CHIESA, TRADIZIONE E MISSIONE

UNA PROPOSTA DI ECCLESIOLOGIA DINAMICA A PARTIRE DAL PENSIERO DI MARIE-JOSEPH LE GUILLOU o.p.

Michele Taba

Ediciones Universidad San Dámaso

Defendida en la facultad de teología de la Universidad San Damaso por D. Michele Taba el 31 de mayo de 2018 ante el tribunal que abajo consta.

Esta tesis doctoral ha sido vista y aprobada por el Director y el Censor.

Presidente: Dr. D. Juan de Dios Larrú
Director: Dr. D. Gabriel Richi Alberti
Censor: Dr. D. Manuel Arotzegui Esnaola
Vocales: Dr. D. Salvador Pié-Ninot
Dra. Dña. Carolina Blazquez Casado

Ediciones Universidad San Dámaso

© 2018
Ediciones Universidad San Dámaso

Jerte, 10
E – 28005 Madrid

ISBN: 978-84-16639-89-2
D L: M-36760-2018

CHIESA, TRADIZIONE E MISSIONE

UNA PROPOSTA DI ECCLESIOLOGIA DINAMICA A PARTIRE DAL PENSIERO DI MARIE-JOSEPH LE GUILLOU o.p.

Michele Taba

Ediciones Universidad San Dámaso

Madrid 2018

EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

Ediciones Universidad San Dámaso

La realización de este volumen ha sido posible gracias a la contribución de la Oficina de Investigación y Relaciones Internacionales de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (N.º Prot.: 2015-2016; 2.ª/8/1) en el marco del Grupo de investigación *Marie-Joseph Le Guillou, un teólogo para nuestro tiempo*.

SERIES *LE GUILLOU*

Ediciones Universidad San Dámaso

La *Series Le Guillou*, publicada por Ediciones San Dámaso, recoge los volúmenes fruto del trabajo llevado a cabo por el Grupo de Investigación *Marie-Joseph Le Guillou un teólogo para nuestro tiempo*, de la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica San Dámaso.

Se trata de una serie compuesta por volúmenes publicados en distintas colecciones de la Universidad según la naturaleza de los diferentes textos: actas de congresos (*Collectanea Matritensia*), instrumentos de investigación (*Subsidia Instrumenta*), publicación de inéditos con ensayos originales sobre los mismos (*Studia Theologica Matritensia*), tesis de doctorado (*Dissertationes Theologicae*)…

Una presentación del Grupo de Investigación, de su proyecto y de sus primeros frutos —gracias también a la colaboración de la *Association Père Marie-Joseph Le Guillou op* y de la Oficina de Investigación y Relaciones Internacionales de la Universidad Eclesiástica San Dámaso— puede ser consultada en: G. Richi Alberti, "Una fecunda experiencia de trabajo común", en J. G. Morales Arráez, *Le Cahier du Synode de Marie-Joseph Le Guillou* (Studia Theologica Matritensia 19); Series Le Guillou 5; Ediciones San Dámaso, Madrid 2016) 13-23.

1. G. Richi Alberti (ed.), *Inventaire du Fonds P. Marie-Joseph Le Guillou o.p.* (Subsidia Instrumenta 5; Series Le Guillou 1; San Dámaso, Madrid 2012).
2. G. Richi Alberti (ed.), *Inventaire de la Bibliothèque du P. Marie-Joseph Le Guillou o.p.* (Subsidia Instrumenta 6; Series Le Guillou 2; Universidad San Dámaso, Madrid 2013).
3. G. Richi Alberti (ed.), *A la luz del Resucitado. Una lectura cristológica del Vaticano II* (Collectanea Matritensia 11; Series Le Guillou 3; Universidad San Dámaso, Madrid 2014) 316 págs. Con ensayos de G. Cottier, Ch. Morerod, J. Prades, A. Carrasco, P. Chauvet, E. Michelin, I. Velasco, G. Salmeri, Ph. Vallin, E. Moulins Beaufort y G. Richi Alberti.
4. G. Richi Alberti (ed.), *Confesar el misterio del Padre. En el XXV aniversario del fallecimiento del p. Marie-Joseph Le Guillou o.p.* (Collectanea Matritensia 12; Series Le Guillou 4; Ediciones San Dámaso, Madrid 2015) 362 págs. Con ensayos de G. del Pozo Abejón, G. Richi Alberti, E. Toraño López, M. Cantos Aparicio, R. Orózco Ruano, P. Gomarasca, J. G. Morales Arráez y J. López Peñalba.
5. J. G. Morales Arráez, *"Le Cahier du Synode" de Marie-Joseph Le Guillou* (Studia Theologica Matritensia 19; Series Le Guillou 5; Ediciones San Dámaso, Madrid 2016).
6. J. Argüello Sánchez, *Marie-Joseph Le Guillou: Textos sobre el Corazón de Cristo* (Studia Theologica Matritensia 21; Series Le Guillou 6; Ediciones San Dámaso, Madrid 2016).
7. J. López Peñalba, *El arte del espíritu. La experiencia espiritual en la teología de Marie-Joseph le Guillou* (Dissertationes Theologicae 23; Series Le Guillou 7; Ediciones San Dámaso, Madrid 2017).
8. G. Richi Alberti(ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Retraite 2-11 septembre 1957* (Studia Theologica Matritensia 22; Series Le Guillou 8; Ediciones San Dámaso, Madrid 2017). Con ensayos de R. Orozco Ruano, G. Richi Alberti y S. M.-D. Weill.
9. J. López Peñalba (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. La vie chrétienne dans l'Église et dans le monde* (Studia Theologica Matrintensia 23; Series Le Guillou

Ediciones Universidad San Dámaso

9; Ediciones San Dámaso, Madrid 2017). Con estudios de J. D. Larrú, J. López Peñalba y L. Alcañiz Aliseda.

10. G. Richi Alberti (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Séjour en Grèce 1956-1957* (Studia Theologica Matritensia 24; Series Le Guillou 10; Ediciones San Dámaso, Madrid 2018). Con ensayos de C. Blázquez Casado y G. Richi Alberti.
11. J. Iglesias Cobo, *El dosier "Intercélébration Pentecostale" de Marie-Joseph Le Guillou* (Studia Theologica Matritensia 25; Series Le Guillou 11; Ediciones San Dámaso, Madrid 2018).
12. J. López Peñalba (ed.), *La charité forme des vertus de Marie-Joseph Le Guillou* (Studia Theologica Matritensia 26; Series Le Guillou 12; Ediciones San Dámaso, Madrid 2018). Con ensayos de J. López Peñalba, J.-D. Gaitán, Dom Jean-Charles Nault e Ignacio Serrada
13. M. Taba, *Chiesa, tradizione e missione. Una proposta di ecclesiologia dinamica a partire dal pensiero di Marie-Joseph Le Guillou o.p.* (Dissertationes Theologicae 29; Series Le Guillou 13; Ediciones San Dámaso, Madrid 2018).

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

INDICE

ABBREVIAZIONI E SIGLE 1

PRÓLOGO 5

INTRODUZIONE 9

Parte I.
TRADIZIONE E MISSIONE AL CONCILIO VATICANO II

INTRODUZIONE 17

CAPITOLO I. L'INSEGNAMENTO CONCILIARE SULLA TRADIZIONE 19

1. La tradizione: un argomento da trattare al Vaticano II 19
2. Breve itinerario dell'insegnamento conciliare sulla tradizione 24
3. La tradizione nella costituzione dogmatica *Dei Verbum* 37
4. La tradizione nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* 50
5. La tradizione negli altri documenti conciliari 54
6. L'apporto del Vaticano II sul tema della tradizione 61

CAPITOLO II. L'INSEGNAMENTO CONCILIARE SULLA MISSIONE 67

1. La necessità di un ripensamento della missione all'alba di una nuova epoca .. 67
2. Il Vaticano II: un concilio missionario 76
3. Breve itinerario dell'insegnamento conciliare sulla missione 87
4. La missione nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* 97
5. Il decreto *Ad gentes* 108

Ediciones Universidad San Dámaso

6. La missione negli altri documenti conciliari 137
7. L'apporto del Vaticano II sul tema della missione 143

CONCLUSIONE 153

Parte II
LA CHIESA, TRADIZIONE DEL MISTERO, E LA MISSIONE IN MARIE-JOSEPH LE GUILLOU

CAPITOLO III. IL CONTESTO, LE FONTI E LA TRAIETTORIA DELLA TEOLOGIA SULLA CHIESA-TRADIZIONE DI MARIE-JOSEPH LE GUILLOU 159

1. Una ecclesiologia rinnovata aperta all'ecumenismo 159
2. Breve profilo biografico dell'autore 164
3. Le fonti e la traiettoria del pensiero di Le Guillou sulla tradizione 170

CAPITOLO IV. MARIE-JOSEPH LE GUILLOU E I TEMI CENTRALI DELL'ECUMENISMO: MISSIONE, UNITÀ, TRADIZIONE 181

1. Il binomio missione-unità 181
2. La riflessione sulla tradizione all'interno del movimento ecumenico 191
3. La necessità di una ecclesiologia ecumenica della tradizione 201

CAPITOLO V. IL FONDAMENTO ECCLESIOLOGICO DELLA TRADIZIONE E DELLA MISSIONE 209

1. Verso una ecclesiologia misterica 209
2. La Chiesa Corpo di Cristo 212
3. La Chiesa Comunione 215
4. La Chiesa Sacramento 224
5. La Chiesa Mistero 227
6. Altre nozioni 233
   6.1. La Chiesa Luogo/Dimora/Tempio dello Spirito 234
   6.2. La Chiesa Popolo di Dio 234
   6.3. La Chiesa Sposa e Madre 236

CAPITOLO VI. LA CHIESA-TRADIZIONE E LA MISSIONE 239

1. La Chiesa, tradizione del Mistero 239
2. La missione come atto fondamentale della Chiesa-tradizione 253
3. La missione come principio conduttore dello sviluppo della tradizione verso la pienezza cattolica 260
4. La missione, lo sviluppo della tradizione e le divisioni: *excursus* storico 275
   4.1. Il problema missione-unità nell'evangelizzazione paolina 276
   4.2. La rottura delle Chiese nestoriane e monofisite con la *Magna Ecclesia* 278

