il rapporto natura-grazia e il dinamismo dell'agire morale cristiano</i>	327-349
ANTONIO CIRILLO, <i>La teologia e il teologo in recenti scritti (II)</i>	351-386
ERNESTO JULIÁ, <i>Recenti studi di spiritualità (I)</i>	387-403

## Volume 6/I (1992)

## STUDI

PEDRO RODRÍGUEZ, <i>Omnia traham ad meipsum. Il significato di Giovanni 12, 32 nell'esperienza spirituale di mons. Escrivá de Balaguer</i>	5-34
CLAUDIO BASEVI, <i>Il carisma profetico delle donne nella prima lettera ai Corinti</i>	35-53

VITTORIO POSSENTI, <i>La democrazia e il cristianismo</i>	55-73
WALTER BRANDMÜLLER, <i>Der Papst und die Wende im Osten</i>	75-91
BERNARDO ESTRADA, <i>A Century of Interpreting Parables. The legacy of Adolf Jülicher</i>	93-111
ERNESTO JULIÁ, <i>Recenti studi di spiritualità (II)</i>	113-133
ARTURO BLANCO, <i>Universalità specifica della teologia spirituale. Annotazioni in margine a un dizionario</i>	135-151

## Volume 6/II (1992)

## STUDI

CORMAC BURKE, <i>I fini del matrimonio: visione istituzionale o personalistica?</i>	227-254
PAUL O'CALLAGHAN, <i>The Bangor Antiphony Creed: Origins and Theology</i>	255-287
ENRICO BORDA, <i>La formazione pastorale dei sacerdoti nell'esortazione apostolica Pastores dabo vobis</i>	289-318
BLANCA CASTILLA Y CORTÁZAR, <i>¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la creación</i>	319-366
MIGUEL ANGEL TÁBET, <i>Verso una fondamentazione dell'esegesi cattolica</i>	367-399
ANTONIO CIRILLO, <i>La teologia e il teologo in recenti scritti (III)</i>	401-429
MANUEL BELDA, <i>Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)</i>	431-457

## Volume 7/II (1993)

## STUDI

MIGUEL ANGEL TÁBET, <i>La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica</i>	3-46
CORMAC BURKE, <i>The Sacramentality of Marriage: Theological Reflections</i>	47-69
MARIA HELENA DA GUERRA PRATAS, <i>Elementos para una teoría general tomista sobre el valor revelador de la historia (I)</i>	71-100
ANTONIO DUCAY, <i>La confessione individuale e l'assoluzione generale</i>	101-128
JAVIER GARCÍA DE CARDENAS, <i>La libertad de adscripción a las parroquias lingüísticas en los Estados Unidos en el s. XIX</i>	129-155
PHILIP GOYRET, <i>La specificità del sacerdozio ministeriale</i>	157-179
ENRIQUE COLOM, <i>La centralità dell'uomo dentro la società</i>	181-229

## Volume 7/II (1993)

## STUDI

ENRIQUE COLOM, <i>L'agire morale, cammino di santità. Riflessioni attorno all'enciclica Veritatis splendor</i>	281-322
ANTON ZIEGENAUS, <i>Das Problem der geschlechtsspezifischen Gottesaussagen. Auseinandersetzung mit der feministischen Theologie</i>	323-346
CATALINA BERMÚDEZ, <i>Hijos de Dios Uno y Trino por la gracia. La filiación divina, fundamento y raíz de una espiritualidad</i>	347-368
BERNARD ORCHARD, <i>The Making and Publication of Mark's Gospel. An Historical Investigation</i>	369-393

- MARIA HELENA DA GUERRA PRATAS, *Elementos para una teoría general tomista sobre el valor revelador de la historia* (II) 395-427  
 ANTONIO CIRILLO, *La teología e il teologo in recenti scritti* (IV) 429-476

## Volume 8/II (1994)

- EDITORIALE, *In Memoriam di S.E.R. Mons. Alvaro del Portillo* 3-12

## STUDI

- JOSÉ LUIS ILLANES, *Disponibilità e servizio. Un breve sguardo all'opera canonica, teologica ed ecclesiale di mons. Alvaro del Portillo* 13-21  
 MIGUEL ANGEL TÁBET, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Un documento della Pontificia Commissione Biblica* 23-68  
 ANTONIO RUIZ-RETEGUI, *Teología mundana de la vida moral* 69-82  
 HERNÁN FITTE, VINCENZO LAUS, *La struttura del mercato finanziario internazionale: problemi etici* 83-117  
 MARIANO FAZIO, *Inculturazione della fede e modernità nelle conclusioni di Santo Domingo* 119-131  
 GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Cultura scientifica e rivelazione cristiana. Orientamenti per un dialogo fra scienza e fede dopo Galileo* 133-168

## Volume 8/II (1994)

## STUDI

- MIGUEL ANGEL TÁBET, *Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella teologia di questo secolo* 235-283  
 JOSÉ MARÍA GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (I): Considerazioni metodologiche* 285-313  
 JOSÉ LUIS ILLANES, *Verdad moral y dignidad del hombre* 315-337  
 ROBERT CONNOR, *Veritatis splendor and Epistemology* 339-364  
 WILLIAM CARROL, *San Tommaso, Aristotele e la creazione* 365-376  
 CATALINA BERMÚDEZ, *Una lettura sulla dottrina della grazia nel Catechismo della Chiesa Cattolica* 377-393

