



L'ermeneutica del Vaticano II e la metafisica della partecipazione

Alain Contat

Problematica

È noto a tutti che che Benedetto XVI distinse due modi opposti di interpretare e di assumere la cesura che il Concilio Vaticano II provocò nel magistero e nella vita della Chiesa: l'ermeneutica della discontinuità, da un parte, e quella della riforma nella continuità dall'altra¹. Continuità e discontinuità: questi termini significano l'identità e l'alterità che investono l'organismo ecclesiale nel corso della sua storia, nella fattispecie prima e dopo l'evento conciliare e la promulgazione dei suoi documenti. Ora la polarità fra l'essere lo stesso e l'essere altro di una realtà, che poi ha simultaneamente un'origine trascendente ed una presenza temporale, è una tematica che, sin dall'Antichità, ha un'evidente rilevanza filosofica, e che già Platone, lo Pseudo Dionigi, Tommaso, per menzionare solo alcune fra le maggiori pietre miliari, cercarono

¹ Cf. BENEDETTO XVI, «Ad Romanam Curiam ob omina natalicia» [discorso del 22 dicembre 2005], *Acta Apostolicae Sedis* [d'ora in poi *AAS*] 98/1 (2006), 45-46: «Perché la recezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione. I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato e porta frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare «ermeneutica della discontinuità e della rottura»; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'«ermeneutica della riforma», del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino».

di inquadrare in una specifica prospettiva metafisica, quella della partecipazione. Ma c'è anche di più: questo legame fra gli insegnamenti del Vaticano II e la nozione di partecipazione non è solo una nostra ipotesi interpretativa; in effetti, esso trova numerosi riscontri nei testi stessi del Concilio, e non in accenni occasionali, bensì nei suoi punti nevralgici. Non a caso leggiamo all'inizio della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, che è anche, in ordine di dignità, il primo dei documenti conciliari:

Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, mundum universum creavit, homines *ad participandam* vitam divinam elevare decrevit, eosque lapsos in Adamo non dereliquit, semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu Christi Redemptoris, “qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae” (Col. 1, 15)².

La creazione dell'uomo, poi la sua redenzione in Cristo hanno dunque per fine la sua partecipazione alla vita divina. Se così è, allora anche il mistero della Chiesa, che è “Cristo diffuso e comunicato” secondo la bellissima formula del Bossuet³, potrà essere capito nella la stessa chiave. Pertanto ci proponiamo, in questa sede, di rileggere le novità conciliari alla luce della nozione di partecipazione. Non potendo tuttavia esaminare la totalità dei temi affrontati dal Concilio nel quadro di un solo studio che altrimenti mancherebbe di unità, ci limiteremo strettamente all'ambito ecclesiologicalo, lasciando da parte la Costituzione sulla liturgia che richiederebbe comunque un'ampia investigazione a parte⁴. Così ci concentreremo sul problema della partecipazione

² LG 2. La nozione di partecipazione (ma non il termine) appare pure all'inizio della Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n. 2: «Hac itaque revelatione Deus invisibilis ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur et cum eis conversatur, ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat». Il collegamento con la *Lumen Gentium* va da sé, essendo la Rivelazione e l'adesione ad essa tramite la virtù teologale di fede elementi costitutivi della Chiesa. Nel presente studio, citeremo i documenti conciliari e magisteriali nella loro versione ufficiale in latino, per rispettarne il significato esatto.

³ Cf. J-B. BOSSUET, «Lettres de piété et de direction», Lettre IV, § 28, in *Œuvres complètes de Bossuet*, t. 11, Lefèvre – Ledentu, Paris 1836, 293a: Vous me demandez ce qu'est l'Église: l'Église c'est Jésus-Christ répandu et communiqué, c'est Jésus-Christ tout entier, Jésus-Christ homme parfait, Jésus-Christ dans sa plénitude».

⁴ In riferimento alla liturgia, è celebre il sintagma *participatio actuosa* che si trova in un brano della Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, n. 30: «ad actuosam participationem promovendam...»; a sua volta, l'espressione rimanda al n. 21: «Nam liturgia constat parte immu-

come principio dell'appartenenza alla Chiesa e caratteristica della sua potestà suprema. A questo scopo, articoleremo il nostro proposito in tre tappe:

1. Cominceremo con un inventario di luoghi conciliari particolarmente rilevanti, nei quali il *novum* chiama esplicitamente o implicitamente in causa un rapporto di partecipazione.
2. Proseguiremo con un'analisi metafisica della nozione di partecipazione, di cui evidenzieremo la struttura costitutiva, nonché le sue due possibili opposte negazioni.
3. Giungendo allo scopo del nostro tentativo, mostreremo come i temi centrali del Vaticano II possono essere o interpretati correttamente attraverso la nozione di partecipazione, o invece traditi se tale nozione viene a mancare oppure ad essere consapevolmente rifiutata.

Precisiamo ancora le due scelte metodologiche che sottendono il nostro studio. In primo luogo, esso si iscrive chiaramente nella tradizione tomistica, con particolare attenzione alla metafisica di Cornelio Fabro e all'ecclesiologia di Charles Journet. Piuttosto che giustificare questa prima opzione *a priori*, preferiamo lasciare l'investigazione stessa mostrarne la fecondità. In secondo luogo, la nostra indagine verte sul testo dei documenti promulgati, e non sulla storia in cui l'ultimo concilio si inserisce e di cui è un momento capitale. Di questa seconda opzione, dobbiamo rendere brevemente conto.

Diversi autori di tendenze opposte affermano che il Vaticano II deve essere primariamente colto come "evento". Da un lato, Giuseppe Alberigo ed Alberto Melloni, cioè la cosiddetta "scuola di Bologna",

tabili, utpote divinitus instituta, et partibus mutationi obnoxiiis, quae decursu temporum variare possunt vel etiam debent, si in eas forte irreperint quae minus bene ipsius Liturgiae intimae naturae respondeant, vel minus aptae factae sint. Qua quidem instauratione, textus et ritus ita ordinari oportet, ut sancta, quae significant, clarius expriment, eaque populus christianus, in quantum fieri potest, facile percipere atque plena, actiosa et communitatis propria celebratione participare possit». Sul modo in cui venne effettivamente applicata questa disposizione, ci sembrano assai significative le osservazioni di BENEDETTO XVI, «Epistola ad Episcopos Catholicae Ecclesiae Ritus Romani», *AAS* 99/9 (2007) 796: «Molte persone, che accettavano chiaramente il carattere vincolante del Concilio Vaticano II e che erano fedeli al Papa e ai Vescovi, desideravano anche tuttavia anche ritrovare la forma, a loro cara, della sacra Liturgia; questo avvenne anzitutto perché in molti luoghi non si celebrava in modo fedele alle prescrizioni del nuovo Messale, ma esso addirittura veniva inteso come un'autorizzazione o perfino come un obbligo alla creatività, la quale portò spesso a deformazioni della Liturgia al limite del sopportabile».

postulano che gli orientamenti emersi nell'assemblea conciliare siano di gran lunga più innovatori che i testi promulgati⁵, e che di conseguenza il senso del testo si legge a partire da quello dell'evento. In realtà, siccome gli interpreti di questo "spirito" conciliare, alla fine, saranno certi gruppi di teologi nonché di *opinion makers*, il soggetto al quale verrà affidata l'interpretazione del Concilio non sarà più il Magistero della Chiesa, ma un potere culturale che lo sottometterà alle proprie precomprensioni di stampo immanentista. Sul lato opposto e più recentemente, Brunero Gherardini e Roberto de Mattei pretendono in sostanza che essendo stato il Vaticano II un concilio pastorale, esso non impegna l'autorità magisteriale se non nella stretta misura in cui ripete ciò che veniva già insegnato prima, dimodoché le sue novità possono, e secondo questi autori debbono essere giudicate eterogenee rispetto alla Tradizione, o perlomeno problematiche⁶. Ma se così fosse, lo sviluppo dottrinale sarebbe riservato al solo Magistero definitorio straordinario, vanificando il Magistero ordinario, al quale sarebbe lecito rifiutare l'assenso qualora non si limitasse a ripetere od a esplicitare i pronunciamenti anteriori in modo puramente analitico.

Entrambe queste letture concordano su due punti centrali: antepongono l'evento al testo, perché il primo darebbe le chiavi necessarie per capire il senso del secondo; e costruiscono una ermeneutica fortemente discontinuista, ovviamente con la differenza che i primi valutano poi

⁵ Cf. ad esempio Giuseppe ALBERIGO, «Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari», in M.T. FATTORI e A. MELLONI (ED.), *L'evento e le decisioni, Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 501-522. Leggiamo a p. 521: «L'approfondimento della problematica relativa al rapporto tra «evento, esperienze e documenti finali» nel Vaticano II ha messo in luce quanto la realtà assembleare sia quantitativamente più ricca del *corpus* delle decisioni approvate. Ma, soprattutto, ha portato a constatare che l'evento conciliare ha espresso orientamenti qualitativamente più significativi delle decisioni formali e di portata molto maggiore per il rinnovamento profondo del cristianesimo moderno».

⁶ Cf. ad esempio B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II, Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2009, 65: «All'atto pratico, però, il sopravvento è sempre della *pastorale*, al punto che il Vaticano II emerge dalla storia dei Concili Ecumenici non per una sua incidenza dottrinale – ed ancor meno dogmatica – ma per le novità d'atteggiamento, di valutazione, di movimento e d'azione, introdotte nei gangli vitali della Chiesa, senza un evidente e necessario nesso con le sue verità. [...] Escludendo che il Vaticano II possa citarsi a fondamento di tesi genuinamente dogmatiche, e concedendo che un non decisivo appoggio possa trovarvi l'affermazione di qualche spunto dottrinale e perfino di qualche sua innovazione, affiora l'amara constatazione della non specificità e forse anche d'una provvidenziale occasione mancata. Su una sola conclusione non si sbaglia: si volle un concilio *pastorale*. E *solamente* pastorale».

tale evento positivamente, ed i secondi invece assai negativamente⁷. Ora una simile prospettiva implicherebbe, in ultima istanza, che una nuova Chiesa si è sostituita, dopo il Concilio, a quella di prima, come rileva Mons. Agostino Marchetto:

Il puntare sulla discontinuità è anche frutto dell'attuale tendenza storiografica generale che (dopo e contro Braudel e gli "Annales") privilegia, nell'interpretazione storica, l'"evento", inteso come discontinuità e mutamento traumatico. Orbene nella Chiesa, se "evento" non è tanto un fatto importante, ma una rottura, una novità assoluta, il nascere quasi di una nuova Chiesa, una rivoluzione copernicana, il passaggio, insomma, ad un altro Cattolicesimo – perdendone le caratteristiche inconfondibili –, detta prospettiva non potrà e non dovrà essere accettata proprio per la specificità cattolica⁸.

Per non cadere in questa contraddizione con la finalità stessa dell'autorità magisteriale, conviene dunque ripartire dai testi del Concilio. Certamente, l'esame teologico di un documento magisteriale non può prescindere dalla storia in cui esso si inserisce; ma ciò nonostante dobbiamo sottolineare che la Chiesa esercita il suo *munus docendi* in maniera vincolante attraverso i testi, giacché è il loro significato oggettivo, e non l'evento della loro apparizione, che costituisce l'oggetto del Magistero⁹.

Questo assenso dovuto dal fedele cattolico all'insegnamento magisteriale non è univoco, ma analogicamente differenziato, poiché si articola in tre piani distinti: l'assenso di fede a tutto ciò che è divinamente rivelato; l'assenso a tutte le verità definitive necessariamente collegate alla Rivelazione; e la religiosa sottomissione della volontà e

⁷ Sulla convergenza di queste due interpretazioni di segno opposto, cf. A. MARCHETTO, *Il Concilio ecumenico Vaticano II, Per la sua corretta ermeneutica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 242: «Abbiamo ora dunque due storie fatte da estremisti in cui l'uno (tradizionalista) pesca in quella orchestrata dall'altro e giunge allo stesso giudizio di rottura che non è approvato dal Magistero, né di Giovanni XXIII, di Paolo VI, di Giovanni Paolo I e II e di Benedetto XVI».

⁸ A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II, Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 381.

⁹ A proposito della distinzione fra lo spirito e la lettera del Concilio, cf. A. MARCHETTO, *Il Concilio ecumenico Vaticano II, Per la sua corretta ermeneutica...*, 165: «Io risponderei ribadendo che lo spirito lo è di questo «*corpus*», dei testi, cioè, quelli approvati dai Padri e confermati dal Papa».

dell'intelletto al Magistero autentico anche non definitivo¹⁰. Il primo comma impegna direttamente la virtù teologale di fede, per la quale crediamo tutte le singole verità che la Chiesa ci presenta come rivelate. Il terzo comma riguarda invece la virtù di obbedienza¹¹, in tal guisa che l'assenso dato agli insegnamenti di questo tipo non trova il suo motivo formale nell'autorità di Dio, ma in quella della Chiesa. La categorizzazione del secondo comma è più delicata. A nostro avviso, le proposizioni di questo tipo rientrano nell'oggetto della fede teologale, perché la connessione necessaria che le lega alla Rivelazione fa sì che il predicato venga in esse applicato al soggetto in dipendenza formale dalla *auctoritas Dei revelantis*¹²; ma la questione rimane senz'altro aperta. Il punto da ritenere per il nostro proposito è che l'ermeneutica del Concilio presuppone, sin dalla sua recezione, almeno due registri epistemologici diversi. Perciò, i documenti del Vaticano II vanno serenamente ricevuti dal credente e dal teologo prima di essere interpretati; ma non possono essere guardati come un "superdogma" in cui tutto avrebbe lo stesso valore magisteriale.

¹⁰ Sui tre tipi di assenso al Magistero, cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo», *AAS* 81/1 (1989) 105: «[1] Firma fide quoque credo ea omnia quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemniter iudicio sive ordinario et universali Magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. [2] Firmiter etiam amplector ac retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur. [3] Insuper religioso voluntatis et intellectus obsequio doctrinis adhaereo quas sive Romanus Pontifex sive Collegium episcoporum enuntiant cum Magisterium authenticum exercent etsi non definitivo actu easdem proclamare intendunt». Cf. pure GIOVANNI PAOLO II, «Ad tuendam fidem» [motu proprio del 18 maggio 1998], *AAS* 90/7 (1998) 457-461.

¹¹ Ricordiamo che l'obbedienza è una parte potenziale della giustizia, e che il suo oggetto è il precetto del superiore, nella fattispecie della Chiesa. Cf. ST II-II, q. 104 a. 2 ad 2: «obedientia non est virtus theologica. Non enim per se obiectum eius est Deus, sed praeceptum superioris cuiuscumque, vel expressum vel interpretativum, scilicet simplex verbum praelati eius indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud *Tit.* 3, 1: Dicto obedite. – Est autem virtus moralis, cum sit pars iustitiae».

¹² La grande monografia di F. MÀRIN-SOLA, *L'Évolution homogène du dogme catholique*, 2 vol., Œuvre de Saint-Paul, Fribourg (Suisse) 1924, è stato molto criticata per lo spirito intellettualismo scolastico con il quale teorizza lo sviluppo dogmatico. Ciò nonostante, la confutazione che l'A. indirizza alla nozione di «fede ecclesiastica», di origine suareziana, ci sembra del pertinente per quanto riguarda il secondo comma della Professione di fede. Leggiamo in *op. cit.*, vol. I, 422: «Notre opinion, ou plutôt, notre profonde conviction, basée sur la doctrine de saint Thomas, c'est d'abord que le révélé médiat est réellement révélé ; ensuite que l'autorité qui le définit, doctrine ou faits, est réellement divine ; partant que la foi ecclésiastique accordée à ces définitions ne se distingue qu'accidentellement de l'adhésion aux définitions du révélé formel».

1. La tematica della partecipazione in cinque luoghi cruciali del Vaticano I

Procediamo quindi ad un breve inventario di cinque luoghi dove troviamo i maggiori nuovi paradigmi ecclesiologici proposti dal Vaticano II, e nei quali la nozione di partecipazione viene almeno implicitamente adoperata.

a) Il subsistit in della costituzione dogmatica Lumen Gentium ed altri documenti

Come è risaputo, la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* ha voluto superare la definizione bellarminiana della chiesa come società, con una visione più profonda, in cui la Chiesa viene contemplata, secondo una scansione trinitaria, come popolo di Dio (di Dio Padre), corpo di Cristo, e tempio dello Spirito. In questa concezione, la Chiesa cattolica viene considerata come ciò in cui sussiste la Chiesa di Cristo:

Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communionem gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt¹³.

