parte del rinato, come se essa fosse assorbita dal Cristo. Ma ciò, tuttavia, significa che l'incarnazione avvenuta una volta per sempre ha proiezioni, irradiazioni e quasi un prolungamento di sé, nei suoi effetti salvifici, in quanti ne beneficiano" (p. 129).

Nella storia della Chiesa ci sono state tendenze teologiche che hanno esasperato o l'uno o l'altro dei due aspetti, che l'Autore analizza con precisione. La prima tendenza è lo pneumaticismo ecclesiologico, ma "una Chiesa soltanto pneuma non può essere la sposa del Signore Gesù, in tutto a lui assimilata, perchè non ne prolunga la realtà storica. E' una Chiesa intemporale" (id.). Nonostante ciò, l'Autore non trascura la presenza dello Spirito Santo nella Chiesa e suggerisce alcune linee per una ecclesiologia pneumatologica (p. 130).

L'altra tendenza erronea è l'esasperazione storicistica della Chiesa che induce l'Autore a scrivere: "Se, infatti, la Chiesa non è pura idealità, non è nemmeno solamente storia ed incarnazionismo. Il pericolo del monofisismo ecclesiologico che si nasconde tra le pieghe del predetto pneumaticismo, si manifesta qui come pericolo d'un rinnovato nestorianesimo ecclesiologico". (pp. 130-131)

A conclusione, con Gherardini e tutta la Tradizione cattolica, possiamo dire "che la Chiesa è in pari tempo e con pari ragione visibile e invisibile" (p. 131). 10 La Chiesa è visibile perchè è composta da uomini con la loro storia, le loro virtù e i loro limiti, è "istituita nella loro storia, per il loro incontro" (p. 132). E' invisibile perché è tale la presenza della SS. Trinità, che agisce in essa e la rinnova incessantemente (p. 132) Il paradosso della Chiesa viene così visto da Gherardini in un particolare rapporto al presente e al futuro di Dio e dell'uomo: "Il presente escatologico, infatti, è il tempo della fine inaugurato dal Cristo e continuato nella Chiesa; esso si protrarrà fino alla parusia. Passato presente e futuro son dunque il tessuto

^{10.} L'Autore porta autorevoli testimonianze alla nota 35 del cap. 1, parte seconda.

temporale della Chiesa e del suo presente escatologico" (p. 134). Ma se questo è "il già", l'Autore s'affretta a indirizzare lo sguardo anche al "non ancora", quando in Dio s'avrà la fioritura completa e perfetta del germe di vita divina ch'Egli oggi ci dona.

b. La Chiesa sacramento

Il cap. 3 della seconda parte è una chiara sintesi di ciò che il teologo può dire a proposito della sacramentalità della Chiesa e già prelude a ciò che l'Autore dirà in un successivo studio monografico che prenderemo in considerazione a suo tempo. 11

L'Autore prende in considerazione alcuni testi del Concilio Vaticano II che parlano di Chiesa come sacramento o strumento dell'intima unione con Dio e di unità di tutto il genere umano (LG 9/c) ed avverte che "La nozione Chiesa-sacramento è entrata piuttosto recentemente nel vocabolario teologico, anche se talvolta è già presente in quello dei Padri; l'elaborazione dottrinale, tuttavia, non è merito esclusivo dei teologi contemporanei, essendo già stata avviata dal Möhler e continuata da altri" (p. 137).

Infatti alcuni teologi dell'800 già parlarono della Chiesa sacramento; tra questi sono da ricordare J.H. Oswald, M.J. Scheeben, il sopra citato J.A. Möhler, ed altri. 12

^{11.} Cf. GHERARDINI B., La Chiesa è sacramento, Saggio di teologia positiva, Roma 1976 (CS); che sarà analizzato al cap IV.

^{12.} OSWALD J.H., Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der Katholischen Kirche, I, Münster 1894⁵, p. 11-13. La Chiesa viene considerata: "non già <u>un</u> sacramento, ma <u>il</u> Symbolik, oder Darstellung der MOHLER J.A., sacramento. dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, Magonza 18736, p. 333; tr.it. Milano 1984, dove la Chiesa è "perenne epifania del Cristo - organo e manifestazione del divino"; l'affermazione ha un inconfondibile significato sacramentale. SCHEEBEN M.J., Handbuch der Katholischen Dogmatik, III, Friburgo 1961³; cf. Die Mysterien des Christentums, Friburgo Br. 1865, tr. it. Brescia 1953. Scheeben innesta la Chiesa sul mistero del Verbo incarnato collegandola con il quadro globale dei cristiani.

Poichè sacramento traduce il greco mysterion, il prof. Gherardini ricerca i motivi per i quali, tra i due lemmi, c'è una sostanziale coincidenza di contenuto, ma vi sono anche notevoli differenze (p. 138).

L'Autore è attento alla genesi storico-teologica del termine sacramento che, già nelle antiche versioni latine della Bibbia, traduce la parola mysterion. Ricorda poi che, negli esponenti della teologia alessandrina, esistono alcuni concetti vicini come significato al mysterion, quali simbolo, segno, tipo.

Analizza poi etimologicamente la parola sacramentum, che nel mondo latino, verso il IV sec., viene preferitá a mysterium, e ne fa un po' la storia, dal suo primo uso nell'ambito militare, con significato di 'giuramento di fedeltà' (p. 140), al suo ingresso in ambiente cristiano, a indicare il segno sensibile di un contenuto invisibile, cioè il "mysterium". S. Agostino ne fa uso in tal senso, che vien poi giustificato da S. Isidoro di Siviglia. Il sacramentum come realtà e forza invisibile (p. 142) operante in e attraverso elementi visibili diventa così dottrina corrente, che l'Autore segue fino a S. Tommaso e al Concilio di Trento, il quale fece propria la definizione del Decretum Gratiani: "simbolo di una realtà sacra e forma visibile della grazia invisibile" (p. 144 nota 28).

Di tutto ciò Gherardini ricerca il fondamento nella Sacra Scrittura, nel comunicarsi di Dio all'uomo, mediante fatti e parole fino a che non scelse di comunicarsi attraverso il Figlio, l'unico mediatore tra Dio e gli uomini (1 Tim 2,5), detto per questo il sacramento originario.

Per il prof. Gherardini la Chiesa è sacramento in quanto partecipa alla sacramentalità del Verbo incarnato. "La sacramentalità fontale del Verbo incarnato ha una sua proiezione ecclesiale, come apparirà evidente dalla dottrina del corpo mistico, un prolungamento 'misterico' che consente di identificare analogicamente il Cristo e la Chiesa. Tutti i membri della Chiesa, infatti, godono d'una vita che è già 'radicaliter, eminenter', in Gesù Cristo, mediata dalla sua umanità sacrosanta" (p. 146).

L'Autore vede poi in un rapporto di reciprocità la Chiesa sacramento e i sacramenti; vede cioè una derivazione ontologica degli uni dall'altra, ma con san Tommaso riconosce l'efficacia ecclesificante dei sacramenti, in particolare del battesimo e dell'eucaristia (p. 150).

In quanto atti di Cristo per far nascere e crescere la Chiesa, i sacramenti sono infatti causa efficente da cui la Chiesa dipende; d'altra parte la Chiesa in quanto è la presenza di Cristo e del suo Spirito, realizza ella stessa i sacramenti. Quindi, questi atti di Cristo, appartengono anche a lei.

Spiega il prof. Gherardini: "I sacramenti che da lui dipendono, in lui e per lui dipendono anche da lei. Essa dà loro vita e consistenza" (p. 150-151). Se infatti è vero ciò che afferma S. Agostino, secondo il quale "non l'uomo, ma il Cristo battezza perdona offre e riconcilia" (p. 151), è vero anche che la Chiesa contiene in sé il mistero vivente di Cristo. La soluzione, spiega saggiamente l'Autore, dipende dalla paradossalità della Chiesa e in questo rapporto dialettico in cui si svela qualcosa del mistero di essa. Per tale motivo il prof. Gherardini applica alla Chiesa la triplice ripartizione scolastica della teologia sacramentaria. Nella sua concretezza e visibilità istituzionale la Chiesa è il sacramentum tantum (p. 147). La grazia redentiva di Cristo è la res tantum. Come prolungamento dell'umanità assunta che contiene in sé la verità e la grazia di Cristo, la Chiesa partecipa al teandrismo del Verbo incarnato ed è strumento della sua opera salvifica (p. 148); potrebb'esser questa la ragione per applicarle anche la categoria scolastica di res simul et sacramentum.

c. La Chiesa comunione

Emblematico lo studio di J. Hamer, del 1962: "L'Eglise est une comunion". Hamer teme che dando troppa importanza alla sacramentalità della Chiesa si riduca la teologia della Chiesa allo studio dei suoi elementi esteriori, ¹³ e privilegia perciò la **communio.**

Gherardini, che ha un'alta stima di questo studioso, fa delicatamente notare che il sacramento non è pura esteriorità, essendo anche la realtà trascendente significata (p. 153). Non per questo, dunque, sacramentalità e comunione si elidono. Egli osserva poi che oggi tutti parlano e scrivono di comunione; però mai come oggi è diminuito il senso della comunione.

Come è solito fare, Gherardini inizia con l'analisi filologica della parola greca koinonia. L'Autore ne riporta ed analizza i testi più significativi del NT con riferimento all'eucarestia (1 Cor 10,16), alla comunione con lo Spirito Santo (2 Cor 13,13), a quella orizzontale con i fratelli di fede, della quale espressione concreta è la colletta "con cui i cristiani di Macedonia e di Acaia contribuiscono ad alleviare la povertà di quelli che vivono a Gerusalemme" (p. 157).

Un altro significato della parola koinonia a cui dà importanza il prof. Gherardini, è quello di società. Oggi questa parola non è più di moda in ambito teologico, ma per il nostro Autore contiene in sé un valore che non dev'essere dimenticato. Egli afferma che, sul piano tanto etimologico quanto contenutistico, koinonia e società coincidono formalmente: "sono ambedue comunione, incontro ideale di intenti, di affetti, di impegni" (p. 159).

Sociologicamente la koinonia diventa inoltre comunità, e anche se comunità e società non sono la stessa cosa in quanto l'una specifica l'altra, tuttavia hanno ambedue la propria radice nella koinonia. Non esiste dunque opposizione tra Chiesa società e Chiesa comunione. Anzi la Chiesa, come afferma Gherardini, è società perfetta, cioè dotata di autosufficienza. Il Magistero ecclesiale in più d'una occasione ha precisato questa dottrina, 14

^{13.} HAMER J., L'Eglise est une communion, Parigi 1962, p. 92, tr.it., Brescia 1983.

^{14.} LEONE XIII, Satis Cognitum, AAS XXVIII (1895/6), p. 715-724; PIO XII, Mystici Corporis, AAS XXXV (1943), p. 221.

ed il Concilio Vaticano II in LG 8/a; 14/b e 20/a 1'ha confermata.

Infine la considerazione della Chiesa come società, dice l'Autore, salva l'ecclesiologia da una frequente impostazione errata, quella di considerare solo l'aspetto spirituale della Chiesa stessa (tendenza dell'ecclesiologia protestante). In base al fatto che la Chiesa possiede tutto ciò che le compete per esser se stessa, conclude: "A buon diritto, ossia in forza della sua nativa autosufficienza, la Chiesa può dirsi società perfetta" (p. 162).

d. Il Corpo Mistico

Nel capitolo "La Chiesa comunione" Gherardini pone il paragrafo 3 sul corpo mistico, seguendo la disposizione che tale dottrina ha in LG 7.

Gherardini esordisce in questo modo: "L'immagine del corpo applicata alla Chiesa per definire la profonda unità che lega i suoi figli con il Signore Gesù e tra loro, risale agli albori del cristianesimo. L'apostolo Paolo vi ricorre frequentemente per trasfondere in essa la certezza acquisita sulla via di Damasco, circa la misteriosa identificazione del Cristo con i suoi credenti (At 9,5; 22,7-8; 26,14-15)". (p. 163) Annota quindi che San Paolo approfondì e sviluppò la teologia del corpo mistico nelle lettere maggiori e in quelle della prigionia. L'idea-guida delle une e delle altre è quella della partecipazione/incorporazione: "Voi siete il corpo di Cristo e ognuno ne è membro" (1 Cor 12,27). Gherardini la analizza e la verifica a incominciare dalla lettera Paolo parla Romani, dove, al cap 12,5, incorporazione: "Tutti insieme siamo un solo corpo in Cristo; singolarmente, poi siamo membra gli uni degli altri". E ne segnala la causa nella partecipazione sacramentale a Cristo morto e risorto (Rm 6,3-11). Esiste infatti un legame tra il corpo mistico di Cristo e l'eucarestia. Alla base di questo collegamento sta la realtà della comunione che si stabilisce tra Cristo e chi mangia e beve il suo corpo e il suo sangue (1 Cor 10,16): questa comunione

è così intima e potente da trasformare in un solo essere in Cristo i comunicanti (Gal 3,28), cristificandoli (Gal 2,20). Paolo così spiega gli effetti dell'eucaristia in coloro che vi partecipano: "Poichè non c'è che un solo pane, noi tutti che ne mangiamo, pur essendo molti, componiamo un unico corpo" (1 Cor 10,17). Di questo corpo gli uni sono membra degli altri (Rm 12,5) e ognuno concorre al bene dell'intero organismo (Rm 12,4; 1 Cor 12,16-30).