## Volume 9/I (1995)

## STUDI

- MIGUEL ANGEL TÁBET, *Il senso letterale e il senso spirituale della Sacra Scrittura: un tentativo di chiarimento terminologico e concettuale* 3-54  
 ANTONIO MIRALLES, *Fede e sacramento del matrimonio* 55-70  
 CORMAC BURKE, *Marriage as a Sacrament of Sanctification* 71-87  
 JOSEP-IGNASI SARANYANA, *Tommaso d'Aquino e le origini dello spirito laico* 89-106  
 GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *The Relevance of Aristotelian-Thomistic Concept of Nature to the Contemporary Debate Between Science and Theology* 107-125  
 ENRIQUE COLOM, *Chiesa, carità e politica. Bolletino su alcune pubblicazioni recenti* 127-164

## Volume 9/II (1995)

EDITORIALE 207-208

## QUADERNO

- XXX° ANNIVERSARIO DEL DECRETO CONCILIARE PRESBYTERORUM ORDINIS 209-241  
 RAÚL LANZETTI, ANTONIO ARANDA, *Aspetti configuranti della dottrina del Decreto Presbyterorum Ordinis* 211-216  
 JULIÁN HERRANZ, *Il decreto Presbyteriorum Ordinis. Riflessioni storico-teologiche sul contributo di mons. Alvaro del Portillo* 217-241

## STUDIO

MIGUEL ANGEL TÁBET, *Ebraismo e Cristianesimo: una riflessione sul senso tipico della Sacra Scrittura* 243-269

## QUADERNO

- A PROPOSITO DELL'EVANGELIUM VITAE 271-385  
 MARTIN RHONHEIMER, *Diritti fondamentali, legge morale e difesa legale della vita nello stato costituzionale democratico* 271-334  
 EDWARD KACZYNSKI, *Come formare una nuova cultura della vita?* 335-359  
 RÉAL TREMBLAY, *La place du Christ dans l'Encyclique de Jean-Paul II Evangelium vitae* 361-385

## QUADERNO

- A 20 ANNI DAL TRANSITO AL CIELO DEL BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ 387-464  
 ANTONIO ARANDA, *"Tutto è suo e nulla è mio". Ricordi del Beato Josemaría Escrivá* 387-408  
 PAOLA BINETTI, *Riflessioni sul significato del dolore negli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá* 409-443  
 JOSÉ MARÍA YANGUAS, *Unità di vita e opzione fondamentale* 445-464

## Volume 10/I (1996)

## STUDI

- SERVAIS PINKAERS, *Linee per un rinnovamento evangelico della morale. Una lettura della Veritatis Splendor* 3-68  
 JOSÉ MARÍA GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (II): Dio e la sofferenza umana* 69-90

## QUADERNO

- GIUSTIFICATI IN CRISTO: A PROPOSITO DEL DIALOGO TEOLOGICO CATTOLICO-LUTERANO 91-146  
 JOACHIM GNILKA, *La dottrina paolina della giustificazione: legge, giustificazione, fede* 93-108  
 BRUNERO GHERARDINI, *Articulus stantis et cadentis Ecclesiae* 109-117  
 GIANNI COLZANI, *La dottrina della giustificazione alla prova della storia: la proposta barthiana ed il dialogo ecumenico* 119-146  
 PAUL O'CALLAGHAN, *The Mediation of Justification and The Justification of Mediation* 147-211

## NOTE

- EDWARD KACZYNSKI, *Verità, libertà, coscienza in san Tommaso* 213-228  
 ENRIQUE COLOM, *Nazionalismo ed insegnamento sociale cristiano* 229-251

## Volume 10/II (1996)

## STUDI

- ANTONIO MIRALLES, *Il tragitto patristico-medievale fino alla definizione classica di sacramento* 317-348  
 MANUEL BELDA, *La preghiera continua secondo sant'Agostino* 349-379  
 BLANCA CASTILLA Y CORTÁZAR, *La Trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas* 381-416  
 ANTONIO ARANDA, *L'intelligenza del cristiano come questione teologica* 417-448  
 JOSÉ ANTONIO RUESTRA, *El título Mater Ecclesiae en los manuales recientes de mariología* 449-469

## NOTE

- CARLO CAFFARRA, *Persona, libertà umana e corporeità* 471-484  
 LEÓN KLENICKI, *Exile and Return: Moments in the Jewish Pilgrimage to God (Responding to the Shoah)* 485-503  
 GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *La teologia, discorso su Dio e annuncio del mistero* 505-520  
 FERNANDO MIGUENS, *Cultura, relacionalidad y ley moral. Una dimensión antropológica de la ley moral* 521-536  
 JOSÉ MARÍA GALVÁN, *Fede debole, amore debole. A proposito del Credere di credere di G. Vattimo* 537-547