Ediciones Universidad San Damaso

4.3. La rottura tra greci e latini 281
4.4. La rottura protestante 286
5. Pienezza cattolica, ecumenismo e missione 290

CAPITOLO VII. LO SPIRITO SANTO E LA CHIESA-TRADIZIONE 313

1. La Chiesa, tradizione dello Spirito 313
2. Lo Spirito Santo, Maria e la Chiesa: una 'ermeneutica materna' della tradizione 316

CAPITOLO VIII. LA CHIESA, TRADIZIONE VIVENTE DEGLI APOSTOLI 329

1. L'accento sull'elemento apostolico della tradizione 329
2. L'esperienza apostolica del Mistero 334
3. Lo statuto escatologico ed ontologico della successione apostolica 338
4. Il principio di apostolicità come elemento chiave di comprensione del cammino storico della Chiesa-tradizione 344

CONCLUSIONE: il contributo di Marie-Joseph Le Guillou per un'adeguata ecclesiologia della tradizione 349

Parte III
ELEMENTI PER UNA ECCLESIOLOGIA DINAMICA DELLA TRADIZIONE

INTRODUZIONE: LA NECESSITÀ DI UNA RIFLESSIONE ECCLESIOLOGICA SULLA TRADIZIONE 355

CAPITOLO IX. LA CHIESA, TRADIZIONE VIVENTE DEL MISTERO E LA SUA CRESCITA MISSIONARIA VERSO LA PIENEZZA ESCATOLOGICA 359

1. Il punto di partenza: l'ecclesiologia misterica 359
2. Alcune definizioni preliminari 368
3. La *paradosis* trinitaria della salvezza compiuta nel mistero pasquale, origine e fonte perenne della *paradosis* ecclesiale 375
4. La forma apostolica della *paradosis* cristiana 396
5. La trasmissione del Vangelo nella Chiesa, soggetto visibile della *paradosis* cristiana 401
5.1. La Chiesa, testimonianza fondamentale della *paradosis* cristiana 401
5.2. La Chiesa missionaria come tradizione vivente 411
5.3. I criteri di sviluppo omogeneo della Chiesa-tradizione 429
6. Maria, icona della Chiesa-tradizione 429

CONCLUSIONE 455

BIBLIOGRAFIA 467

INDICE DEI NOMI 501

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AHC	Annuarium Historiae Conciliorum
AmiCl	L'Ami du Clergé
Ang	Angelicum
AnnOr	L'Anneau d'Or
Com(D)	Communio (Germania)
Com(F)	Communio (Francia)
Com(I)	Communio (Italia)
Conc(F)	Concilium (Francia)
CrOg	Credere Oggi
CrSt	Cristianesimo nella Storia
CSD	Cahiers Saint Dominique
CSion	Cahiers Sioniens
CVII-StRic	Centro Vaticano II – Studi e Ricerche
DC	Documentation Catholique
DViv	Dieu Vivant
ED	Euntes Docete
EglTh	Église et Théologie
EglViv	Église Vivante
ER	Ecumenical Review

Ediciones Universidad San Dámaso

EspVie	Esprit et Vie
EtMar	Études Mariales
Gr	Gregorianum
GSLG	Groupe Sacerdotal Lumen Gentium
Hum(B)	Humanitas (Brescia)
ICI	Informations Catholiques Internationales
Ikn	Irenikon
Ist	Istina
JJS	Journal of Jewish Studies
Lat	Lateranum
LTP	Laval Théologique et Philosophique
Lum	Lumen Vitoria
LV(L)	Lumière et Vie (Lyon)
MD	La Maison-Dieu
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
ParMiss	Parole et Mission
POC	Proche-Orient Chrétien
RASM	Revue Africaine des Sciences de la Mission
RB	Revue Biblique
RdT	Rassegna di Teologia
RegAtt	Il Regno-Attualità
RegDoc	Il Regno-Documenti
RET	Revista Española de Teología
RICP	Revue de l'Institut Catholique de Paris
RCI	Rivista del Clero Italiano
RNouv	Revue Nouvelle
RSPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RSR	Revue de Science Religeuse
RThom	Revue Thomiste
Sal	Salesianum
ScCatt	La Scuola Cattolica
ScrTh	Scripta Theologica
Sem	Seminarium

Ediciones Universidad San Dámaso

Sp	Spiritus
Teol(M)	Teologia (Milano)
Trn	Transversalité. Revue de l'Institut Catholique de Paris
TW	The Way
Unitas(F)	Unitas (Francia)
VC	Verbum Caro
Viel	La Vie Intellectuelle
ViP	Vita Pastorale
VivPen	Vivre et Penser
VS	Vie Spirituelle
VUCh	Vers l'Unité Chrétienne

AD I	*Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando (ante-praparatoria)*
AD II	*Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando (praeparatoria)*
AS	*Acta Sinodalia Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*
DH	Denzinger-Hünermann, *Enchiridion Symbolorum*
EV	Testacci et alii, *Enchiridion Vaticanum*
Fonds	Richi Alberti, *Inventaire du Fonds M.-J. Le Guillou*
Fund WCC	*Fund World Council of Churches (Ginevra)*

Le citazioni bibliche sono prese dalla Bibbia CEI (2008); le citazioni dei documenti del Concilio Vaticano II da *Enchiridion Vaticanum* I (EDB, 1976); le citazioni degli altri concili da Denzinger-Hünermann, *Enchiridion Symbolorum* (EDB, ^{4}2003)

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

PRÓLOGO

Ediciones Universidad San Dámaso

El pasado 21 de junio, en la sede del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra, el Santo Padre pronunció estas significativas palabras: «Permitidme, queridos hermanos y hermanas, manifestaros también, además del vivo agradecimiento por el esfuerzo que realizáis en favor de la unidad, una preocupación. Esta nace de la impresión de que el ecumenismo y la misión no están tan estrechamente unidos como al principio. Y, sin embargo, el mandato misionero, que es más que la *diakonia* y que la promoción del desarrollo humano, no puede ser olvidado ni vaciado. Se trata de nuestra identidad. El anuncio del Evangelio hasta el último confín es connatural a nuestro ser cristianos. Ciertamente, el modo como se realiza la misión cambia según los tiempos y los lugares y, frente a la tentación —lamentablemente frecuente— de imponerse siguiendo lógicas mundanas, conviene recordar que la Iglesia de Cristo crece por atracción». Con estas palabras, el papa Francisco ponía sobre la mesa una de las claves esenciales del desarrollo del movimiento ecuménico: el vínculo "misión y unidad", que además dio título a la tesis de doctorado del p. Marie-Joseph Le Guillou o.p. publicada en 1960 en la célebre colección *Unam Sanctam*.

Por esta razón, no era posible encontrar palabras más adecuadas para presentar el volumen de don Michele Taba dedicada al tema *Chiesa, tradizione*

e missione. Una proposta di ecclesiologia dinámica a partire dal pensiero di Marie-Joseph Le Guillou o.p.

El presente volumen es fruto del trabajo de investigación que don Michele ha llevado a cabo, en el marco del Grupo de Investigación *Marie-Joseph Le Guillou un teólogo para nuestro tiempo*, sostenido por la Oficina de Investigación y Relaciones Internacionales de la Universidad Eclesiástica San Dámaso, y con el que ha obtenido el título de doctor en Teología.

El nexo tradición-misión constituye, a nuestro modo de ver, una de las claves eclesiológicas que pueden revelarse en el presente y el futuro como fuente de clarificación para algunas cuestiones objeto de debate teológico y, al mismo tiempo, como una guía para la recepción adecuada del riquísimo legado del Concilio Vaticano II.

En efecto, la necesidad de pensar conjuntamente —y en perspectiva eclesiológica— las categorías de tradición y misión se ofrece como un camino privilegiado para profundizar en la enseñanza de la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia sacramento universal de salvación. Un camino que supera una consideración conceptualista del *depositum fidei* y que subraya adecuadamente la índole pastoral de la verdad cristiana según su naturaleza propia de verdad universal. De esta manera, ofrece una sólida raíz teológica a no pocas de las insistencias del papa Francisco a propósito de la conversión misionera de la Iglesia y de la necesidad de concentrarse en lo esencial. Raíz teológica que explicita adecuadamente la centralidad del sujeto eclesial.

El tema es afrontado a partir de la enseñanza del Vaticano II, explorando cuanto el último concilio ecuménico nos dice sobre la tradición y la misión, reconocido según el estatus propio de la enseñanza conciliar y señalando posibles vías de desarrollo teológico. El objeto del trabajo, además, es afrontado originalmente en el pensamiento de Marie-Joseph Le Guillou, destacando tanto las fuentes de su pensamiento como su aportación original y ofreciendo una sistematización de su obra por cuanto respecta al tema elegido. El estudio del pensamiento del teólogo francés es realizado teniendo presente el contexto teológico en el que desarrolló su labor y a partir de sus obras y artículos

Ediciones Universidad San Dámaso

publicados, así como de un riquísimo material inédito presente en el *Fonds Marie-Joseph Le Guillou o.p*.

A partir de la enseñanza conciliar y de la aportación de Le Guillou, don Michele propone, en la tercera parte del volumen, algunas líneas de propuesta de eclesiología dinámica, así como un elenco de temas a desarrollar en el futuro. Obviamente se trata de un primer acercamiento que muestra la valía del análisis propuesto y constituye un sólido inicio de itinerario.

Entre el abundante material de documentación y material que nos ofrece el autor, nos permitimos identificar simplemente tres elementos que pueden dar una idea de la riqueza de la obra.

En primer lugar, resulta iluminadora la lectura sinóptica de los dos temas —tradición y misión— a partir de la perspectiva unitaria de la eclesiología. Ello permite entender mejor el porqué de la ausencia de un desarrollo del tema de la tradición en la constitución *Lumen gentium* y, sobre todo, la necesidad de profundizar teológicamente cuanto dice *Dei Verbum* sobre el desarrollo de la tradición a partir de la consideración de la misión de la Iglesia.