La stessa dottrina viene ribadita ben altre due volte nei documenti del Concilio: nel Decreto *Unitatis Redintegratio* sull'ecumenismo¹⁴, poi nella dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa “Hanc unicam veram religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia”¹⁵. “Ecclesia [...] subsistit in Ecclesia catholica”: quale senso dobbiamo assegnare al verbo *subsistit*? Il significato comune, non ancora tecnico, del termine sarebbe “ha consistenza”; ma ciò che dà consistenza ontologica a qualcosa non essendo altro, per il teologo che

¹³ LG 8.

¹⁴ Cf. UR 4: «[...] in unius uniceque Ecclesiae unitatem congregentur quam Christus ab initio Ecclesiae suae largitus est, quamque inamissibilem in Ecclesiae catholica subsistere credimus et usque ad consummationem saeculi in dies crescere speramus».

¹⁵ Cf. DH 1: «Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia, cui Dominus Iesus munus concredidit eam ad universos homines diffundendi, dicens Apostolis: «Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis» (Mt 28,19-20)».

sa di metafisica, che l'essere, non possiamo non tradurre questa celebre affermazione, nella presente ricerca, dicendo che "la Chiesa di Cristo ha propriamente l'essere nella Chiesa cattolica"¹⁶. Tale interpretazione ci permette di comprendere che, da un lato, la Chiesa di Cristo viene realizzata in pienezza solo nella Chiesa cattolica, e poi che, d'altro lato, ci sono elementi di santificazione e di verità al di fuori di quest'ultima. Questi elementi, come indica la stessa parola, sono per natura loro parziali, e dunque vanno interpretati come partecipazioni a ciò che sussiste nella Chiesa cattolica, sia dal punto di vista del loro essere che da quello del loro dinamismo, poiché essi "spingono all'unità cattolica".

La nostra lettura può appoggiarsi su un importante documento della Congregazione per la Dottrina della Fede del 29 giugno 2007, approvato e confermato dal papa Benedetto XVI:

Dum secundum doctrinam catholicam recte dici potest, Ecclesiam Christi in Ecclesiis et communitatibus ecclesialibus nondum plenam communionem cum Ecclesia catholica habentibus ad esse et operari propter sanctificationis et veritatis elementa quae in illis sunt, verbum "subsistit" soli Ecclesiae catholicae ut singulare tantum attribuitur, quia refertur nempe ad notam unitatis in symbolis confessam (Credo... unam Ecclesiam); quae Ecclesia una subsistit in Ecclesia catholica¹⁷.

Sebbene il verbo "partecipare" non venga usato né nel numero 8 della *Lumen Gentium*, né nella nota della C.D.F., questi documenti insegnano chiaramente che la Chiesa cattolica beneficia, in questo mondo, della totalità dei mezzi di salvezza, mentre le comunità acattoliche ne hanno solo una parte. Quando queste hanno conservato intatti il sacerdozio ministeriale e l'eucaristia, sono delle vere Chiese, mentre sono soltanto delle comunità ecclesiali quando ne sono private¹⁸.

¹⁶ Sul tema del *subsistit*, segnaliamo l'investigazione storica di A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8) – Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Herbert Utz Verlag, München 2002.

¹⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Responso ad quaestiones de aliquibus sentiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus», n. 2, *AAS* 99/7 (2007) 606-607.

¹⁸ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Responso ad quaestiones de aliquibus sentiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus», nn. 4-5, *AAS* 99/7 (2007) 607-608.

b) I media salutis del decreto Unitatis Redintegratio

Il decreto sull'ecumenismo elenca diversi mezzi di salvezza presenti ed operanti al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica:

Nihilominus, iustificati ex fide in baptisate, Christo incorporantur, ideoque christiano nomine iure decorantur, et a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur. Insuper ex elementis seu bonis, quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur, quaedam immo plurima et eximia exstare possunt extra visibilia Ecclesiae catholicae saepa: Verbum Dei scriptum, vita gratiae, fides, spes et caritas, aliaque interiora Spiritus Sancti dona ac visibilia elementa: haec omnia, quae a Christo proveniunt et ad Ipsum conducunt, ad unicam Christi Ecclesiam iure pertinent. [...] Proinde ipsae Ecclesiae et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab *ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est*¹⁹.

Il primo fondamento di questa comunione imperfetta non solo con gli altri singoli cristiani, ma anche con le altre comunità cristiane, si trova nel binomio di fede interiore e di battesimo esteriore, che già rispecchia la natura incarnata della Chiesa. Nel seguito del brano si elencano, nella stessa unità / dualità di interiorità e di esteriorità la vita della grazia con la fede, la speranza e la carità, da una parte, poi la Parola scritta di Dio, d'altra parte. Il documento sottolinea che questi doni interiori ed elementi visibili provengono da Cristo e a Lui conducono; poi, un po' più avanti, una formula molto bilanciata precisa che la virtù salvifica di questi mezzi di santificazione deriva dalla pienezza di grazia e di verità "quae Ecclesiae catholicae concredita est", che è stata affidata alla Chiesa cattolica. Il sintagma "plenitudo gratiae et veritatis" riecheggia il prologo del IV Vangelo, ed è una proprietà del Verbo Incarnato, "gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità"²⁰.

Riguardo alla differenza fra la Chiesa cattolica e le Chiese o comunità non cattoliche, san Giovanni Paolo II precisò, nell'enciclica *Ut unum sint!* del 25 maggio 1995, quanto segue:

¹⁹ UR 3.

²⁰ Giov. 1, 14.

Elementa huius Ecclesiae iam datae existunt, in sua plenitudine coniuncta, in Ecclesia catholica et, sine hac plenitudine, in ceteris Communitatibus, ubi mysterii christiani quidam aspectus efficacius interdum sunt in luce positi²¹.

I mezzi di santificazione che provengono da Cristo si trovano dunque nella loro pienezza nella Chiesa cattolica, e si riscontrano pure nelle altre comunità cristiane, ma senza questa pienezza. Poi Giovanni Paolo II riconosce che tali altre comunità, alle volte, mettono meglio in luce certi aspetti del mistero cristiano. È come dire che l'*esercizio* dei doni del Signore, non la loro natura, può essere anche più convincente in gruppi acattolici.

Da quanto abbiamo, per il momento, semplicemente letto nel Concilio e nel Magistero postconciliare autentico, emerge già un quadro dottrinale assai chiaro: c'è una pienezza di salvezza che sta, di per sé, nell'umanità del Verbo Incarnato. Questa pienezza, in primo luogo, viene affidata, tramite l'organismo dei mezzi interni ed esterni di santificazione, alla Chiesa cattolica, in cui solo sussistono nella loro integralità. In secondo luogo, poi, una partecipazione più o meno intensa ai doni di Cristo, si riscontra fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, e ciò secondo due grandi modalità essenzialmente diverse: nelle Chiese separate, la nota di ecclesialità si trova realizzata grazie al settenario sacramentale, anche se manca il ministero petrino di unità; nelle altre comunità cristiane, principalmente nelle denominazioni provenienti dalla Riforma del Cinquecento, l'ecclesialità viene meno (o perlomeno è molto parziale), perché manca la successione apostolica, e con essa soprattutto il sacerdozio ministeriale e la santissima eucaristia.

c) Il radium Veritatis della dichiarazione Nostra Ætate

Un altro tipo di rapporto ontologico al mistero rivelato, assai più remoto, viene esposto nella dichiarazione Nostra Ætate sulle religioni non cristiane. Nel numero 2, questo documento tratta delle religioni anteriori alla rivelazione mosaico-cristiana, che si radicano nel senso religioso delle *gentes*, accennando all'induismo ed al buddismo. La dichiarazione nota al questo proposito:

²¹ GIOVANNI PAOLO II, «Ut unum sint!», n. 14, *AAS* 87 (1995) 929.

Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt reicit. Sincera cum observantia considerat illos modos agendi et vivendi, illa praecepta et doctrinas, quae, quamvis ab iis quae ipsa tenet et proponit in multis discrepent, haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines²².

Ci sembra che questo testo metta implicitamente a fuoco due coppie di distinzioni. La prima è quella che oppone l'oggettivo al soggettivo: soggettivamente, la Chiesa rispetta le espressioni del senso religioso che differiscono da ciò ch'essa promuove; oggettivamente, però, essa può accettare solo ciò che vi è di vero e di santo. Sotto questo aspetto, si coglie in quelle religioni "un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini", il che allude chiaramente ad un altro versetto del prologo di Giovanni: "Era la luce vera, quella che illumina ogni uomo"²³. Ma di quale luce si tratta quando si applica questo versetto alle religioni estranee alla Rivelazione? Di quella luce propria della fede teologale, o di quella che coinvolge primariamente l'apertura dinamica dello spirito creato verso il Trascendente? A questo quesito, troviamo una risposta nella dichiarazione *Dominus Iesus* emanata il 6 agosto 2000 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede:

Firmiter ergo tenenda est distinctio inter fidem theologalem et credulitatem quae invenitur in aliis religionibus. Dum enim fides acceptio est, vi gratiae, veritatis revelatae, quae una sinit "nos in mysterium ingredi intimum, cuius congruentem fovet intellectum", credulitas aliarum religionum tributa in complexu illo innitur experientiae et cogitationis, qui divitiarum acervum sapientiae ac sensus religiosi efformat, mente conceptum ab hominibus veritatem quaerentibus ab eis ad effectum deductum cum sese ad Divinum et Absolutum referunt²⁴.

Perciò, le religioni del mondo, in quanto espressioni del senso religioso e sacro dell'uomo, non sono di per sé in grado di mediare la fede teologale ovvero soprannaturale; ma esse si limitano ad attuare la tensione naturale dell'uomo verso la sfera del divino. Se questa precisione

²² *NAE* 2.

²³ *Giov.* 1, 9.

²⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Declaratio De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica» [*Dominus Iesus*], n, 7, *AAS* 92/7 (2000) 748.

lascia intatta la libertà della ricerca teologica su ciò che può essere la virtù di fede allo stato implicito, che è, come sappiamo, necessaria per la salvezza eterna, essa tuttavia chiarisce che tale fede implicita sarà essenzialmente distinta dalla *credulitas* delle altre religioni. I due dinamismi, dello spirito che cerca di alzarsi al Trascendente, e della fede che ci fa aderire a Dio rivelatosi in Cristo, potranno essere fusi, fino ad un certo punto, nella coscienza del singolo; ma rimangono di natura intrinsecamente diversa. Lo stesso vale per un'altra metafora adoperata dal Concilio in un senso vicino, quella dei *semina Verbi*²⁵.

Da questa differenza risulta, per la nostra presente ricerca, un terzo livello, in ordine discendente, nella gerarchia di partecipazione che cerchiamo di evidenziare: quello dell'apertura sia costitutiva che operativa dello spirito creato rispetto alla salvezza, intesa come plesso di rivelazione e di giustificazione. Qui non si dà ancora una vera e propria partecipazione stabile ed organica alla pienezza di grazia che è in Cristo, ma una predisposizione naturale ad essa, che la previene e, se si vuole, la anticipa, ma non può trasmetterla.

d) La trascendenza degli atti religiosi nella dichiarazione Dignitatis Humanae

Uno dei punti dove il carattere innovativo del Vaticano II rispetto al magistero ed alla prassi anteriori della Chiesa appare di più è la libertà religiosa, promossa dalla dichiarazione *Dignitatis Humanae* e successivamente assunta da tutti i Sommi Pontefici, in particolare da san Giovanni Paolo II, a norma della "politica estera" della Santa Sede. Questa libertà consiste precisamente in una doppia immunità civile in materia religiosa, quella per cui il singolo non può essere costretto ad agire contro la sua coscienza, anche sbagliata, e quella per cui non gli si può impedire di agire secondo coscienza:

Huiusmodi libertas in eo consistit, quod omnes homines debent immunes esse a coercitione ex parte sive singulorum sive coetuum socialium et cuiusvis potestatis humanae, et ita quidem ut in re religiosa neque aliquis cogatur ad agendum contra suam conscientiam

²⁵ Cf. *AG* 11: «Ut ipsi hoc testimonium Christi fructuose dare possint, [...] laete et reverenter detegant semina Verbi in eis latentia»; *AG* 15, 963: «Spiritus Sanctus, qui omnes homines per semina Verbi praedicationemque Evangelii ad Christum vocat et in cordibus obsequium fidei suscitavit [...]».

neque impediatur, quominus iuxta suam conscientiam agat privatim et publice, vel solus vel aliis consociatus, intra debitos limites²⁶.

La lunga giustificazione di questo diritto, che si radica nella natura stessa della persona umana (“in ipsa eius natura ius ad libertatem religiosam fundatur”²⁷), si richiama alla trascendenza degli atti religiosi rispetto all’ autorità politica:

Praeterea actus religiosi, quibus homines privatim et publice sese ad Deum ex animi sententia ordinant, natura sua terrestrem et temporalem rerum ordinem transcendunt. Potestas igitur civilis, cuius finis proprius est bonum commune temporale curare, religiosam quidem civium vitam agnoscere eique favere debet, sed limites suos excedere dicenda est, si actus religiosos dirigere vel impedire praesumat²⁸.

Questa tematica della trascendenza della persona umana è posta, nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, a fondamento della riflessione antropologica ivi contenuta. Citiamo qua solo una breve formula particolarmente significativa:

Recte iudicat homo, divinae mentis lumen participans, se intellectu suo universitatem rerum superare²⁹.

È grazie alla partecipazione del suo intelletto alla luce della scienza divina, che la persona umana si colloca al di sopra delle cosmo materiale, e, di conseguenza, anche dell’ordine politico, in quanto esso è intrinsecamente legato ad uno spazio geografico e storico. Tale partecipazione, strettamente naturale, fonda, a sua volta, due caratteristiche strettamente correlative del soggetto umano dentro la tematica ecclesiologicala del Concilio. Una è l’irriducibilità della sua dimensione religiosa all’ordine politico-sociale; l’altra è la sua capacità di ricevere le partecipazioni alla pienezza di grazia e di verità che in Cristo.

²⁶ DH 2.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ DH 3.

²⁹ GS 15.

e) *Il duplice soggetto della potestà suprema sulla Chiesa nella Costituzione dogmatica Lumen Gentium*

Il Vaticano II si è pronunciato anche sulla potestà suprema sulla Chiesa, completando l'insegnamento del Vaticano I. Quest'ultimo aveva definito che il Romano Pontefice dispone di una potestà piena e suprema di giurisdizione sulla Chiesa universale, in campo sia dottrinale che disciplinare³⁰. Ora la Costituzione *Lumen Gentium* attribuisce anche al Collegio Episcopale questa pienezza della potestà gerarchica, il cui esercizio dipende però sempre dal consenso del Romano Pontefice:

Romanus enim Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, plenam, supremam et universalem potestatem, quam semper exercere valet. Ordo autem Episcoporum, qui collegio Apostolorum in magisterio et regimine pastorali succedit, immo in quo corpus apostolicum continuo perseverat, una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc Capite, subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam existit, quae quidem potestas non nisi consentiente Romano Pontifice exerceri potest³¹.

Subiectum quoque: ci sono dunque due soggetti della medesima *potestas*, che sono solo inadaguatamente distinti (in linguaggio scolastico, si direbbe *per modum includentis et inclusi*): il Romano Pontefice da solo, da una parte, e il Collegio Episcopale unito al Romano Pontefice, dall'altra. La *Nota explicativa praevia* aggiunta alla Costituzione precisa chiaramente che il Collegio non è mai tale senza il Sommo Pontefice, a cui spetta da solo la determinazione e la promulgazione

³⁰ Cf. CONCILIO VATICANO I, *Constitutio dogmatica «Pastor Aeternus» de Ecclesia Christi*, cap. 3, canon, in DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcellona 1976, n° 3064: «Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit».

³¹ LG 22.

dell'attività collegiale³². Più formalmente ancora, la stessa *Nota* formula un'ulteriore distinzione fra l'esistere e l'agire del Collegio:

Collegium vero, licet semper existat, non propterea permanenter actione *stricte* collegiali agit, sicut ex Traditione Ecclesiae constat. A. v. non semper est "in actu pleno", immo nonnisi per intervalla actu *stricte* collegiali agit et nonnisi *consentiente Capite*³³.