## Volume 11/I (1997)

## STUDI

- ARTURO BLANCO, *Prassi sacramentale della riconciliazione ed uso del confessionale (I)* 3-65  
 ANTONIO RUIZ-RETEGUI, *La pluralidad humana* 67-109  
 FRANCISCO-CRISTOBAL FERNANDEZ SANCHEZ, *La argumentación moral en santo Tomás. Argumentaciones básicas y modos deónticos* 111-187

## QUADERNO

- L'UNITA DEI CRISTIANI, FATTORE DI RINNOVAMENTO TEOLOGICO ED ECCLESIALE 189-242  
 DONATO VALENTINI, *L'unità dei cristiani, fattore di rinnovamento teologico ed ecclesiale. Prospettiva cattolica* 191-215  
 DAMASKINOS PAPANDREU, *L'unità dei cristiani, fattore di rinnovamento teologico ed ecclesiale. Prospettiva ortodossa* 217-232  
 HARDING MEYER, *L'unità dei cristiani, fattore di rinnovamento teologico ed ecclesiale. Prospettiva protestante* 233-242

## Volume 11/II (1997)

## STUDI

- ARTURO BLANCO, *Prassi sacramentale della riconciliazione ed uso del confessionale (II)* 313-400  
 ARTURO CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici* 401-427  
 MANFRED HAUKE, *Das Paradies in der Theologie der Gegenwart* 429-457

## NOTE

- ANTONIO DUCAY, *La Croce: Nuovo Patto, Autocomunicazione trinitaria e Gesto supremo di Salvezza. Riflessioni sulla causalità salvifica della Croce* 459-477  
 ENRIQUE COLOM, *Sociologia relazionale e dottrina sociale della Chiesa* 479-509

## Volume 12/I (1998)

## STUDI

- MIGUEL ANGEL TÁBET, *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù* 5-34  
 ROBERT WIELOCKX, *Lo Spirito Santo nella Legge Nuova secondo san Tommaso* 35-59  
 ARTURO BLANCO, *Prassi sacramentale della riconciliazione ed uso del confessionale (III)* 61-111

## QUADERNO

- A PROPOSITO DI ALCUNI RECENTI DOCUMENTI DI INTERESSE ECCLESIALE 113-168  
 GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Cristocentrismo e dialogo interreligioso. Riflessioni sul documento della CTI, Il cristianesimo e le religioni* 113-129  
 ENRIQUE BORDA, *Una catechesi per il terzo millennio: Il nuovo direttorio generale per la catechesi* 131-149  
 PHILIP GOYRET, *Riflessioni sull'istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti* 151-168

## NOTE

- GERALDO MORUJÃO, *La relazione fra rivelare Dio e glorificare il Padre nel IV Vangelo* 169-179  
 HERNÁN FITTE, *Il contributo del card. J. Höffner in materia di dottrina sociale nel Concilio Vaticano II* 181-192  
 GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Sapere di non sapere. A proposito di un saggio di N. Fisher* 193-207  
 JEAN-LUC CHABOT, *La crise existentielle et identitaire de l'Europe* 209-223

## Volume 12/II (1998)

## STUDI

- GIUSEPPE SEGALLA, *Teologia biblica: necessaria e difficile... possibile? Per una teologia olistica della rivelazione attestata nella Bibbia* 291-326

- PAUL O'CALLAGHAN, *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana* 327-373  
 BERNARDO ESTRADA, *La missione dello "Spirito di verità" nel Vangelo di Giovanni* 375-405  
 FRANCISCO-CRISTOBAL FERNANDEZ SANCHEZ, *Analogía de argumentación deóntica en santo Tomás* 407-471

## NOTE

- ARTURO CATTANEO, *La struttura unitaria e organica della Prelatura dell'Opus Dei. La cooperazione tra Prelato, presbitero e laici secondo la Cost. ap. Ut sit* 473-484  
 ENRIQUE COLOM, *Ecologia e popolazione* 485-531

## Volume 13/I (1999)

## STUDI

- JOAQUÍN FERRER ARELLANO, *Las dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica, en la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo, como incarnatio in fieri* 3-70  
 PAUL O'CALLAGHAN, *La persona umana tra filosofia e teologia* 71-105  
 JOSÉ MARÍA GALVÁN, *La questione teologica degli attributi divini (III): Dio, la colpa e la morte* 107-132  
 JANUSZ KRÓLIKOWSKI, *Il "neopaganesimo". La sfida politeista tra oriente e occidente* 133-172

## NOTE

- BATTISTA MONDIN, *Di quale filosofia ha bisogno la teologia?* 173-188  
 JEAN-LUC CHABOT, *La doctrine sociale de l'Église et les droits de l'homme* 189-205

## Volume 13/II (1999)

## STUDI

- ANTONIO MIRALLES, *Le Conferenze dei Vescovi: lettura teologica del Motu proprio Apostolos suos* 283-321  
 ANTONIO DUCAY, *La salvezza per l'intima unione tra divino e umano. Il Verbo Incarnato fonte di salvezza nella soteriologia dei Padri greci* 323-369  
 EDUARDO CAMINO, *Sul concetto di speculazione economica nel Magistero della Chiesa Cattolica* 371-414  
 SANTIAGO CASTILLO ILLINGWORTH, *La Iglesia y el estado en Ecuador y Perú hacia 1898. Los informes de fin de misión de Monseñor José Macchi, Delegado Apostólico* 415-451