I1 prof. Gherardini ripercorre poi alcune tappe dell'approfondimento teologico della Chiesa-corpo mistico di Cristo, da S. Agostino, che imposta tutto il suo sistema teologico sulla dottrina del Cristo totale, fino a Rabano Mauro che per primo afferma che "la chiesa cattolica è misticamente un corpo". Nell'alto medioevo l'eucarestia veniva detta corpo mistico a differenza della chiesa che era il corpo vero di Cristo. Con l'eresia di Berengario, che metteva in discussione la presenza eucaristica, spostamento terminologico: avviene uno l'eucarestia viene detta corpo vero o reale di Cristo, mentre la chiesa viene detta corpo mistico di Cristo. E S. Tommaso d'Aquino sintetizza l'idea di corpo mistico in quella di una "quasi mistica persona". 15

Nel nostro secolo il documento magisteriale più autorevole su questa verità di fede è l'encliclica di Pio XII con il titolo "Mystici Corporis", 16 che portò una chiarificazione al dibattito teologico in corso in quel periodo. Gherardini ne esplicita sinteticamente il contenuto, che parte dal rapporto esistente tra chiesa e corpo, espressione della concreta storicità e visibilità della Chiesa, e passa quindi alla Chiesa corpo e a Cristo capo, collegando insieme l'uno all'altra come causa ed effetto, in quantoché Cristo svolge nei riguardi di essa la funzione di suo creatore, suo capo, suo redentore. Quanto all'aggettivo "mistico", ricorda che il papa ne precisò il senso soprannaturale nel rapporto unitivo di Cristo con i cristiani: unione questa né

^{15.} DE LUBACH H., Corpus Mysticum. L'Eucharistie au moyen age, etude historique, Parigi 1944, tr. it., Torino 1968.
16. PIO XIII, Mystici Corporis, AAS, XXXV (1943), p. 198.

morale né fisico-biologica, ma reale e soprannaturale, dono della grazia. Questo documento ebbe una portata storica rilevante in quanto corresse gli errori del naturalismo, del pancristismo, del falso misticismo che minacciavano seriamente il genuino significato dell'espressione in esame.

Legato alla teologia del Corpo Mistico Gherardini pone il dogma della **comunione dei santi.** "Il suo fondamento è la comune partecipazione al Cristo per la grazia dello Spirito Santo" (p. 174).

Anche se le testimonianze patristiche non sono molto esplicite, è dottrina presente nel credo degli apostoli, poi sempre ripetuta dal Magistero e dalla Tradizione teologica.

Il prof. Gherardini studia quindi separatamente i lemmi della **communio sanctorum**, e riconduce il concetto di **communio** alla **koinonia** neotestamentaria. 17

Un po' di più Gherardini si sofferma sulla interpretazione del genitivo sanctorum. La comprensione del termine oscilla tra il senso oggettivo, di cose sante (M.D. KOSTER, G. WOLF)¹⁸ e il senso soggettivo, di persone sante (P.J. KIRSC, A. HARNACK).¹⁸

L'Autore riconosce nella seconda interpretazione, senza però escludere totalmente la prima, una fedele aderenza agli scritti paolini, in cui i santi erano i semplici cristiani, e si riferisce all''enciclica Mirae caritatis di Leone XIII, ²⁰ che ebbe il

^{17. &}quot;Essa cioè, esprime il mistero profondo dell'unità della Chiesa in Cristo, ed il dinamismo che anima e solidarizza le singole membra tra loro e col capo; unità dunque ontologica e dinamica, come dimostra lo scambio di carità di cui parla l'Apostolo: 'Se soffre un membro, tutte le membra soffrono con esso; e se un membro è onorato, tutte le membra godono con esso'" (p. 175).

^{18.} KIRSC P.J., Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl Altertum, Magonza 1900. HARNACK (von) A., Des apostolische Glaubensbe kenntnis, Berlino 1893.

^{19.} KOSTER M.D., Wesen u. Natur der Kirke. Eine systematische Studie nach der ekklesiologischen Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin, Bonn 1959, p. 610-611. WOLF G., Die Gemeinde der Heiligen, in "Igreja luterana" 20 (1959).

^{20.} LEONE XIII, Mirae caritatis, AAS XXXIV (1901-2), p. 644ss.

merito di definire il senso composito del genitivo sanctorum. Su questa base il prof. Gherardini parla insieme di uno scambio di meriti e di una comunione personale tra i credenti del cielo e della terra, di una pericoresi ecclesiale di tutti i battezzati, sottolineando, con quello oggettivo, l'aspetto personale della comunione profonda con lo Spirito Santo, con Cristo e con la comunità dei redenti.

E a questa **communio sanctorum** ricollega i laici, che appartengono alla Chiesa per il battesimo e che sono consacrati a Dio, tempio della Trinità, santi, perchè, con la varietà dei ministeri, come suggerisce il Concilio ai cap. IV e V, collaborino all'edificazione della Chiesa. (vedi pp. 179-180)

e. Le proprietà della Chiesa

In questo capitolo l'Autore va oltre le tradizionali note della Chiesa, dopo un cappello in cui mostra come a volte il linguaggio teologico non si evolve sempre nel modo migliore, spesso ingenerando confusione, come quando le note diventarono dimensioni. Fa quindi un'analisi filosofica delle parole in questione per concludere che mentre le note indicano il volto esterno della Chiesa, le proprietà ne colgono la realtà più profonda (p. 183).

Riguardo all'unità della Chiesa, secondo Gherardini, bisogna distinguere tra unità ecclesiale giuridica, tenuta in considerazione prima del Vaticano II, che consiste nell'aderire all'unica fede, agli stessi sacramenti e ai legittimi pastori, e un'unità ontologica di tipo biblico, dogmatico, spirituale che segue un'ecclesiologia di comunione. Nel NT l'unità della Chiesa è simbologicamente riconoscibile nell'unico gregge, nella vigna, nell'edificio, nel corpo; ma l'Autore spiega che il simbolo allude non all'esteriorità, bensì alla natura della Chiesa.

Da specialista di ecumenismo, Gherardini considera anche il problema ecumenico dell'unità.

Seguendo i documenti del Vaticano II, ricorda che LG 19 trova il fondamento dell'unità nel sacramento del battesimo ed

elenca altri elementi che possono favorire l'unità come la venerazione delle S. Scritture, lo zelo religioso e la fede trinitaria.

Il decreto UR precisa tutto ciò in termini di comunione perfetta e imperfetta, e Gherardini trova in questo linguaggio un passo avanti rispetto alle formule tradizionali di appartenenza alla Chiesa in re e in voto.

La santità della Chiesa è considerata alla luce della Tradizione cattolica e del dibattito teologico contemporaneo. Risale ai Padri Apostolici la definizione di Chiesa santa. Siamo perciò alle origini del cristianesimo.

La santità della Chiesa per Gherardini va posta in relazione con le persone divine (p. 190). E' la santità ipostatizzata dallo Spirito che ricolma di sé il cristiano e la comunità. Ma è anche la santità di Cristo Sposo che santifica con il sacrificio della propria vita la Chiesa sposa. Una santità, dunque, oggetto non tanto dell'apologetica, quanto della teologia, che la analizza come verita di fede radicata saldamente nella Rivelazione biblica (Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Ef 1,4; Fil 1,1; Col 1,2).

Tuttavia nemmeno Gherardini, come i Padri della Chiesa e tutti i teologi del presente, si nasconde il fatto dei membri che insozzano nel peccato la loro santità. L'Autore fa delle distinzioni tra santità passiva, che si riceve dal Dio unitrino, e santità attiva o acquisita; tra quella oggettiva e quella soggettiva; tra santità sacramentale (liturgia e culto) e personale (p. 193). E in questo quadro pone la santità della Chiesa come un dato oggettivo della sua istituzionalità e sacramentalità, non compromesso dalla presenza in sé di "un certo numero di peccatori per i quali non tralascia la penitenza e il rinnovamento" (LG 7/g; 8/c; 9/c; 11/d; 15; 32/a; p. 193). L'Autore dice che queste due realtà, che sembrano contrapposte, vivono nella Chiesa in virtù del paradosso di essa.

Tra i teologi contemporanei, dei quali analizza le rispettive posizioni, sono C. JOURNET, Y. CONGAR e K. RAHNER; 21 si

^{21.} Cf. JOURNET C., Theologie de l'Eglise, tr.it. Torino-

allinea con il primo e critica gli altri due per i quali la Chiesa

Gherardini, pur privilegiando l'analisi teologica delle è anche peccatrice. proprieta, riconoscione è per un santità costitutiva, e santità. 22 Ma la sua conclusione è per un santità. santita. Santa perchè santo ≥ il suo fondatore; 2. La Chiesa è santa nonostante i peccatori che sono in essa; "I suoi proprietà, figli sono peccatori-graziati" (id.) ai quali dona il perdono e la grazia; 3. La Chiesa perciò non può essere peccatrice anche se i grazia, J. da Jinie se 1 membri peccatori rimangono nella Chiesa in Virtù del battesimo; 4. Membri peccaron, 4.

La santità nella Chiesa, peraltro è anche un imperativo, ch'essa una nota esteriore ed

rivolge ai suoi figli (p. 197). interiore, che indica la coesione intima al di là dello spazio e del tempo: Gherardini cerca di coglierne il vero significato analizzando l'etimologia greca e l'uso primitivo della parola che

significa l'universale, il generale, il perfetto. Ignazio di Antiochia nella lettera agli Smirnesi cap. 8,2 è il primo padre che applica l'aggettivo cattolica alla Chiesa, Gherardini sostiene che anche se los l'aggettivo cattolico ha qui un valore rappresentativo di tutta la anche se non è chiaro in che senso.

Passa poi a Origene che intende l'aspetto dottrinale, la fede cattolica, a Cipriano nel quale la cattolicità distingue la Chiesa (p. 199). Chiesa dalla setta e dopo il quale la cattolicità diventa sinonimo ortodossia e di universalità geografica (esteriore); ad Agostino che parla di cattolicità del dogma, universalmente valido per tutte le genti. L'Autore riporta anche i pronunciamenti

Roma 1965, p. 225-226. Id., L'Eglise du Verbe incarné, II, Parigi Eglise. Etudes et approches 1962, p. 397. CONGAR Y., Sainte 1962, p. 397. Parigi 1963, p. 114. RAHNER K. In China 1962. 1962, p. origi 1963, p. 114. RAHNER K., La Chiesa ecclésiologique, parigi 1963, p. 114. RAHNER K., La Chiesa peccatrice nei decreti del Vaticano II, in "Nuovi Saggi" I, Roma peccatrice nei decreti del Vaticano II, in "Nuovi Saggi" I, Roma 1968, p. 443-478.

p. 443-4/8. 22. "La santità ha indubbiamente, nella sua realtà oggettiva 22. "La santità ha indubbiamente, nella sua realtà oggettiva 22. "La santita na induporamente, nella sua realtà oggettiva e soggettiva, una funzione apologetica di grande portata" (p. 1968, P. 443-478. 61 196).

autorevoli del Magistero in riferimento alla cattolicità della Chiesa e sostiene che, anche se nella Bibbia la parola cattolico non è presente, l'idea di universalità della salvezza è presente sia nell'AT che nel NT.

La cattolicità della Chiesa solleva il problema delle chiese particolari. La Chiesa cattolica si incarna e si manifesta, dice il prof. Gherardini, nella comunità particolare, dove viene annunciata la parola, celebrata l'eucarestia e amministrati gli altri sacramenti. C'è perciò una compresenza e una continuità tra l'ekklesia e le varie ekklesie. Alla luce di LG 26, per cui la Chiesa universale è in quella locale e viceversa, Gherardini critica l'opinione frammentaristica di K. Barth, 23 per il quale la cattolicità della Chiesa è frutto della somma numerica o confederazione delle Chiese locali (p. 204-205).

Riguardo all'apostolicità l'Autore dice che, anche se apparentemente il concetto è univoco, nei fatti non è così. (p. 205) C'è in realtà un'apostolicità d'origine, di dottrina e di successione apostolica. Quella d'origine, afferma Gherardini, ricollega la Chiesa ai dodici apostoli, (p. 206.) sui quali Cristo la fondò; senza l'apostolicità d'origine la Chiesa decade.