Con questo dispositivo ecclesiologico, ci troviamo di fronte ad una configurazione ontologica assai originale. La stessa capacità operativa, analoga alla più alta potenza attiva di un supposito vivente, viene posseduta in atto primo da due soggetti, il cui secondo, il Collegio, include il primo, il Romano Pontefice. A questo duplice soggetto corrispondono poi due modalità di attuazione: mentre la *potestas* del Sommo Pontefice passa all'atto secondo qualora egli lo voglia (ovviamente non in maniera arbitraria), quella dell'Ordine episcopale viene ultimamente attuata solo dal suo capo. Ne risulta che, in entrambi i casi, l'esercizio effettivo della potestà suprema non avviene mai contro il volere del Romano Pontefice³⁴. Conviene notare che un simile ordinamento operativo non si riscontra al di fuori della Chiesa, né negli organismi biologici, né in quelli politici. Negli animali irrazionali, la testa è la sede dell'appetito sensitivo e l'origine della motricità, ma non può mai agire senza il corpo; e nell'uomo, è solo la volontà che può eleggere od imperare atti che siano veramente liberi, quindi umani. Per quanto riguarda i sistemi politici, le attuali costituzioni democratiche, che siano parlamentari o presidenziali, delegano solitamente il potere legislativo, fondato sulla sovranità popolare, ad una o due assemblee, la cui decisione maggioritaria costringe tutti, compreso il capo dello Stato; viceversa, la prassi

³² Cf. *Nota explicativa praevia*, n. 3, *AAS* 57/1 (1965), 74: «A.V. [aliis verbis] distinctio non est inter Romanum Pontificem et Episcopos collective sumptos, sed inter Romanum Pontificem seorsim et Romanum Pontificem simul cum Episcopis. [...] *Romanus Pontifex ad collegiale exercitium ordinandum, promovendum, approbandum, intuitu boni Ecclesiae, secundum propriam discretionem procedit.*»

³³ *Loc. cit.*, n° 4, 74. Le parole in corsivo sono quelle della *Lumen Gentium*.

³⁴ Perciò, C. COLOMBO poté osservare quanto segue in «Il significato della Collegialità episcopale nella Chiesa», *Ius Canonicum* 19/38 (1979) 17: «[...] i due soggetti non sono adeguatamente distinti, perchè il Romano Pontefice, oltre ad avere il suo potere personale in quanto Vicario di Cristo, appartiene anche al secondo, e ne è, anzi, parte essenziale. Più che a due soggetti ineguatamente distinti, ci troviamo di fronte a *due forme*, personale e collegiale, di esercizio di un unico potere totale e universale, il potere di Cristo che viene da essi rappresentato».

e la dottrina dell'assolutismo attribuiva la sovranità al monarca in maniera esclusiva, anche se essa non era tirannica, perché era sottomessa al diritto naturale nonché alle leggi fondamentali del suo regno. Nella Chiesa invece, l'unica *potestas* suprema derivata da Cristo, e non dal popolo fedele, viene ricevuta, ed in questo senso preciso partecipata, dai due soggetti specificati dalla *Lumen Gentium* ed è sempre esercitata mediante la decisione o il consenso del successore di Pietro.

Possiamo ora abbozzare un primo bilancio che farà apparire la rilevanza della nozione di partecipazione nella dottrina ecclesiologica del Vaticano II:

1. Il *subsistit* ci indica che la Chiesa cattolica è, e lo è essa sola, la Chiesa che dispone in pienezza dei mezzi di santificazione che provengono dal Signore. Diremo che la Chiesa cattolica, grazie alla partecipazione piena che riceve dai doni del Verbo Incarnato, è la Chiesa di Cristo per essenza.
2. Gli elementi di santificazione presenti ed operanti nelle altre Chiese e comunità cristiane, godono soltanto di una partecipazione imperfetta ai mezzi di santificazione istituiti dal Signore. Perciò possiamo dire che tali Chiese e comunità realizzano la Chiesa di Cristo soltanto per partecipazione.
3. I raggi di verità riscontrabili nelle religioni extrabibliche non partecipano in maniera stabile, di per sé, al mistero salvifico di Cristo e della sua Chiesa, ma vi possono disporre, e, nella misura in cui sono intrecciati con influssi ed appelli della grazia cristiana, lo possono anticipare.
4. La trascendenza della persona umana sull'universo temporale (*Gaudium et Spes*) e sull'ordinamento politico (*Dignitatis Humanae*) chiarisce lo statuto proprio del soggetto chiamato alle precedenti partecipazioni di fronte alla sua condizione terrestre, e quindi l'indole propria del partecipante.
5. L'articolazione della suprema ed unica *potestas* magisteriale e giurisdizionale sulla Chiesa in due soggetti inadeguatamente distinti deve intendersi come due maniere di partecipare all'unica autorità profetica e regale del Signore.

Fra queste novità conciliari, le prime tre si scalano verticalmente, e per questa ragione possono essere ordinate in una gerarchia ontolo-

gica che scende dalla grazia capitale di Cristo fino ai *semina Verbi*, attraverso tre tipi essenzialmente diversi e disuguali di riferimento al corpo mistico dello stesso Cristo: partecipando alla pienezza di grazia del Signore, l'ecclesialità si trova per essenza nella Chiesa cattolica, per partecipazione più o meno intensa nelle chiese e comunità cristiane acattoliche, e solo per ordinamento estrinseco nelle verità professate nelle denominazioni religiose etniche. Il quarto insegnamento mostra che la dimensione religiosa della persona umana trascende, entro i dovuti limiti, il bene comune temporale. La quinta novità non riguarda più i membri, attuali o potenziali, del corpo mistico nella loro universalità, bensì la gerarchia apostolica, per evidenziare il modo del tutto *sui generis* in cui partecipa all'autorità di Cristo. Di fronte a questi dati, pensiamo che l'ecclesiologia debba chiedere alla metafisica dell'essere di aiutarla a cogliere l'intelligibilità specifica di questi rapporti differenziati di partecipazione.

Contro questo tentativo, qualcuno potrebbe opporci l'intenzione stessa del Concilio. Sintetizzando quest'ultima in una formula assai concisa, Francesco ci dice infatti che "Il Vaticano II è stato una rilettura del Vangelo alla luce della cultura contemporanea"³⁵. Ora la cultura del nostro tempo non è certamente attratta dall'ontologia né dalla teologia della partecipazione: quindi il nostro proposito sembrerà fuorviante a più di uno. A questo genere di obiezione, è però facile dare una duplice risposta. Sul piano filosofico, per cominciare, non ci stancheremo mai di ribadire con l'Aquinate che "Intellectus autem omnino secundum suam naturam supra materiam elevatur"³⁶, cosicché l'anima umana, precisamente in quanto umana, emerge sopra la storicità e trascende i condizionamenti temporali. Posta questa premessa, il ricorso alla filosofia dell'essere diventa necessario per l'ermeneutica di qualunque concilio. Ma fu poi lo stesso Paolo VI, nel celebre discorso di chiusura del 7 dicembre 1965, a voler suggellare la preoccupazione antropologica del Concilio con una visione chiaramente meta-fisica:

Etenim ut nos hominem, hominem verum, hominem integrum penitus noscamus, Deum ipsum antea cognoscamus necesse est. Ad hoc

³⁵ A. SPADARO, «Intervista a Papa Francesco», *La Civiltà Cattolica* 164/3918 (2013) 467.

³⁶ *Compendium theologiae* I, c. 84. Più esplicita ancora la ST I-II, q. 113 a. 7 ad 5: «Mens autem humana quae iustificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur temporis».

probandum satis nunc sit haec recolere Sanctae Catharinae Senensis flammantia verba : “In tua natura, aeterne Deus, naturam meam cognoscam”. Tum catholica religio vita est, quia hominis naturam eiusque supremum finem ostendit, pleniorumque sensum ei attribuit ; vita denique est, quia veluti suprema lex vitae est habenda, et quia vitae ipsi talem arcanam vim ei inicit, ut eam vere divinam efficiat³⁷.

Se la natura dell'uomo deve essere illuminata, in ultima analisi, da ciò che conosciamo della natura divina, allora possiamo *a fortiori* risolvere la dottrina del Vaticano II sulla Chiesa in una dialettica di partecipazione alla pienezza di grazia che si trova nell'anima del Verbo Incarnato.

2. Assonometria elementare della partecipazione

Partecipare, secondo la ricostruzione etimologica dell'Aquinate, significa avere o prendere parte a qualcosa: “Est autem participare quasi partem capere”³⁸. Una partecipazione si dà pertanto quando un soggetto ha qualche “parte” di una perfezione che non possiede in modo totale ed esclusivo. Dunque si devono distinguere due estremi nella relazione di partecipazione, che sono il soggetto partecipante e la perfezione partecipata. A quest'ultima spettano poi due stati, a seconda che la si consideri in sé stessa, come totalità, oppure nel partecipante, appunto come “parte”. Perciò un rapporto di partecipazione richiede necessariamente tre istanze: il partecipante al quale si attribuisce una formalità o un atto in maniera parziale; la perfezione partecipata in quanto si dice intrinsecamente e quindi parzialmente del partecipante; e la perfezione partecipata in quanto viene contemplata in sé in maniera totale ed in qualche modo estrinseca al partecipante.

Ora le perfezioni partecipabili si dividono in due classi assai differenti, a seconda che vengono predicate dei singoli partecipanti univocamente o analogicamente. L'esistenza stessa del primo tipo di partecipazione può destare qualche sorpresa. Sappiamo infatti che una nozione univoca si attribuisce nello stesso modo a tutti i suoi inferiori, sia che si

³⁷ PAOLO VI, «Homilia ad Patres Conciliares habita» [7 dicembre 1965], *AAS* 58/1 (1966) 58.

³⁸ *Expositio libri Boetii De ebdomadibus, lc. 2.*

tratti di una specie rispetto agli individui, oppure di un genere rispetto alle sue specie. Quindi sembra che non si verifichi, in questo caso, un vero rapporto di partecipazione fra il soggetto ed il predicato, perché tutta la perfezione significata da questo viene ricevuta da quello, e non soltanto un parte: che un singolare tiglio sia grande o piccolo, vecchio o giovane, esso possiede la natura del tiglio né più né meno di un altro. In realtà, questa stretta unità nei molteplici vale certamente per la *ratio* dell'universale univoco, ma non completamente per le *res* alle quali esso viene attribuito. Fra le specie di un genere, l'identità generica formale comporta allo stesso tempo una gerarchia specifica reale, per cui le specie animali non hanno tutte lo stesso spessore ontologico: "omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius"³⁹. *Mutatis mutandis*, lo stesso accade con il rapporto degli individui sussistenti alla loro specie⁴⁰. Oltre questa giustificazione comune del ricorso alla partecipazione nell'ambito delle formalità univoche, si deve poi ricordare che già lo Stagirita, nelle *Categorie*, sosteneva che certe categorie o sottocategorie ammettono il più e il meno, senza lasciare di avere una *ratio* essenzialmente una: alcuni tipi di relazione, la prima e la terza specie di qualità, l'azione e la passione⁴¹. Gli abiti e le qualità sensibili, in particolare, hanno sì la stessa essenza, ma vengono ricevute dal soggetto in cui ineriscono secondo una intensità maggiore o minore: perciò una superficie sarà più o meno bianca a seconda del modo in cui la superficie partecipa alla bianchezza, e una persona sarà più o meno temperante a seconda del modo in cui il suo concupiscibile partecipa alla temperanza. A questa variazione della misura di partecipazione che proviene dal soggetto, alcuni abiti, fra i quali le scienze, ne aggiungono un'altra che deriva dal loro oggetto materiale. Per questa ragione, un matematico può essere più o meno esperto di un altro sia perché il suo intelletto possibile è più o meno ricettivo nei confronti della seconda scienza speculativa, sia anche perché egli coglie un maggior o minor

³⁹ *QD De malo*, q. 2 a. 9 ad 16.

⁴⁰ *Sententia super librum De caelo et mundo* I, lc. 19 n. 14: «Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta; quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad suam speciem».

⁴¹ Cf. ARISTOTELE, *Categorie* 7, 6 b 19-27 (relazione); 8, 10 b 26 – 11 a 14 (qualità); 9, 11 b 1-8 (azione e passione).

numero di conclusioni materiali a partire dallo stesso oggetto formale della matematica⁴².

Da questo breve abbozzo risulta che una formalità colta attraverso una nozione univoca può essere partecipata in maniera differenziata nelle cose in cui viene realizzata in tre modi diversi ma non esclusivi: o perché, pur avendo eventualmente la stessa intensità, la perfezione in causa viene comunque individualizzata dai suoi soggetti; o perché la sua intensità varia a seconda dei suoi soggetti; o ancora perché la sua intensità cambia anche a seconda dei suoi oggetti materiali. Sottolineiamo che, in tutti questi casi, la perfezione partecipata non esiste al di fuori dei soggetti partecipanti, cosicché il partecipato estrinseco totale si dà soltanto nell'intelletto.

Le categorie, e quindi tutte le formalità oggettivate in nozioni univoche, sono delle contrazioni dello *ens*, che le precede e le trascende, per cui appartiene ad un altro ordine, quello trascendentale. Esso si distingue da quello predicamentale non soltanto a causa della riduzione noetica di tutte le nozioni alla *ratio entis*, ma soprattutto a causa della fondazione metafisica di tutte le perfezioni, formali e reali, nel principio risolutivo dell'ente che è lo *esse* in senso forte, ossia l'atto di essere⁴³. Non potendo, in questa sede, percorrere tutta la via che porta a questa ultima *resolutio* dell'ente in quanto ente, ne assumiamo i risultati più significativi per la nostra problematica, in un prospetto dunque più sapienziale che scientifico⁴⁴.

⁴² Cf. ST I-II, q. 52 a. 1c: «cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII Physicorum, dupliciter potest intensio et remissio in habitus et dispositionibus considerari. Uno modo, secundum se: prout dicitur maior vel minor sanitas; vel maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit. – Alio modo, secundum participationem subiecti: prout scilicet aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine». Su tutta la questione della partecipazione predicamentale, cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, [Opere Complete, 3], Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005, 143-181.

⁴³ Cf. ST I, q. 8 a. 1c: «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt».

⁴⁴ Nel nostro studio A. CONTAT, «L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro», *Revue thomiste* 111 (2011), 357-403, abbiamo esaminato le tappe della *resolutio* metafisica in modo sistematico; poi in Id., «Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espirito* 61/143 (2012), 9-71, abbiamo cercato di evidenziare le implicazioni operative della partecipazione trascendentale.

Per l'Aquinate, la frontiera ontologica primordiale non è più quella che separa il mondo materiale da quello immateriale, come pensavano le metafisiche socratiche, ma quella molto più radicale che stacca l'Essere per essenza, che è Dio, dagli enti per partecipazione, che sono gli enti creati (i quali ovviamente si dividono poi in corporei e spirituali). In questo quadro, lo statuto ontologico fondamentale di un ente si definisce a partire dal suo rapporto all'atto di essere, giacché "hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi"⁴⁵. Quindi la partizione originaria della perfezione ossia dell'attualità si fa ormai fra il *maxime ens* che è il suo essere, e gli altri enti, che hanno parte all'essere, ma non sono il loro essere. In un secondo momento, consecutivo alla creazione, si distinguono tra gli enti quelli che in senso forte hanno l'essere in sé stessi, e perciò sono sostanze, e quelli che invece hanno l'essere in un altro, e sono allora accidenti, fra i quali ci sono quelli formali statici e quelli operativi dinamici. Più precisamente, il lemma *ens* scomponendosi in *id quod est*⁴⁶, possiamo cogliere in ognuna di queste tre parole una istanza della *ratio entis* integralmente considerata: in quanto l'ente "è" (*est*), esso implica una certa attualità, a sua volta fondata nell'atto di essere; in quanto l'ente è un "che" (*quod*), esso possiede una certa essenza, intesa come determinazione della sua attualità; e in quanto l'ente è un "ciò" (*id*), esso è il soggetto dell'essere in atto in causa, oppure rimanda ad un soggetto in cui tale ente inerisce. Tornando sulla costituzione ontologica propria ad ogni tipo di ente, ci troviamo allora di fronte a tre configurazioni diverse delle tre istanze che abbiamo reperite.

L'Essere sussistente puro

Nel *corpus thomisticum*, Dio viene caratterizzato quattordici volte come *ipsum esse subsistens*. Questi tre termini cumulati caratterizzano molto bene lo statuto ontologico proprio a Dio. Egli è quindi *esse*, in tutta la sua *virtus essendi*, senza alcuna contrazione o restrizione. Perciò, egli è pure *ipsum esse*, non avendo altra essenza o quiddità che l'essere stesso:

Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum,
non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum

⁴⁵ *Sententia super Metaphysicam* IV, lc. 2 n. 6 (Marietti, n. 553).

⁴⁶ Cf. *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, lc. 2: «Set id quod est siue ens, ...».

esse in se habet; et sic sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est⁴⁷.

Questo Essere non essendo ricevuto in una essenza o in un soggetto da lui diverso, egli è inoltre *ipsum esse subsistens*, perché sussiste in sé stesso. In Dio vi è quindi una totale identità ontologica fra l'essere, l'essenza e la sussistenza.