## NOTE

- CARLOS JÓDAR, *"Misterio" en 1Cor 1-4. Despliegue (con)textual de una metáfora* 453-474  
 IGNACIO CARRASCO DE PAULA, *Liceità dell'uso dei parametri della morte cerebrale per l'accertamento della morte della persona* 475-488  
 ANTONIO ARANDA, *Sulla comunalità sacerdotale* 489-502  
 JOHN BARRES, *Classics of priestly spirituality: recent critical scholarship concerning the Treatise on Holy Orders* 503-515  
 LUIS MARTÍNEZ FERRER, *A proposito del dialogo Evangelizzazione - Culture indigene nell'America latina (1492-1825). Testimonianze di alcuni missionari* 517-539

## Volume 14/I (2000)

## STUDI

- LUIS ROMERA, *La tarea de pensar la religión* 3-44  
 MIGUEL ANGEL TÁBET, *I preludi in epoca patristica dei moderni trattati sulla natura e l'interpretazione della Bibbia* 45-78

## QUADERNO

- IL MISTERO EUCARISTICO 79-217  
 BERNARDO ESTRADA, *L'Eucaristia nella vita della primitiva comunità cristiana. A proposito di At 2,42-47* 81-101  
 ÁNGEL GARCÍA IBAÑEZ, *L'Eucaristia, sacrificio di Cristo e della Chiesa. Per una chiarificazione, in prospettiva ecumenica della dimensione sacrificiale dell'Eucaristia* 103-128  
 ANTONIO MIRALLES, *L'Eucaristia, fonte e culmine della comunione ecclesiale. Riflessioni attorno alla Lettera Dominicæ cenæ a venti anni della sua pubblicazione* 129-152  
 ARTURO CATTANEO, *Ecclesiologia eucaristica e primato. Un punto cruciale nel dialogo ecumenico* 153-196  
 JANUSZ KRÓLIKOWSKI, *Cristo nella Chiesa. Riflessioni sulla presenza eucaristica* 197-217

## NOTA

- GIUSEPPE CIONCHI, *Cultura e religione nella scuola* 219-238

## Volume 14/II (2000)

## STUDI

- CLAUDIO BASEVI, *La Benedizione di Ef 1,3-14. Il disegno di salvezza di Dio Padre* 305-342  
 LUDWIG JUZA, *Selbsttötung als Selbstbestimmung? Über die vermeintliche Zulässigkeit von Selbsttötung als Begründung für Euthanasie* 343-400  
 PAUL O'CALLAGHAN, *The Charism of the Founder of Opus Dei* 401-446

## NOTE

- JOHN R. MEYER, *Mary of Nazareth and Jesus' brothers and sisters* 447-466  
 ARTURO CATTANEO, *Primato del Vescovo di Roma e Chiese sorelle. A proposito di una recente monografia sull'ecclesiologia soggiacente ai dialoghi ecumenici* 467-483  
 ROLANDO ARJONILLO, *Sanctity, Divine Filiation, Sequela Christi and Virtue in Fundamental Moral Theology. Apropos of a Recent Book, Scelti in Cristo per essere santi* 485-534  
 MARIANO FAZIO, *Hillaire Belloc e la crisi della cultura della Modernità* 535-568

## Volume 15/I (2001)

## STUDI

- MIGUEL ANGEL TÁBET, *I preludi dei moderni trattati sulla natura e l'interpretazione della Sacra Scrittura nel periodo medievale* 3-79  
 BEATRIZ AUGUSTA DE CAMPOS SAMPAIO, *O homem "filho e herdeiro" de Deus. Um estudo sobre Gal 3-4* 81-116

- HERNÁN FITTE, *Il pensiero teologico sul lavoro umano. Il Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II e il Beato Josemaría Escrivá* 117-159
- JANUSZ KRÓLIKOWSKI, *Dialogo con le culture. Attualità e criteri alla luce della Fides et ratio* 161-200
- ARTURO CATTANEO, *Inculturazione e Chiesa locale: valore e limiti di una sinergia* 201-238
- TOMASZ WIECLAWSKI, *Concezione d'un criterio d'identità interna ed esterna della rivelazione cristiana nel processo di inculturazione* 239-256

## NOTE

- ANTONIO DUCAY, *Salvezza nel Logos e salvezza in Cristo? L'inseparabilità tra il Logos e Gesù nel contesto della teologia delle religioni* 257-281
- JEAN-MICHEL MALDAMÉ, *San Tommaso e i fondamenti della scienza* 283-306
- ARTURO BLANCO, *Capire l'orientamento dell'uomo, per capire l'uomo* 307-324

## Volume 15/II (2001)

## STUDI

- MARÍA DEL PILAR RÍO, *La eclesiología nupcial de Odo Casel* 385-425
- ANTONIO MIRALLES, *Il trattato sulla Chiesa nella storia della teologia cattolica* 427-475
- ANTONIO ARANDA, *Carità e identità cristiana* 477-501
- JUAN CARLOS GARCÍA DE VICENTE, *Legítima defensa: ¿Una excepción en el quinto mandamiento?* 503-527