Un segundo aspecto que merece subrayar es la aportación que la experiencia ecuménica supuso para la reflexión del p. Le Guillou sobre el nexo tradición-misión. En este sentido, por ejemplo, podemos citar el volumen *Séjour en Grèce* que hemos publicado hace poco. Se trata de un diario personal redactado por Le Guillou durante su estancia en Atenas desde diciembre de 1956 hasta julio de 1957. En las notas correspondientes al 5 de enero de 1957 encontramos este significativo comentario: «Cuanto más estoy en Atenas, más me doy cuenta de las graves deficiencias del p. Congar y, en parte, también del p. Dumont: nunca han estado en contacto durante largo tiempo con un mundo ortodoxo concreto. Me doy cuenta cada vez más de que es necesario estar allí de forma cotidiana para apreciar los matices, para percibir el clima. Ciertamente, en mi opinión la visión de ambos es, en conjunto, justa y me doy cuenta cada día de que está bien fundada, pero les falta una dimensión que, a mi parecer, es decisiva. Creo que es lo que Roma intuye instintivamente». Este conocimiento experiencial de los medios ortodoxos, al que se refiere Le Guillou,

Ediciones Universidad San Dámaso

es el que pudo, en cierta manera, adquirir gracias a su estancia de nueve meses en Grecia, uno de ellos en el Monte Athos, la denominada Santa Montaña.

A lo largo de las páginas dedicadas al itinerario del teólogo dominico nos encontramos con su singular figura caracterizada por una profunda unidad de vida. Baste como botón de muestra citar esta bella nota presente en sus papeles conciliares: «Ser totalmente fiel al mundo a través de una fidelidad total a la tradición: he aquí el descubrimiento».

Por último, queremos llamar la atención sobre las páginas dedicadas a la *Chiesa missionaria come tradizione vivente* que constituyen, en cierta manera, una clave de lectura de la propuesta e identifican en la referencia al martirio —definido como *atto missionario sommo*— su emblema.

Con la presente publicación la *Series Le Guillou* se enriquece con una segunda tesis de doctorado, en espera de la conclusión y defensa de algunas otras.

El trabajo de don Michele Taba, cuyo valor descubrirá el lector a medida que proceda en la lectura, constituye una válida contribución en ámbito académico para el desarrollo de la eclesiología y del ecumenismo.

Una contribución en la línea de cuanto afirmó el papa Francisco en el discurso citado en apertura: «Estoy convencido de que, si aumenta la fuerza misionera, crecerá también la unidad entre nosotros».

Gabriel Richi Alberti (UESD)

Ediciones Universidad San Dámaso

INTRODUZIONE

Nel periodo immediatamente successivo al Concilio Vaticano II un acuto osservatore come Louis Bouyer faceva notare che «forse la più sorprendente lacuna della Costituzione *Lumen gentium* è che il problema della tradizione, d'importanza capitale per la vita della Chiesa e per la sua comprensione, non sia stato nemmeno abbordato. In compenso è stato ampiamente e molto fruttuosamente trattato nella Costituzione sulla Rivelazione e le sue fonti. Uno dei compiti maggiori dell'attuale ecclesiologia è di integrare ciò che è detto in un altro contesto alla visione della Chiesa»[1].

Tale lacuna risulta ancor più sorprendente se si tiene conto che, prima del Concilio, il rinnovamento della teologia della tradizione aveva avuto proprio in ambito ecclesiologico un impulso straordinario, soprattutto grazie ai pionieristici studi di Yves Congar[2].

Ediciones Universidad San Dámaso

1 «*C'est peut-être la plus surprenante lacune de la Constitution* Lumen gentium *que le problème de la tradition, capitale pour la vie de l'Église et sa compréhension, n'y soit même pas abordé. Il est vrai, en compensation, qu'il a été longuement et très fructueusement traité par la Constitution sur la Révélation et ses sources. Il reste, comme une des tâches majeures de l'ecclésiologie actuelle, d'intégrer ce qui est dit dans un autre contexte à la vision de l'Église*», L. Bouyer, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit* (Cerf, Paris 1970) 207.

2 Cfr. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Cerf, Paris 1950); Id., *La Tradition et les traditions* I. *Étude historique* (Cerf, Paris 1960); Id., *La Tradition et les traditions* II. *Étude théologique* (Cerf, Paris 1963); Id., *La tradition et la vie de l'Église* (Fayard, Paris 1963).

A molti anni dalle osservazioni del teologo francese si avverte ancora oggi, in ambito ecclesiologico, l'esigenza di un'analisi approfondita sul tema della tradizione e del suo sviluppo nel tempo, reso ancor più urgente dal dibattito sull'adeguata recezione del Concilio Vaticano II e sul significato della sua opera di riforma che, nel fondo, è un dibattito sullo sviluppo omogeneo della tradizione.

L'ormai celebre discorso di Benedetto XVI alla Curia Romana del 22 dicembre 2005 ha reso più che mai evidente quanto la prospettiva ecclesiologica sia decisiva a tal riguardo[3]. Infatti, in tale allocuzione, l'allora Pontefice affermava che una corretta interpretazione della riforma conciliare deve leggere il rinnovamento nella continuità del soggetto-Chiesa che Dio ci ha donato, «un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino»[4]. In questo modo Benedetto XVI —attribuendo la continuità non alla sola dottrina, ma al soggetto-Chiesa che cammina nella storia, cioè al soggetto della tradizione e, quindi, della dottrina— faceva presente la centralità della prospettiva ecclesiologica al fine di una adeguata analisi della continuità e dello sviluppo della tradizione nel tempo.

Ed è così che una riflessione sull'ermeneutica conciliare ha rimesso in primo piano a livello ecclesiologico la questione della tradizione e del suo sviluppo omogeneo, che è proprio quello che Bouyer indicava come un compito primario dell'ecclesiologia contemporanea.

Solamente che ora risulta più chiaro che tale opera di integrazione ecclesiologica dell'insegnamento conciliare è necessaria non solo perché la teologia della tradizione è fondamentale per la comprensione del mistero della Chiesa, come affermava Bouyer, ma anche perché, corrispettivamente, l'inquadramento della tradizione nel mistero della Chiesa aiuta in modo decisivo la comprensione della tradizione stessa e del suo sviluppo nel tempo.

Ediciones Universidad San Damaso

3 Cfr. Benedictus XVI, "Ad Romanam Curiam ob omina natalicia": *AAS* 98 (2006) 40-53.

4 *Ibid.*, 46.

Durante un convegno sul Vaticano II, organizzato a Pamplona nell'anno 2012, ebbi la fortuna di avere un colloquio con il celebre ecclesiologo Pedro Rodríguez, il quale mi disse che, se era mia intenzione dedicarmi all'ecclesiologia, occorreva senza dubbio iniziare dai 'grandi del Concilio'. Proprio in quel momento stavo ultimando la mia tesina di licenza sul discorso di Benedetto XVI alla Curia Romana del 2005, che mi aveva dato modo di entrare nel mondo teologico di un 'grande del Concilio', e avevo già potuto verificare di prima mano la fondatezza di quel consiglio.

Intanto, durante la mia formazione teologica presso l'Università San Damaso di Madrid ero stato introdotto allo studio di Marie-Joseph Le Guillou. Fino a quel momento il teologo domenicano era stato per me uno sconosciuto. Nei miei 'pellegrinaggi' pomeridiani nelle librerie non avevo mai trovato un suo libro né alcuno me ne aveva mai regalato uno. Leggendo le sue opere rimasi impressionato soprattutto dalla capacità di questo teologo di coniugare una solida riflessione teologica con la spiritualità, nonché di coniugare rinnovamento teologico e fedeltà alla tradizione.

Dovendo decidere il tema per la tesi dottorale, mi si fece notare che l'ecclesiologia della tradizione del teologo francese, anche se non formulata in modo sistematico, poteva rappresentare un valido punto di partenza per colmare la lacuna evidenziata da Bouyer. Si tratta, infatti, di una riflessione che inquadra la tradizione all'interno del soggetto vivo a cui appartiene, la Chiesa, in linea con il suo maestro Yves Congar; ma che, al contempo, consente un importante approfondimento della dimensione attiva della tradizione, evidenziando in modo originale il legame essenziale di quest'ultima con la missione. In questo senso, la teologia di Le Guillou non solo permette di integrare ecclesiologicamente l'insegnamento conciliare della tradizione, ma ne costituisce un approfondimento teologico, identificando la missione come il principio unificante che guida il cammino della tradizione del Vangelo nella storia in vista della pienezza escatologica del Mistero.

Il tema mi attraeva enormemente. Essendo stato per alcuni anni missionario —prima in Albania e poi in Corea del Sud—, sono stato sempre molto

Ediciones Universidad San Dámaso

sensibile alle tematiche inerenti la missione e la trasmissione della fede. E proprio durante l'esperienza missionaria in Asia mi ero imbattuto in alcune teologie di stampo pluralista che tendevano in modo ambiguo ad articolare la loro missiologia al margine della Chiesa e della sua tradizione. Pertanto, una riflessione ecclesiologica che coniugasse adeguatamente tradizione e missione appariva molto utile nel panorama teologico attuale.

È così iniziato un periodo di collaborazione con il gruppo di ricerca *Marie-Joseph Le Guillou. Un teólogo para nuestro tiempo*, nel quale il lavoro personale ha potuto essere accompagnato e arricchito da un vero e proprio lavoro comunitario, che ha avuto come centro i periodi passati insieme agli altri ricercatori nel Priorato di Béthanie a Blaru, in Francia, nel quale le care suore benedettine custodiscono la memoria e l'archivio personale del teologo domenicano, proprietà dell'Associazione Marie-Joseph Le Guillou.

Questi soggiorni estivi sono stati l'*humus* vitale nel quale questo lavoro è sorto e si è consolidato, beneficiando della preghiera e del lavoro comune oltre che dell'amicizia dei colleghi. Inoltre, sono state fondamentali le pubblicazioni che i colleghi hanno realizzato nel corso di questi anni, a partire dalla tesi dottorale di G. Richi Alberti portata a termine nel 1999, senza le quali questo studio sarebbe stato sicuramente molto più povero.