L'ente per partecipazione sussistente

Non potendo essere lo *esse subsistens* che uno solo, ogni altro ente è un *ens per participationem*, nel quale vi è una differenza ontologica fra ciò che è, da una parte, e l'essere grazie al quale è ciò che è, dall'altra. In senso forte, l'ente per partecipazione è la sostanza creata, che risulta dalla composizione fra un atto di essere partecipato, da un lato, e una natura partecipante dall'altro:

Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractatam ad aliquam naturam generis uel speciei; unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui nature que non sit suum esse, quia sic finiretur ad illam naturam: unde dicimus quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae – set si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum -, ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur: et sic in quolibet creato aliud est natura rei que participat esse et aliud ipsum esse participatum. Et cum quilibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum sicut actus ad potentiam⁴⁸.

Lo *esse* della sostanza categoriale viene dunque ricevuto e misurato da un'essenza che esercita la doppia mansione di soggetto recipiente e di principio di specificazione. Perciò, l'essenza creata deve essere considerata da due punti di vista diversi. In sé stessa, essa è una

⁴⁷ *QD De potentia*, q. 1 a. 2c.

⁴⁸ *QD De spiritualibus creaturis*, a. 1c.

potentia essendi correlativa allo *actus essendi*, entrambi essendo i principi correlativi che fanno essere l'ente sostanziale, ma che non sono enti. Se si considera invece l'essenza attualizzata, allora essa non è più potenza, ma è già l'essenza reale alla quale spetta la sua attualità formale propria. Questa essenza realizzata è propriamente "id quod habet esse", e quindi sussiste perché ha l'essere in sé e non in altro, senza che occorra postulare alcuna terza istanza a questo scopo.

L'ente per partecipazione inerente

La sostanza creata in atto è quindi la sintesi di un atto di essere e di una potenza di essere, per cui essa si trova simultaneamente, ma non sotto lo stesso rapporto, in atto e in potenza. Ora il proprio della potenza è di contrarre, mentre quello dell'atto è di espandersi: "natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est"⁴⁹. Da questa polarità provengono necessariamente, nel supposito creato, gli accidenti propri, di cui la sostanza è il principio attivo in quanto è in atto, mentre ne è il principio passivo per quanto ha di potenza. Sebbene l'Aquinate non operi esplicitamente questa riduzione dell'attualità accidentale a quella dello *esse* fontale, egli vi si avvicina tuttavia assai :

Actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentalibus: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, in quantum est in potentia, est susceptivus formae accidentalis: in quantum autem est in actu, est eius productivum⁵⁰.

Infatti, se recepiamo la tesi secondo cui lo *esse* è l'attualità di tutti gli atti⁵¹ col dovuto rigore epistemologico, dobbiamo allora ricondurre apoditticamente l'attualità del soggetto, che causa quella della forma accidentale, all'atto originario di essere. Ne risulta che l'essere in atto dell'accidente è altro da quello della sostanza, ma ne deriva; similmente, la forma accidentale differisce dall'essenza sostanziale, ma inerte nella sostanza.

⁴⁹ *QD De potentia*, q. 2 a. 1c.

⁵⁰ *ST I*, q. 77 a. 6c.

⁵¹ Cf. il celebre brano di *QD De potentia*, q. 7 a. 2 ad 9: «hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum».

L'ontologia sommaria che abbiamo appena abbozzata fa apparire, nell'ente creato, due rapporti di partecipazione diversi ma subordinati fra di loro, quindi analogici. Il primo fu esplicitamente insegnato dall'Aquinate dall'inizio alla fine della sua carriera, e riguarda la dipendenza costitutiva che unisce la sostanza creata al Creatore. Essa si compone di un partecipante, l'essenza sostanziale creata, e di un partecipato ad essa immanente, l'atto di essere creato. Quest'ultimo viene detto partecipato perché partecipa ad un partecipato estrinseco e trascendente, che è l'Essere increato, secondo la misura specificante data dall'essenza. La metafisica coglie questo rapporto di partecipazione estrinseca con la *resolutio secundum rem*, grazie alla quale si raggiunge il principio trascendente dell'ente in quanto ente.

Il secondo rapporto di partecipazione è meno esplicito nel *corpus thomisticum*, ma è coerente con il primato dell'atto di essere partecipato. Infatti, "ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus ; ipsum autem nichil participat"⁵². In quest'ottica, i diversi livelli di attualità del supposito non sono altro che delle partecipazioni all'atto originario di essere concatenate fra di loro: l'atto di essere viene partecipato direttamente dalla sostanza in atto, alla quale partecipano le forme accidentali ed in particolare le potenze operative del vivente, all'attualità virtuale della quali, a sua volta, partecipano le operazioni. La metafisica oggettiva questo rapporto di partecipazione intrinseca con la *resolutio secundum rationem*, nella quale si analizza i principi immanenti dell'ente in quanto ente.

All'opposto di quanto accade per le perfezioni esprimibili con una nozione univoca, la partecipazione all'essere si radica nella realtà propria del partecipato estrinseco, cioè dello *Ipsum esse subsistens*, attraverso gli anelli dello *esse* immanente, della sostanza, delle forme accidentali e delle operazioni. Questa catena di partecipanti e di partecipati presuppone ciò che Cornelio Fabro chiama il "principio di emergenza dell'atto":

poiché l'atto in quanto tale sta in se stesso come affermazione semplice ed "emerge" perciò sulla potenza alla quale può andar unito,

⁵² *QD De anima*, q. 6 ad 2.

l'*esse* che è l'atto di essere, atto di ogni atto e di ogni forma emerge su tutto l'ordine formale, su qualsiasi essenza⁵³.

L'atto di essere supera quindi il piano delle forme, e per questa ragione esso non viene assorbita dall'essenza che esso attua, ma trapela per così dire al di là della sostanza, nelle proprietà accidentali ordinate all'agire. La partecipazione manifesta così la generosità dello *esse*, che si fonda sulla sua trascendenza relativa rispetto all'essenza, e che è proporzionale a questa ultima. Tanto più aperta è l'essenza all'attuare dello *esse*, quanto più nobile sarà l'agire del soggetto così costituito: l'angelo conosce ed ama Dio e sé stesso, mentre la rosa si limita a nutrirsi e ad emanare il suo profumo. Ma qualunque sia il grado che l'ente occupa nella scala degli enti, il suo atto di essere tenderà sempre a diffondersi in qualche attività consecutiva alla sostanza e da essa misurata. Infatti, "agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid in actu, et per se proprium actus, in quantum est actus"⁵⁴, e questa proprietà concerne in primo luogo lo *esse* che è atto per antonomasia.

A questo punto, si intuisce già che le diverse novità dottrinali che abbiamo elencate nel Vaticano II troveranno nella metafisica della partecipazione, soprattutto analogica, uno strumento particolarmente atto ad offrirne un'ermeneutica che ne faccia capire l'armonia interna nonché il loro radicamento nel mistero di Cristo in cui abita ogni pienezza⁵⁵. Ma siccome abbiamo pure rilevato che il *corpus* conciliare è stato non di rado oggetto di letture deformanti, conviene pure che identifichiamo le possibili negazioni della partecipazione, che logicamente conducono a tradire lettera e spirito dell'ultimo Concilio.

In quanto tale, il partecipante si definisce per il suo rapporto al partecipato estrinseco, che deve pertanto essere la perfezione partecipata al grado massimo, realmente come l'Essere sussistente, o perlomeno intenzionalmente come l'essenza universale e per sé univoca. Quindi se, lungi dall'emergere sopra i partecipanti, il partecipato venisse intrinsecamente storicizzato, la partecipazione perderebbe il suo fulcro e sparirebbe. Di conseguenza, i partecipanti smetterebbero di essere tali,

⁵³ C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, [Opere Complete, 19], EDIVI, Segni 2010, 43.

⁵⁴ ST I, q. 115 a. 1c.

⁵⁵ Cf. Col. 1, 19-20: «Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza, e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose».

e lascerebbero il posto ad una molteplicità sprovvista di principio di ordine ad essa superiore. Le singole componenti di un tale tutto anarchico starebbero fra di loro in un rapporto di alterità pura, che già Platone, nell'ottava ipotesi del *Parmenide*, riteneva autocontraddittorio:

Ancora una volta torniamo all'inizio per dire che cosa deve risultare se l'Uno non è mentre gli Altri dall'Uno sono. – Diciamolo. – Dunque, gli Altri non saranno Uno. – In effetti, come lo potrebbero? – Ma nemmeno molti: in quelli che sono molti, deve esserci anche l'Uno. Se infatti nessuno di questi è Uno, il totale è niente, e quindi non sono nemmeno molti. – Vero. – Se quindi l'Uno non è negli Altri, gli Altri non sono né molti né uno. – Infatti, non lo sono⁵⁶.

Per evitare questa implicazione, si potrebbe postulare che gli elementi del tutto, pur non distinguendosi più gli uni dagli altri in virtù di riferimenti differenziati ad un primo emergente, convergano tuttavia verso un medesimo "orizzonte", che fungerebbe allora da sostituto del fondamento trascendente. È ciò che accade nel pensiero ermeneutico, là dove esso si presenta come alternativo a quello metafisico. Ma siccome l'orizzonte interpretativo viene strettamente legato alla temporalità, cosicché viene addirittura rielaborato da ogni rilettura che riesce a dominare la cultura del suo evo⁵⁷, esso non costituisce mai un vero principio architettonico. Pertanto, fra ciò che per noi sarebbe la dissoluzione delle parti nello pseudo tutto ermeneutico determinato dallo *Zeitgeist*, da un lato, e ciò che consideriamo invece come la loro necessaria risoluzione nella loro ἀρχή emergente e trascendente, d'altro lato, vediamo in fine dei conti una insuperabile opposizione di contraddizione. Essa non ci impedisce affatto di integrare alcuni aspetti valorizzati dall'altra parte, però in una configurazione globale *toto caelo* diversa.

A questa negazione immanentista della partecipazione se ne oppone un'altra, che muove da una falsa comprensione della trascendenza. Se ciò che si impone alla coscienza venisse primariamente inteso come

⁵⁶ PLATONE, *Parmenide*, 165 e. Seguiamo il modo di elencare le ipotesi proposto da Giovanni Reale in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, 375-376. Auguste Diès, in PLATON, *Œuvres complètes*, t. VIII – 1, *Parménide*, Les Belles Lettres, Paris 1959, 39 e 114, classifica questa ipotesi come nona (ed ultima).

⁵⁷ Cf. ad esempio H-G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. a cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 2000, 633: «In realtà, l'orizzonte del presente è sempre in atto di farsi, in quanto noi non possiamo far altro che mettere continuamente alla prova i nostri pregiudizi».

essenza, e non come ente, allora ci troveremo dinanzi ad un universo di oggetti specifici di cui ognuno è o non è, ma non ammette alcuna variazione secondo il più e il meno. Infatti, le essenze sono come dei numeri, i quali cambiano specie se si aggiunge o si sottrae qualcosa alle loro note costituenti, come nota giustamente lo Stagirita⁵⁸. Quindi un'essenza può ammettere tutt'al più una partecipazione univoca, che lascia intatte tutte quante le sue note definitorie; ma non può essere sottomesa ad una partecipazione analogica, proprio perché l'analogia implica una somiglianza relativa in una diversità essenziale. Perciò, un'essenza formalmente considerata in quanto essenza starà alle altre essenze come l'Uno rispetto agli Altri nella quarta ipotesi del *Parmenide*:

Diciamo pure dall'inizio, se l'Uno è, quali affezioni devono avere gli Altri dall'Uno. – Diciamolo pure. – Allora l'Uno non è forse separato dagli Altri e gli Altri dall'Uno? – Perché? – Perché in qualche modo non c'è una realtà oltre a queste due che sia ulteriore all'Uno e agli Altri: quando si è detto l'Uno e gli Altri si è significato tutto. – Tutto infatti. – Non vi è quindi nient'altro di diverso da questi, in cui l'Uno e gli Altri possano trovarsi insieme. – No, infatti. – L'Uno e gli Altri non sono mai insieme. – Sembra di no. – Sono dunque separati? – Sì⁵⁹.

Così come gli Altri appaiono in quest'ottica come semplicemente altri, quindi separati dall'Uno, così anche le essenze specifiche *b*, *c*, *d*, saranno semplicemente altre e separate dall'essenza *a*. Perciò, una metafisica essenzialista come quella di Suárez non vede nulla di comune fra gli enti, se non il puro possibile, che può essere colto o in sé, come ciò che è capace di esistere, oppure a partire dalla sua causa prima, come ciò che Dio può produrre realmente⁶⁰. In entrambi i casi, l'ente

⁵⁸ Cf. ARISTOTELE, *Metafisica* H, 3, 1044 a 9-11: «E come il numero non ha il più e il meno, così neppure la sostanza intesa nel significato di forma».

⁵⁹ PLATONE, *Parmenide*, 159 b-c. Per Auguste Diès, *op. cit.*, 36 e 104, si tratta della quinta ipotesi.

⁶⁰ Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, II, sect. 4 n. 7: «[...] dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis. Per intrinsecam autem causam non potest proprie haec ratio essentiae explicari, quia ipsa est prima causa vel ratio intrinseca entis, et simplicissima, ut hoc communissimo conceptu essentiae concipitur; unde solum dicere possumus, essentiam realem, eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere».

non è più ciò che ha parte allo *esse*, ma si riduce a ciò la cui esistenza non sarebbe contraddittoria.

Contro la dissoluzione del partecipato nel divenire dei partecipanti, l'Aquinate afferma vigorosamente l'immutabilità dell'atto di essere, non solo in Dio, ma in ogni ente sostanziale: "Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente"⁶¹; e contro l'impossibilità (o l'irrelevanza) della partecipazione, egli asserisce che "secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens dicitur autem id quod finite participat esse"⁶². Costituito da un atto di essere fisso che partecipa all'Essere divino secondo la misura determinata dalla sua essenza, l'ente dispone di una certa *virtus essendi* proporzionata alla sua forma⁶³, nella quale si radicano tutte le partecipazioni posteriori a quella della sostanza stessa. In questa luce, la partecipazione si rivela come la colonna sulla quale si regge sia la realtà che la scienza dell'essere, una colonna che sale oltre i confini del creato.

3. La partecipazione come cifra dell'ecclesiologia conciliare

Come possiamo applicare analogicamente questa metafisica della partecipazione all'ecclesiologia del Vaticano II? Alcuni luoghi tommasiani ci offrono una chiave di lettura assai adeguata, se li adoperiamo con la dovuta finezza epistemologica. In un contesto diverso dal nostro (perché si tratta degli ordini angelici), l'Aquinate distingue tre stati diversi nel possesso di una perfezione:

considerare oportet quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit: scilicet per proprietatem, per excessum, et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius. Per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quendam excessum: sicut dictum est de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo. Per parti-

⁶¹ CG I, c. 20 n. 27 (Marietti, n. 179).

⁶² *Super Librum De Causis*, lc. 6 (ed. Saffrey, 47, l. 12-14).

⁶³ Cf. *Sententia super librum De caelo et mundo* I, lc. 6 n. 5: «Unde tantum et tamdiu habet unaquaeque res de esse, quanta est virtus formae eius. Et sic non solum in corporibus caelestibus, sed etiam in substantiis separatis est virtus essendi semper». L'importante tema della *virtus essendi* è stato trattato da F. O'ROURKE, «Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas», *Dionysius* 15 (1991), 31-80.

icipationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter: sicut sancti homines participative dicuntur dii⁶⁴.

Questa tripartizione può essere applicata all'ente, in quanto esso si trova propriamente nella sostanza, eminentemente nell'Essere sussistente che è *supra ens*, e derivatamente invece nell'accidente che è un *ens entis*. In maniera più diretta, tale divisione serve però a capire che l'intellettualità appartiene propriamente alle sostanze create separate, di cui è il contrassegno; mentre è "per eccesso" a Dio, in cui si identifica con Essere; e si trova invece soltanto per partecipazione nell'uomo, che è razionale e non intuitivo. Ma *quid* allora dell'ecclesialità? Avendo già osservato, in conclusione della prima parte di questo studio, che essa si distribuisce secondo gradi essenzialmente diversi, possiamo ora dire che l'ecclesialità si riscontra *per proprietatem* solo nella Chiesa cattolica, in cui sussiste, mentre è presente soltanto *per participationem* nelle chiese e comunità acattoliche. *Per excessum*, invece, si troverà nelle sue cause, quindi nella grazia capitale di Cristo, e ultimamente nello Spirito Santo.