Quanto all'apostolicità di dottrina l'Autore fa presente che Barth fa consistere in essa tutte le altre note della Chiesa. 24 Ma gli obietta che l'apostolicità non può essere risolta solo nella dottrina, perchè la garanzia che la dottrina sia veramente cattolica è la successione apostolica. Questa successione, dice l'Autore, non è un fatto puramente meccanico ed esteriore, anche se bisogna distinguere tra successione materiale e formale: "La prima ... non conferisce alla Chiesa la caratteristica apostolica in quanto prescinde intenzionalmente dall'ordinamento stabilito e attuato dagli apostoli; la seconda è formalmente congiunta con

^{23.} In BARTH K., KD IV/1 p. 751,761, 783-793.
24. BARTH K., KD IV,1 p. 798-800, vedi 1'ottimo studio di GHERARDINI B., La successione apostolica nella teologia cattolica e nella teologia di K. Barth, "Euntes Docete" II (1954), p. 249-264.

tale ordinamento in quanto si attua in piena comunione con Pietro, capo del collegio apostolico e vivente nel Pontefice romano, capo del collegio episcopale" (p. 208).

Nella successione apostolica l'Autore vede la continuità della missione di Cristo. E' Cristo che trasmette la sua missione divina agli apostoli donando loro il suo Spirito Santo: "E' la missione del Verbo Incarnato, sotto la guida dello Spirito Santo, resa attuale attraverso la successione apostolica" (p. 210). Ciò è anche quello che sostiene LG 20.²⁵ In forza di tutto ciò la Chiesa è, per Gherardini così come per la teologia classica, necessaria alla salvezza, secondo il vecchio adagio: extra Ecclesiam nulla salus" (p. 211), che equivale a Extra Christum nulla salus.

La Chiesa di Cristo è anche indefettibile fino alla fine del mondo oltre che infallibile. L'infallibilità è del soggetto in quanto è nell'oggetto (la verità rivelata). Questa infallibilità in docendo e in credendo, è un carisma, dono dello Spirito santo, il quale la guida nell'interpretazione della parola rivelata e nella delimitazione dogmatica delle verità di fede (pp. 212-216). Indefettibilità, infallibilità e necessità son dall'Autore considerati come corollari delle quattro proprietà della Chiesa.

4. POTERI E SERVIZIO

La parte terza del testo, circa 100 pagine, è tutta dedicata alla struttura gerarchica della Chiesa. Le questioni sono affrontate dall'Autore con uno spirito nuovo, che abbraccia insieme la Tradizione della Chiesa e l'ecclesiologia del Vaticano II.

^{25. &}quot;La missione divina, affidata dal Cristo agli apostoli, durerà fino alla fine dei secoli ... per questo gli apostoli, nella società ecclesiastica gerarchicamente ordinata, ebbero cura di costituirsi dei successori" (LG 20).

a. La struttura gerarchica

Il capitolo primo è dedicato alla struttura della Chiesa. Gherardini sostiene che dalla sua fondazione per opera di Cristo la Chiesa nasce strutturata in senso gerarchico. L'Autore dimostra in primo luogo il fondamento biblico della struttura. Cristo dona agli apostoli la sua exousia, perchè possano compiere la missione loro affidata (Mt 10,1; Mc 6,7; Lc 9,1; 10,19; At 4,13; Ef 3,12.) uniformemente ai poteri di guarire e di liberare gli uomini dall'influsso del maligno (At 8,19). I Dodici partecipano così all'autorità di Cristo e reggono la sua Chiesa (p. 225). Gherardini ne riconosce il fondamento nelle parole con cui Gesù dà agli apostoli il potere di legare e di sciogliere, e nella promessa della ratifica divina del loro giudizio (p. 227).

Dopo qualche precisazione lessicale tra potere, potestà, autorità, l'Autore verifica il carattere gerarchico della Chiesa nella struttura della Chiesa subapostolica: "Consta di Chiese locali organizzate ognuna in senso verticale, secondo un modello comune, ma convergenti tutte nell'unica Chiesa di Cristo" (p. 232).

Già con papa Clemente Romano si parla di: "gerarchia di vescovi nelle varie fondazioni apostoliche" e di "uomini provati ed esimi" subentrati ai successori degli apostoli. 26 S. Ireneo ribadisce che la "stabile regola di verità", cioè la Tradizione, si fonda sulla successione "dagli apostoli ai vescovi ed ai loro successori fino a noi". 27

Gherardini, "Vescovi, afferma Nella Chiesa primitiva, poteri titolari dispeciali presbiteri, diaconi sono esercitarsi in nome ed a servizio della Chiesa" (p. 234), e su tutti il papa ha un compito primaziale. L'Autore, dopo aver testimonianze bibliche, patristiche dimostrato ciò con

^{26.} Cf. S. CLEMENTE R., Lettera ai Corinti, in "Padri Apostolici", a cura di A. QUACQUARELLI, Roma 1978, p. 76-78.

27. Cf. IRENEO DI LIONE, Contro le eresie, tr.it., Milano 1981, p. 73, 218, 361.

magisteriali, afferma che "il primato di S. Pietro sopravvive nel papa. L'autorità dell'uno è quella stessa dell'altro" (p. 238). E' pertanto dottrina di fede il primato universale di Pietro, la sua natura di vera e propria giurisdizione, il suo passaggio per legittima successione ai vescovi di Roma, il loro conseguente possesso d'una potestà giurisdizionale piena e suprema, ordinaria e immediata.

Così i vescovi sono successori degli apostoli. Attraverso 1'imposizione della viene 1oro trasmesso 1'ufficio mani magisteriale, la custodia del depositum fidei, l'obbligo di regolare la vita cristiana, di correggere, di ammonire e di giudicare (p. 240). Gherardini afferma di questa dottrina che se ne ha una conferma storica nella progressione dogmatica fino al "La trasferibilità dell'ufficio apostolico per Vaticano II: legittima successione è, infatti, presente nella coscienza della Chiesa come tale, nel suo Magistero" (p. 241).

b. La sacra potestas

Il capitolo secondo è dedicato alla chiarificazione del concetto di sacra potestas. Questa tematica, argomenta l'Autore, ha dei contatti con il linguaggio giuridico, ma non si limita ad esso (p. 244).

Per l'Autore bisogna distinguere nella Chiesa tra potestà d'ordine e potestà di giurisdizione, l'una riguarda l'aspetto sacramentale, l'altra riguardante l'aspetto giuridico. Attraverso l'ordinazione episcopale il candidato riceve la grazia e il triplice munus di insegnare, santificare e governare. Questa potestà, secondo la Tradizione cattolica, è de jure divino e il Vaticano II la fa propria nella sua sostanza.

A livello terminologico, però, il Vaticano II sostituisce a che si presta di più al potestates, munera, servizio. La potestas, dell'autorità come sacra Gherardini, non va intesa solo in senso giuridico, ma anche

teologico, come irradiazione della exousia del risorto sulla gerarchia, che perciò opera in persona Christi. L'Autore non si stanca di ripetere che la sacra potestas viene da Cristo (p. 253). Così scrive: "In forza della sua exousia la Chiesa gode di funzioni legislative (con cui regola e determina la pluralità dei rapporti) giurisdizionali (con cui provvede alla tutela ad allo sviluppo della sua unità istituzionale)." (p. 254). Cristo è causa del potere ecclesiastico che è multiforme, come fra breve diremo. In questo contesto Gherardini afferma che la potestà del papa è la sorgente giuridica immediata di ogni altra potestà ecclesiastica, pur riconoscendo che col Vaticano II e il ricupero della sacramentalità dell'episcopato l'origine remota e sacramentale della potestà del Vescovo è la sacra ordinazione.

Esiste perciò una parentela tra ecclesiologia e diritto, le due sfere, dice Gherardini, sono complementari.

Il Vaticano II parla di comunione gerarchica per temperare una eventuale esasperazione giuridica della sacra potestas. Si tratta d'una comunione tra Papa e vescovi e tra il corpus fidelium ed il corpus episcoporum fondata sulla medesima fede sotto l'azione del medesimo Spirito Santo (p. 256). La formula indica la struttura gerarchica e carismatica della Chiesa. Il singolo vescovo, con l'ordinazione, ha la sacra potestas che va esercitata nella comunione gerarchica, cioè il suo esercizio non è arbitrario, bensì in costante collegamento con il papa, i vescovi, la Chiesa.

Sostiene Gherardini che oggi ci vuole del coraggio per parlare di gerarchia, parola fuori moda, ma strettamente legata alla natura della Chiesa. Ciò spiega lo spazio che egli concede all'argomento, tenuto conto che riguardo alla teologia del papato il Vaticano II perfeziona e continua quella del Vaticano I.

Il prof. Gherardini analizza il testo della Pastor aeternus e della LG, per dimostrare che: 1) il papa è "veramente episcopo"; è vescovo di Roma e perciò della Chiesa universale con potestà piena e suprema; 2) La potestà del papa è universale, e si estende a tutta la Chiesa, anche al Collegio e ad ogni altro membro della

Chiesa ed ha per oggetto tutto ciò che concerne la vita di essa; 3) questa potestà è immediata, cioè può essere esercitata sempre secondo 1'espressione liberamente. essendo il papa. Tertulliano, Vescovo dei Vescovi, 28 pastore di tutti i fedeli a (Gv 21,15-17.); 4) è **ordinaria**, cioè livelli indissociabile dall'ufficio; 5) piena, priva cioè di ogni limite riquardante il governo della Chiesa; 6) è suprema; cioè esclude ogni subordinazione; anche il concilio ecumenico dipende sempre dal papa nel suo essere e nella sua validità.

Gherardini dà spazio all'infallibilità del papa in quanto è una qualità del supremo Magistero (p. 270). L'infallibilità è stata messa in discussione dal teologo tedesco H. Küng. 29 L'infallibilità non riguarda la sfera morale (impeccabilitas), ma quella dottrinale. Sostiene l'Autore: "Si tratta di un carisma singolarissimo, del quale Dio è causa efficente (impedisce che il romano pontefice cada in errore nell'insegnamento della verità rivelata)". L'infallibilità è dichiarata al capitolo 4 della Pastor Aeternus e riproposta in sintesi in LG 25/c.

A questo punto l'Autore procede alla discussione teologica dell'infallibilità papale. Umanamente, dice, l'uomo è soggetto ai limiti e al peccato, perciò è impossibile l'infallibilità; ma l'infallibilità del papa viene da Cristo (cf Lc 22,32) il quale l'ha collegata all'ufficio petrino che si trasmette di papa in papa.

Il **soggetto** dell'infallibilità è dunque il Romano Pontefice in quanto persona pubblica e non privata. ²⁵ Gherardini sottolinea

^{28.} Cf. TERTULLIANO, De Pud. 1; PL 2,980.

^{29.} KUNG H., Unfehlbar? Eine Frage, Einsiedeln 1970, Tr. it., Brescia 1970 che Gerardini liquida con questa frase: "L'opera è pamphletistica, non merita attenzione" (nota 25 al cap. 3 parte seconda).

^{30. &}quot;L'aver distinto nel papa la persona privata da quella pubblica non risponde soltanto all'esigenza lessicale di non confondere infallibilità con impeccabilità ed indefettibilità; ma piuttosto a quella di evitare la 'privatizzazione' d'una prerogativa, che per divina disposizione, è ordinata al bene di tutta la Chiesa" (p. 274).

i limiti dell'infallibilità del papa: "Non ogni giudizio né ogni dottrina di questo o di quel papa possono dirsi ipso facto infallibili" (p. 275) Tali limiti sono segnati dal IV cap. della Pastor aeternus. Esiste però un'infallibilità dedotta o di riflesso, che non conduce al dogma, ma al "definitive tenendum". Gherardini ricorda poi che LG 25 parla di un'assistenza speciale dello Spirito Santo, promessa al papa nella persona di Pietro. Anche in considerazione di ciò i pronunciamenti del papa, sia pure al di fuori delle condizioni dell'infallibilità, devono avere un religioso ossequio d'intelletto e di volontà (p. 277).

collegio dei vescovi viene studiato particolare, avviando quella originale interpretazione che il prof. Gherardini preciserà in seguito. Parte dal Vaticano II o più precisamente da LG 22/b, che recita: "Il papa ha personalmente" questa medesima potestà che compete collegialmente ai vescovi uniti con lui". L'Autore ne deduce che, insieme col papa e mai senza o contro di lui, il collegio episcopale è titolare della sacra potestas (p. 278). La Nota Praevia chiarisce al riguardo: "Collegio non si intende in senso strettamente giuridico, cioè di un gruppo di eguali che abbiano demandato la loro potestà al loro preside, ma di un gruppo stabile, la cui struttura ed autorità devono dedursi dalla Rivelazione". Gherardini ne ricerca il fondamento teologico (p. 279) specialmente nella scelta dei Dodici (Lc 22,30; Mt 19,28), istituiti da Cristo come fondamento della Chiesa sotto il primato di Pietro (p. 280).