Il presente lavoro, frutto di tre anni di studio a Roma, si struttura in tre parti. Nella prima si espone l'insegnamento sulla tradizione e sulla missione del Concilio Vaticano II (capitoli I e II). Non si è voluto sviluppare in questa sede uno studio approfondito sull'argomento —esso è stato già diffusamente trattato in decine di studi—, ma piuttosto si è inteso offrire una presentazione sintetica che potesse costituire la base per la trattazione successiva, cercando di andare più a fondo solo su alcuni punti che si consideravano fondamentali per il tema trattato. In particolare, in primo luogo, si è voluto verificare la fondatezza dell'affermazione di Bouyer, tentando di individuare le cause che hanno portato i Padri conciliari a trattare in modo sistematico il tema della tradizione solo nella Costituzione sulla Rivelazione. E, in secondo luogo, si è cercato di verificare se, all'interno dei testi conciliari, vi fosse già un riferimento, perlomeno

Ediciones Universidad San Damaso

implicito, alla relazione tra tradizione e missione, visto che i primi lavori di Le Guillou risalgono a prima del Concilio e il teologo domenicano fu perito al Vaticano II.

La seconda parte del lavoro è dedicata specificamente allo studio dell'ecclesiologia della tradizione di Marie-Joseph Le Guillou, a partire dalle fonti, dal contesto e dalla prospettiva ecclesiologica di fondo in cui il teologo domenicano ha maturato il suo pensiero su questo tema (capitoli III, IV e V), per poi passare all'analisi dei contenuti fondamentali da lui proposti (capitolo VI) ed, infine, presentare due importanti approfondimenti che il nostro autore sviluppa negli anni del postconcilio, rispettivamente sulla dimensione pneumatologica e sulla dimensione apostolica della tradizione (capitoli VII e VIII).

Nella terza parte, a partire dal dato conciliare, dal pensiero di Le Guillou e dai contributi dal magistero postconciliare e della teologia attuale, si è tentato di indicare sinteticamente alcuni lineamenti generali di ecclesiologia dinamica della tradizione (capitolo IX) che possano costituire la base di successivi studi particolari, dei quali si indica una breve panoramica nella conclusione.

Per concludere, colgo l'occasione per ringraziare tutti coloro che hanno collaborato alla realizzazione di questo lavoro. Innanzitutto, il Cardinal Antonio Maria Rouco Varela, che mi ha permesso di completare la mia formazione teologica a Roma, e il Cardinal Carlos Osoro Sierra, che mi ha concesso di prolungare il mio soggiorno fino al termine degli studi. Ringrazio il professor Gabriel Richi Alberti, per avermi introdotto con competenza e passione allo studio dell'ecclesiologia e, in particolare, allo studio del pensiero di Marie-Joseph Le Guillou. Sono poi immensamente grato ai colleghi del gruppo di ricerca *Marie-Joseph Le Guillou. Un teólogo para nuestro tiempo*, con i quali ho passato dei bellissimi momenti di studio e amicizia. Ringrazio anche l'Università Ecclesiastica San Dámaso di Madrid che ha curato fin dall'inizio la mia formazione teologica. Chi ha frequentato la nostra Facoltà non avrà difficoltà a ritrovare in questo lavoro i preziosi appunti delle lezioni che sono per me oggetto di consultazione continua nel lavoro teologico. Ringrazio anche il professor Giuseppe Lorizio e la professoressa Sandra Mazzolini, della cui competenza ho potuto

Ediciones Universidad San Dámaso

beneficiare nel corso del mio soggiorno romano. Un ringraziamento anche al professor Raúl Orozco Ruano e al dottor Manrico Carta per l'aiuto con i testi in tedesco e al professor Francesco Voltaggio per l'aiuto con le fonti sul pensiero ebraico. Un grazie anche a Don Carmine Brienza che mi ha accolto amorevolmente nella sua parrocchia a Roma e a tutto il presbiterio e i fedeli della parrocchia di Santa Francesca Romana.

Infine, mi si permetta di ricordare Carmen Hernández Barrera, scomparsa nel 2016, la quale ha il merito di essere la prima persona ad aver destato in me l'interesse per la teologia che lei, lungi da ogni intellettualismo, amava definire «un canto a Dio perché si è lasciato conoscere». Avendo lei sempre trasmesso il suo sapere teologico mediante la trasmissione orale, non ho potuto citare il suo pensiero che però è presente soprattutto nella terza parte.

Ediciones Universidad San Dámaso

Parte I
TRADIZIONE E MISSIONE AL CONCILIO VATICANO II

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

INTRODUZIONE

La riflessione sulla tradizione e la missione, seppure con sfumature sempre diverse, ha attraversato l'intera storia del pensiero cristiano a partire dal Nuovo Testamento fino ai giorni d'oggi.

La centralità di queste categorie è radicata nella volontà stessa della Trinità rivelatasi in Gesù Cristo che ha istituito la Chiesa come sacramento universale di salvezza. Questa Chiesa esiste in funzione della trasmissione dell'evento salvifico di Gesù Cristo agli uomini di tutti luoghi e di tutti i tempi. Di conseguenza la sua unica e costante preoccupazione sarà sempre quella di essere fedele ed efficace strumento di evangelizzazione.

In vista di questo compito, la Chiesa come soggetto visibile della *paradosis* cristiana è chiamata, da un lato, ad essere costantemente unita al suo Signore e Sposo —in quanto essa non annuncia se stessa ma Cristo— e, dall'altro, ad essere sempre lanciata verso il mondo a cui è inviata.

La tradizione e la missione trovano il loro contesto vitale proprio in questo orizzonte: da Dio per la Chiesa al mondo.

Nonostante le categorie oggetto di questo studio potrebbero essere analizzate in forma diacronica nell'arco di tutto il percorso storico della vita della Chiesa, al fine del nostro lavoro partiremo dai dati offerti dall'insegnamento del Concilio Vaticano II.

Ediciones Universidad San Dámaso

Questa scelta pare opportuna per due ragioni. In primo luogo, perché nel Vaticano II questi due temi hanno goduto di una particolare centralità tematica[1]. In secondo luogo, perché questo concilio, essendo stato celebrato nella nostra epoca, raccoglie in certo modo il dibattito sulla tradizione dei secoli precedenti, alla luce dei decisivi apporti della teologia del XX secolo.

Quindi, a partire dalla sicura bussola del Concilio, secondo la felice espressione coniata da San Giovanni Paolo II[2], si svilupperà poi il tema oggetto di questo studio nella logica dell'approfondimento e dell'articolazione del dato conciliare.

Ediciones Universidad San Dámaso

1 Per quanto riguarda la tradizione, il Concilio Vaticano II è il primo concilio ecumenico a riservare un intero paragrafo di un documento a tale tema. La centralità di questa categoria in questo concilio è percepibile anche solo osservando la ricorrenza dei termini *traditio*, *traditionalis* e del verbo *trado*: essi appaiono in 15 documenti per un totale di 175 volte, cfr. Ph. Delhaye – M. Gueret – P. Tombeur (eds.), *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Cetedoc, Louvain 1974) 12 e 666-667. Invece, per quanto riguarda la missione, oltre il fatto che motivò la convocazione stessa del Concilio e condizionò tutto il suo stile, essa è oggetto di un intero documento (AG), di un intero paragrafo di un altro (LG 17) e più in generale attraversa tutto il *corpus* dottrinale del Vaticano II (i termini *missio*, *missiologia*, *missiologicus*, *missionarius* e il verbo *mitto* appaiono in 15 documenti per un totale di 341 volte, considerando però che il verbo *mitto* in alcuni casi viene impiegato in senso non teologico), cfr. *ibid*., 8 e 398-402.

2 Cfr. Iohannes Paulus II, "Epistula Apostolica Novo millennio ineunte": *AAS* 93 (2001) 266-309, qui 308.

CAPITOLO I
L'INSEGNAMENTO CONCILIARE SULLA TRADIZIONE

Ediciones Universidad San Dámaso

1. LA TRADIZIONE: UN ARGOMENTO DA TRATTARE AL VATICANO II

L'ampia consultazione realizzata nella fase antepreparatoria del Concilio mise in evidenza il forte desiderio che la questione della tradizione venisse affrontata al Vaticano II, anche se le proposte concrete differivano tra loro facendo da specchio al dibattito in corso su questo tema in ambito cattolico.

Infatti, a partire dal Concilio di Trento —il quale in ottica antiluterana aveva affermato l'esistenza di "tradizioni non scritte" essenziali alla trasmissione del Vangelo quanto la Scrittura[1]— la teologia cattolica, che fino ad allora

1 «*Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, praesindentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis Legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem omnis salutaris veritatis et morum disciplinae 'omni creaturae praedicari' (Mt 28,19 sq; Mc 16,15) jussit; perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum*

non aveva elaborato un trattato sistematico su questo tema, era stata obbligata a mettere la questione della tradizione al centro della propria riflessione per difenderne il legittimo ruolo nella trasmissione del deposito rivelato.

In seguito, l'urgenza di affrontare il tema della tradizione fu acuita anche da un altro fattore: il rigetto della tradizione cristiana da parte della classe intellettuale europea, dovuta soprattutto al fatto che, in seguito alle sanguinarie guerre di religione, la fede, fino ad allora considerata il collante culturale dell'Europa, veniva ora percepita come fonte di conflitti e divisioni. Di conseguenza, il mondo intellettuale europeo aveva cominciato a cercare in una ragione emancipata dalla fede i principi su cui fondare la convivenza nel vecchio continente.

In questo contesto razionalistico, lo sviluppo della critica storica sui Vangeli gettò una ulteriore coltre di sospetto sulla tradizione cristiana: essa veniva ora considerata inaffidabile non solo per la corruzione operata in essa dalla Chiesa nel corso dei secoli, ma anche per la diffidenza verso le credenze soprannaturali di coloro che l'avevano trasmessa fin dalle origini.