Nel commento al *Liber de causis*, il quale potrebbe essere la fonte di questa divisione ternaria, Tommaso espone i diversi legami che si danno fra i suoi membri:

tripliciter aliquid de aliquo dicitur: uno modo causaliter, sicut calor de sole, alio modo essentialiter sive naturaliter, sicut calor de igne, tertio modo secundum quamdam posthabitionem, id est consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquid non plene habetur sed posteriori modo et particulariter, sicut calor invenitur in corporibus elementatis non in ea plenitudine secundum quam est in igne. Sic igitur illud quod est essentialiter in primo, est participative in secundo et tertio; quod autem est essentialiter in secundo, est in primo quidem causaliter et in ultimo participative; quod vero est in tertio essentialiter, est causaliter in primo et in secundo⁶⁵.

Secondo questa articolazione del tutto simile alla precedente, l'ecclesialità entra nella seconda configurazione presentata, e quindi si trova *causaliter* nello Spirito Santo e in Cristo, *essentialiter* nella

⁶⁴ ST I, q. 108 a. 5c.

⁶⁵ *Super Librum De Causis*, lc. 12 (ed. Saffrey, 79 l. 20-26; 80, l. 1-5).

Chiesa cattolica, *participative* nelle comunità in comunione imperfetta con la Chiesa. Esploriamo ora l'ecclesiologia conciliare alla luce di questa triplice scansione.

a) *L'ecclesialità per excessum*

In un brano assai conosciuto, la Costituzione *Lumen Gentium* formula un'analogia fra il Verbo Incarnato e la Chiesa:

Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur. Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificantis, ad augmentum corporis inservit (cfr. *Eph.* 4, 16)⁶⁶.

Ora l'unione ipostatica unisce, nell'unica persona del Figlio, la natura divina e la natura umana individuale di Gesù, la quale è composta a sua volta della sua anima e del suo corpo. In virtù della sua prossimità ontologica con la deità, l'anima del Verbo Incarnato possiede la grazia abituale, e ciò al grado massimo⁶⁷. Analogicamente dunque, cioè secondo una somiglianza relativa ed una dissomiglianza essenziale, la Chiesa costituisce grazie allo Spirito Santo una persona, non sostanziale ma mistica, nella quale si uniscono la presenza divina, da una parte e, dall'altra, i credenti, i quali ricevono da questa presenza la grazia santificante, o perlomeno, se non sono in stato di grazia, quei doni divini che rimangono nei peccatori e li richiamano alla salvezza, come i caratteri sacramentali, le virtù teologali di fede e di speranza (se non sono state rinnegate), e le ispirazioni della grazia attuale. Così la Chiesa attinge ad una duplice fonte di santificazione: la persona increata dello Spirito Santo, mandatole per sempre il giorno della Pentecoste⁶⁸, poi la

⁶⁶ *LG* 8.

⁶⁷ Cf. *ST* III, q. 7 a. 9c: «quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quae propinquius coniungitur Deo, inter omnes creaturas rationales, recipit maximam influentiam gratiae eius».

⁶⁸ Cf. *LG* 4: «Operae autem consummato, quod Pater Filio commisit in terra faciendum (cfr. *Io.* 17, 4), missus est Spiritus Sanctus die Pentecostes, ut Ecclesiam *iugiter* sanctificaret» (corsivo nostro).

pienezza di grazia creata che è in Cristo e dalla quale derivano i doni soprannaturali che generano la Chiesa⁶⁹.

Seguendo il nostro modello ermeneutico, diremo che l'ecclesialità si trova nell'una e nell'altra fonte *causaliter et per excessum*. Per quanto riguarda lo Spirito Santo, il Concilio ricorda che diversi Padri hanno paragonato il ruolo della terza Persona nella Chiesa a quello che gioca l'anima nel corpo: "Eius officium a sanctis Patribus comparari potuerit cum munere, quod principium vitae seu anima in corpore humano adimplet"⁷⁰, citando il Dottore Comune al riguardo: "sicut constituitur unum corpus ex unitate animae, ita Ecclesia ex unitate Spiritus"⁷¹. In questo senso, lo Spirito Santo viene tradizionalmente contemplato come l'Anima increata della Chiesa. Ora l'anima esercita una triplice causalità sul corpo:

anima dicitur tribus modis principium et causa viventis corporis. Uno modo, sicut est unde principium motus. Alio modo, sicut cuius causa, idest finis. Tertio, sicut substantia, id est forma corporum animatorum⁷².

Ne risulta, secondo il cardinale Charles Journet, che lo Spirito Santo sarà, per appropriazione, principio efficiente della Chiesa, suo divino Ospite verso il quale tende come verso suo fine, nonché in maniera intenzionale ma reale, "forma" della Chiesa:

Le Saint-Esprit est l'âme de l'Église d'abord parce qu'il la meut de l'extérieur à la manière d'un principe *efficient*. [...] grâce à la présence d'inhabitation, achevée dans le ciel mais inaugurée sur la terre, le Saint-Esprit peut être, pour l'Église, une cause *finale*, non pas extérieure à elle, non pas distante, mais intérieure à elle, déjà

⁶⁹ Cf. *LG* 7: «Magnitudine virtutis suae caelestibus et terrestribus dominatur, et supereminenti perfectione et operatione sua totum corpus gloriae suae divitiis replet (cfr. *Eph.* 1, 18-23)».

⁷⁰ *LG* 7.

⁷¹ *Super epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura* I, lc. 5 (Marietti, n° 46). Stessa dottrina nella *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a. 9: «Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus, et tamen sunt diversa membra ipsius; ita Ecclesia Catholica est unum corpus, et habet diversa membra. Anima autem quae hoc corpus vivificat, est Spiritus sanctus».

⁷² *Sentencia Libri De anima* II, lc. 7 n° 10 (Marietti, n° 318).

possédée, déjà goûtée dans la nuit de la foi⁷³. [...] Mais si le Saint-Esprit, si Dieu lui-même est ainsi, d'une manière spirituelle et intentionnelle, au principe de la plus haute activité vitale de l'Église, il faut dire qu'il est, spirituellement et intentionnellement, la cause *formelle*, l'âme de l'Église⁷⁴.

È ovvio che questa causalità trascende all'infinito il suo triplice effetto, cosicché la Persona dello Spirito eccede totalmente ciò di cui è il principio.

Ma il ruolo dello Spirito Santo, nell'economia della salvezza, è di far conoscere il Figlio in profondità ai discepoli, per configurarli al mistero del Verbo fattosi carne, e riportarli così al Padre⁷⁵: così il ritorno dei credenti al principio della loro fede si compie secondo un ordine inverso da quello delle processioni divine. In questo processo, la Chiesa viene incorporata a Cristo per diventarne, lungo la storia, il suo pleroma, "la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose"⁷⁶. In questo rapporto fra il corpo mistico e il suo Capo, ritroviamo implicitamente una triplice scansione analoga a quella che abbiamo attribuita allo Spirito Santo. Cristo, infatti, è per la Chiesa fonte e scopo del suo essere:

⁷³ C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*, t. II, *Sa structure interne et son unité catholique*, Desclée de Brouwer, Bruges¹ 1962, 523. L'autore mantiene questa tesi centrale dopo il Concilio, rispondendo alle obiezioni del P. Jean-Hervé Nicolas. Cf. C. JOURNET, «De la personnalité de l'Église», *Revue thomiste* 69 (1969), 192-200. Leggiamo a p. 197: «Qu'en est-il de l'Esprit-Saint par rapport à l'Église? Dans le registre de la causalité finale, il est dès ici-bas, en vertu de la présence d'inhabitation, l'Hôte auquel aboutissent et en qui s'unifient suprêmement toutes les activités et tous les désirs de l'Église. Dans le registre de la causalité formelle, nous savons que la vision béatifique n'est possible aux anges et aux élus que si l'essence divine elle-même joue par rapport à l'intelligence de chacun d'eux et de tous le rôle de Forme intelligibile: quel prodigieux principe d'unité de l'Église du Ciel! Dans le registre de la causalité efficiente, l'Esprit-Saint étant la Cause première de tous les effets de sainteté de l'Église, est plus intime à l'Église qu'elle ne l'est à elle-même, et il est plus mystérieusement Sujet d'attribution, plus mystérieusement responsable de ses libres activités et de la libre trajectoire qu'elle trace dans le temps, qu'elle ne peut l'être à elle-même. Et c'est ce que l'on entend signifier en parlant, par delà la personnalité créée immanente à l'Église, de sa Personnalité incréée et transcendante».

⁷⁴ *Op. cit.*, 524-525. L'autore riassume la stessa dottrina in C. JOURNET, *Théologie de l'Église*, Desclée de Brouwer, Bruges¹ 1958, 100-103.

⁷⁵ Cf. *Giov.* 14, 26: «Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto»; *Rom.* 8, 15-16: «avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo «Abba, Padre!». Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio».

⁷⁶ *Ef.* 1, 23.

“Quia in Ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter” (Col. 2, 9), Ecclesiam, quae corpus et plenitudo Eius est, divinis suis donis replet (cfr. Eph. 1, 22-23), ut ipsa protendat et perveniat ad omnem plenitudinem Dei (cfr. Eph. 3, 19)⁷⁷.

E Cristo, icona del Padre, è l'esemplare al quale la Chiesa tende ad assimilarsi, in particolare attraverso il mistero pasquale:

Omnia membra Ei conformari oportet, donec Christus formetur in eis (cfr. Gal. 4, 19). Quapropter in vitae Eius mysteria adsumimur, cum Eo configurati, commortui et conresuscitati, donec cum Eo conregneremus (cfr. Phil. 3, 21; 2 Tim. 2, 11; Eph. 2, 6; Col. 2, 12, etc.)⁷⁸.

Per Tommaso d'Aquino, l'essere Capo della Chiesa risulta formalmente dalla grazia capitale di Cristo, intesa in senso ampio come il plesso costituito dalla pienezza di grazia abituale e di scienza, il quale proviene ultimamente dall'unione ipostatica:

Ex hoc ergo quod Verbum caro factum est, hoc effectum est ut esset plenum gratiae et veritatis. In his autem quae aliqua bonitate replentur vel perfectione, illud magis plenum esse invenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi Unigenitus a Patre, consequens fuit ab ipso in alios redundaret, ita quod Filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei, secundum illud Apostoli ad Galat. IV, 4: misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Ex hoc autem quod a Christo ad alios gratia et veritas derivantur, convenit ei ut sit caput Ecclesiae⁷⁹.

L'Aquinate evidenzia, in questo brano, un doppio rapporto di partecipazione: quello che unisce la pienezza di grazia al Verbo in virtù della prossimità ontologica fra la natura umana assunta e la Persona divina assumente; poi quello che collega la grazia santificante e la co-

⁷⁷ LG 7.

⁷⁸ LG 7.

⁷⁹ *Compendium theologiae* I, c. 214.

noscenza soprannaturale presenti ed operanti nella Chiesa alla pienezza di grazia e di verità propria di Cristo.

In sintesi, vediamo che la Chiesa riceve il suo essere da due principi che la trascendono: lo Spirito Santo, che la vivifica dall'Alto e ne è, come abbiamo visto presso Charles Journet, l'"Anima increata", poi la grazia capitale di Cristo, che racchiude in sé tutti i doni che costituiscono la Chiesa e ne è, ancora secondo il Journet, il punto focale dal quale deriva la sua "anima creata", che per lui sarebbe la carità⁸⁰. In entrambi questi principi, l'ecclesialità si trova *per excessum*: nello Spirito, a causa dell'assoluta trascendenza della deità; nella grazia di Cristo, a causa della sua sovrabbondanza.

b) *L'ecclesialità per proprietatem*

San Roberto Bellarmino aveva coniato, nel *De controversiis*, una definizione della Chiesa che ebbe grande risonanza fino al Novecento:

Coetus hominum, eiusdem fidei christianae professione, et eorumdem sacramentorum communionem adunatus, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue Romani Pontificis⁸¹.

Il santo dottore gesuita faceva quindi entrare la Chiesa in un genere, quello del *coetus hominum*, al quale aggiungeva tre differenze specifiche socialmente identificabili: la professione della stessa fede cristiana, la comunione negli stessi sacramenti, e lo stesso governo, quello dei pastori legittimi capeggiati dal Pontefice Romano. Questa analisi non è certo falsa, in quanto tale concretizzazione storicamente visibile dei tre *munera Christi* si riscontra solo nella Chiesa cattolica. Ma essa è tuttavia insufficiente, in quanto questi criteri esterni fanno astrazione dal riferimento costitutivo allo Spirito Santo e a Cristo. Perciò, assumendo a livello magisteriale i progressi della riflessione ecclesiologica avvenuti a partire dagli anni Trenta, la Costituzione *Lumen Gentium*

⁸⁰ Cf. C. JOURNET, *Théologie de l'Église...*, 193: «L'Esprit saint est son Âme increée. Il la meut à travers le Christ et la hiérarchie, pour la combler de ses dons. S'il la mouvait uniquement en la traversant, comme le soleil traverse une vitre, il serait seul l'Âme de l'Église. Mais s'il la meut comme Dieu meut le rosier, en déposant en lui la puissance vitale permanente de produire des roses, alors il y aura dans l'Église une âme créée : ce sera la charité pleinement christique, pleinement apostolique».

⁸¹ R. BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, t. II, lib. 3, c. 2, Apud Josephum Giuliano, Napoli 1857, 75.

integra l'eredità bellarminiana in una prospettiva superiore, aperta al fondamento trascendente dell'ecclesialità:

Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis⁸².

Diversamente da quella di Bellarmino, questa definizione oggettiva l'appartenenza alla Chiesa a partire dal suo principio santificante originario, "lo Spirito di Cristo" (*Spiritum Christi*), cioè lo Spirito Santo che viene mandato dal Padre e da Cristo, e che fa ritornare i credenti al Padre tramite la loro conformazione a Cristo. La prima parte della definizione pone così ciò che abbiamo chiamato l'"Anima increata della Chiesa", connotando implicitamente il suo effetto creato: "l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato"⁸³. La seconda parte aggiunge il momento ricettivo che deve rispondere al momento attuante: il credente cattolico è colui che accoglie "l'economia integrale" (*integram ordinationem*) nonché "tutti i mezzi di salvezza" (*omniaque media salutis*) che sono di per sé correlativi all'anima della Chiesa. Si tratta della sua configurazione totale, in tedesco si direbbe della sua *Gestalt*, poi degli elementi salvifici che costituiscono questa totalità. La terza parte elenca gli effetti formali che risultano, nel tempo e nello spazio, dell'unione piena fra la donazione dello Spirito di Cristo e l'adesione dei credenti a tutto ciò che è contenuto in questa donazione: dalla parte della totalità strutturata, c'è l'inserzione nel corpo retto da Cristo tramite il Pontefice Romano e il Collegio episcopale (*in eiusdem compage visibili...*), mentre dalla parte degli elementi strutturali, ci sono i tre *vincula* che specificano ultimamente l'ecclesialità: la professione di fede che collega il cattolico a Cristo Profeta, il settenario sacramentale che lo unisce a Cristo Sacerdote, e la comunione ecclesiale che lo subordina a Cristo Re.

A ciascuno di questi *vincula* dipendenti dai tre *munera Christi* corrispondono due tipi di attività essenzialmente distinti, dei quali il primo

⁸² LG 14.

⁸³ Rom. 5, 5.

è comune a tutti i battezzati, mentre il secondo è proprio della gerarchia apostolica. Rispetto alla profezia di Cristo, cioè alla Rivelazione consegnata nella Scrittura e nella Tradizione, i credenti possono contribuire, sotto la guida dello Spirito, a farne crescere la comprensione grazie allo studio e soprattutto alla vita spirituale, laddove la loro interpretazione autentica è compito esclusivo del Magistero⁸⁴. Per quanto concerne il sacerdozio di Cristo, i fedeli vi sono congiunti tramite il sacerdozio comune o reale, che si fonda sui caratteri del battesimo e della cresima, e che si esercita in maniera discendente nella ricezione dei sacramenti, ed in maniera ascendente nella partecipazione al culto della Chiesa; i membri della sacra gerarchia proseguono invece l'opera del Signore tramite il sacerdozio ministeriale, che si fonda sui tre gradi dell'ordine, e che si attua in maniera discendente nella celebrazione dei sacramenti, ed in maniera ascendente nell'offerta del sacrificio eucaristico nonché nella liturgia delle ore⁸⁵. E riguardo alla regalità di Cristo, il Concilio ricorda soprattutto che essa si compie attraverso il mistero pasquale: è alla sua luce che i laici sono invitati ad estendere il Regno, e che i vescovi debbono esercitare la loro *potestas* come un servizio⁸⁶.

⁸⁴ Cf. *DV* 8: «Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cfr. *Lc.* 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia [...]»; *DV* 10: «Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur».

⁸⁵ Cf. *LG* 10: «Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant. Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt, illudque in sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitae sanctae, abnegatione et actiosa caritate exercent».