## NOTE

- MARTIN RHONHEIMER, *Is Christian Morality Reasonable? On the Difference between Secular and Christian Humanism* 529-549
- PIO G. ALVES DE SOUSA, *A penitência no Pastor de Hermas, mensagem de esperança* 551-566
- HEINZ SPROLL, *Le Pape Pie XII et les Juifs* 567-582

## Volume 16/I (2002)

- Nel Centenario della nascita del Beato Josemaría Escrivá 3-5

## STUDI

- JAVIER ECHEVARRÍA, *Maestro, sacerdote, padre. Profilo umano e soprannaturale del Beato Josemaría Escrivá* 7-36
- FERNANDO OCÁRIZ, *L'universalità della Chiesa negli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá* 37-54
- PIERPAOLO DONATI, *Senso e valore della vita quotidiana* 55-110
- ARTURO CATTANEO, *Tracce per la spiritualità laicale offerte dell'omelia «Amare il mondo appassionatamente»* 111-134
- PAUL O'CALLAGHAN, *The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian, 'alter Christus, ipse Christus', in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá* 135-164
- VICENTE BOSCH, *Para una "Teología de la sinceridad" a través de los escritos del Beato Josemaría Escrivá* 165-183

- JERÓNIMO LEAL, *Apuntes para la historia de la expresión «primeros cristianos» y su uso por el Beato Josemaría Escrivá* 185-199

## Volume 16/II (2002)

## STUDI

- RUSSELL HITTINGER, *Social Roles and Ruling Virtues in Catholic Social Doctrine* 295-318  
 RAFAEL DÍAZ, *El matrimonio cristiano, vocación sobrenatural* 319-353  
 CÉSAR IZQUIERDO, *Le «surnaturel anonyme» et la Foi. Les articles de Blondel signés F. Mallet* 355-379  
 FERNANDO MORENO, *El papel de los cristianos en el mundo según Jacques Maritain* 381-422

## NOTE

- PHILIP GOYRET, *Il presbitero del nuovo secolo davanti alla globalizzazione, alla plurireligiosità e alla secolarizzazione* 423-448  
 ARTURO BLANCO, *Fondare la teologia sulla persona. Annotazioni in margine a un saggio di R. Fisichella* 449-471  
 JOSÉ ANTONIO RIESTRA, *La maternità spirituale di Maria nell'esperienza mariana di san Josemaría Escrivá* 473-489

## Volume 17/I (2003)

## QUADERNO

- QUADERNO DI BIOETICA 3- 124  
 PABLO REQUENA, *Entre principios y casos. Una aproximación a la cuestión metodológica en bioética* 3-42  
 GRAZIANO BORGONOVO, *Essere e amore. Per un approccio personalista alla bioetica* 43-76  
 IÑIGO ORTEGA, *La «pendiente resbaladiza» en la eutanasia: ¿ilusión o realidad?* 77-124

## STUDIO

- JEAN-LUC CHABOT, *Les insuffisances théologiques de la pensée politique de Joseph de Maistre* 125-166

## NOTE

- ANDRÉ-MUTIEN LÉONARD, *Le matérialisme chrétien de Josemaría Escrivá* 167-184  
 J. AUGUSTINE DI NOIA, *Alter Christus, ipse Christus. Una prospettiva tomista* 185-196

## Volume 17/II (2003)

## STUDI

- MARÍA DEL PILAR RÍO, *La Iglesia, misterio de comunión familiar (I)* 263-291  
 HERNÁN FITTE, *Pope John Paul II, Community of Persons and Business Enterprise* 293-329  
 ÁNGEL GARCÍA IBAÑEZ, *L'enciclica Ecclesia de Eucharistia. I chiarimenti offerti al dialogo ecumenico* 331-366

- MIGUEL DE SALIS, *A catolicidade da Igreja: desde a sobornost' até ao Concilio Vaticano II* 367-404

## NOTE

- IGNACIO CARRASCO DE PAULA, *La clonazione umana: limiti etici* 405-416  
 PHILIP GOYRET, *Dimensioni universale e particolare del presbiterato (prospettiva teologica, spirituale e pastorale)* 417-439

## Volume 18/I (2004)

## STUDI

- MARÍA DEL PILAR RÍO, *La Iglesia, misterio de comunión familiar (II)* 3-50  
 GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *The Two Books prior to the Scientific Revolution* 51-83  
 GIULIO MASPERO, *Lo schema dell'exitus-reditus e l'apocatastasi in Gregorio di Nissa* 85-110  
 SANTIAGO SANZ, *Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura* 111-154  
 ULRICH HORST, *The Presence of the Dominican School of Salamanca at Trent* 155-174  
 ANDRIUS NARBKOVAS, *The Ethics of Euthanasia* 175-198