L'uomo moderno si sente già adulto e indipendente rispetto a quelle che considera visioni primitive del mondo e si propone di operare un taglio netto col passato per proiettarsi con fiducia verso un futuro da costruire su nuove basi. La società dell'epoca dei lumi si caratterizza quindi come profondamente detradizionalizzata[2]. Si tratta di un fenomeno che si radicalizzerà sempre di più nella società occidentale[3].

Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque Unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur», Concilium Tridentinum, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* (DH 1501-1505, qui 1501).

2 A questo proposito risulta particolarmente riuscita la metafora della ghigliottina, proposta dal filosofo Elemire Zolla per simbolizzare il taglio netto con la tradizione che caratterizzò l'epoca dei lumi, cfr. H. Cavallera, *Elemir Zolla. La luce delle idee* (Le Lettere, Firenze 2011) 110.

3 Cfr. J.-G. Boeglin, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine* (Cerf, Paris 1998) 65; G. Lorizio, "Globalizzazione e tradizione", in: Id. (a cura di), *Teologia fondamentale* III. *Contesti* (Città Nuova, Roma 2005) 237-283, qui 253-254.

Ediciones Universidad San Dámaso

Di fronte al sorgere successivo di tali urgenti sfide, la teologia cattolica, a partire dal dato tridentino, reagì con forza e mise la questione della tradizione al centro della propria trattazione, tentando di evidenziarne la credibilità e la legittimità. Vediamo così che, già nella seconda metà del secolo XVI, il teologo Melchor Cano, in un primo tentativo di sistematizzazione, cita la Scrittura e la tradizione apostolica come i due primi *loci theologici* della riflessione credente sulla fede[4].

Dato l'ambiente polemico in cui vengono alla luce, i trattati cattolici sul tema realizzati in epoca moderna hanno un marcato carattere apologetico: occorre difendere la tradizione cattolica in opposizione sia al razionalismo imperante che alla teologia protestante classica.

Dal punto di vista dell'articolazione del rapporto tradizione-Scrittura, il commento teologico del dato tridentino si cristallizza progressivamente nella cosiddetta 'teologia delle due fonti', che considera la Scrittura e la tradizione come due fonti indipendenti della Rivelazione, tendendo a dare alla seconda una certa primazia anche dal punto di vista 'quantitativo': la tradizione è collocata su uno spettro più ampio rispetto alla Scrittura, in quanto trasmette dati rivelati non contenuti —almeno esplicitamente— nella Bibbia. Una tesi che, sebbene non accolta dai testi del Concilio di Trento, era emersa nei suoi dibattiti.

Inoltre, le dispute contro il razionalismo e il modernismo porteranno a mettere l'accento sulla tradizione come trasmissione di verità dottrinali e sul carattere perenne e immutabile del contenuto trasmesso, come appare ad esempio dal celebre trattato sulla tradizione scritto da Louis Billot in piena crisi modernista[5]. Un altro effetto di tale ultima crisi fu il consolidamento della tendenza a far coincidere la tradizione attiva con l'azione del magistero[6].

Ediciones Universidad San Damaso

4 Cfr. Id., "Tradizione", in: G. Calabrese – Ph. Goyret – O. F. Piazza (a cura di), *Dizionario di Ecclesiologia* (Città Nuova, Roma 2010) 1451-1462, qui 1454.

5 Cfr. Boeglin, *La question*, 91; Lorizio, "Globalizzazione e tradizione", 259.

6 Cfr. Y. Congar, *La Tradition* I, 250-260; H. Holstein, *La Tradition dans l'Église* (Grasset, Paris 1960) 185-187; C. Izquierdo, *Parádosis. Estudios sobre la tradición* (EUNSA, Barañáin 2006) 79; Ch. Baumgartner, "Tradition et Magistère": *RSR* 41 (1953) 161-187.

Al contempo, sempre in ragione delle polemiche in corso, erano stati messi al margine i contributi che facevano riferimento al carattere reale e dinamico della tradizione, come ad esempio i pioneristici studi di Möhler, Newman e Blondel[7].

Tuttavia, nel secolo XX tali contributi vengono ripresi, approfonditi e affiancati da altri, per cui si sviluppano correnti critiche che mettono in discussione le opinioni dominanti in materia di tradizione. In particolare, la teoria delle due fonti viene da più parti considerata inadeguata nell'interpretazione del dato tridentino e, inoltre, si vede l'esigenza di rivalutare il carattere reale e dinamico della tradizione nonché il suo rapporto sia qualitativo che quantitativo con la Scrittura[8].

Pertanto, era interesse di tutti che l'argomento venisse affrontato dal Concilio, sebbene con finalità e proposte diverse. Da una parte vi era infatti chi auspicava che il Concilio ratificasse dogmaticamente l'opinione maggioritaria in materia e, dall'altra, vi era chi auspicava una visione più equilibrata della tradizione che superasse le tesi unilaterali sviluppatesi nei periodi precedenti, anche in prospettiva ecumenica e missionaria.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

7 Cfr. Boeglin, *La question*, 68-76 e 88-91.

8 Fu in particolare Geiselmann a contestare la teologia delle due fonti come interpretazione adeguata del dato tridentino —cfr. J. H. Geiselmann, *La Scrittura e la tradizione* (Morcelliana, Brescia 1974; originale tedesco 1962)—, asserendo in primo luogo che il Concilio in realtà aveva applicato il termine *fons* al Vangelo e non alle sue vie di trasmissione; e, in secondo luogo, che il rifiuto da parte dei Padri conciliari della formula *partim…partim* (il Vangelo contenuto parte nella Scrittura e parte nella tradizione), a favore di un più moderato *et*, implica la volontà dei Padri di non considerare le due istanze come vie separate e indipendenti di trasmissione, ognuna portatrice di una parte del Vangelo. Se con il tempo gli studiosi coincideranno sulla critica all'interpretazione dominante del dato tridentino proposta dal teologo di Tubinga, la polemica rimarrà accesa sulle sue conclusioni: dalle affermazioni del Concilio di Trento si può dedurre la sufficienza materiale della Scrittura per la trasmissione del Vangelo; cosa che viene confermata dalla teologia dei più accreditati autori medioevali. Per un'analisi sul dibattito aperto da Geiselmann e sull'interpretazione adeguata del dato tridentino, cfr. L. Alonso Schökel, "El dinamismo de la Tradición", in: Id. (ed.), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación* (BAC, Madrid 1969), 266-310, qui 266-268; Congar, *La tradition et la vie*, 36-41; J. Ratzinger, "Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione", in: J. Ratzinger – K. Rahner, *Rivelazione e tradizione* (Morcelliana, Brescia 1970; originale tedesco 1965) 27-73.

Alla luce di questa situazione sono da leggere le proposte sul tema della tradizione inviate da tutto il mondo alla commissione antepreparatoria. L'*Analyticus Conspectus* mostra, *in primis*, la proposta di elaborare una dottrina della tradizione come fonte delle verità rivelate, mettendo in rilievo il suo valore oggettivo, la sua priorità storica e logica sulla Scrittura nonché la sua maggior ampiezza quantitativa rispetto a quest'ultima (la tradizione trasmette verità non contenute nella Scrittura). Vi è poi chi, invece, propone di trattare la questione della tradizione alla luce degli studi più recenti, considerandone il carattere vitale, il progresso nel tempo e tutta la reale ampiezza (non limitarsi alla tradizione latina e occidentale, ma includere anche quella orientale). Infine, vi è persino chi chiede di dichiarare la sufficienza materiale della Scrittura come unica fonte della Rivelazione, lasciando alla tradizione il solo compito di trasmetterla e interpretarla[9].

In relazione a tali numerose richieste, il tema della tradizione viene inserito tra le *quaestiones maiores* da discutere al Concilio e affidato alla commissione teologica preparatoria[10].

9 Cfr. AD I/Appendix Voluminis II/1, 32-34.

10 Cfr. Iohannes XXIII, "Littera Apostolica motu proprio data Superno Dei nutu": *AAS* 52 (1960) 433-437, qui 435. Per quanto riguarda la genesi e il commento della dottrina conciliare sulla tradizione cfr. Ch. Journet, "Le progrès de l'Église dans le temps": *Ang* 43 (1966) 3-20; R. Latourelle, "La Révélation et sa transmission selon la constitution «Dei Verbum»": *Gr* 47 (1966) 5-40; B. D. Dupuy (dir.) *La Révélation divine* I-II (Cerf, Paris 1968); O. Semmelroth – M. Zerwick, *Il Vaticano II e la Parola di Dio. La costituzione conciliare «Dei Verbum»* (Paideia, Brescia 1971); A. Franzini, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Vaticano II* (Morcelliana, Brescia 1978); H. De Lubac, *La Révélation divine* (Cerf, Paris ³1983; 1968); U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica Dei Verbum* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Roma 1985); F. Scaria, *Tradition and progress in the Church in the light of Dei Verbum* (PUU, Roma 1997); Boeglin, *La question*, 173-240; R. Burigana, *La Bibbia al Concilio. La redazione della costituzione «Dei verbum» del Vaticano II* (Il Mulino, Bologna 1998); E. Cattaneo, *Trasmettere la fede. Tradizione, scrittura e magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1999); H. Von Höping, "Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*", in: B. J. Hilberath – P. Hünermann (edd.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanische Konzil* III (Herder, Freiburg 2005) 695-819; Alonso Schökel, *Comentarios*; G. Lafont, "Progresso e crescita nella Santa Tradizione (Dei Verbum n. 8)", in: Id., *La Chiesa: il travaglio delle riforme. «Immaginare la Chiesa»* (San Paolo, Cinisello

Ediciones Universidad San Dámaso

2. BREVE ITINERARIO DELL'INSEGNAMENTO CONCILIARE SULLA TRADIZIONE

In seguito all'elezione della tradizione come questione da trattare al Concilio, la commissione teologica elaborò due proposte di schemi sul tema: *De fontibus revelationis* e *De deposito fidei pure custodiendo*[11].