⁸⁶ Cf. *LG* 36: «Christus, factus oboediens usque ad mortem et propter hoc a Patre exaltatus (cfr. *Phil.* 2, 8-9), in gloriam regni sui intravit. Cui omnia subiciuntur, donec Ipse se cunctaque creata Patri subiciat, ut sit Deus omnia in omnibus (cfr. *I Cor.* 15, 27-28). Quam potestatem discipulis communicavit, ut et illi in regali libertate constituantur et sui abnegatione vitae sanctae regnum peccati in seipsis devincant (cfr. *Rom.* 6, 12), immo ut Christo etiam in aliis servientes, fratres suos ad Regem, cui *servire regnare est*, humilitate et patientia perducant»; n° 27, 32: «Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt, consiliis, suasionibus, exemplis, verum etiam auctoritate et sacra potestate, qua quidem non nisi ad gregem suum in veritate et sanctitate aedificandum utuntur, *memores quod qui maior est sicut minor et qui praecessor est sicut ministrator* (cfr. *Luc.* 22, 26-27)». Il corsivo è nostro.

Nel decreto *Unitatis Redintegratio*, l'ultimo concilio ribadisce che solo la Chiesa cattolica possiede la totalità di questi doni salvifici del Signore, e che per questa ragione tutti sono chiamati a farne parte:

Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale salutis auxilium est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest. Uni nempe Collegio apostolico cui Petrus praestitit credimus Dominum commisisse omnia bona Foederis Novi, ad constituendum unum Christi corpus in terris, cui plene incorporentur oportet omnes, qui ad populum Dei iam aliquo modo pertinent⁸⁷.

È quindi chiaro che l'ecclesialità viene realizzata *per proprietatem* nella *Catholica*, e solo in essa, e che si troverà soltanto *per participationem* nelle altre chiese e comunità cristiane.

Come possiamo allora, nella prospettiva del presente studio, concentrare ed intensificare la definizione conciliare della Chiesa per evidenziare meglio la gerarchia di partecipazione in cui si inserisce l'ecclesialità, fra la sua duplice fonte da una parte (lo Spirito e Cristo) e le sue concretizzazioni imperfette d'altra parte (al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica)? Prima ancora del Concilio, il cardinale Journet indirizzò la riflessione teologica sulla via giusta, sviluppando l'analogia paolina che paragona la Chiesa ad un corpo vivente, in tal guisa che la sua essenza e la sua unità le vengono dalla sua anima immanente. Per il teologo ginevrino, il principio costitutivo dell'ecclesialità coincide con la virtù di carità teologale specificata dall'integrale dei vincoli cristoconformanti. La giustificazione di questa tesi ci sembra non aver perso nulla della sua validità:

Parmi les dons spirituels qui contribuent diversement à vivifier l'Église, il faut remonter jusqu'à un don suprême et indivisible, qui implique la présence de tous les autres à titre de causes dispositives plus ou moins prochaines et en qui tous les autres donnent leur fruit. C'est ce don qui tiendra dans l'Église le rôle d'ultime détermination formelle inhérente ; il sera l'âme créée et indivisible de l'Église, son premier principe inhérent de vie et d'unité. Ce don suprême, c'est la charité de la loi nouvelle, c'est-à-dire la charité modifiée et enrichie par son triple rapport au culte chrétien, à la perfection des

⁸⁷ UR 3.

sacrements chrétiens, à la prédication chrétienne ; bref, *la charité en tant que cultuelle, sacramentelle, orientée*⁸⁸.

Condividiamo sostanzialmente la necessità, sulla quale questa definizione viene fondata, di ricondurre l'ecclesialità ad un principio di unità che assuma tutti gli altri doni di Cristo senza ridursi ad una mera addizione. Journet identifica questo principio nella carità in quanto culturale, sacramentale, ed orientata: la carità, perché è l'ultima conseguenza formalmente salvifica della grazia santificante; culturale, in quanto informa gli atti del culto offerto a Dio dai consacrati e dai battezzati; sacramentale, in quanto riceve dai sacramenti la sua conformazione ai misteri di Cristo; orientata, in quanto la fede che la sottende viene esplicitata dalla *potestas docendi* ed in quanto l'agire che ne procede viene diretto dalla *potestas gubernandi*.

Sebbene riteniamo questa visione molto profonda, ci permettiamo tuttavia di sottomettere due correttivi al giudizio dei nostri lettori. In primo luogo, preferiamo scandire l'anima della Chiesa con i tre *munera* tradizionalmente attribuiti al Figlio dell'Uomo, quindi il sacerdozio, in cui si radica sia la mediazione ascendente del culto che quella discendente dei sacramenti, poi la profezia, che si espande nella Tradizione, nella Scrittura e nel Magistero, e finalmente la regalità, che appartiene ad un ordine diverso da quello dottrinale. In secondo luogo, notiamo che la grazia santificante è anteriore alle virtù infuse e teologiche, quindi alla carità, come la luce naturale della mente lo è alle virtù acquisite:

Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisite, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur⁸⁹.

Si vede che l'antiorità della luce intellettuale sulle virtù acquisite è di tipo attuante e finalizzante, poiché queste derivano da quella e vi

⁸⁸ C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*, t. II, *Sa structure interne et son unité catholique...*, 649 (corsivo dell'autore). Journet tratta questo tema a lungo in *op. cit.*, 603-701.

⁸⁹ ST I-II, q. 110 a. 3c.

sono ordinate; analogicamente, di conseguenza, la grazia sarà il principio dal quale provengono le virtù soprannaturali ed al quale esse sono ordinate: infatti, la grazia santificante è, mediante la carità, la radice degli atti meritori che ottengono *de condigno* un aumento di grazia⁹⁰. Ne risulta che il rapporto fra la grazia e l'organismo soprannaturale è analogo a quello che intercorre fra la sostanza e le sue proprietà, come del resto lo stesso Tommaso notava nello *Scriptum*⁹¹. Ora abbiamo mostrato che l'essenza sostanziale, in quanto è in atto, è la fonte dalla quale gli accidenti propri traggono la loro attualità, mentre la stessa essenza, in quanto è potenza, viene invece perfezionata dalle proprietà che vi ineriscono. Non c'è contraddizione fra queste due proposizioni, giacché la sostanza è la sintesi di un atto originario, lo *esse*, e di una potenza originaria, l'essenza creata come misura del proprio essere. Similmente all'attualità della sostanza, che si espande oltre la sostanza nelle proprietà, l'attualità della grazia santificante, che informa l'anima, si diffonde oltre l'anima nelle potenze che da essa promanano, perfezionandole tramite le virtù soprannaturali e i doni dello Spirito Santo. Mentre la grazia apre l'anima spirituale all'inabitazione della Santissima Trinità, gli abiti soprannaturali predispongono invece le facoltà a vivere di vita teologale, e quindi a "toccare", in un certo senso, le Persone divine. Si dà così una espansione - Cornelio Fabro avrebbe detto una *diremptio* - della grazia abituale oltre di essa, nelle virtù e nei doni che ne differiscono specificamente. Questa emergenza della grazia sulla carità ci spinge ad identificare l'anima della Chiesa nella prima piuttosto che nella seconda. Tale anima è pienamente cattolica quando le operazioni che ne provengono sono pienamente configurate al sacerdozio, alla profezia ed alla regalità che Cristo ha lasciati in eredità al corpo ecclesiale. In questo preciso senso, diremo che l'anima della Chiesa consiste nella grazia santificante in quanto sacerdotale, profetica e reale.

⁹⁰ Al riguardo, si veda ST I-II, q. 114 a. 4 e 8.

⁹¹ Cf. *Scriptum* I, d. 26 q. 1 a. 4c: «Et ideo alii dicunt quod [gratia] essentialiter a virtute differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus proportionatas esse; unde sicut ab essentia animæ fluunt potentiæ ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subjecto, et tamen omnes uniuntur in essentia animæ ut in radice, ita etiam a gratia est perfectio essentia, ut dictum est, et ab ea fluunt virtutes quæ sunt perfectiones potentialium, ab ipsa gratia essentialiter differentes; in gratia tamen conjunctæ sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. Et hoc secundum prædicta convenientius videtur».

c) L'ecclesialità per participationem

Per gli adulti, ci sono due grandi modi, non esclusivi l'uno dall'altro, di avere parte all'anima della Chiesa in modo imperfetto: può mancare la grazia, e perfino la speranza o la fede, e si dà allora un rapporto all'ecclesialità che non è salvifico; oppure può mancare invece una o più specificazioni cattoliche, e questa privazione non essendo necessariamente colpevole, si dà un rapporto all'ecclesialità oggettivamente difettoso, ma non peccaminoso per questo solo fatto. Seguiamo queste due linee di partecipazione, che si incontrano in basso.

Si può quindi essere membro della Chiesa cattolica in maniera formalmente non salvifica:

Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans in Ecclesiae sinu “corpore” quidem, sed non “corde” remanet. Memores autem sint omnes Ecclesiae filii condicionem suam eximiam non propriis meritis, sed peculiari gratiae Christi esse adscribendam ; cui si cogitatione, verbo et opere non respondent, nedum salventur, severius iudicabuntur⁹².

Si tratta di un'appartenenza alla Chiesa che si limita al “corpo” e non giunge al “cuore”. Questa metafora evidenzia bene che il cattolico in stato di peccato possiede tutte le determinazioni del corpo ecclesiale esternamente documentabili – caratteri sacramentali, adesione al Magistero, comunione gerarchica -, e pure quella fondamentale disposizione interna che è la fede teologale, ma che viene meno il dinamismo formalmente salvifico della carità che procede dalla grazia. Considerando questa ultima, sulla scia del paragrafo precedente, come il consuetivo perfettivo dell'ecclesialità, poi il plesso della fede teologale e delle istituzioni corrispondenti ai tre *munera Christi* come il dispositivo cristoconformante dell'ecclesialità, possiamo allora dire che i cattolici peccatori partecipano attualmente all'anima della Chiesa quanto alla totalità del suo dispositivo, ma non quanto alla sua forma costitutiva.

Di segno opposto è l'appartenenza del giusto cristiano non cattolico. Il Concilio ne legittima l'esistenza, ricordando che i membri delle comunità separate dalla Chiesa cattolica non ereditano la responsabilità

⁹² LG 14.

delle divisioni presenti⁹³. Perciò, la *Lumen Gentium* afferma che lo Spirito Santo può essere presente in loro con la sua grazia, senza negare l'incompletezza della loro fede e del loro ordinamento ecclesiale:

Cum illi qui, baptizati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant, Ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam. [...] Accedit orationum aliorumque beneficiorum spiritualium communio; immo vera quaedam in Spiritu Sancto coniunctio, quippe qui donis et gratiis etiam in illis sua virtute sanctificante operatur, et quosdam illorum usque ad sanguinis effusionem roboravit⁹⁴.

Nella logica di questo numero, la non integralità della fede riguarda il suo oggetto materiale, che sono i diversi *credibilia*, e non il suo oggetto formale, che è la *veritas prima* in quanto attesta che i contenuti creduti fanno parte del deposito rivelato. Il cristiano acattolico giustificato possiede ovviamente la virtù di fede teologale, altrimenti non avrebbe la grazia santificante; ma la sua fede non aderisce a tutti gli articoli professati dalla Chiesa cattolica, ed in particolare non al primato del Romano Pontefice come fu definito dal concilio Vaticano I. Questa privazione oggettiva è comune a tutte le denominazioni cristiane acattoliche, che poi si suddividono in molte chiese e comunità. Il presente studio non essendo un trattato di teologia ecumenica, ricordiamo soltanto che due sono le maggiori configurazioni cristoconformanti presenti nell'universo. La prima è quella degli Orientali separati, che dispongono del settenario sacramentale, e con esso di un episcopato in cui radica ontologicamente un magistero e una disciplina di stampo sinodale. Nei membri santi di queste chiese, l'anima della Chiesa è presente con la grazia integralmente sacerdotale, ma imperfettamente profetica e regale. L'altra configurazione è quella dei gruppi costituiti provenienti dalla Riforma del Cinquecento, nei quali l'appartenenza istituzionale a Cristo si riduce al sacramento del battesimo nonché a quello del matrimonio (laddove questo ultimo è valido). I membri giusti di queste

⁹³ Cf. UR 3: «Qui autem nunc in talibus Communitatibus nascuntur et fide Christi imbuuntur, de separationis peccato argui nequeunt, eosque fraterna reverentia et dilectione amplectitur Ecclesia catholica».

⁹⁴ LG 15.

comunità partecipano all'anima della Chiesa per la grazia imperfettamente sacerdotale.

Il Concilio contempla anche lo statuto del giusto non cristiano, che sia ebreo, musulmano, etnico o non credente. Le loro differenze sono ovviamente notevoli, ma tutti hanno in comune di essere inclusi nel disegno di salvezza in Cristo:

Iti tandem qui Evangelium nondum acceperunt ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur. [...] Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt. [...] Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur et ab Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat⁹⁵.

Questa ordinazione dei non cristiani al Popolo di Dio si svolge, come l'abbiamo già accennato, su due livelli: c'è quello naturale del bene e del vero, dal quale sorge l'agire conforme alla coscienza retta, e nel quale il Concilio riconosce una *praeparatio evangelica*; poi c'è quello soprannaturale della grazia che spinge alla salvezza quando è attuale, e la conferisce quando è abituale. In questa situazione, l'appartenenza a Cristo non potrà essere totalmente "anonima", perché sia la coscienza del soggetto che la sua attività esteriore saranno internamente mosse dalla rinuncia a sé e dall'amore di preferenza per Dio, che Egli sia riconosciuto come tale, oppure come assoluto numinoso e trascendente. Ma è ovvio che l'assenza della prassi sacramentale, della professione di fede e della regolazione giurisdizionale renderanno questa appartenenza a Cristo poco visibile, in quanto è priva di tutto il dispositivo che la concretizza non solo nella sua espressione rituale e sociale ma anche nella sua esplicitazione personale. La virtù di fede, che sta alla base di tutto l'edificio soprannaturale, si trova in una condizione particolarmente anomala: in primo luogo, il suo motivo formale non è oggetto della chiara consapevolezza che esso esige di per sé, e che si esplicita in una formula riducibile a "credo perché Dio lo rivela con la sua somma autorità"; poi, in secondo luogo, i suoi contenuti rimangono

⁹⁵ LG 16.

tanto più frammentari ed incompleti quanto vengono ignorati i misteri della Trinità e dell'Incarnazione.

Il percorso discendente che abbiamo appena abbozzato mette in risalto la fragilità che caratterizza l'ecclesialità *per participationem*, a causa dell'assenza dei doni che mantengono il credente nell'obbedienza della fede. Perciò, alla fine dei due numeri dedicati ai non cattolici, la Costituzione *Lumen Gentium* rammenta la presenza del Maligno che sempre cerca di sottrarre gli uomini alla salvezza eterna, ed enfatizza la necessità della missione:

At saepius homines, a Maligno decepti, evanuerunt in cogitationibus suis, et commutaverunt veritatem Dei in mendacium, servientes creaturae magis quam Creatori (cfr. *Rom.* 1, 21 et 25) vel sine Deo viventes ac morientes in hoc mundo, extremae desperationi exponuntur. Quapropter ad gloriam Dei et salutem istorum omnium promovendam, Ecclesia, memor mandati Domini dicentis: "Praedicate evangelium omni creaturae" (*Marc.* 16, 16), missiones fovere sedulo curat⁹⁶.

Il monito e il richiamo ci ricordano un'evidenza: i non-cattolici, in qualunque tipologia entrino, possono non avere o perdere la grazia santificante, e cumulare perciò la privazione, parziale o totale, del dispositivo ecclesiale cristoconformante, con quella del costitutivo stesso della salvezza. Lo stato di peccato implica un nesso non salvifico a Cristo, nel quale si possono distinguere ulteriormente due tipologie. Il peccatore può conservare la fede teologale, nella modalità che corrisponde allo statuto ecclesiale in cui verte, aderendo cioè a quelle dimensioni della Rivelazione di cui è venuto a conoscenza, non senza la spinta dello Spirito Santo. In questo caso, si dà un legame a Cristo che non è salvifico, perché manca la grazia, ma che è consentito, perché il soggetto continua a seguire l'impulso divino che lo porta all'assenso di fede. L'altra tipologia è molto più negativa. Si riscontra nell'uomo che ha commesso un peccato personale di infedeltà, sia che abbia rigettato la fede che aveva ricevuto anteriormente, oppure che abbia rifiutato consapevolmente l'offerta della fede vedendone anche la credibilità estrinseca. In entrambi i casi, si dà un rapporto a Cristo che, oltre a non essere salvi-

⁹⁶ LG 16.

fico, è addirittura rinnegato⁹⁷. Il rapporto all'ecclesialità per proprietà smette allora di essere una partecipazione in senso proprio, e si riduce ad una mera partecipabilità, cioè a quella possibilità di partecipazione che rimane aperta all'uomo fino al momento della sua morte.