## NOTA

- SERGE-THOMAS BONINO, *L'avvenire del progetto tomista* 199-214

## Volume 18/II (2004)

## STUDI

- ANTONIO MIRALLES, *La missione della Chiesa nella storia della teologia cattolica* 285-354  
 MANUEL MIRA, *Enseñanzas de Basilio de Cesarea sobre la vida en Cristo* 355-372  
 CARLO PIOPPI, *Il peccato originale e il sinus Abrahae nella Summa "Vetustissima veterum" di Pietro Capuano* 373-423  
 ROBERT WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasienne. Thomas d'Aquin sur Jn 4, 46-54* 425-447  
 JOAQUÍN PANIELLO, *En torno al núcleo de la mirada cristológica de san Josemaría Escrivá de Balaguer* 449-468

## NOTA

- MIGUEL DE SALIS, *Un libro recente sulla Chiesa locale* 469-479

## Volume 19/I (2005)

- EDITORIALE 3-6

## STUDI

- MARÍA DEL PILAR RÍO, *La Iglesia, misterio de comunión familiar (III)* 7-56  
 CARLOS JÓDAR, *Parábolas y protestas. Alegoría, historia y lectura del texto* 57-97  
 GILLES EMERY, *La théologie trinitaire speculative comme "exercice spirituel" suivant saint Thomas d'Aquin* 99-133

- PHILIP GOYRET, *Cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial: la communicatio in sacris en la Enc. Ecclesia de Eucharistia* 135-169
- VICENTE BOSCH, *El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Concilio Vaticano II, a 40 años de distancia* 171-211

## NOTE

- ARTURO CATTANEO, *Il ruolo dei sacerdoti nel promuovere la libertà e la responsabilità dei laici* 213-237
- ANTONIO MIRALLES, *La consistenza del matrimonio come realtà umana ed altri argomenti antropologici. Contributo a un dialogo teologico* 239-248

## Volume 19/II (2005)

## STUDI

- GIULIO MASPERO, *L'uso del termine θεολογία nella patristica e la sua dimensione storico-salvifica* 323-361
- ARTURO BLANCO, *Riflessione teologica sulla figura del deus otiosus. Sul rapporto tra comprensione degli esseri intermedi e comprensione di Dio e dell'uomo* 363-396

## NOTE

- ARTURO CATTANEO, *Per un proficuo rapporto fra parrocchia e movimenti* 397-417
- JUAN JAVIER FLORES ARCAS, *La mistagogia: dai segni al mistero, coinvolgendo l'intera esistenza cristiana* 419-438
- ANTONIO BERMEJO, *The Spirit and the Bride. A short commentary to Pope John Paul II's Apostolic Letter commemorating the fortieth anniversary of the Sacrosanctum Concilium* 439-452
- ANTONIO MIRALLES, *Il progetto eucaristico per la missione del cristiano, nell'eucologia del Missale Romanum* 453-466
- MIGUEL DE SALIS, *«I fondamenti della concezione sociale»: un documento della Chiesa ortodossa russa letto alla luce del rapporto Chiesa-mondo* 467-486

## Volume 20/I (2006)

## STUDI

- MARÍA DEL PILAR RÍO, *Usos y sentidos del término ekklēsia-ecclesia. Hacia una recuperación de la historia, de la vida y de la tradición eclesial* 3-58
- MANUEL MIRA, *La noción de ley de la naturaleza en el In Hexaemeron de Basilio de Cesarea* 59-86
- JOHN R. MEYER, *What is so New about Jesus' Love Commandment?* 87-107

## NOTE

- HORST BÜRKLE, *Religion oder Religionen?* 109-126
- CARLO PIOppi, *Teologia e politica in un cardinale del tempo di Innocenzo III: l'opera di Pietro Capuano* 127-148
- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Ciencias de la comunicación y revelación cristiana: reflexiones sobre el rol de la teología* 149-166

## Volume 20/II (2006)

## STUDI

- MARÍA DEL PILAR RÍO, *Usos y sentidos del término ekklēsia-ecclesia. Líneas de reflexión teológica a partir de la recepción y transmisión de los significados bíblicos y tradicionales en la doctrina magisterial* 233-287
- JAVIER SÁNCHEZ CAÑIZARES, GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *La rivelazione di Dio nel creato nella teologia della rivelazione del xx secolo* 289-335

## NOTE

- JUAN CARLOS OSSANDÓN, *Raymond E. Brown y el sentido literal de la Sagrada Escritura* 337-356
- LUIS MARTÍNEZ FERRER, *Bernardino de Sahagun y la cultura azteca. Reflexiones en torno al Prólogo de la Historia General de las cosas de Nueva España, o Código Florentino* 357-368
- SILVERIO SAULLE, *Nikon, Patriarca di Mosca* 369-391
- CARLO PIOPPI, *I concili provinciali della Chiesa Cattolica di rito latino dal 1648 al 1914: uno sguardo d'insieme* 393-405
- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *In Search for the Unity of Knowledge: Building Unity inside the Subject* 407-417

## Volume 21/I (2007)

## STUDI

- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *La dimensione apologetica della Teologia fondamentale: una riflessione sul ruolo dei Praeambula fidei* 11-59
- PAUL O'CALLAGHAN, *Gli stati di vita del cristiano. Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar* 61-100
- ROBERT WIELOCKX, *Adoro te deuote: Zur Losung einer alten Crux* 101-138