Come si intuisce dal titolo stesso, i due documenti si mettevano dalla parte di chi aveva proposto il consolidamento della teologia manualistica postridentina, in una prospettiva di difesa dal protestantesimo e dagli errori dell'epoca moderna, d'altronde in piena consonanza con le proposte avanzate dal Sant'Uffizio[12].

Per quanto riguarda lo schema *De fontibus*, sul tema della tradizione esso si limitava ad affermare il suo valore di fonte della Rivelazione —oltre alla Scrittura— e la sua maggior ampiezza quantitativa rispetto a quest'ultima. Inol-

Ediciones Universidad San Damaso

Balsamo 2012) 45-61; J. Ratzinger, "Zur dogmatischen Konstitution über die Göttlische Offenbarung «Dei Verbum»", in: Id., *Gesammelte Schriften* VII. *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung* 2 (Herder, Freiburg 2012) 715-791; S. Noceti – R. Repole (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II* V. *Dei Verbum* (EDB, Bologna 2017). Per una bibliografia più completa cfr. Ph. J. Roy, *Bibliographie du Concile Vatican II* (LEV, Città del Vaticano 2012) 149-163. (In generale, le opere di Joseph Ratzinger per coerenza espositiva sono state citate dall'*Opera Omnia*. Tuttavia, non essendo stati tradotti in italiano tutti i volumi, in alcuni casi siamo stati costretti a cercare il materiale da altre pubblicazioni e solo in assenza di riferimenti si è fatto ricorso, come in questo caso, all'originale tedesco).

11 Nella prima sessione plenaria della commissione il segretario Sebastian Tromp riferì che la questione della tradizione era stata originariamente inclusa nello schema sulla Chiesa, ma in seguito, dato che il Papa desiderava una trattazione di rilievo sulla questione delle due fonti, si decise di elaborare uno schema a parte perché l'argomento non occupasse uno spazio sproporzionato, cfr. Betti, *La dottrina*, 21-22.

12 La proposta inviata dal Sant'Uffizio recitava tra l'altro: «*Firmetur accurata notio Revelationis contra theorias modernisticas (immanentismus). (…) Magisterium Ecclesiae est singulare quia potestativum et infallibile. (…) Huius Magisterii obiectum: depositum divinae revelationis in S. Scriptura et Traditione contentum. Depositum non singulis fidelibus, sed Ecclesiae concreditum, tuendum quidem et auctoritative interpretandum. S. Scriptura neque exclusive neque per se solam (sine Magisterio) tamquam fons revelationis sumenda est*», AD I/III, 5 e 8.

tre, si denunciava il pericolo di una teologia che si fondasse unicamente sulla Scrittura e non tenesse conto della tradizione e del magistero[13].

Fu una sottocommissione appositamente costituita ad avere il compito di stilare lo schema definitivo, tenendo conto delle osservazioni fatte dai membri della commissione. Il testo finale fu presentato alla commissione preparatoria centrale con una trattazione un po' più ricca sulla tradizione, ma senza mettere in discussione le linee portanti del documento[14].

Nel successivo dibattito in sede di commissione preparatoria centrale, insieme a interventi laudatori, non mancarono osservazioni critiche[15]. Tuttavia, il documento continuò il suo cammino con poche correzioni e il 13 luglio 1962 il Papa approvò ufficialmente lo *Schema Constitutionis dogmaticae de fontibus Revelationis* che fu subito inviato ai Padri e, in seguito alla revisione fatta in base alle loro osservazioni, fu presentato per la discussione al Concilio[16].

Per ciò che riguarda il tema della tradizione, lo schema include le seguenti tesi: 1. presentando la Rivelazione come comunicazione verbale (o proposizionale), il modo della sua trasmissione si identifica con la predicazione orale; 2. la dottrina del Concilio di Trento e del Vaticano I viene ripresa e sviluppata secondo la teologia delle due fonti che costituisce il più importante nucleo tematico del documento, come emerge anche dallo stesso suo titolo[17]; 3. Scrittura e tradizione non differiscono per il loro contenuto qualitativo (entrambe

13 Cfr. Betti, *La dottrina*, 23.

14 Cfr. *ibid*., 28.

15 Ad esempio il Card. König affermava: «*Modo nimis defensivo exponitur habitudo Traditionis ad Sacram Scripturam, ac eiusdem valoris non esset Sacra Scriptura*». E anche il Card. Alfrink notava: «*Dolendum videtur quod Commissio Thelogica in capite primo huius Constitutionis de Fontibus Revelationis non amplius et melius usa est studiis modernis catholicis de Revelatione, de Sacra Scriptura, de Ecclesia*», AD II/II/1, 538 e 551.

16 Per quanto riguarda il testo dello schema cfr. Concilium Vaticanum II, "Schema Constitutionis Dogmaticae de fontibus Revelationis", in: Id., *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur* I (Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1962) 7-22.

17 Il titolo dello schema e quello del capitolo I riprendono entrambi il tema delle due fonti che poi viene sviluppato nei numeri 4, 5 e 6. In particolare, nel punto 4 si afferma: «*Christi itaque et Apostolorum mandatis et exemplis edocta, sancta mater Ecclesia semper credidit et credit integram re-*

Ediciones Universidad San Dámaso

sono di origine divina anche se l'una gode del privilegio dell'ispirazione), ma per il loro contenuto quantitativo (alcune verità rivelate sono fatte conoscere alla Chiesa unicamente dalla tradizione). Perciò non è lecito negare la tradizione o considerarla inferiore rispetto alla Scrittura, ma occorre considerare le due fonti come un unico deposito della fede; 4. essendo queste fonti entrambe di origine divina, la loro interpretazione autentica è stata affidata non ai singoli fedeli, ma ad un'istanza divinamente costituita, il magistero della Chiesa, il quale rappresenta la norma prossima e universale della fede.

Anche il secondo schema preparato —che poi non verrà mai discusso in aula in quanto i suoi contenuti saranno convogliati nell'altro— si muoveva nella stessa prospettiva di difesa dagli errori e di conservazione integra del deposito rivelato[18]. Tuttavia, occorre anche notare che un capitolo di tale secondo schema si occupava del progresso della dottrina, affermando che la custodia del deposito della fede non si esaurisce in una mera conservazione o ripetizione, ma implica una fase di progresso dottrinale il cui protagonista è il magistero, sollecitato nella sua azione dalle stesse verità rivelate, dalla pietà dei fedeli, dagli errori che si producono nelle varie epoche e dalle necessità dei tempi.

Il dibattito conciliare sullo schema *De fontibus* ebbe luogo dal 14 al 20 novembre del 1962. In esso presero sempre più forza le posizioni critiche verso il documento che in aula vennero espresse con ancor maggiore audacia[19].

In particolare, per quanto riguarda il linguaggio e lo stile, si critica l'uso di termini propri del tempo della controriforma —con un tono difensivo, condannatorio e polemico più che pastorale e positivo— che non aiutano né il dialogo ecumenico né quello con i non cristiani. Inoltre, si accusa il documento di canonizzare il linguaggio di una parte della teologia occidentale, senza tenere conto né dei contributi teologici più recenti né della tradizione orientale.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

velationem, non in sola Scriptura, sed in Scriptura et Traditione tamquam in duplici fonte contineri, alio tamen ac alio modo», *ibid*., 10.

18 Per il testo dello schema cfr. Id., "Schema Constitutionis Dogmaticae De deposito fidei pure custodiendo", in: *ibid*., 23-69.

19 Per gli interventi dei Padri e le *animadversiones* scritte cfr. AS I/3, 32-110 e 121-370.

Per quanto riguarda invece il contenuto, in primo luogo, la teologia delle due fonti si reputa inadeguata: il termine *fons*, riferito alla tradizione e alla Scrittura, non solo non riprende correttamente il dato tridentino —che lo attribuiva alla Rivelazione stessa e non alle sue vie di trasmissione— ma non trova nessun appoggio né nella teologia patristica, né in quella medioevale, né in nessuno dei concili ecumenici, essendo stato introdotto nel secolo XIX. In secondo luogo, si accusa lo schema di trattare la tradizione e la Scrittura in modo indipendente, in una logica di opposizione: per criticare il principio protestante della *sola Scriptura,* si trasmette un senso di diffidenza verso quest'ultima e si propone una sorta di *traditio sola,* affermandone erroneamente la sufficienza materiale e la maggior ampiezza quantitativa rispetto alla Bibbia. In terzo luogo, si reputa inadeguata anche la prospettiva generale del testo: il documento si fissa sulla mera conservazione del deposito rivelato, tralasciando di parlare del progresso della tradizione. Inoltre, si imputava al documento una visione riduttiva che considera la tradizione unicamente come trasmissione di alcune verità. Infine, riguardo al soggetto della trasmissione, si accusa lo schema di concentrare tutto sul magistero, non tenendo conto che la trasmissione della Rivelazione è attuata da tutti membri della Chiesa e coinvolge tutta la vita e le istituzioni di quest'ultima[20].

Tali severe critiche trovarono un valido appoggio in alcuni progetti di schema concorrenti che, essendo già a disposizione, avrebbero reso il lavoro di reimpostazione più semplice. In primo luogo, le conferenze episcopali europee di area germanofona e francofona patrocinarono un testo dal titolo *De Revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta* —conosciuto poi col nome di 'schema Rahner-Ratzinger' o 'schema sostitutivo'— che si proponeva di reimpostare la discussione sulla Rivelazione e la sua trasmissione su tutt'altre basi[21]. In secondo luogo, vi era un testo elaborato da Yves Congar —intitolato *De Traditione et Scriptura* e patrocinato da un gruppo di vescovi di area francofona— che, se

20 Per gli interventi dei Padri e le *animadversiones* scritte cfr. AS I/3, 32-110 e 121-370.

21 Sui contenuti del dibattito in aula, cfr. Betti, *La dottrina*, 45-68.

Ediciones Universidad San Dámaso

pur rispettava la struttura dello schema ufficiale, si distanziava sensibilmente da esso nel contenuto[22]. Infine, anche se non venne fatto circolare in aula, recuperò importanza durante il dibattito anche lo schema preparato dal Segretariato per l'Unità dei Cristiani —intitolato *De verbo Dei* e compendiato da un *votum* (*De Traditione et Sacra Scriptura*)— del quale non si era finora tenuto conto[23].