1'Autore "La distinzione primaziale documentata oltre ogni legittimo dubbio da Mt 16,18-19, da Lc 22,31-23 e da Gv 21, 15-17" (Id.) Perciò Pietro non è Primus inter pares, ma al vertice ed insieme nella comunione dei Dodici. I vescovi sono la proiezione spazio-tempo del collegio degli apostoli, secondo una proporzionalità analogica per la quale. i vescovi non sono gli apostoli, come il papa non è Pietro, ma i de1 collegio apostolico in forza de1 continuatori sacramentale (l'imposizione delle mani) e della comunione gerarchica. Il collegio dei vescovi è perciò di diritto

divino (p. 282).

La comunione gerarchica è il modo di essere del collegio (p. 283). Afferma con forza il nostro teologo: "Il papa non è fuori del collegio; ma il collegio non è nulla senza o contro il papa ... egli ne è il vertice ed il cuore, fondamento e principio visibile della sua unità" (Id.).

L'inserimento del papa nel collegio conferisce a questo una struttura verticale e orizzontale: quella di un ceto di soggetti non di pari grado, ma differenziati in base a funzioni diverse: il papa capo dei vescovi, i vescovi sottoposti al papa e, col papa, partecipi al governo della Chiesa.

L'Autore ritorna volentieri sul binomio papa e collegio per chiarire fino in fondo tutti i problemi inerenti al loro rapporto. C'è un'unica sacra potestas, nel suo duplice possesso da parte del papa (possesso personale) e del collegio (possesso collegiale dei vescovi insieme con il papa). La ragione è vista nella successione apostolica, che ha due anelli originali: Pietro e gli Apostoli. "La consacrazione episcopale è lo strumento dal quale insorge la e, con essa, i1passaggio successione della continuità sacramentale dei poteri apostolici nella forma originaria voluta dal Cristo: la relazione Pietro-apostoli continua, per dar vita a gerarchica de1 insieme ed unità organica ecclesiastico" (p. 286).

Come Pietro è il principe degli apostoli, così il papa condiziona il collegio nell'essere e nell'agire. Ne è causa efficiente e formale. Papa e collegio dan vita perciò a due distinte modalità della sacra potestas. Ma l'essere nel collegio non pregiudica al papa il possesso e l'esercizio del primato (p. 287). L'espressione più alta dell'esercizio collegiale è il concilio ecumenico. L'Autore ribadisce: "Le decisioni prese dal collegio in comunione con il proprio capo posseggono, sul piano dottrinale e disciplinare, la stessa forza di quelle papali; derivano infatti dalla medesima autorità piena e suprema: sono infallibili, se dottrinali; sono vincolanti se disciplinari" (p. 288). Alla luce di LG 25/B si deduce che i singoli vescovi non

godono dell'infallibilità personale. E' infallibile il loro Magistero collegiale ordinario o straordinario.

c. Il servizio

L'ecclesiologia contemporanea è sensibile alla tematica del servizio, che alcuni teologi hanno contrapposto alla gerarchia. Gherardini dimostra che non c'é antitesi tra le due visioni di Chiesa. Anche l'esercizio gerarchico rientra nella diaconia neotestamentaria (Lc 22,26; Mt 20,26-28; Mc 10,43-45). Insistendo sul piano lessicale, l'Autore afferma che il NT usa il termine greco diaconia e derivati in riferimento al solo ministero; non parla di doulos che indica invece sudditanza. Confrontando poi i dati del NT con quelli dell'AT, egli ne deduce che il servizio è nella natura della vocazione cristiana (p. 292). I cristiani, anche quelli che comandano, si debbono fare piccoli e servi come Cristo, esercitando il loro ufficio in spirito di servizio.

Il ministero è perciò servizio di comunione: "Il servizio è l'aspetto dinamico del ministero, la sua molla interiore, la sua aspirazione" (p. 293). Il servizio diventa una liturgia, perché serve Cristo presente nel fratello, è una donazione di amore, non è una dominazione (2 Cor 1,24).

Gregorio Magno per primo parlò del papa come servus servorum Dei. Il primato è perciò nella dottrina cattolica un servizio. In effetti il ministero petrino è anzitutto un servizio alla Parola di Dio che viene conservata integra né modificata, né condizionata (p. 294). Ma è anche servizio di governo, poichè il papa, in quanto vicario di Cristo, governa in nome di Lui e i suoi poteri sono il servizio che egli rende al Corpo di Lui, la Chiesa.

Anche l'ufficio episcopale è un servizio gerarchico (p. 297). La gerarchia è stata istituita da Cristo **per** la Chiesa e non viceversa (p. 299).

I vescovi servono Cristo e la Chiesa esercitando il loro triplex munus, e realizzano così il comando di Cristo di portare

il Vangelo della salvezza a tutte le genti. Il Vescovo, come pastore ed economo del mistero di Dio, deve essere un servo umile del Signore Gesù, facendosi tutto a tutti per sostenere la comunione del corpo mistico (p. 300). Pertanto, conclude il prof. Gherardini, il Vescovo, in quanto mandato da Cristo, deve essere il primo nella obbedienza e fedeltà al Signore e come tale può chiedere l'obbedienza e la fedeltà della Chiesa.

I presbiteri, continua l'Autore riprendendo le affermazioni di LG 20/c e 28/b, sono i collaboratori dei vescovi e ne attuano il servizio. PO 2 parla del ministero presbiterale in termini di insegnare, santificare e governare. Il prete è un uomo di servizio (p. 304), servitore della Parola di Dio e della comunità cristiana. Amministrando i sacramenti santifica il popolo e serve umilmente all'opera della salvezza (p. 305). Il prete media l'incontro tra Dio e l'uomo attraverso i sacramenti, regge il popolo di Dio in nome del vescovo, dal quale dipende in ogni espressione del suo ministero (p. 306).

Alla fine del capitolo 4 l'Autore parla dei carismi nella Chiesa. La Chiesa è un popolo di santi che partecipa in virtù del battesimo al sacerdozio di Cristo. Il carisma è un dono dello Spirito di Cristo per il bene della comunità. La Chiesa ha così tutta la ricchezza carismatica, con la quale lo Spirito Santo provvede alla sua crescita nella fedeltà e testimonianza a Cristo.

Osserva il prof. Gherardini: "Una Chiesa priva di siffatta ricchezza pneumatica non sarebbe più Chiesa ... La Chiesa è carismatica, perchè l'azione dello Spirito si insinua in essa a tutti i livelli" (p. 308). L'Autore afferma con forza che tutto nella Chiesa è carisma (p. 309). Anche il servizio gerarchico è un carisma. Secondo i suggerimenti di 1 Tess 5,12.19.21 e LG 12/b; 7/c i vescovi devono essere attenti ai segni di Dio, non devono estinguere lo Spirito, ma distinguere ciò che è buono da ciò che non edifica la comunità.

Nelle osservazioni conclusive Gherardini elenca gli argomenti che non ha potuto trattate diffusamente in questo libro: rapporti tra mariologia ed ecclesiologia, il laicato, le relazioni

tra stato e Chiesa. L'Autore distingue poi le dottrine sulla Chiesa che sono de fide catholica vel definita: le note della Chiesa, la Chiesa di divina istituzione, necessaria alla salvezza, società gerarchicamente costituita, l'infallibilità in docendo, il primato del papa sulla Chiesa, la successione apostolica, la piena e suprema potestà del successore di Pietro, la sua infallibilità, l'indipendenza della Chiesa dallo Stato. Tutta 1a sostiene Gherardini, di dell'episcopato. manca una formale definizione e non può qualificarsi de fide (p. 319), ma dato il suo fondamento biblico e la conformità alla Tradizione autentica della Chiesa, la sua nota teologica può essere detta proxima fidei o ad fidem pertinens. L'Autore ribadisce: "Qualunque nota, tuttavia, si scelga, è indubbia la irreformabilità della dottrina conciliare nella LG" (p. 319).³¹

Con theologice certa è da qualificare anche la dottrina del corpo mistico. Sono invece da considerare tra nota proxima fidei e communis theologorum sententia la teologia del popolo di Dio, la sacramentalità della Chiesa, il suo mistero, la sua indole escatologica.

L'Autore sostiene che "ogni formulazione è sempre, anche quando non è tecnicamente **de fide**, una verità della Chiesa e, quindi, una dichiarazione della sua fede" (p. 320).

Dopo aver fatto un'ulteriore affermazione dell'unico soggetto della sacra potestà che si manifesta in due modi di agire, l'Autore cerca di dare una definizione della Chiesa. Analizza le diverse definizioni nella storia: partendo dal Catechismo romano soffermandosi sulla definizione di Roberto Bellarmino, giungendo fino al romantico Möhler, che parla di Chiesa come copia vivente del Cristo che continua l'incarnazione, concludendo con K. Rahner che vede nella Chiesa il luogo

^{31.} Cf. BETTI U., Valutazione dottrinale della costituzione, in AA.VV., "La costituzione dogmatica sulla Chiesa", Torino-Leumann 1976, p. 89.

dell'incontro con il Dio unitrino (p. 331).

Alla fine Gherardini cerca di riassumere tutta la dottrina della Chiesa esposta nel libro in una definizione che a me sembra vera e affascinante: come "Anticipazione del Regno e nell'attesa del suo esito finale, la Chiesa è la comunione di quanti nascono alla grazia e crescono in essa per il competente esercizio dell'ufficio profetico sacerdotale e regale di Cristo, resi per esso partecipi all'autocomunicazione di Dio verità e vita" (p. 332).

In appendice alla seconda edizione del testo, troviamo un excursus storico-teologico sul titolo mariano di Madre della Chiesa. Analizzando i due indirizzi mariologici, ecclesiotipico e cristotipico, presenti nel concilio Vaticano II, Gherardini ricerca le ragioni per cui Paolo VI nella 3ª sessione del Concilio (21/11/64), proclamò Maria Madre della Chiesa. Il pontefice stesso dichiarò che ciò non costituisce un'innovazione nella Tradizione cattolica; in effetti per Gherardini l'appellattivo si basa sulla divina maternità di Maria (p. 337). Egli trova nella storia la conferma che questo titolo, pur non essendo un dogma, è collegato ad esso e alla più pura Tradizione teologico-mariologica.

Maria infatti è tipo e modello della Chiesa, come afferma LG 8. Nella costituzione non si parla di corredentrice e neanche di Maria Madre della Chiesa per motivi irenici ed ecumenici (p. 342). Il prof. Gherardini sostiene però che Maria concorre alla mediazione salvifica con la propria maternità divina, generando l'unico mediatore nel quale, come in radice, è la vita di tutti (p. 343). Maria, in quanto Madre di Dio, ha una causalità fisico-strumentale e morale nei confronti della Chiesa. In forza della sua disponibilità radicale, Maria coopera al piano di salvezza della Trinità.

Afferma l'Autore riguardo al ruolo di Maria nell'economia salvifica: "L'associa così intimamente all'azione trinitaria, da legittimarne la denominazione di Sponsa Patris, Sponsa Verbi, Sponsa Spiritus Sancti" (p. 344). Maria perciò anticipa e sintetizza la Chiesa. Alcuni teologi sostengono che il titolo

abbia un valore solamente devozionale, intendendolo in senso deteriore di devozionalismo. 32 Gherardini critica queste posizioni in quanto il termine devozione terminologicamente non è contro l'autenticità cristiana, indica consacrazione, abbandono, obbedienza, presuppone Dio e la fede. Il titolo Mater Ecclesiae non è dunque da intendere come devozionalismo superstizioso (p. 346), ma il suo significato va trovato nella storia della salvezza. E il prof. Gherardini conclude in questo modo il libro: "La Sposa del Cristo è pertanto figlia della Vergine così come la Madre del Figlio è anche Madre della Chiesa sua Sposa" (p. 347).

^{32.} SCHILLEBBECKX E., L'Eglise du Christ et 1'homme d'aujourd'hui selon Vatican II, Parigi 1965, tr.it., Roma 1966.

Cap. III

AGGIORNAMENTO ECCLESIOLOGICO

La Chiesa oggi e sempre, saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologico, (COS) è rivolto a quanti si interessano ai problemi della Chiesa; è una raccolta di saggi storico-critici sui principali indirizzi ecclesiologici.

L'opera va ad approfondire alcune tematiche non sviluppate nel manuale CA, del 1971. Il libro, nato da un'assidua meditazione teologica sui documenti del Vaticano II, è diviso in tre parti e consta di quattordici capitoli. La prima parte è dedicata all'aggiornamento di alcuni argomenti sulla natura della Chiesa, quali: l'Alleanza, il popolo di Dio, il corpo mistico, la koinonia, il mistero. La seconda parte è un approfondimento della dottrina sul romano pontefice e sull'episcopato. La terza parte si configura come un saggio ecumenico sull'ecclesiologia di comunione.