## NOTE

- LLUIS CLAVELL, *La metafisica di Tommaso d'Aquino e il suo ruolo nella teologia contemporanea* 141-155
- ENRIQUE COLOM, *L'attività caritativa della Chiesa. Spunti di lettura della Deus Caritas est* 157-162

## STATUS QUAESTIONIS

- IRENE YOUNG PARK, *Il magistero cattolico e la sfida della non credenza: una sintesi degli orientamenti a partire dal Concilio Vaticano II* 165-199

## Volume 21/II (2007)

## STUDI

- MARCO VALERIO FABBRI, *Prologo e scopo del Vangelo secondo Giovanni* 253-278
- MIGUEL PÉREZ DE LABORDA, *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di san Tommaso* 279-298

- CORMAC BURKE, *Il "remedium concupiscentiae" nella teologia del matrimonio. Profilo storico-critico* 299-340
- SEBASTIÁN JOSÉ COMBÍN, *La atención pastoral de las Islas Malvinas por religiosos y sacerdotes seculares (1764-1810)* 341-377

## NOTE

- MANFRED HAUKE, *La visione beatifica di Cristo durante la Passione. La dottrina di san Tommaso d'Aquino e la teologia contemporanea* 381-398
- IGOR POCHOSHAJEV, *Die ökumenische Bedeutung von Aleksandr Men'* 399-413

## STATUS QUAESTIONIS

- ÁNGEL RODRÍGUEZ-LUÑO, *Introduzione allo studio della morale di san Paolo* 417-450

## Volume 22/I (2008)

## STUDI

- GIULIO MASPERO, *Teologia biblica ed esegesi cristologico-trinitaria alla luce del rapporto tra ἱστορία ed οἰκονομία in Gregorio di Nissa* 11-34
- PASCAL IDE, *L'amour comme obéissance dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar* 35-77
- MASSIMO DEL POZZO, *Il ruolo e la portata del fattore giuridico nell'insegnamento contemporaneo della scienza liturgica. Riserve e prospettive di revisione* 79-102

## NOTE

- PAOLA MARONE, *La distinzione tra lo scisma e l'eresia maturata durante la polemica donatista* 105-114
- JEAN-LUC CHABOT, *La démocratie selon le magistère de Jean Paul II* 115-127
- ENRIQUE COLOM, *Riflessioni su secolarità e impegno politico dei cristiani alla luce del magistero ecclesiale* 129-154

## STATUS QUAESTIONIS

- ORAZIO PIAZZA, *L'escatologia individuale e comunitaria tra storia e attualità* 157-187

## Volume 22/II (2008)

## STUDI

- JUAN JOSÉ SILVESTRE, *Una apuesta por la liturgia que supone reconciliación y continuidad. Consideraciones teológicas en torno al art. 1 del Motu Proprio Summorum Pontificum* 267-293
- FERNANDO PUIG, *El uso de la categoría "consagración" en vísperas del Concilio Vaticano II. Prolegómenos para un estudio de la consagración religiosa* 295-323
- LUIS MARTÍNEZ FERRER, *Fray Juan de Zumárraga y la salvación de los indios no bautizados. Consideraciones acerca de un sermón predicado en México (ca. 1530-1532)* 325-350

## NOTE

- GIANLUIGI PASQUALE, *Per una fondazione teologica dei diritti umani nella tardomodernità*  
353-367
- BENOIT DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, *Réflexions sur la causalité du salut* 369-383
- MANLIO SODI, *Dal Cor Jesu al cor fidelium, per Ecclesiae celebrationem. Teologia liturgica, spiritualità e pastorale* 385-404

## STATUS QUAESTIONIS

- LUCAS FRANCISCO MATEO SECO, JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ, *Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino* 407-441

## Volume 23/I (2009)

## STUDI

- GABRIELA AYBAR, *La dimensión salvadora del misterio de las tentaciones de Cristo en santo Tomàs* 11-34
- JURAJ BATELJA, *L'Eucaristia nella vita del Beato Alojzije Stepinac* 35-68
- VICTOR FORERO, *Sínodos y concilios en Colombia en la época colonial* 69-85

## NOTE

- ANTONIO MIRALLES, *L'universalità dell'annuncio di Cristo salvatore: l'interrogativo riguardo agli ebrei. Una riflessione nell'anno paolino* 89-100
- PAUL O'CALLAGHAN, *The Mysticism of Saint Paul* 101-111
- CARLA ROSSI SPAGNET, *Maria vista dalle donne dottori della Chiesa* 113-127

## STATUS QUAESTIONIS

- JOSÉ JAVIER MARCOS, *El papel de la afectividad en la teología moral. Un análisis histórico-crítico* 131-171

## Volume 23/II (2009)

## STUDI

- GUILLAUME DERVILLE, *La concélébration eucharistique, du symbole à la réalité* 255-310
- MARIA EUGENIA OSSANDÓN, *Una aproximación a la acción humanitaria de la Santa Sede durante la Primera Guerra Mundial, a partir de fuentes publicadas* 311-351
- PABLO BLANCO, *Ecclesia Christi. La teología ecuménica de Joseph Ratzinger* 353-374