Nonostante l'indubbio valore teologico di tutti e tre i testi, al fine del nostro lavoro, ci si concentrerà sul testo proposto da Congar. Il teologo domenicano aveva svolto un ruolo di secondo piano nella commissione teologica preparatoria ma, a partire dalla sua collaborazione con alcuni Padri per la redazione di questo documento, acquisì lentamente un ruolo da protagonista nell'elaborazione della dottrina sulla tradizione[24].

Il suo testo si compone di cinque punti: 1. *Promulgatio veritatis salutiferae*; 2. *Scripturae Veteris et Novi Testamenti*; 3. *De Traditione non scripta*; 4. *Ecclesia, subjectum Traditionis*; 5. *De habitudine inter Traditionem, Scripturam et Ecclesiam*.

Nel primo si afferma che, affinché la verità salvifica (Rivelazione) giungesse a tutte le genti, il Signore Gesù inviò gli apostoli a predicare il Vangelo a tutte le creature. L'unico mezzo per il quale possiamo conoscere l'economia della salvezza (punto secondo) è questo Vangelo predicato dagli apostoli e testimoniato in forma eminente dalle Sacre Scritture, considerate da sempre dalla Chiesa come regola suprema della sua fede. Tuttavia, la pienezza del Vangelo

22 Per il testo cfr. *ibid.*, 303-306.

23 Per il testo dello schema cfr. AD III/II, 454-457; mentre per il testo del *votum* cfr. Betti, *La dottrina*, 292-298. Per ciò che riguarda la genesi e il commento dello schema *De verbo Dei*, cfr. Burigana, *La Bibbia*, 75-84 e 120; M. Epis, "Introduzione alla costituzione dogmatica *Dei Verbum*", in: Noceti – Repole, *Commentario* V, 13-89, qui 32-34. Più in generale, sul ruolo del Segretariato per l'Unità dei Cristiani nell'*iter* di approvazione della *Dei Verbum*, cfr. J. Feiner, "La contribution du secrétariat pour l'unité des chrétiens à la Constitution dogmatique sur la Révélation divine", in: Dupuy, *La Révélation* I, 119-171.

24 A tal proposito affermava Joseph Ratzinger: «Non è difficile (come del resto nelle aggiunte nelle quali l'articolo 7 va oltre Trento) riconoscere la penna di Y. Congar nel testo e vedere dietro questo l'influenza della scuola cattolica di Tubinga del XIX secolo», J. Ratzinger, "Zur dogmatischen", 755. Su questo cfr. anche W. Henn, "Yves Congar al Vaticano II": *Com(I)* 142 (1995) 59-68.

Ediciones Universidad San Dámaso

(punto terzo) non ci perviene solo tramite le Scritture ma anche tramite la tradizione non scritta. E da qui si sviluppa una riflessione teologica che merita di essere riprodotta per intero:

> *Non tamen in Scripturis tantum, sed etiam sine scripto Traditione ad nos usque pervenit plenitudo Evangelii salutaris, ita ut, testante S. Vincentio Lerinensi, si quis vellet «in fide sana sanus atque integer permanere, duplici modo munire fidem suam, Deo adiuvante, deberet, primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde Ecclesiae catholicae traditione». Nec ipse Dominus quid scripsit, nec Apostoli, testantibus ipsis scriptis suis, omnia in scripto tradiderunt eorum quibus Ecclesias aedificaverunt et successoribus suis Ecclesias aedificaturis transmiserunt. Praedicaverunt vero ubique Evangelium, jusserunt, multa instituerunt ac disposuerunt, mysteria sacra celebrarunt, exempla vitae necnon pastoralis activitatis praebuerunt, sed imprimis omnia quibus constat oeconomia salutis, eaque pura atque integra, tradiderunt, post se usque in finem integre pureque tradenda: verbis, certe, sed insuper ac praesertim celebratione liturgica mysteriorum salutis, actibus ipsis ac praxi religionis christianae. Haec integra Traditio realis simul ac verbalis in Ecclesia perrexit, non modo mechanico, quasi sit res mortua et mere extranea, sed modo viventi, cum Traditio inseparabilis sit a subjecto suo vivo. Qua de re fit ut in subjecto suo viventi, populo scilicet Dei Spiritu Sancto vegetato. Traditio profectum habeat: crescit enim intelligentia ecclesiastica tam rerum quam verborum traditorum, tum ex contemplatione credentium ea conferentium in corde suo (Cf. Lc 2,19.51), tum ex ipsa experientia intima spiritualium realitatum (…). Omnia tamen quae in medio Ecclesiae proferentur examinari perpendique debent a magisterio divinitus instituto, cuius est de doctrinis decernere et, inter effata varia, sinceram Traditionem Ecclesiae discernere*[25].

Il paragrafo quarto presenta la Chiesa come soggetto della tradizione:

25 Betti, *La dottrina*, 304.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ecclesia nempe est quasi vas in quo custoditur, et organum per quod transmittitur Traditio viva, Spiritu Sancto, «qui nimirum in ipsa Ecclesia inhabitat» iuvenescere faciente eximium fidei depositum et ipsum vas in quo est. Ecclesia autem cum nominatur intelligi debet corpus organicum, «plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens», unoquoque membro, adspirante Spiritu Sancto, munus adimplente suum in corpore. Tota ergo credens, amans, oransque Ecclesia custodit tradita atque transmittit, praesertim parentes natis, in sinu familiarum christianarum, quas in saeculo nequam constitutas amanter admonet Sancta Synodus, verba repetens senescentis Apostoli discipulo juniori: «Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae» (1 Tim. 6,20).

Partes autem praecipuas habet hierarchicum Collegium Episcoporum, sub capite suo Petri successore, in custodiendo tradendoque sanctum depositum salutiferae fidei, cum insuper ipsi, et quidem soli, pertineat munus depositum authentice interpretandi explicandique, insurgentes errores judicandi et sollemniter condemnandi, fidem tandem Ecclesiae, si necesse sit, definiendi. In hoc tamen munere pastores ut ministri Verbi Dei, non domini, sunt positi. Non eis licet aliam revelationem proponere, cum testes sint Revelationis Apostolis traditae, et ligati extant in Domino iis quae in Sacra Scriptura et in Traditione continentur, necnon definitionibus a Magisterio ecclesiastico iam editis. Neque eis munus tantum concreditum est quin eis, in persona Apostolorum, quibus succedunt, promissa sit assistentia Spiritus Sancti. Ipse Spiritus Dei est qui, cum distantiam superet temporum vel locorum, cum illabetur uniuscuiusque et universorum menti et sit Ipse Communicatio (cf. 2 Cor. 13,13), omnes communicare, conspirare concordareque facit, ita ut eum nominare possumus principium intimum, quamvis transcendens, identitatis, tam Corporis Christi mystici quam sanctae Traditionis, tempora locaque superans[26].

26 *Ibid.*, 305.

Ediciones Universidad San Dámaso

Il paragrafo quinto parla poi del rapporto intrinseco ed essenziale tra tradizione, Scrittura e Chiesa che sono i tre elementi disposti da Dio perché il Vangelo raggiungesse gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi fino alla consumazione escatologica della salvezza:

> *Patet ergo tria esse quae disposuit Deus arcteque conjunxit, ut omnes homines, usque ad consummationem saeculi, eiusdem unicique Evangelii, in quo, sicut in Christo, sunt omnes thesauri scientiae et sapientiae (cf. Col. 2, 3), participes fieri queant, scilicet Traditio, Scriptura et Ecclesia. Quanto enim arcte conjunctae sunt ex hoc apparet quod nulla earum sine alia integre existere valeat.*
>
> *a) Nam* Ecclesia *ex Verbo Dei vivit scripto vel tradito. Omnes fidei veritates per viam Scripturarum simul ac per viam Traditionis semper inspicit, quasi utrisque lucidissimis oculis corporis sui. Constat insuper Ecclesiam nullum fidei dogma sola Scriptura fulcire, nullum Traditione sola. Cum tamen Ecclesia indigeat Scripturis et Traditione ut vivat, indigent quoque illae Ecclesia et indigent invicem ut sint vel fient Scripturae canonicae sinceraque Traditio.*
>
> b) Scripturae *enim exstant, ad minus pro parte, redactio aliqua Traditionis, vel Synagogae, vel Apostolorum. Nobis non proponuntur ut Scripturae canonicae nisi per Ecclesiam, nec nobis nisi in Ecclesia Spiritu inhabitata authenticum sensum suum revelant. Insuper dissitientibus tractatoribus, necesse est «ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur». Nam viget in Ecclesia sensus catholicus et ecclesiasticus, quo Scripturae interpretari queant eodem Spiritu quo conscriptae fuerunt et qui in ipsa Traditione vivens asservatur.*
>
> c) Traditio *enim, etsi reguletur a Scriptura velut a norma primaria, continet ac transmittit intellectum illum Scripturarum quem Dominus, postquam cum eis manducasset, discipulis suis impertivit, eos testes mysterii sui constituens eisque promissum Spiritum largiens (cf. Luc. 24, 25 - 31 et 41 sq.; Act. 1, 4 sq.). Huius unctione Spiritus*

Ediciones Universidad San Dámaso

> *edocta, non destitit Ecclesia Traditionem suam ampliare, hauriens ex Scripturis ut mysterium christianum perspiciat, et ex experientia christiani mysterii ut Scripturas intelligat. Hanc tamen vitam Traditionis moderatur in Ecclesia Magisterium vivum, ut sincera remaneat et ut omnes perfecti inveniantur «in eodem sensu et in eadem sententia» (cf. 1 Cor. 1, 10)*[27].