Il metodo dello scritto è rigorosamente scientifico e l'aspetto storico-critico indica il taglio in cui vengono considerate le tematiche, confrontate criticamente con il fondamento scritturistico, patristico, magisteriale, e situate nel contesto della teologia attuale.

Dato che la forma e la lingua sono tecnici, il libro è accessibile a persone competenti o di buona cultura teologica di base.

1. IL SIGNIFICATO DELL'AGGIORNAMENTO

Il primo capitolo è programmatico: il prof. Gherardini enuncia i principi che guidano la sua teologia. Lo scopo primario di ogni teologia è adeguare il messaggio cristiano al linguaggio e alla situazione dell'uomo concreto, storico, perchè non resti un discorso astratto e distaccato, ciò significa: "tradurre il messaggio cristiano in scienza e vita" (p. 11). L'aggiornamento è la molla dello sviluppo della teologia; nella situazione attuale ogni aggiornamento nasce dai documenti del Vaticano II. Per l'Autore aggiornamento non significa cambiare la verità, ma il modo di enunciarla, conservando lo stesso senso originario (p. 13). Né il rinnovamento dell'ecclesiologia significa innovazione, ma studiare i segni dei tempi e proporre in forma più efficace la dottrina cattolica.

Il compito di chi fa telogia può essere riassunto in queste parole: "La soluzione dei problemi dell'uomo col metro della verità di Dio" (p. 16). Per l'Autore, solo la scelta del primato di Dio può salvare la teologia contemporanea dal cadere in una sterile antropologia, risolvendo tutto in un'ermeneutica positivista ed eliminando così il mistero della trascendenza.

Il rinnovamento esige la disponibilità dei soggetti alla verità di Dio. Nei confronti della teologia della Chiesa l'aggiornamento, dice l'Autore, non deve produrre nuovi dogmi che possono essere in contrasto con quelli esistenti. Non una nuova immagine della Chiesa, ma una riscoperta della verità sulla Chiesa. Rinnovare dunque significa riscoprire per riproporre la fede non in modo astratto, ideale, ma come risposta concreta all'esigenza degli uomini. Bisogna approfondire la conoscenza e illustrare in modo migliore le verità salvifiche, con un

^{1.} L'Autore sostiene queste idee in uno studio dal titolo: La teologia in tensione tra il presente e il futuro, nel volume AA.VV., "Spirito e tecnica, nel presente e nel futuro", Bolzano 1985, p. 193-200.

ininterrotto emendamento di ogni difetto e incrostazione del tempo sulla dottrina e sulle istituzioni (p. 17).

L'Autore riporta alcuni testi del Vaticano II sui quali si fonda il vero rinnovamento ed elenca brevemente le verità rivelate sulla Chiesa che sono oggetto di fede come fondamenti ineludibili sui quali costruire il rinnovamento dell'ecclesiologia.²

Per l'Autore, esiste una perenne attualità dell'aggiornamento, insopprimibile esigenza della Chiesa che vive nella storia e deve ad ogni generazione illustrare e giustificare il dogma. Tutte le opere del nostro Autore sono dedicate allo studio del dogma, per questo egli può essere detto un pensatore che ha cercato di porre in un rapporto nuovo la verità della fede con l'esistenza concreta.

Il prof. Gherardini, a grandi linee, espone il cammino del più recente rinnovamento ecclesiologico cattolico che, partendo da J.A. Möhler nell'800, passa attraverso J.H. Newman, la scuola Romana, Scheeben, il Vaticano I e arriva al nostro secolo grazie al movimento liturgico ed ecumenico e al rinnovamento degli studi biblici, per poi sfociare nell'evento ecclesiale del 1900: il Concilio Vaticano II.

^{2.} Sono dottrina di fede cattolica proposta dai più antichi simboli e concili: l'unità, la santità, la cattolicità e l'apostolicità della Chiesa. Anche la Chiesa come società gerarchica e società perfetta sono verità di fede. Pio VI nel 1794 condanna la tesi della genesi democratica d'ogni autorità anche sacra 1a Sono De Fide ecclesiastica. l'infallibilità e l'indefettibilità della Chiesa. Il primato di Pietro e del suo successore sulla cattedra di Roma. La suprema, piena potestà del papa "ex sese" e non "ex consensu ecclesiae" (DS 1821,1840). La dottrina sulla necessità della Chiesa per la salvezza ha molte conferme nei documenti magisteriali; Gherardini ne fa un elenco riportandone alcuni testi (pp. 21 e 22). Il Vaticano II pone il problema in un contesto ecumenico affermando che fuori della salvezza rimane chi colpevolmente rifiuta la principio primordiale dell'unità valorizzando il Chiesa, cristiana.

2. CHIESA E ALLEANZA

Nel libro CA, al capitolo 2, veniva chiarito il fondamento biblico della relazione che esiste tra Alleanza e popolo di Dio. nel volume che prendiamo in considerazione la relazione viene vista nei documenti del Vaticano II che ne costituiscono perciò il fondamento teologico.

La tesi del prof. Gherardini è che il concetto di popolo di Dio deriva da quello di Alleanza (p. 30). Nei documenti del Vaticano II per indicare l'Alleanza si usano termini quali: Foedus, Testamentum, mai Pactum. L'Autore analizza i testi di UR 2/b, UR 3/e, OT 10/a, DV 16, AG 4, LG 2/a, arrivando alla conculsione che le varie fasi della Rivelazione (AT-NT) non vanno dialetticamente opposte, perchè testimoniano la fedeltà di Dio alla sua Parola (p. 34). La seconda Alleanza perfeziona così e compie la prima, non perchè ci sia identità (p. 34), ma perchè c'è intima tensione escatologica fra l'una e l'altra verso il definitivo compimento della salvezza.

La nuova Alleanza, dice Gherardini, non è realtà ultima, essendo segnata dall'indole escatologica della Chiesa (LG 7). La comunità dei credenti è pellegrina verso la Gerusalemme celeste dove le realtà penultime cederanno all'eschaton, là soltanto Dio sarà tutto in tutti (1 Cor 15,28).

In LG 9/a Alleanza e Popolo coincidono mentre in LG 21 si ha un'espressione significativa: "populum novi testamenti". Spiega l'Autore: "In effetti il popolo di Dio nasce dall'Alleanza" (p. 37). La nozione di Alleanza perfeziona quella di popolo che indica la dimensione concreta, storica della Chiesa. In quanto popolo dell'Alleanza, la Chiesa ha anche componenti giuridiche, non è una metafora, né una civitas platonica, ma soprattutto è un fatto di grazia (p. 38). L'Alleanza è per Gherardini la causa efficiente, strumentale, finale del popolo di Dio, che accompagna lungo tutta la storia, dall'inizio alla fine (p. 38).

L'Alleanza è Elezione divina di un popolo che diventa perciò proprietà di Dio, per la salvezza dell'umanità; sottolinea

pertanto un rapporto con la storia e tutta la storia è piena dei segni della fedeltà di Dio, i magnalia Dei.

L'approfondimento dell'Alleanza in chiave ecclesiologica è un contributo dell'Autore allo sviluppo della teologia cattolica. Egli mette in evidenza una tematica fondamentale per il futuro della teologia per ciò che riguarda la natura e gli scopi della Chiesa.

3. LA CHIESA POPOLO DI DIO

L'Autore approfondisce poi (cap. 3) il concetto di popolo di Dio che nel volume CA era stato trattato non a fondo. 3

Egli sottolinea che sarebbe un errore pensare che l'identificazione della Chiesa nel popolo di Dio sia una novità assoluta; liturgia e patrologia dimostrano il contrario. Inoltre, nel medio evo e nella Scolastica il tema è presente, sebbene non adeguatamente approfondito. In opposizione a una ecclesiologia eccessivamente giuridica, si sviluppò nella Riforma una teologia della Chiesa con al centro l'idea di popolo di Dio, mentre l'ecclesiologia della controriforma è legata a posizioni per lo più apologetiche (p. 45).

Nel 900, una disputa telogica contrappose il corpo mistico di Cristo al popolo di Dio. M.D. Koster sosteneva che l'idea di popolo di Dio fosse più biblica, mentre l'esegeta L. Cerfaux riconduceva il tema del corpo mistico al popolo di Dio. M. Schmaus e L. Bouyer affermavano che la teologia del corpo mistico è una specificazione del concetto di popolo di Dio; secondo Eger l'idea

^{3.} Gherardini aveva già scritto anche un articolo che affronta la tematica del popolo di Dio: "Noi il suo popolo" (Ps 99,3), "Divinitas" XV (1973), p. 405-420.

di popolo di Dio ha un significato storico-salvifico escatologico, che completa la visione salvifico-biologica e organologica a cui soggiace il concetto di corpo mistico (p. 47). Il Grosche dinamizzò la nozione di popolo qualificandolo con l'aggettivo pellegrinante. Per H. Mühlen tanto il corpo mistico quanto il popolo di Dio sono semplici metafore.

Dopo aver passato in rassegna i dati della storia, l'Autore passa all'analisi semantica di popolo. Ricordata la definizione ciceroniana, accolta sia da S. Agostino che da S. Tommaso, la confronta con l'idea biblica di popolo, per concludere che il popolo di Dio ha una sua proprietà: è da Dio, di Dio, per Dio.

A questo punto l'Autore pone la teologia del laicato fondandola sui testi del Vaticano II, in particolare LG cap. 4 e 43.62 che ne affermano la partecipazione all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo e sostiene la uguale dignità di base di tutti i membri del popolo di Dio, LG 32 (p. 53). 4 L'Autore accenna anche ad una breve storia della teologia del laicato, facendo risalire a S. Clemente Romano la distinzione clero-laici. Ricorda poi che Tertulliano e Origene hanno la coscienza della dignità sacerdotale del laico (p. 54), e che S. Agostino e S. Leone M., pur distinguendo il clero dai laici, non esitano a chiamare questi ultimi sacerdoti, in quanto membra dell'unico sacerdote Gesù Cristo. Gherardini sostiene che il motivo per cui il Magistero per un certo periodo sembra trascurare il valore del laicato, è da ricercarsi nei vari movimenti eterodossi che volevano eliminare la gerarchia. Nonostante questo. nel medio evo, furono non pochi i movimenti laicali riconosciuti dalla Chiesa, la quale, se a Costanza, contro Wycliff e Huss, vietò ai laici di predicare, non condannò affatto il laicato in sé (p. 55). Quanto ai papi, il prof. Gherardini è attento al loro

^{4.} L'Autore ha scritto uno studio sul laicato dal titolo: Il laico. Per una definizione dell'identità laicale, Genova 1984. Anche il libro: Nel mondo, per Dio. Considerazioni teologiche sugli istituti secolari, Genova 1982.

Magistero sul laicato e richiama l'attenzione specialmente a quello di Pio XI e Pio XII che in forza del battesimo e della cresima considerava il laicato (in particolare 1'A.C.) partecipe all'apostolato gerarchico.

Il laico è da considerare sempre come cristiano che, in stretta dipendenza dalla gerarchia e in collaborazione con essa, finalizza la propria attività all'evangelizzazione e consacrazione del mondo. Per Gherardini il laico va responsabilizzato "nell'ambito della sua dignità personale e cristiana e nel quadro delle sue competenze specifiche" (p. 58)

4. CHIESA CORPO MISTICO DI CRISTO

Nel manuale CA, Gherardini aveva contestualizzato la dottrina del corpo mistico e quella della Chiesa comunione. Il volume che stiamo analizzando prende in considerazione l'aspetto dell'aggiornamento. L'Autore affronta LG 7 e fa un'analisi storica dell'idea che va dal Vaticano I al Vaticano II.

Nel Vaticano I la maggioranza dei padri parve contraria alla nozione di corpo mistico, forse nel ricordo del sinodo giansenista di Pistoia, che ne aveva sfruttato il concetto in senso eterodosso. Lo schema preparatorio, fatto da E. Schrader e da G.B. Franzelin, si apriva con il capitolo sulla Chiesa corpo mistico di Cristo, ma non fu mai discusso. Fu poi Leone XIII, con l'enciclica Sacris cognitum del 1896 e la Divinum illud del 1896, a proporre la dottrina di Cristo capo e modello della Chiesa corpo mistico, e dello Spirito Santo anima di questo corpo (p. 62).

I problemi nacquero, spiega Gherardini, quando si dovette chiarire quale unione esiste tra il capo e le membra. Il termine mistico era ambiguo, in quanto poteva avere diversi significati e portare ad una interpretazione di eccessivo misticismo. Molti furono gli studi biblico-patristico-liturgici su questo problema negli anni '30-'40.