La nostra brevissima rassegna mostra bene che l'ecclesialità per partecipazione non deve essere analizzata in maniera puramente statica, quasi fosse appena un possesso dell'eredità lasciataci dal Signore parziale, sì, ma totalmente sereno. Se già l'appartenenza piena del cattolico giusto si presenta come un cammino segnato dal mistero pasquale e quindi dalla Croce, *a fortiori* i diversi modi di appartenenza imperfetta si concretizzano in una lotta spirituale fra il *mysterium salutis* e il *mysterium iniquitatis*. Quando la persona è in stato di peccato, ella ha scelto un fine ultimo sbagliato ed è quindi impedita di conseguire quello vero; anzi, seguendo questo dinamismo della *aversio a Deo* e della *conversio ad creaturas*, ella è intrappolata in una dialettica negativa che la porta a moltiplicare i peccati gravi⁹⁸. Allo stesso momento, però, tutti i doni gratuiti che ella conserva, in particolare i sigilli sacramentali e soprattutto, se non è stata negata, la virtù di fede, sono altrettanti inviti alla conversione, che vengono acuitizzati dalle grazie attuali che le manda la Provvidenza. In questa condizione, il soggetto è quindi internamente diviso fra l'attaccamento al peccato grave, che lo esclude dalla salvezza finché dura, e gli appelli della fede, o perlomeno della grazia attuale, che invece lo attraggono alla salvezza. Simmetricamente, la persona in stato di grazia alla quale manca tutto o parte dei tre sostegni cristoconformanti è attualmente finalizzata dalla vita eterna e la Trinità abita in ella. Tuttavia la mediazione concretamente cristiana di questa appartenenza essendo o assente o difettosa, la fede è insufficientemente specificata quanto al suo oggetto materiale, e la virtù di religione (eccetto nelle chiese orientali separate) rimane scevra del suo intero dispiegamento. Queste indeterminazioni, non formalmente colpevoli nell'ipotesi in cui siamo, ostacolano il pieno esercizio della grazia tramite la carità, e la

⁹⁷ A proposito del peccato personale contro la fede, cf. C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*, t. II, *Sa structure interne et son unité catholique...*, 784-823.

⁹⁸ Ricordiamo che l'uomo in stato di peccato mortale non può evitare di commettere altri peccati gravi, come lo spiega san Tommaso, ad es. in *QD De malo*, q. 3 a. 1 ad 9: «Sed in statu naturae corruptae [homo] habet impellens ad malum, et ideo indiget auxilio gratiae ne cadat. Et secundum hunc statum Augustinus divinae gratiae deputat quaecumque mala non fecit. Sed hic status ex praecedenti culpa provenit».

mettono pertanto a rischio. Quindi anche in questa condizione, inversa della precedente, il soggetto è diviso fra la salvezza che gli viene virtualmente data, e l'insufficiente o la mancata espansione della sua economia, il che non va senza rischi. Le due grandi modalità non esclusive di partecipazione alla Chiesa che sussiste solo nella Chiesa cattolica si svolgono dunque nella tensione fra le due città escatologiche.

Al totale, le due linee di ecclesialità parziale che abbiamo incontrate rimandano entrambe all'ecclesialità piena, che si trova solo nella Chiesa cattolica. Commentando la *Lumen Gentium* appena emanata dal Concilio, il cardinale Journet leggeva questo rapporto sul registro dell'atto:

Ainsi l'Église en acte achevé et plénier s'entoure de l'Église en acte encore inachevé et imparfait, s'appuyant, partout où elle les retrouve, sur les éléments de sanctification et de vérité qui, lui ayant été donnés en propre, ne cessent de lui appartenir et pourront attirer insensiblement les âmes vers la plénitude de son unité catholique. Elle est comme le noyau d'une immense nébuleuse du salut dont la spirale se forme et s'enroule autour d'elle. Elle est un petit troupeau, mais vers lequel sont en marche même les brebis les plus lointaines que le Christ veut faire siennes⁹⁹.

Si ricollega così l'ecclesiologia conciliare al celebre testo della *III^a pars*, secondo il quale tutti gli uomini, durante questa vita, sono membri del corpo mistico di Cristo in atto perfetto o imperfetto, oppure in potenza¹⁰⁰. Da parte nostra, abbiamo adoperato il registro della partecipazione, perché ci consente di ordinare i livelli di ecclesialità a partire dal loro principio emergente, che è la grazia abituale, derivata a sua volta dalla grazia di Cristo. I due registri si corrispondono perfettamente, dacché «*omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum*»¹⁰¹.

⁹⁹ C. JOURNET, «Le mystère de l'Église selon le deuxième concile du Vatican», *Revue thomiste* 65 (1965), 45 (corsivo dell'autore). Per approfondire la tematica dell'ecclesialità per partecipazione, si veda Charles MOREROD, «Unitatis redintegratio entre deux herméneutiques», *Revue thomiste* 110 (2010), 25-71.

¹⁰⁰ Cf. ST III, q. 8 a. 3c.

¹⁰¹ *Quaestiones de quolibet* III, q. 8c.

Visualizziamo ora i nostri guadagni in una tavola sinottica.

<i>differenziazioni dell'ecclesialità</i>		<i>fondamento ontologico</i>	<i>soggetti</i>
ecclesialità <i>per excessum</i>	fonte increata dell'ecclesialità	Deità sussistente nelle tre Persone	Spirito Santo (per appropriazione)
	fonte creata dell'ecclesialità	grazia capitale e scienza di Cristo	Cristo in quanto Capo della Chiesa
ecclesialità <i>per proprietatem</i>		grazia santificante pienamente sacerdotale, profetica e reale	giusto cattolico
ecclesialità <i>per participationem</i> in senso proprio	partecipazione propria e salvifica	grazia santificante pienamente sacerdotale, parzialmente profetica e reale	giusto cristiano orientale
		grazia santificante solo parzialmente sacerdotale, senza regolazione profetica e reale	giusto cristiano protestante
		grazia santificante senza regolazione sacerdotale, profetica e reale	giusto non cristiano
	partecipazione propria ma non salvifica	fede informe con normale regolazione sacerdotale, profetica e reale	peccatore credente cattolico
		fede informe con normale regolazione sacerdotale e parziale regolazione profetica e reale	peccatore credente cristiano orientale
		fede informe con parziale regolazione sacerdotale e senza regolazione profetica e reale	peccatore credente cristiano protestante
		fede informe senza regolazione sacerdotale, profetica e reale	peccatore credente non cristiano
	ecclesialità per partecipabilità	partecipabilità non salvifica	fede rinnegata con uno o più caratteri sacramentali
fede rifiutata senza alcun carattere sacramentale			infedele di origine non cristiana

Tre rapporti di partecipazione appaiono in questo quadro. Il primo è quello in virtù del quale l'umanità del Signore Gesù, essendo "unta"

dalla deità tramite la persona del Verbo, è piena di grazia e di verità. Da questa pienezza segue, grazie all'animazione increata dello Spirito Santo, il secondo rapporto di partecipazione, che è quello costitutivo dell'ecclesialità *per proprietatem*, cioè il plesso di tutti i doni spirituali che la Chiesa cattolica riceve da Cristo e che sussiste in totalità soltanto in essa. Il terzo rapporto è quello che collega l'ecclesialità *per participationem* a quella *per proprietatem*, secondo le due linee della grazia santificante e del dispositivo cristoconformante.

Le differenze fra questa *diremptio* dell'ecclesialità e quella dello *esse* sono assai profonde. La seconda concerne propriamente gli enti sussistenti, per cui scende dallo *Ipsum Esse Subsistens* fino alle sostanze create e al loro agire; la prima, invece, riguarda sì la salvezza delle persone, ma nella loro comunione attuale o potenziale con Cristo e i suoi membri. Quindi mentre l'ontologia contempla l'ente singolare sotto alcune *rationes* comuni, l'ecclesiologia riporta l'ente singolare personale all'interno di una *res* comune che è la Chiesa negli stati differenziati che abbiamo analizzati. Inoltre, se tutti gli enti creati sono nella misura in cui partecipano all'atto di essere, lo *esse commune* predicabile analogicamente di ogni ente creato esiste soltanto, in quanto comune, nell'intelletto¹⁰²; per contro, la grazia e tutte le componenti dell'organismo ecclesiale hanno il loro esemplare creato nella pienezza di grazia e di scienza che è in Cristo, come abbiamo visto. Ne risulta che si dà, in ecclesiologia, un intermediario reale fra la fonte increata della santità e i singoli soggetti che ne partecipano o ne possono partecipare, ed è l'umanità del Verbo Incarnato, in cui tutti gli uomini sono in qualche modo inclusi, come insegna un celebre brano della Costituzione pastorale *Gaudium et spes*: «Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit»¹⁰³. Una terza grande differenza fra lo *esse* e l'ecclesialità verte sull'ultimo stadio della partecipazione. La metafisica risolve le forme accidentali e le operazioni nell'atto di essere costitutivo del supposito, e così discerne in loro l'ultima espansione alla quale tende per sé lo *esse*. E certamente, si può facilmente

¹⁰² Cf. CG I, c. 26 n. 5 (Marietti, n. 241): «Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi in intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliata ab omnibus individuantibus et specificantibus [...]. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum».

¹⁰³ GS 22 § 2.

mostrare che la liturgia, l'insegnamento e la missione sono analogicamente, a tutti i livelli, la diffusione dei tesori di grazia che costituiscono l'essere della Chiesa cattolica. Ma ciò che abbiamo chiamato l'ecclesialità *per participationem* rientra in un'altra problematica: si tratta di rendere conto del modo in cui la salvezza di Gesù Cristo viene incontro agli uomini nonostante le conseguenze del peccato, ed in particolare degli scismi avvenuti nel corso della storia. Pertanto, i diversi modi di incorporazione parziale alla Chiesa comprendono due momenti: uno voluto direttamente e per sé da Dio, che è il plesso di doni soprannaturali offerti alle persone ed alle comunità; e un altro momento non voluto, ma solo permesso da Dio, che è l'assenza di uno o più elementi costitutivi dell'ecclesialità perfetta. Questa privazione sarà o colpevole, se è peccaminosa, oppure soltanto oggettiva, se è una mancanza non imputabile. In entrambi i casi, l'imperfezione dell'ecclesialità partecipata è accidentale rispetto all'ecclesialità tale quale è stata istituita dal Signore.

La chiave della dottrina conciliare sulla Chiesa di Cristo, che sussiste nella Chiesa cattolica ma non coincide con essa in tutti i modi, si trova dunque nella trascendenza del partecipato che lo spinge, in un certo senso, oltre i confini del partecipante. Ritroviamo qualcosa di simile nella dottrina relativa alla *suprema potestas* della Chiesa. Abbiamo ricordato, nella prima parte di questo lavoro¹⁰⁴, che essa è presente in due soggetti di cui uno include l'altro. Questa configurazione dell'autorità ecclesiale è tutta *sui generis*, giacché la storia delle istituzioni religiose e politiche non presenta modelli simili. Journet spiega questa specificità con la polarità fra le note di unità e di cattolicità:

Le pouvoir suprême juridictionnel (magistère et gouvernement) sur l'Église universelle réside de par la volonté du Christ et donc en droit divin dans un double sujet : 1. dans le pape seul, 2. dans le pape joint au collège épiscopal. Donc, pour un même pouvoir, deux sujets, deux exercices, qui ne se distinguent qu'inadéquatement, la présence du souverain pontife étant ici et là requise. Pourquoi ce double exercice d'un même pouvoir ? Il faut, sans nul doute, en chercher la raison dans l'étroite unité d'une part, et dans l'univer-

¹⁰⁴ Cf. i testi referenziati *supra*, note 31 e 32.

selle catholicité d'autre part, que le Sauveur a voulu donner à son Église, partout une et partout présente¹⁰⁵.

L'autorità esercitata dal Pontefice Romano solo evidenzia quindi l'unità della Chiesa, mentre la stessa autorità esercitata dal Collegio Episcopale, capeggiato dal successore di Pietro, ne mette in risalto l'universalità. Risalendo da questa dualità imperfetta all'unica potestà di cui sono i depositari, diremo che quest'ultima richiede due grandi modalità di esercizio perché nessuna delle due può da sola esaurire le sue virtualità. In questo modo, questa novità del Concilio costituirebbe un caso per eccellenza del principio secondo il quale l'atto emerge sopra la potenza che lo riceve. Nella fattispecie, la stessa perfezione univoca, cioè la *suprema potestas*, è talmente intensa che deve essere partecipata da due soggetti, seppure inadeguatamente distinti.

Vi è, finalmente, un'altra grande novità del Concilio che ci sembra atta ad essere compresa alla luce della metafisica della partecipazione: la libertà civile in materia religiosa. Dobbiamo premettere che, in questo ambito, il cambio di paradigma è fuori dubbio. Ad esempio, la costituzione spagnuola del 1945 stipulava che l'esercizio pubblico del culto era riservato alla sola religione cattolica, ad esclusione di ogni altra¹⁰⁶. Nel 1967, dopo e a causa della Dichiarazione *Dignitatis Humanae*, lo stesso articolo costituzionale garantiva invece la protezione della libertà religiosa¹⁰⁷. Si passò così da un regime di cristianità, nel quale la missione della Chiesa era sostenuta anche dalla coercizione statale, ad un regime di libertà, dove lo Stato viene invitato a praticare una laicità positiva. Di primo acchito, uno potrebbe obiettare che tale sviluppo procede in senso opposto alla logica della partecipazione che cerchiamo di scoprire nell'architettura del Concilio: se la vita soprannaturale che scaturisce da Cristo tende a espandersi in ogni uomo e in tutto l'uomo, non sarà rigo-

¹⁰⁵ C. JOURNET, «Le mystère de l'Église selon le deuxième concile du Vatican»..., 26.

¹⁰⁶ Cf. «Fuero de los Españoles», art. 6, *Boletín Oficial del Estado* 199 (1945) 358: «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado Español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica».

¹⁰⁷ Cf. «Fuero de los Españoles de 17 de julio de 1945, modificado por la Ley Orgánica del Estado de 10 de enero de 1967», art. 6, *Boletín Oficial del Estado* 95 (1967) 5253: «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado Español, gozará de la protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público».

rosamente necessario che lo Stato continui, a suo livello, l'operare della Chiesa, sostenendo la fede dei cattolici e proteggendola dagli errori? Si sa che questa difficoltà gioca un ruolo centrale nella contestazione lefebvrina del Vaticano II. Questo tema essendo già stato ampiamente investigato¹⁰⁸, ci limitiamo, in questa sede, a mettere in risalto la coerenza del *corpus* conciliare. Se si recepisce la dottrina che abbiamo esposta sulla partecipazione o la partecipabilità di ognuno all'anima della Chiesa, ne segue che le persone e le comunità religiose stanno già in un certo rapporto con la salvezza offerta in Cristo. Ora questo legame differisce essenzialmente da quello che unisce gli uomini all'interno del corpo politico di cui sono membri. Perciò il detentore dell'autorità alla quale spetta la custodia del bene comune temporale è di per sé incompetente rispetto al bene comune eterno in causa nell'ecclesialità. Nella concezione classica che il nichilismo postmoderno non ha reso obsoleta, l'ambito di azione *ad intra* dello stato consiste nell'armonizzare gli interessi delle famiglie e dei corpi intermediari operanti nella società, e di creare in questo modo le condizioni sociali di una vita virtuosa. Fra queste ultime, c'è l'apertura positiva al fatto religioso, ma non l'imposizione della religione cattolica alla società. Ciò sarebbe infatti contraddittorio con l'essenza stessa della virtù di fede, il cui motivo formale si trova in Dio solo, e la cui professione deve provenire dall'adesione libera del credente. Questi due principi furono sempre ammessi dalla Chiesa. Se, nei secoli di cristianità, il principe limitava l'espressione pubblica dei culti non cattolici e reprimeva il peccato di eresia con la pena di morte, non lo faceva in quanto causa efficiente del bene comune politico, ma in quanto causa strumentale di un bene che appartiene ad un ordine superiore¹⁰⁹. In questa veste, lo Stato non si muoveva per il

¹⁰⁸ Sul tema della libertà religiosa, è ormai classica la grande tesi di BASILE [VALUET], *Le droit à la liberté religieuse dans la tradition de l'Église: un cas de développement homogène par le magistère authentique*, Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux 2005. Vedasi pure la nota bibliografica in merito di P. CANTONI, *Riforma nella continuità, Vaticano II e anticonciliarismo*, Sugarco Edizioni, Milano 2011, 55-57.