## NOTE

- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *L'unità dell'accesso alla verità nella Fides et ratio: quale ruolo per il pensiero scientifico?* 377-388
- STEVE BROCK, *La diagonale e la Croce: la meraviglia all'interno della fede* 389-401

## STATUS QUAESTIONIS

PHILIP GOYRET, *Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea* 405-440

## Volume 24/I (2010)

## STUDI

- MASSIMO DEL POZZO, *Principi giuridico-ecclesiologici della liturgia della Chiesa: l'ordine sociale giusto del popolo di Dio e la fedeltà all'immagine della Sposa* 9-42  
 MARÍA DEL PILAR RÍO, *Elementos neotestamentarios para un redescubrimiento de la dimensión eclesial del ser cristiano* 43-79  
 LAURENT TOUZE, *La liberté, articulation entre le dogme et la spiritualité. L'exemple du célibat sacerdotal* 81-125

## NOTE

- PAOLA MARONE, *La metafora della Ecclesia Mater nella letteratura antidonatista* 129-139  
 GIACOMO VIOLI, *Gesù sommo sacerdote nella lettera agli Ebrei* 141-156  
 PEDRO RODRÍGUEZ, *Dall'anno paolino all'anno sacerdotale. Il sacerdozio ministeriale nelle lettere di san Paolo lette da san Tommaso d'Aquino* 157-172

## STATUS QUAESTIONIS

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel xx secolo* 175-238

## Volume 24/II (2010)

## STUDI

- MARCO VALERIO FABBRI, *Incorruttibilità e salvezza corporale. Il significato del termine ἀφραρσία in Sap. 2,23* 293-326  
 FRANCESC CASTELLS, *Los estudios de teología de san Josemaría Escrivá* 327-360  
 SANTIAGO DE APÉLLANIZ, *La dualidad de los ámbitos temporal y espiritual en el epistolario político de san Ambrosio de Milán* 361-408

## NOTE

- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Giovanni Paolo II e Galileo Galilei* 411-424  
 JOSÉ NORIEGA, *Il dinamismo teologico dell'agire umano nel rinnovamento della Teologia Morale* 425-436  
 JUAN CARLOS OSSANDÓN, *On the formation of the biblical canon. An extended review of L. M. McDonald's book* 437-451

## STATUS QUAESTIONIS

MIGUEL PÉREZ DE LABORDA, *La teologia naturale nel mondo anglosassone* 455-495

## Volume 25/I (2011)

## STUDI

- SETH CHERNEY, *Some analogous uses of constituere in st. Thomas Aquinas: From natural knowledge to theology of the Trinity* 9-44  
 GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *La proposta apologetica di Maurice Blondel (1861-1949): una riletta del metodo dell'immanenza nel 150° della nascita* 45-74

## NOTE

- HEINZ SPROLL, *Gustav Gundlachs SJ (1892-1963) Diskurs mit der liberalen Soziologie Werner Sombarts (1863-1941) und Max Webers (1864-1920). Die Begründung der katholischen Sozialwissenschaft aus der Naturrechtslehre Francisco Suárez (1548-1617)* 77-98  
 GIUSEPPE DE VIRGILIO, *La «proposta ermeneutica» nel documento della Pontificia Commissione Biblica del 2008* 99-120

## STATUS QUAESTIONIS

- ANTONIO DUCAY, *Examen de la soteriología contemporánea* 123-187

## Volume 25/II (2011)

## STUDIO

- PABLO BLANCO, *Mysterium, communio et sacramentum. La eclesiología eucarística de J. Ratzinger* 241-269

## NOTE

- MIGUEL ANGEL TÁBET, «*Quanto alla scelta di Dio, essi sono amati a causa dei Padri*» (Rm 11,28). *Un commento secondo il pensiero biblico di san Tommaso* 273-288  
 JUAN REGO, *O. Casel y el sacramento como imagen simbólica* 289-304  
 RALF VAN BÜHREN, *Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Künstlern zur pastoralen Bedeutung des Künstlertreffens in der Sixtinischen Kapelle am. 21. November 2009 im Kontext der modernen Kirchengeschichte* 305-316

## STATUS QUAESTIONIS

## QUADERNO: EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS

- PHILIP GOYRET, *Introduzione* 319-320  
 SANDRA MAZZOLINI, *Extra ecclesiam nulla salus. Prospettiva patristica* 321-338  
 CHARLES MOREROD, *Extra ecclesiam nulla salus. Prospettiva medievale* 339-352  
 MIGUEL DE SALIS, *Extra ecclesiam nulla salus. Prospettiva conciliare* 353-376  
 ANTONIO DUCAY, *Extra ecclesiam nulla salus. Prospettiva dogmatica* 377-390  
 GIACOMO CANNOBIO, *Extra ecclesiam nulla salus. Interpretazioni e prospettive* 391-420

# 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](mailto: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; né s, ss, f, ff per le pagine in successione.
- 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 DELLA RIVISTA È IN CARATTERE PIETRA,  
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI  
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

*Dicembre 2011*

(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](http://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](http://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**