La dottrina del corpo mistico, per il nostro Autore, indica la profonda unità dei cristiani in e con Cristo e dei cristiani tra loro. L'intervento magisteriale di Pio XII nel 1943 l'aveva in tal senso precisata, condannando le errate interpretazioni e risolvendo la crisi ecclesiologica in atto. Di ciò il prof. Gherardini riconosce una sintesi in LG 7, che nei confronti del documento di Pio XII, ha tuttavia un diverso linguaggio (p. 66). L'Autore mette a confronto i due documenti e conclude: "Da quanto precede si può dedurre che LG non è una pedissequa ripetizione della Mystici Corporis" (p. 67). L'enciclica nasce in un periodo di crisi, LG invece mostra una sensibilità ecumenica e irenica, la prima identifica il corpo mistico con la Chiesa romana, mentre in LG 8/b si parla d'una sua sussistenza nella Chiesa governata dal Papa e dai vescovi, tacendo l'aggettivo romana. Gherardini afferma formale identificazione, evitata 1a essendo che sostanzialmente il discorso è lo stesso, perchè la Chiesa governata dal papa e dai vescovi è solo quella romana. Inoltre sussistere nella filosofia indica l'atto di essere di un ente Il Concilio intende così reale e non ideale. l'attualità o perfezione ontologica del corpo mistico all'interno precluderne 1a possibilità senza cattolica Chiesa d'integrare in essa la verità e santità, dovunque sia (p. 70). Circa l'appartenenza alla Chiesa, c'è identità di dottrina, anche se Pio XII parla prevalentemente di rapporti con i membri interni, mentre LG specifica la relazione anche con gli esterni.

5. KOINONIA E SOCIETA'

Gherardini ritorna sulla nozione di Chiesa comunione ribadendo il concetto che la teologia della comunione si sviluppa prima, durante e dopo il Vaticano II. L'Autore insiste nel dimostrare che la comunione non esclude l'idea di Chiesa società anzi, facendo l'analisi delle posizioni sociologiche di Tönnies e

del primo Bonhoeffer, dimostra che la Chiesa è comunione nello Spirito santo in quanto è società (p. 81).

Confrontandosi con le posizioni di J. Hamer, M.J. Le Guillou, N. Monzel, Gherardini afferma che la Chiesa è società perché è comunione con Cristo nello Spirito santo e con tutte le membra della Chiesa. Bisogna specificare che la Chiesa è però una società diversa dalle altre, proprio perché è communio.

tendenza dell'ecclesiologia L'Autore non segue 1a contemporanea che mette in opposizione i concetti communio e societas. Quanto a "comunità" oggi la si privilegia, in quanto familiare indicherebbe una dimensione più e sentimentale. Gherardini confuta questa pôsizione dicendo che il comunità di per sé non è una nozione teologica ma sociologica, e che il suo uso teologico è legittimo solo in dipendenza da Koinonia (p. 89). Per questo non è lecito contrapporre i concetti di comunità e società.

In virtù del teandrismo ecclesiologico possiamo affermare che, nella Chiesa, società e mistero coesistono. Come nella realtà di Cristo la natura umana è unita divina nell'ipostasi del Figlio eterno, analogicamente nella Chiesa la realtà sociale e umana coesiste con il mistero del Dio unitrino. E' ovvio che non può esistere una Chiesa solamente soprannaturale e invisibile, il mistero essendo in rapporto stretto con la società (p. 91). Ma nel collegamento di queste due componenti, l'Autore trova una conferma di quanto aveva già sostenuto sulla Chiesa società perfetta. Essa infatti ha un fine proprio, gode di mezzi e di principi suoi: "E' insomma perfetta perché è in grado di essere se stessa" (p. 92). Ciò è vero anche se il positivismo giuridico ed i totalitarismi politici hanno reso equivoco il concetto di società perfetta.

La comunione ha per l'Autore diversi significati che vanno correlati senza esclusioni. La koinonia indica la comunione dei membri della Chiesa nella comune fede e salvezza. E' anche

comunione teologale con la S.S. Trinità e comunione con i santi in senso liturgico, carismatico, spirituale, con la Chiesa pellegrinante e quella trionfante. Comunione con le cose sante, i sacramenti e la gerarchia. Di tutto ciò il testo offre una spiegazione con un rigore di metodo che conferisce non poco alla chiarezza dell'assunto.

6. LA CHIESA MISTERO

Un altro concetto degno di attenzione è quello di mysterion; per l'Autore da questa nozione sgorga nuova luce per l'ecclesiologia. L'aggiornamento su questa idea è necessario, e l'Autore si confronta subito con la posizione del Vaticano II, sostenendo che nei documenti conciliari c'è una sostanziale corrispondenza tra mistero e sacramento (p. 96). Dopo queste affermazioni, Gherardini espone la storia del concetto.

Il mistero inteso in senso cristiano non è da considerarsi come quello delle religioni misteriche, unione con il divino per mezzo di un'iniziazione; il mistero cristiano è il disegno dell'amore salvifico di Dio. Nei Padri della Chiesa il mistero indica l'inneffabile, mentre il sacramento indica la sensibilizzazione del mistero nel rito, nella Parola e nel dogma (p. 97).

Il prof. Gherardini espone, in seguito, il pensiero di un genio della teologia cattolica dell'800, Scheeben, che ha fatto del mistero l'idea portante del proprio discorso teologico (p. 99). Nel capitolo 7 del volume Die Mysterien des Christentums, 5 espone le relazioni che esistono tra il mistero, la Chiesa e i sacramenti (p. 100). Per Scheeben il mistero è ciò che è nasconsto

^{5.} SCHEEBEN S.C., Die Mysterien des Christentums, Friburgo i.Br. 1865, tr.it. Brescia 1953.

in Dio e che, rivelato in Cristo, continua nella Chiesa.

Nel 1900 l'attenzione dell'Autore è attratta da altri studiosi di alto livello quali: H. Clerissac, J.B. Umberg, A. Vonier, O. Casel, J.Herwegen, G. Rohner e altri, che hanno dato un contributo, non sempre univoco, allo sviluppo dell'ecclesiologia del mistero (p. 102).

L'Autore procede facendo un breve studio sulla storia del passaggio da mysterium a sacramentum, da Tertulliano a Ugo di S. Vittore, fino a O. Casel il quale sostiene che il mysterium è nei sacramenti, in quanto ripresentazioni del mistero cristologico. Gherardini si rifà anche a studi precedenti sul mistero e i sacramenti, e conclude che il mistero porta al sacramento, e che la Chiesa in tanto è mistero in quanto è presenza sacramentale della redenzione. Non esponiamo le argomentazioni che porta il nostro Autore perchè l'argomento sarà oggetto di una monografia che andremo ad esaminare più avanti.

7. PRIMATO PETRINO

Nella parte seconda del libro l'Autore affronta temi legati alla struttura gerarchica della Chiesa. Il capitolo 7 cerca di dare una risposta al problema del **come** avviene il fatto successorio del primato di Pietro nella sede romana (p. 117).

La discussione parte dai documenti del Vaticano I che definiscono de fide, di diritto divino, la perpetuità e l'eredità del ministero dell'apostolo Pietro nella persona del papa. Proprio perchè è compito della teologia approfondire e cercare di spiegare le affermazioni del Magistero, ogni aggiornamento ecclesiologico deve attingere e sviluppare le posizioni del Magistero. Gherardini perciò analizza tre interpretazioni teologiche della successione al ministero petrino sulla cattedra romana.

La prima soluzione è quella mistico-personalistica che ha il fondamento in alcuni testi patristici, tra i quali il più

esplicito è quello di Leone Magno, il quale in alcuni sermoni afferma che S. Pietro sopravvive personalmente nel papa e governa ancora la Chiesa.

Questa posizione è oggi sostenuta da G. Corti. Gherardini sostiene che questa concezione è poco chiara e insostenibile (p. 121), essendo impossibile che una persona umana sopravviva in un'altra: si arriverebbe a una sovrapposizione di persone. Avremmo, di conseguenza, un papa solo vicario, sostituto, senza investitura di poteri, un rappresentante. In questo modo si svilisce la successione, l'ufficio primaziale, la valenza sacramentale e il passaggio di poteri del Cristo da Pietro a ogni legittimo suo successore (p. 121); per questo nel primato sopravvive la missione, l'autorità, non la persona dell'apostolo.

Esiste una soluzione evoluzionistica del primato, ed ha le sue premesse nella posizione teorizzata da J.S. Drey⁸ e accolta da F. Pilgram, A. Schmitt, K. Rahner. La tesi parte dall'idea che esiste un sostanziale e decisivo sviluppo che riguarda sia il primato che la vita della Chiesa. Gherardini afferma che, apparentemente, la tesi salva il primato petrino dagli eccessi della precedente e anche dalla considerazione unilaterale in senso giuridico del primato stesso, ma lo sviluppo della dottrina cattolica non cambia il senso intrinseco e sostanziale della verità (p. 124). La tesi evoluzionistica spiega come la Chiesa prenda coscienza della portata primaziale della sede romana, ma non spiega come si passi da Pietro ai suoi successori; in più, per i suoi sostenitori, lo sviluppo tocca la sostanza della Chiesa che

^{6.} S. LEONE MAGNO, Serm. 3,3-4; PL 54,146-147; cfr. Serm. 4,2; PL 54,149.

^{7.} Corti G. ne tratta in Pietro, fondamento e pastore perenne nella Chiesa, in La scuola cattolica 84,1956, 321-335; 85,1957,25-28 e in Il Papa vicario di S. Pietro, Brescia 1966.

^{8.} J.S. DREY in **Theol. Quartalschrift**, XI (1829), vedi nota 10 al cap. 7.

nascerebbe perciò imperfetta. Ciò non è sostenibile perchè, per Gherardini, il primato non è una forma, ma un elemento costitutivo della Chiesa stessa (p. 125). Per l'Autore la spiegazione storico-dogmatica della successione è quella scientificamente più chiara per spiegare come e perchè il papa è il titolare del ministero petrino (p. 127). Il Vaticano I e II dichiarano che il primato petrino si perpetua nella successione sulla sede romana, e ciò è garantito dalla volontà di Cristo (DS 1825).

Il problema teologico è se il primato romano è di diritto divino o puramente umano, o misto (p. 128). Per Gherardini non si può affermare che il primato sia solo di diritto umano, perché andrebbe contro il Magistero e la Tradizione. Il Vaticano I afferma che, in quanto institutio Christi, la successione alla cattedra romana è di diritto divino. Alcuni teologi pongono la difficoltà che la volontà di Cristo non gode d'una diretta e esplicita dichiarazione, e per questo parlano di diritto misto, umano-divino, affermano che il primato petrino è di diritto divino e che la scelta della sede è una decisione di Pietro nel quadro della potestà delle chiavi. Gherardini è pure di questo avviso, fermo restando che la successione non è un fatto meccanico, ma uno strumento vivo per l'attuazione nello Spirito Santo delle disposizioni del Cristo riguardo alla costituzione intima della Chiesa, che è perciò la presenza sacramentale di Lui in mezzo al popolo di Dio (p. 131). La successione è, per l'Autore, l'attuarsi importante espressione kairos di Dio, del sacramentalità della Chiesa, opera della dynamis del risorto.

8. TEOLOGIA DELL'EPISCOPATO

Al Vaticano II si deve se la dottrina dell'episcopato è venuta in primo piano. Ben due documenti conciliari hanno come oggetto l'episcopato: LG capitolo 3 e CD. Gherardini vuole dimostrare, in questo capitolo, che sull'argomento non c'è

opposizione tra il passato e il presente, né una dottrina nuova, ma un rinnovamento, una esplicitazione e continuità con la Tradizione (p. 134).9

Il nostro Autore sostiene che già nel concilio di Trento e nel Vaticano I si era avuta in nuce la visione teologica dell'episcopato (Denz 960), anche se molte cose erano ancora da chiarire (p. 136).

Analizzando poi il proemio della Pastor aeternus, vi nota molti elementi di teologia dell'episcopato in forma implicita, che il Vaticano II ha resi espliciti.

A proposito del Vaticano I, l'Autore non accetta la critica che W. Kasper fa alla costituzione Pastor aeternus, dimostrando che non furono motivi politici e sociologici a giustificare il dogma dell'infallibilità papale (p. 144). 10

Dopo il Vaticano I, si sviluppò una teologia sensibile allo spirito critico e al metodo scientifico, con apporti filologici, linguistici e storiografici. La scuola romana approfondì temi quali quelli della potestas clavium, del Magistero ordinario e straordinario, della potestà di ordine e giurisdizione, mentre la teologia tedesca tendeva a distinguere la potestas docendi da quella di giurisdizione e Franzelin tentava una ragionata mediazione al riguardo (p. 145).