¹⁰⁹ Ci si ricorderà che l'Aquinate sostiene, da una parte, il principio della libertà dell'atto di fede, anche se, d'altra parte, egli vi ammise, col suo tempo, due restrizioni maggiori nelle quali lo Stato agiva non a nome proprio, bensì a nome della Chiesa. Sul primo punto, cf. ST II-II, q. 10 a. 8c: «infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est». Sul secondo punto, cf. ad esempio ST II-II, q. 11 a. 3c: «[...] si adhuc pertinax [haereticus] inveniatur, *Ecclesia*, de eius conversione non sperans, aliorum salutem providet, cum ab *Ecclesia* separando per excommunicationis sententiam; et ulterius reliquit eum iudicio saeculari a mun-

suo fine specifico, bensì per un fine e sotto un impulso che sono propri della Chiesa. Ora l'assunzione di questo ruolo richiedeva, nel corpo sociale, una unanimità morale, se non matematica, che non esiste più da nessuna parte oggi, e senza la quale l'autorità sarebbe tirannica. L'impossibilità di un tale consenso universale riporta lo Stato entro i confini della sua natura costitutiva. Ne risulta, per quanto riguarda l'oggetto della presente indagine, che la sfera dell'azione statale non può partecipare intrinsecamente all'ecclesialità, ma deve invece garantire la libera partecipazione delle persone, delle comunità e delle associazioni a quei beni che fanno parte integrante dei diversi livelli di ecclesialità, e che trascendono l'ordine temporale. Grazie a questo riconoscimento, nulla impedisce i cattolici di irradiare lo splendore di Cristo nella loro patria terrestre e nelle sue giuste battaglie. In questo senso, i versi di Péguy rimangono sempre veri:

Heureux ceux qui sont morts pour des cités charnelles.
 Car elles sont le corps de la cité de Dieu.
 Heureux ceux qui sont morts pour leur âtre et leur feu,
 Et les pauvres honneurs des maisons paternelles.

 Car elles sont l'image et le commencement
 Et le corps et l'essai de la maison de Dieu.
 Heureux ceux qui sont morts dans cet embrassement,
 Dans l'étreinte d'honneur et le terrestre aveu¹¹⁰.

Coloro che vivono e muoiono da cristiani per la propria città la rendono partecipe del mistero di Cristo, senza che lo Stato abbia emanato leggi restrittive della libertà religiosa.

La visione che abbiamo sviluppata qui, centrata sui modi differenziati di partecipazione all'ecclesialità pienamente configurata nella Chiesa cattolica, si presenta come una fondamentazione metafisica di ciò che viene chiamato "ecclesiocentrismo inclusivo". Questa posizione ecclesiologica viene fortemente criticata da chi discerne nelle altre religioni valori giudicati simultaneamente pienamente positivi e

do exterminandum per mortem». Il corsivo nostro evidenzia che la causa prima della pena di morte è la Chiesa, non lo Stato, che in questo caso subordinava strumentalmente il suo giudizio a quello dell'autorità ecclesiastica.

¹¹⁰ C. PÉGUY, «Ève», *Œuvres poétiques complètes*, [Bibliothèque de la Pléiade, 60], Gallimard, Paris 1994, 1028. Essendo Péguy caduto per la Francia a Villeroy il 5 settembre 1914, questi versi sono diventati come una premonizione del suo destino.

formalmente diversi da quelli operanti nel cristianesimo storico. L'opera del P. Claude Geffré ci offre un noto esempio di una tale svolta. Egli nega che il rapporto fra le religioni del mondo e Cristo possa essere o esclusivo o inclusivo. Nel primo caso, si andrebbe direttamente contro la lettera del Concilio, di cui abbiamo citato alcuni luoghi capitali. Nel secondo caso, invece, si cancellerebbe la ricchezza racchiusa in ogni religione proprio in quanto *differente* dalle altre. Occorre dunque superare l'opposizione fra l'esclusivismo e l'inclusivismo; ma bisogna, al contempo, salvaguardare il primato di Cristo, e quindi evitare il relativismo. Per risolvere questa sfida, il P. Geffré costruisce la nozione di "assoluto relazionale":

Ainsi, il faudrait s'habituer à penser l'absolu non pas comme un absolu relatif, ce qui serait absurde, mais comme un *absolu relationnel*, et non pas comme un absolu d'exclusion ou d'inclusion. Sans compromettre l'engagement absolu inhérent à la foi, il est permis de considérer le christianisme comme une réalité *relative*, non pas au sens où relatif s'oppose à l'absolu, mais au sens d'une forme relationnelle. La vérité dont témoigne le christianisme n'est ni exclusive de toute autre vérité (telle était la position absolutiste de l'Église catholique), ni inclusive même de toute autre vérité, mais elle est relative à ce qu'il y a de vrai dans les autres religions¹¹¹.

Ciò che l'autore chiama "l'essere cristiano" si riferisce quindi alle altre religioni non come il tutto ontologico al frammento derivato o previo, ma la "forma relazionale" in cui la verità di ciascuna viene valorizzata e superata, anche quella del cattolicesimo. È chiaro che l'orizzonte di questa comprensione non potrà essere che storico:

Ainsi, loin d'exercer une violence despotique à l'égard des autres religions, on peut dire que l'être chrétien n'a de consistance que dans son être pour les autres et que, à la différence d'une perfec-

¹¹¹ C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter, Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, Paris 2001, 104. In una prospettiva non identica, ma vicina, cf. pure J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, trad. it. dall'inglese da Giorgio Volpe, Queriniana, Brescia 2003, 520-521: «Nonostante il carattere «trans-storico» dell'umanità risorta di Gesù, l'evento è limitato dalla sua inserzione nella storia, senza la quale vedrebbe svanire il suo peculiare significato e la sua densità. Esso è dunque allo stesso tempo particolare nel tempo ed universale nel significato; e, in quanto tale, «singolarmente universale», e nondimeno in relazione con tutte le altre manifestazioni divine all'umanità in un'unica storia di salvezza; vale a dire: relazionale».

tion d'ordre substantialiste ou même ontologique, l'être chrétien se définit par un certain *devenir* ou une ouverture à tout ce qu'il n'est pas¹¹².

Ridotto a questa apertura in perpetuo divenire a ciò che esso non è, l'essere cristiano avrà ancora una identità, vale a dire una sua unità con sé stesso? Certamente, la fede cristiana si definirà, nella prospettiva del P. Geffré, attraverso la memoria del mistero pasquale, che rimanda a sua volta all'Amore trinitario. Ma il rifiuto della metafisica toglie alla radice la possibilità di assegnare un significato stabile a queste due istanze: l'evento della Croce viene assoggettato alla successione dei paradigmi culturali, mentre il Dio di Gesù Cristo viene designato, in chiave apofatica, come l'assolutamente Altro. Perciò, la "forma relazionale", che dovrebbero collegare le diverse tradizioni religiose, sembra sprovvista di ogni determinazione e, al limite, di ogni consistenza. Alla base di questo tipo di teologia, sta il postulato secondo il quale le differenze sono anteriori alle identità, come accade in ampi settori del pensiero contemporaneo: lo stesso è in quanto è altro dell'altro. Che lo si voglia o no, si mette così in crisi il principio di non-contraddizione: prima di essere altro, bisogna essere.

A questo riduzionismo ermeneutico, che lascia l'ecclesialità svanire nell'alterità, si contrappone un possibile riduzionismo essenzialista, che ne nega la diffusione al di là della Chiesa cattolica. Ci si ripiega allora su un'ecclesiologia di stampo bellarminiano, nella quale l'essenza della Chiesa viene identificata alla totalità univoca dei tre *vincula*, contemplati quasi indipendentemente dalla loro inserzione nella grazia. È interessante constatare che un teologo lefebvrano ricorre a questo modello per opporsi al Vaticano II:

L'ecclésiologie traditionnelle définit l'Église catholique comme une société, c'est-à-dire comme *l'unique ordre hiérarchique* voulu par le Christ et réalisé par l'Église catholique romaine, à l'exclusion de toute autre société religieuse. S'il est vrai de dire que la charité est la cause finale de l'Église, sa cause formelle est, non la charité, mais l'ordre social dans le cadre duquel les fidèles professent publique-

¹¹² C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter...*, 123.

ment la foi et le culte catholique, dans la dépendance de l'autorité divinement instituée¹¹³.

La professione di fede, il culto divino, l'obbedienza alla gerarchia, considerati poi nella loro visibilità sociale: queste sono, per l'autore, le note formalmente definitorie dell'ecclesialità. La carità, e quindi la grazia ad essa presupposta, essendo causa finale della Chiesa, rimangono estrinseche alla sua essenza. Quest'ultima, pertanto, implica soltanto un rapporto potenziale di finalità a ciò che per noi, invece, è il principio costitutivo dell'ecclesialità. In maniera alquanto paradossale in una teologia che mira a difendere la trascendenza contro il principio d'immanenza, la natura della Chiesa viene oggettivata dal basso, a partire da ciò che è comune al giusto ed al peccatore, e non dall'alto, a partire da ciò che costituisce il giusto formalmente tale, ed a cui rimane ordinato il peccatore finché vive. Quanto all'essenza stessa della Chiesa, essa unifica le sue tre componenti materiali nella *ratio* di ordine gerarchico. Si arriva così ad un criterio perfettamente univoco di appartenenza che esclude ogni possibile gradualità, tanto nella linea della santità quanto in quella dei tre *vincula*. L'ecclesialità si riduce quindi ad una formalità, posseduta dalla Chiesa cattolica, assente fuori di essa:

Avec l'expression traditionnelle du "est", l'Église est définie comme un ordre, c'est-à-dire comme une relation réelle entre ce qui dépend d'un principe et ce principe même¹¹⁴.

Rimarchiamo la stretta oggettivazione concettuale dell'ecclesialità, che viene colta come relazione reale, sebbene l'autore non chiarisca se si tratta di una relazione *secundum esse* oppure *secundum dici*, cioè di qualcosa di interamente relativo ad altro, oppure di qualcosa di assoluto che implica successivamente un rapporto ad altro¹¹⁵. Nel primo caso,

¹¹³ J-M. GLEIZE, *Vatican II en débat, Questions disputées autour du 21^e concile œcuménique*, Courrier de Rome, s.l. 2013, 147 (corsivo dell'autore).

¹¹⁴ *Op. cit.*, 148.

¹¹⁵ A proposito di questa distinzione, cf. *QD De potentia*, q. 7 a. 10 ad 11: «Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes; relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum». Una relazione reale entra dunque nella categoria di relazione quando è *secundum esse*, mentre entra in un altro predicamento se è *secundum dici*.

entrerebbe in una determinata categoria (la relazione predicamentale); nel secondo caso, più probabile, sarebbe collegata al plesso dei caratteri sacramentali ed alle virtù di fede e di obbedienza. Ad ogni modo, questa relazione costitutiva viene pensata come una entità autonoma: da un lato, infatti, essa rimane esteriore alla pienezza creata di grazia e di verità propria di Cristo nonché alla santità increata dello Spirito Santo; d'altro lato, poi, la relazione essendo rigorosamente delimitata dai suoi due estremi, essa non può diffondersi oltre la Chiesa cattolica. La partecipazione viene così estromessa dalla riflessione sulla Chiesa: allo stesso modo in cui l'essenzialismo metafisico di Suárez teoretizzava l'ente al di qua dello *esse*, riducendolo a ciò che può essere, così anche l'essenzialismo ecclesiologico sottostante nella posizione di don Gleize cerca il costitutivo dell'ecclesialità al di qua della vita di grazia, riducendola a ciò che predispone a questa vita. I due sistemi si iscrivono nella stessa struttura di pensiero, in quanto entrambi afferrano l'atto – essere o vita divina – a partire dalla sua condizione di possibilità ontologica – essenza o dispositivo cristoconformante. Ora ciò che ha ragione di potenza deve essere fondato, ontologicamente e noeticamente, su ciò che ha ragione di atto, e non viceversa¹¹⁶. Perciò, è imperativo “risolvere” il mistero della Chiesa nella sua anima creata, ed ultimamente nella sua anima increata.

Si vede che i due avversari dell'ecclesiocentrismo inclusivo corrispondono alle due grandi negazioni possibili della partecipazione. Nella svolta ermeneutica della teologia, la partecipazione sparisce perché l'ecclesialità, che dovrebbe essere il partecipato, non viene affatto partecipata, ma soltanto riferita alle altre comunità, soprattutto quelle non-cristiane, come un altro di fronte agli altri, in una specie di complementarità dinamica. Si tratta chiaramente dell'analogon ecclesiologico dell'ermeneutica filosofica, in quanto questa si pone come alternativa alla metafisica. In entrambi i casi, l'equilibrio mutevole dei rapporti di alterità si sostituisce alla fondazione ontologica dei partecipanti sul partecipato. Sull'altra sponda, la contestazione del Vaticano II a nome di una definizione bellarminiana della Chiesa racchiude quest'ultima in un'essenza che si dà o non si dà, ma alla quale non si può avere parte.

¹¹⁶ Cf. *De unitate intellectus*, c. 1: «Sed quia potentia dicitur ad actum, necesse est ut unumquodque secundum eam rationem sit in potentia, secundum quam rationem convenit sibi esse actu».

È palese, questa volta, l'analogia che unisce questa posizione ecclesiologica ad una metafisica di stampo essenzialistico: così come l'ente sostanziale consiste primariamente nella sua essenza e non viene partecipato per sé dagli accidenti, così anche l'ecclesialità si riduce alla relazione che nasce dai tre *vincula* e non viene partecipata per accidente dalle persone o comunità non cattoliche.

Con questi rilievi critici, possiamo ora concludere questo studio. Le due emeneutiche della discontinuità, che abbiamo segnalate all'inizio, sono legate all'assenza o al rifiuto della partecipazione. L'ermeneutica della riforma nella continuità, invece, si avvale della metafisica della partecipazione non solo per integrare le novità conciliari nella Tradizione che si sviluppa nella storia, ma anche e soprattutto per manifestare il rapporto verticale che unisce gli uomini alla Chiesa, e questa a Cristo ed allo Spirito Santo in vista dell'eternità.

Sommario: In questo studio, abbiamo cercato di stabilire se e come la metafisica della partecipazione può offrire uno strumento valido per l'"ermeneutica della riforma nella continuità" che Benedetto XVI auspicava in vista di una giusta comprensione del Vaticano II. Ispirandoci all'ontologia di Cornelio Fabro ed all'ecclesiologia di Charles Journet, investighiamo e ordiniamo sotto questa luce cinque grandi novità del Concilio: 1. La "sussistenza" della Chiesa di Cristo nella Chiesa Cattolica, che da sola dispone della totalità del dispositivo salvifico, rimanda a ciò che chiamiamo l'"ecclesialità per essenza"; 2. la presenza di "elementi di santificazione" al di là dei confini visibili della Chiesa cattolica evidenzia la realtà di una "ecclesialità per partecipazione"; 3. i "raggi di verità" operanti nelle comunità e denominazioni religiose non cristiane vanno interpretati come disposizioni che manifestano la partecipabilità della condizione umana alla Rivelazione cristiana; 4. la libertà civile in materia religiosa risulta dalla trascendenza della persona umana rispetto allo Stato in questa sfera; 5. l'esistenza di un duplice soggetto della suprema potestà magisteriale e giurisdizionale, nella Chiesa, costituisce un caso assai originale di partecipazione univoca alla stessa perfezione.

Parole chiave: Tommaso d'Aquino, Cornelio Fabro, Charles Journet, ermeneutica di continuità, ecclesiologia conciliare, metafisica della partecipazione, gradi di appartenenza alla Chiesa, libertà religiosa, collegio episcopale.

Abstract: In this study, we have sought to establish if and how the metaphysics of participation can offer a valid instrument for the "hermeneutics of reform in continuity", which Pope Benedict XVI encouraged for a correct understanding of Vatican II. Using the ontology of Cornelio Fabro and the ecclesiology of Charles Journet as inspiration, we have studied and organized under this light five great novelties of the Council: 1. the "subsistence" of the Church of Christ in the Catholic Church, which alone has the totality of the means of salvation, refers to "ecclesiality per essentiam"; 2. The presence of "elements of sanctification" beyond the visible limits of the Catholic Church manifests the reality of an "ecclesiality per participationem"; 3. the

“strains of truth”, at work in the non-Christian communities and denominations are interpreted as means that manifest the participability of the human condition to Christic Revelation; 4. civil liberty in religious matters, results from the transcendence of the human person with respect to the State in this sphere; 5. the existence of a twofold subject of supreme magisterial and jurisdictional power in the Church, constitutes a very particular case of univocal participation in the same perfection.

Key words: Thomas Aquinas, Cornelio Fabro, Charles Journet, Hermeneutic of continuity, conciliar ecclesiology, metaphysics of participation, degrees of belonging to the Church, religious freedom, Episcopal college.