Tenuto conto di ciò, e del movimento d'idee che fermentarono in tutto il 1800, l'Autore sostiene che non è vera la tesi di R. Aubert, secondo il quale, nel 1870, "non si era ancora incominciato a discutere" la teologia dell'episcopato. 11 L'analisi storica dell'Autore continua, ricordando che nella prima metà del

^{9.} La teologia dell'episcopato sotto l'aspetto profetico è stata oggetto di studio nell'articolo: Il vescovo, maestro e difensore della fede, nel volume "Episcopale Munus" a cura di J. GIJSEN, Van GORCUM, Assen 1982, p. 32-62.

10. KASPER W., Primat und Episkopat mach dem Vatikanum I, in

[&]quot;Tubin. Theolog. Zeitschrift" CXLII (1962), p. 83.

^{11.} AUBERT R., L'ecclesiologia nel concilio Vaticano II, in AA.VV., Il concilio e i concili, Roma 1961, p. 367-368.

'900 gli esegeti chiariscono la questione terminologica nel NT. Alcuni studiosi fanno ricerche sulle testimonianze paleocristiane: I Clementis, Egesippo, S. Ireneo: tra questi spicca Batiffol per il suo metodo rigorosamente scientifico. Questa fioritura di studi biblici, storici, patristici sulla teologia dell'episcopato, prepara il concilio Vaticano II (p. 149).

L'Autore prosegue analizzando i documenti del Magistero ordinario dopo il Vaticano I sulla teologia dell'episcopato, per primo la lettera di risposta dei vescovi tedeschi alle accuse del cancelliere Bismarck (gennaio 1875). Confutando le tesi dello statista il documento ribadisce che i vescovi non sono strumenti funzionari, ed afferma suoi del papa dell'episcopato è di istituzione divina come il papato e si fonda sulla successione apostolica. I vescovi perciò sono veri pastori e reggono i greggi loro affidati (p. 151). Pio IX apprezzò in un ben noto documento la chiarezza e la pura dottrina cattolica dei vescovi tedeschi.

Il pontificato di Leone XIII è ricco di documenti sulla Chiesa. Gherardini sostiene che il Magistero ecclesiologico di Leone XIII è molto ricco e ancora in parte da studiare. Nelle due encicliche Satis cognitum e Et sane 12 si precisa l'esatta natura dell'ufficio episcopale, si rettifica l'idea che il vescovo sia investito di un'autorià vicaria. Il vescovo non ha delega dal papa, ma una autorità propria, anche se, perchè sia salva l'unità della Chiesa, i vescovi sono sotto la giurisdizione del papa che ha la potestas summa e la esercita con la "missio canonica". Vengono così tutelati insieme sia il primato che l'episcopato, in una visione piramidale, nella quale il papa è al vertice (p. 153).

L'analisi si estende quindi a Pio XI per il quale l'episcopato partecipa al governo della Chiesa e ne è responsabile con il Romano Pontefice, ¹³ ed a Pio XII, dal quale la teologia

^{12.} LEONE XIII, Satis Cognitum, in ASS o.c., 710; DS 1960-1962; cf. Id., Et sane, 17-12-1888, in ASS XXI (1888), p. 321.
13. Pio XI, Rerum Ecclesiae, 28-2-1928, in AAS XVIII (1926), p. 69.

dell'episcopato è inserita nella dottrina del corpo mistico. I vescovi sono infatti membri eminenti della Chiesa, parti elette del corpo del Signore, e partecipano interamente alla pienezza sacerdotale di Cristo capo. Sono al contempo veri pastori delle loro diocesi e guidano in nome di Cristo il gregge loro assegnato sotto l'autorità del pontefice (p. 153). Il vescovo è così, cioè unitamente al R. Pontefice, corresponsabile della Chiesa universale. Spiega l'Autore: "Non si è ai punti fermi del Vaticano II; si direbbe però ch'essi sono alle porte" (p. 154).

9. TEOLOGIA DEL COLLEGIO DEI VESCOVI

L'Autore inizia con una premessa terminologica. La nozione di collegio non è presente nella Bibbia; pur appartenendo alla sfera del diritto, va intesa in senso preminentemente teologico (p. 158). Il Collegium, secondo la definizione di Ulpiano, è societas aequalium, ma Gherardini sostiene che non è questo il collegium del Vaticano II, che non c'è stato un trasferimento della nozione del diritto romano nei documenti conciliari, che già i padri del Vaticano I avevano respinto l'idea collegiale perchè comporta l'uguaglianza giuridica dei suoi membri. Per Gherardini il Vaticano II fonda il significato teologico di collegium escludendo il rapporto giuridicamente egualitario dei colleghi (p. 160).

Leggendo infatti la Nota praevia della LG, si nota subito che il suo concetto di collegio supera l'aspetto strettamente giuridico, e lo deduce dalla sacra Rivelazione. Per Gherardini, dunque, la fonte non è il diritto romano; d'altra parte il dire Rivelazione non significa un insieme di sentenze bibliche, al riguardo del tutto assenti, ma una prospettiva o una mentalità, in conformità alla quale giustificare biblicamente il collegio.

Nella storia peraltro collegium non è una nozione univoca. L'excursus del prof. Gherardini lo dimostra. In S. Cipriano il termine si avvicina al significato teologico del Vaticano II, perchè indica l'unità del ministero apostolico; e J. Lecuyer ha dimostrato che da Leone M. in poi il collegio episcopale è una realtà operante. ¹⁴ Ma non di rado, osserva l'Autore, collegium è più vicino a communio che al significato proprio del lemma

Dal XV al XIX secolo si fa strada una corrente teologica che sostiene una concezione collegiale del potere. Si distinguono due soggetti attivi del potere all'interno della Chiesa: il papa e il papa con i vescovi; ma prendon campo anche le idee conciliariste, che non aiutano a farsi un concetto di collegium.

Dopo l'excursus storico, l'Autore cerca il fondamento teologico della collegialità e lo trova nella successione apostolica e nella ordinazione episcopale. La nozione conciliare di collegialità è infatti basata sulla successione apostolica di coloro che vengono scelti ed ordinati come successori degli Apostoli. C'è qui un parallelismo tra Pietro-apostoli e papavescovi. Per Gherardini ciò che permane nella successione non è ovviamente il soggetto, ma la sua funzione; e la successione si fonda su questo passaggio di uffici e competenze, affermato da diversi concili e dall'ininterrotta Tradizione. 16

Con M. Javierre, l'Autore afferma che la successione non è un puro meccanicismo, ma presenza carismatica del mistero e del "vicariato di Cristo". ¹⁷ Il collegio, dunque, come partecipazione d'ogni vescovo al mistero e al "vicariato" di Cristo. Per questo LG 20 considera la successione apostolica in chiave collegiale, e

^{14.} LECUYER J., Etudes sur la collegialité episcopale, Lione 1964, p. 30-56.

^{15.} Gherardini aveva studiato il tema della successione apostolica nell'articolo: La successione apostolica nella teologia cattolica e nella teologia di Karl Barth, "Euntes Docete" II (1954), p. 249-264.

^{16.} Sens 1140, DS 379; Firenze 1438-1445, DS 697; Trento nella sessione XIII, DS 960; il Vaticano I si rifà alla teologia di Trento.

^{17.} JAVIERRE A.M., El tema litteriario de la sucession. Prologomeno para el estudio de la sucession apostolica, Zurigo 1963, p. 510-511.

definisce collegiale l'ufficio del pascere, così come in LG 22 e 23 l'analogia tra i poteri e le funzioni degli apostoli e i poteri e le funzioni dei loro successori è analogia tra la collegialità degli uni e quella degli altri.

Gherardini spiega come i vescovi diventano membri del collegio episcopale seguendo il testo di LG 21/a: cioè in virtù della consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica con il capo del collegio e con le membra (p. 170).

Fondamentale è per l'Autore la dottrina conciliare sulla sacramentalità dell'episcopato. Trova il principio ontologico della collegialità nel comune possesso dell'eredità apostolica, non come un ottavo sacramento (p. 172), ma partecipazione piena al sacerdozio di Cristo, totale configurazione a lui, strumento della sua presenza e della sua azione santificante. Per il nostro Autore la sacramentalità dell'episcopato è una verità che a nessun titolo può essere messa in dubbio, perchè saldamente attestata dalla Tradizione e dalla Scrittura (p. 164). Il Vaticano II riafferma il nesso tra episcopato e ordine sacro. La consacrazione è perciò la fonte sacramentale del munus pascendi ecclesiam.

Se l'ufficio episcopale ha una origine sacramentale, la potestas munus exercendi dipende dalla missio canonica del papa (p. 175). Gherardini riprende la tesi di W. Bertrams, che distingue nella giurisdizione episcopale una componente interiore ed una esteriore, una sostanziale ed una relativa all'esercizio; l'una risale alla consacrazione, l'altra alla missione (p. 176). 18

Il secondo principio per essere nel collegio è la communio hierarchica (LG 22) che per l'Autore sottolinea la natura delle correlazioni organiche all'interno del collegio, non collegate necessariamente a forme concrete di collegialità, ma espressione di una collegialità vitale tra i vescovi e il papa e, conseguentemente, tra i vescovi a livello di reciprocità.

^{18.} Cfr. BERTRAMS W., De relatione inter officium episcopale et primatiale, "Periodica" LI (1962), p. 3-29; Id, Il potere del papa e del Collegio dei Vescovi, Roma 1966.

10. IL RAPPORTO PAPA - COLLEGIO DEI VESCOVI

In questo capitolo il prof. Gherardini studia il rapporto del papa con il collegio episcopale. L'Autore esordisce ricordando che il Vaticano I definì il papa principio e fondamento visibile e perpetuo della Chiesa e causa dell'unità dell'episcopato. Afferma anche che questa è la base dalla quale si può e si deve partire per spiegare in quale rapporto il Vaticano II abbia posto il papa e i vescovi. Per spiegare questa relazione, l'Autore analizza il concetto di sacra auctoritas, riferito al papa e ai vescovi. In forza del sacramento dell'ordine, il papa e i vescovi sono dell'autorità di Cristo, che deriva espressione sacramentalità dell'episcopato e trascende ogni potere civile (p. 182); tale autorità è definita una e indivisibile, e de jure divino.

L'Autore confronta poi l'autorità del Romano Pontefice con quella dei vescovi per scoprirne convergenze e divergenze. papa è **capitale** essendo "totius L'autorità del militantis visibile caput" (DS 1823; 1826 e 1835, concilio 694.); è **primaziale** avendo il primato di DS fiorentino giurisdizione e non solamente di onore; è veramente episcopale (DS 1826); è piena (DS 1827); è suprema, perchè non subordinata ad alcuno, è ordinaria, vicaria di Cristo, immediata (p. 184).

La sacra auctoritas nei singoli vescovi non è piena, né capitale, né primaziale, ma veramente episcopale, ordinaria e immediata perchè definibile in rapporto al triplice munus. Nel collegio dei vescovi la sacra auctoritas è gerarchica, episcopale, piena (anche se la sua formalitas perfectiva è il Romano Pontefice), immediata, ma subordinata nell'esercizio alla missio canonica (p. 186).

Gherardini sostiene che questa non è ierocrazia e sostituzione del potere civile, ma un servizio; e tale servizio ha in sé una nobiltà regale, si fonda sull'esempio di Cristo, e non è né trionfalismo né smania di grandezza.

LG 22/b sostiene che anche il collegio con il suo capo è

soggetto di suprema potestà; dalla frase: "subjectum quoque" nasce una questione, in quanto il testo riconosce al collegio suprema e anche piena potestà, ciò che il Vaticano I non aveva direttamente considerato. 18 bis

Il problema è quello di sapere se nella Chiesa ci siano uno o due soggetti di piena potestà. Per l'Autore due soggetti di piena potestà sarebbero una contraddizione, a evitare la quale non basta la distinzione reale inadeguata. Questa infatti dipende dalle categorie della filosofia medioevale (p. 188), mentre il dettato conciliare ne prescinde. L'Autore perciò esclude che il subiecum quoque introduca una distinzione reale inadeguata di due soggetti: quale dei due sarebbe il tutto e quale la parte?

La Tradizione è unanime nell'affermare che il tutto è il papa, perchè ha l'autorità capitale ed è il centro dell'unità, la fonte e la sintesi dei poteri nella Chiesa. Se però il tutto fosse il collegio, questa Tradizione sarebbe contraddetta. Ma il papa è capo del collegio e i vescovi sono con e sotto di lui, come gli apostoli nei confronti di Pietro. Gherardini ribadisce che se il collegio è il papa con i vescovi e a capo di essi, il collegio non può nemmeno pensarsi senza il papa (p. 192). Il papa è dunque il tutto, fondamento e principio dell'unità; il collegio contiene il papa, ma non lo possiede né lo condiziona.

L'Autore propone così la sua originale tesi sostenendo che tutto, anche il collegio, si risolve e sintetizza nel papa; e che pertanto esiste un solo complesso di poteri, un solo soggetto, ma in un duplice esercizio (p. 193). Per giustificare questo asserto parte dall'idea di infallibilità della Chiesa. L'infallibilità è un dono permanente che immunizza di fatto e di diritto da qualsiasi possibilità di errore in materia di fede e di morale; questa infallibilità è di tutta la Chiesa, ma è esercitata dal papa e dal collegio: non dall'uno senza l'altro, e viceversa.

¹⁸ bis. BETTI U., Relazioni tra il papa e gli altri del collegio episcopale, in AA.VV., "La Chiesa del Vaticano II", a cura di G. BARAUNA, Firenze 1965, p. 762, pone tra i due soggetti, in ordine al loro diverso modo di possedere e di esercitare la stessa piena e suprema potestà, due distinte relazioni.

costituzione del collegio stesso" (p. 195). Tutto allora nella Chiesa deve essere ricondotto alla persona del papa, che svolge un'azione insieme formale e causale su tutta la Chiesa. E' il principium et fundamentum unitatis. I vescovi sono collegio solo in quanto ricevono dal papa il principio e fondamento della loro unità collegiale, e la collegialità si configura in forza della presenza causale e formale del papa (p. 197).

Per il prof. Gherardini tra papa e collegio non c'è complementarità, perchè il Romano Pontefice non si completa con e nel collegio; ma la verità è esattamente il contrario. L'Autore perciò conclude sostenendo che esiste un unico soggetto della suprema ac plena potestas: il papa, sia perchè egli esprime la communio omnium episcoporum, sia perchè nel collegio i vescovi son di fatto congiunti con lui.

11. ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE

il studio affronta dello parte La terza dell'ecclesiologia di comunione. E' un saggio di teologia della Chiesa in chiave ecumenica (p. 203), nel quale il prof. Gherardini sostiene che la koinonia è il fondamento dell'ideale ecumenico; ciò è da cogliere nella categoria di progetto più che in quella di compimento, nella speranza che i cristiani ritrovino la piena comunione di vita, di verità, di carità, di fede, e l'unità che è in germe presente nel battesimo, e che troverebbe il suo compimento nell'eucaristia (UR 22/a-b; LG 15), se tutti i cristiani fossero in grado di celebrarla "uno ore".

Questa ecclesiologia di comunione non prescinde dalle divergenze confessionali, ma le approfondisce criticamente alla luce della Parola di Dio, in vista del loro superamento (p. 204). Ogni Chiesa, dice l'Autore, deve spogliarsi di ciò che è spurio ed inautentico, per alimentare l'unità in Cristo. Uno dei motivi di questa fatica teologica di Gherardini è di chiarire il concetto di

Chiesa nel protestantesimo, in quanto è questo che divide le confessioni cristiane.

Esistono, dice l'Autore, due punti di partenza contrastanti; una ecclesiologia dall'alto con ispirazione cristologica e trinitaria, che si preoccupa di aderire alla Rivelazione, e una teologia della Chiesa che parte dal basso, attinge alla sociologia e all'antropologia filosofica e mostra prevalenza d'interessi ai problemi dell'esistenza (p. 205). Alla luce di questa distinzione, lo studio cerca di determinare ciò che specifica la Chiesa come protestante e di mettere in evidenza ciò che la rende compatibile o no con lo specifico cattolico. 19

L'Autore affronta le principali definizioni di Chiesa riscontrabili nelle **confessioni o scritti simbolici** del protestantesimo. 20

L'analisi parte dalla confessio Augustana, dove la Chiesa viene detta congregatio sanctorum, caratterizzata dall'annuncio del vangelo e dalla retta amministrazione dei sacramenti (p. 206). Lutero, nel Grande catechismo, parla di Chiesa congregatio (Versammlung), popolo di Dio e communio sanctorum. Ritroviamo questa terminologia, dice l'Autore, negli Articoli di Smalcalda e nella formula di concordia del 1580. Nel Catechismo di Ginevra, Calvino definisce la Chiesa compagnia di credenti scelti da Dio per la vita eterna. La Chiesa inoltre è sempre detta in totale Parola di Dio e dai dipendenza dalla predicazione della sacramenti, o segni esterni della comunicazione di Dio (p. 208). dottrina stessa la troviamo Gallicana Confessione Nella calviniana, cosi pure nella Confessio Scotica, nella Confessio Belgica e nella Elvetica posterior. Da questi documenti il prof.

^{19.} L'Autore ha già approfondito questa problematica nel libro CSTP, qui ovviamente egli non vuole ripetere

l'indagine già fatta.

20. L'Autore aveva già parlato di essi in uno studio dal titolo: Gli scritti simbolici del protestantesimo, nel volume "Il protestantesimo ieri e oggi", a cura di A. PIOLANTI, Roma 1958, p. 583-615.

Gherardini trae la caratterizzazione protestante della Chiesa ed i motivi per superare l'annosa polemica che contrappone l'ecclesiologia protestante come ecclesiologia della Parola e quella cattolica come ecclesiologia del sacramento.

L'Autore determina criticamente il significato teologico che ha il concetto di Parola per i protestanti, ricordando che per Lutero la Parola di Dio salva l'uomo, perchè risveglia la fede, dona lo Spirito santo e promette il perdono (p. 212). La Parola è anzi tutta la vita e la sostanza della Chiesa. Gherardini sostiene che per Lutero c'è un rapporto strettissimo tra Parola di Dio, predicazione e sacramenti. La predicazione è il vangelo vocale donde nasce la Chiesa, e per Stählin la predicazione è il carisma della Chiesa evangelica (p. 214). K. Barth sostiene che la Parola di Dio è Dio che parla (Dei loquentis Persona). Per Gherardini ha ragione P. Tillich quando dice che il protestantesimo è l'incarnazione del principio profetico in senso passivo, in quanto la Chiesa è posseduta dalla Parola e non viceversa. La Chiesa non appartiene agli uomini, ma è proprietà del Verbo incarnato (p. 221).

Gherardini sottolinea che questa ecclesiologia della Parola è sotto il segno della theologia crucis, cioè la teologia dell'assoluta libertà e sovranità di Dio. E' Dio che sceglie la Chiesa, ma ne rimane libero (p. 222). La teologia protestante non concepisce una Chiesa come grandezza sacramentale che, in fondo, condizionerebbe la salvezza. La Chiesa è solo una realtà storica tra le altre dove Dio si nasconde, manifestandosi nella sua opacità e servendosene liberamente.

Gherardini tiene a specificare anche il significato strumentale della Chiesa della Parola in quanto strumento umile e fedele a disposizione di Dio. La Chiesa è infatti al servizio della Parola, ma nel paradosso della predicazione, perchè la

^{21.} Gherardini conosce bene l'argomento perchè ha esordito nella scienza teologica con uno studio su: La Parola di Dio nella teologia di K. Barth, Roma 1955.

Parola di Dio diventa parola detta dall'uomo (p. 225).

A questo punto Gherardini dimostra che non c'è un reale fondamento nella contrapposizione tra Chiesa della Parola e Chiesa del sacramento. Se per il cattolico la Chiesa stessa è sacramento, per gli eredi della Riforma la Parola passa attraverso una realtà sacramentale; c'è dunque anche qui una funzione profetica del sacramento e una dimensione sacramentale della Parola. Tanto più che già all'origine della Riforma, sostiene il prof. Gherardini, Lutero riaffermava la propria dottrina sacramentale contro gli spiritualisti che svalutavano il valore dei segni "esterni (sacramenti).

L'Autore ricorda peraltro che è sempre Dio che dà la grazia nel segno il quale di per sé sarebbe privo di efficacia salvifica. Tutto dipende dalla Parola e dalla fede. Lutero cioè dà importanza alla res sacramenti, applica la teologia del Deus absconditus revelatus alla dottrina sacramentaria (p. 226) e non dà rilievo al segno sensibile, ma alla grazia significata e nascosta in esso.

Per Gherardini c'è dunque non antitesi tra Chiesa della Parola e Chiesa del sacramento, ma correlazione; il solus indica la parte esclusiva di Dio nell'opera della salvezza (p. 227). Parola e sacramenti sono due modi scelti da Dio per comunicare la sua grazia; donde la loro interdipendenza. Spiega il prof. Gherardini: "Il sacramento allora è soltanto una concreta espressione della Parola nel suo evento salvifico" (p. 227). Il segno è vivificato dalla Parola che è creatrice. Insomma, anche per i riformatori il sacramento è evento salvifico per effetto della divina Parola.

Gherardini a sostenere che nel induce il prof. protestantesimo non c'è vera negazione del sacramento, minimismo sacramentale, contro il sacramentalismo cattolico, che, secondo i Riformatori, imprigionerebbe la grazia nel segno. Tra diversa esiste tuttavia una protestanti cattolici parte troviamo Da cristianesimo. una interpretazione de1 un'impostazione più sacramentaria, dall'altra meno.

Al di là delle diverse esagerazioni ed estremismi, si può

dire, con l'Autore, che la Chiesa della Parola e del sacramento sono due varianti di un'unica verità, due aspetti di un'unica realtà. La Chiesa è, per le due confessioni, creatura Verbi e nello stesso tempo sacramento di salvezza (p. 229). Concludendo Gherardini indica che le diverse strade o interpretazioni teologiche, potrebbero portare a uno stesso traguardo nell'unità della Parola e del sacramento.

Questo capitolo, come si vede, è un originale insegnamento che porta avanti il dialogo ecumenico, salvaguardando la verità cattolica.

12. LA QUESTIONE DELL'APPARTENENZA

Il capitolo 12 un confronto sul linguaggio e le prospettive teologiche della LG e dell'enciclica Mystici Corporis, sul tema dell'apparteneza alla Chiesa. Il confronto, fra l'altro, verte sull'"Inscio quodam desiderio et voto", dell'Enciclica e l'idea di comunione plena e perfecta (non plena e imperfecta) del Vaticano II. Il prof. Gherardini sostiene che l'appartenenza si realizza in base all'ecclesiasticità delle comunità extra romane, identificabile in ciò che di cattolico resta ancora fuori dei confini del cattolicesimo.

L'argomento non ha mai cessato di stimolare i teologi con alterni risultati. L'Autore risolve il problema ecumenico dell'appartenenza alla luce del predetto concetto di comunione e sulla realtà dell'efficacia unificante del battesimo.

Molti sono i testi del Vaticano II sulla Chiesa comunione. La nozione di communio esprime l'essenza della Chiesa, perchè è presenza della Chiesa universale nelle chiese particolari. Il decreto sull'ecumenismo ribadisce la comunione fraterna nella fede, nella carità e nella vita sacramentale (UR 14/a) e questo è il criterio oggettivo ed ermeneutico della communio conciliare. Secondo Gherardini, la communio è dovuta alla partecipazione dei

cristiani di diverse confessioni, in gradi diversi, ai beni della redenzione ed esprime l'unità o l'ecclesiasticità che deriva da tale partecipazione (p. 235).

Esiste, per l'Autore, una comunione ontologica piena con risvolti anche visibili, ed è effetto prima di tutto, ma non esclusivamente, del battesimo, dell'eucaristia, della fede e della piena e fedele obbedienza ai legittimi pastori. Ma l'Autore parla anche d'una Communio non plena, qual è quella di "non piccole comunità" (UR3/a; 4/b) che, per effetto del battesimo e di altri valori, non si staccano completamente da Roma. Mentre la comunione perfetta si trova solo nella Chiesa cattolica (UR 2/e) e si ottiene per mezzo dei sette sacramenti e della comunione visibile con il papa e con i vescovi (LG 14/b), quella imperfetta si configura già in forza del solo battesimo.

Il prof. Gherardini, ovviamente, non intende misurare quantitativamente l'"ecclesiasticità" delle confessioni acattoliche, ma spiega perchè i documenti del Vaticano II riconoscano una comunione graduale (p. 238). Egli perciò mette a fuoco la teologia del battesimo per valutarla in chiave ecumenica e nel battesimo scorge la fonte, il principio dell'unità ontologica (p. 240).

Mystici corporis sul tema dell'appartenenza alla Chiesa, il prof. Gherardini apprezza specialmente quella di J. Vodopevic, che, nella distinzione in re e in voto, indica i diversi gradi di appartenere alla Chiesa di Cristo. L'inscio quodam desiderio et voto si riferisce ai battezzati fuori della Chiesa cattolica, alla loro oggettiva situazione di battezzati che è già un'ordinazione alla appartenenza, non in senso pieno, proprio e formale; perciò, dice Gherardini, se già non c'è né pieno inserimento né piena separazione, c'è però incorporazione. 22

^{22.} VODOPEVIC G., Membri "in re" ed appartenenza "in voto" alla Chiesa di Cristo, "Euntes docete" I (1957), p. 68-75.