Il testo presenta senza dubbio elementi molto interessanti: 1. esso è impostato in una prospettiva cristologica e pneumatologica; 2. si abbandona una visione giuridicizzante per fondare la riflessione su una chiara base biblica e patristica (vi sono ben tredici citazioni bibliche e cinque patristiche); 3. si elimina la teologia delle due fonti, riprendendo la terminologia originale del Concilio di Trento, per cui l'unica fonte da cui promana la salvezza è il Vangelo promulgato da Cristo e predicato dagli apostoli (Scrittura e tradizione sono delle vie di trasmissione della Parola di Dio); 4. rispetto al tridentino, però, si propongono due importanti approfondimenti. In primo luogo, si usa il termine *traditio* al singolare e con maiuscola, per evidenziare che oggetto della trattazione non sono le tradizioni ecclesiastiche, ma la tradizione divino-apostolica. In secondo luogo, a partire dal titolo, si pone sempre la tradizione prima della Scrittura ad indicare la sua primazia, anche temporale (la Scrittura presuppone l'esistenza di una tradizione previa), evitando però di estendere tale primazia all'ambito quantitativo; 5. si dà correttamente un posto di rilievo alla Scrittura nel processo di trasmissione: essa è testimonianza eminente della Rivelazione (*evangelicae testimonium eximium*) e norma primaria di regolazione del cammino autentico della tradizione[28]; 6. si afferma chiaramente la insufficienza della Scrittura per la trasmissione integra della Rivelazione; 7. non si limita la

27 *Ibid*., 305-306.

28 In particolare, si descrive la funzione della Scrittura come 'regolatrice' (*reguletur*) e la funzione del magistero come 'moderatrice' (*moderatur*) del cammino storico della tradizione. All'ombra della garanzia ultima dello Spirito Santo, Scrittura e magistero appaiono come le due istanze visibili a cui la tradizione deve far riferimento nel suo cammino storico, anche se la Scrittura, avendo il privilegio dell'ispirazione, ha la caratteristica di norma primaria o preminente.

Ediciones Universidad San Dámaso

tradizione al suo contenuto verbale, ma si fa riferimento anche al suo contenuto reale (*Traditio realis simul ac verbalis)*, includendovi non solo la predicazione e la dottrina, ma anche le istituzioni, le celebrazioni liturgiche, gli esempi di vita, le attività di governo e la prassi pastorale; 8. la tradizione non viene vista come qualcosa di meccanico e morto, ma una come realtà vivente inseparabile dal suo soggetto vivo (la Chiesa); 9. la Chiesa è, quindi, il soggetto visibile della tradizione vivente, 'vaso' in cui essa è custodita e suo organo di trasmissione; 10. essendo però la Chiesa un corpo gerarchicamente strutturato, il collegio episcopale unito al successore di Pietro gioca un ruolo fondamentale al servizio della tradizione e del suo sviluppo nel tempo, anche se si evidenzia che i vescovi non sono padroni ma ministri del deposito rivelato; 11. il magistero non è quindi organo esclusivo di trasmissione, ma istanza divinamente costituita a garanzia della stessa, mentre il soggetto ultimo di garanzia di questo processo è lo Spirito Santo che è principio permanente d'identità (allo stesso tempo intimo e trascendente) sia della Chiesa che della tradizione; 12. è proprio nel seno di questo popolo vivo animato dallo Spirito Santo che la tradizione sperimenta un progresso, grazie a una maggiore intelligenza del deposito trasmesso, alla contemplazione dei misteri da parte dei credenti e alla stessa esperienza delle realtà spirituali; 13. tradizione, Scrittura e Chiesa sono le tre realtà disposte da Dio per la trasmissione integra del Vangelo e sono così congiunte e dipendenti tra loro che nessuna di esse può esistere pienamente senza le altre[29].

È impossibile non notare in questo documento la trasposizione dei preziosi studi fatti da Congar sulla tradizione prima del Vaticano II che, a partire da questo momento, faranno il loro ingresso nel *Magno Sinodo* influenzandone senz'altro le sorti[30].

Come sappiamo, il clima di scontento abbastanza generalizzato, accompagnato dalla circolazione in aula di questi schemi alternativi, fece sì che, an-

29 Per il commento teologico del testo di Congar cfr. *ibid*., 41-42; Boeglin, *La question*, 184-185.

30 Ci riferiamo qui agli studi citati in precedenza, di cui il primo fu pubblicato nel 1960 –cfr. Y. Congar, *La Tradition* I– per essere completato poi da altri due pubblicati nel 1963, cfr. Id., *La Tradition* II; Id., *La tradition et la vie*.

Ediciones Universidad San Dámaso

che se in aula non si raggiunse la maggioranza necessaria per respingere lo schema *De fontibus*, il documento venne ritirato dalla discussione per decisione di Giovanni XXIII[31]. Per la redazione di un nuovo testo fu nominata poi una commissione mista —composta nella sua maggioranza da membri della commissione dottrinale e da membri del Segretariato per l'Unità dei Cristiani— che sicuramente rappresentava meglio tutte le posizioni manifestatesi nel dibattito in aula, garantendo così un maggior equilibrio[32].

Tuttavia, anche il nuovo testo preparato dalla commissione mista, inviato ai Padri per la consultazione previa, non ricevette una buona accoglienza, di modo che si decise di non presentarlo in aula. A tal proposito afferma Umberto Betti:

> Le osservazioni scritte sul testo della Commissione mista equivalevano praticamente ad una bocciatura. (…) La gravità e la molteplicità delle critiche fatte bastavano da sole a dissuadere la presentazione in aula conciliare di un testo tanto difettoso. Diversi Padri se ne resero conto. Alla richiesta più o meno esplicita accolta dalla Commissione di coordinamento, che il testo non fosse discusso nel secondo periodo del Concilio, se ne aggiunse una più radicale: quella di accantonarlo per sempre, almeno nello stato attuale. Questa seconda ipotesi, che se si fosse avverata avrebbe gravemente mutilato l'opera del Concilio, indusse alcuni Padri a ricorrere ai ripari nella misura possibile. Di comune intesa patrocinarono l'inserzione nello Schema sulla Chiesa almeno nei capisaldi dottrinali riguardanti la Tradizione[33].

Pertanto, un gruppo di Padri riteneva imprescindibile salvare per lo meno i capisaldi della dottrina sulla tradizione e, di fronte ad una concreta possibilità di naufragio del documento sulla Rivelazione, pensava di trasporre tali contenuti nel *De Ecclesia*. In questo modo si pensava di ottenere tre obiettivi:

31 Cfr. Burigana, *La Bibbia*, 160-164.

32 Per un resoconto completo dell'attività della commissione mista, cfr. *ibid*, 171-253.

33 Betti, *La dottrina*, 100-101.

Ediciones Universidad San Dámaso

conservare il tema della tradizione, colmare una lacuna dello schema *De Ecclesia* e facilitare l'eventuale futuro cammino del *De divina Revelatione*[34].

Tale proposta emerge ufficialmente nel successivo dibattito in aula sul *De Ecclesia*, come ad esempio nell'intervento di Mons. Garrone che affermava:

> *Videretur defectus gravis quod in schemate de Ecclesia absens sit declaratio de Traditione; et aliunde angustiae insuperabiles praevidentur orturae in schemate de revelatione si de revelatione tractaretur non praehabita tali luce.*
> *Difficultates acerbae, quas nuper passi sumus, necnon —liceat dicere— de hac re theologiae veluti … stagnatio nonne ex hoc veniunt quod Traditio indipendenter ab Ecclesia considerata fuerit ita ut ad nescio quam miseram et incertam propositionum collectionem inconscie reducantur? Dum patet ante oculos Actuum Apostolorum visio: «Erant perseverantes in doctrina apostolorum, in communione fraternitatis, in fractione panis et orationibus» … ; ad integram traditionis vivae notionem necessario conferunt omnia et singula huius mirabilis et perdurantis visionis. Hic est traditio vera et plena. Hic est etiam Ecclesia. Censere et dicere liceat nullam spem alibi forte inveniendi, in die Domini, modum praesentandi doctrinam nostram de Scriptura Sancta talem ut in eam nobiscum tandem fratres nostri convenire possint, ut in diebus antiquis*[35].

Ad ogni modo, alla fine sarà Paolo VI ad indicare la direzione di rotta. Infatti, nel discorso conclusivo del secondo periodo conciliare (4 dicembre

34 Umberto Betti narra in dettaglio come questa proposta fu il frutto dell'incontro di una delegazione di Padri italiani e francesi, accompagnati dai loro periti, svoltosi a Firenze tra il 26 e il 28 settembre del 1963: «Il risultato più vistoso fu un accordo di massima: incorporare lo Schema *De divina Revelatione* nello Schema *De Ecclesia*, allo scopo di arricchire il secondo e di superare le difficoltà sperimentate per il primo nel novembre '62; e anche perché era voce diffusa che lo Schema *De divina Revelatione* sarebbe stato accantonato per sempre», Id., *Diario del Concilio. 11 ottobre 1962 - Natale 1978* (EDB, Bologna 2003) 21.

35 AS II/1, 375.

Ediciones Universidad San Dámaso

1963), il Pontefice cita per prima, tra le questioni da trattare nel futuro periodo di sessioni, quella sulla divina Rivelazione[36]. Viene scongiurato perciò il temuto accantonamento dello schema e anche la dottrina sulla tradizione rimane tra i contenuti del documento.

Nel frattempo, la questione della tradizione assume sempre più rilevanza anche in ambito ecumenico. In particolare, nell'Assemblea di Montreal (1963), le varie confessioni riflettono sulla differenza tra tradizione (ciò che è normativo per tutti) e tradizioni (espressioni culturali della fede legittimamente differenti), in vista di un'unità da realizzare su ciò che è essenziale lasciando intatte le legittime diversità. Tali riflessioni vengono considerate in ambito cattolico un ulteriore stimolo a portare avanti una propria riflessione sull'argomento al Concilio[37].

Per continuare il lavoro sul *De Revelatione*, la commissione dottrinale costituì una speciale sottocommissione composta, tra periti e Padri, di 26 membri. Nell'aprile del 1964 questa sottocommissione si riunì per decidere il testo base di discussione tra i quattro a disposizione: due schemi completi, preparati uno da Betti e l'altro da Heuschen, e due particolari sulla tradizione, preparati uno da Rahner e l'altro da Congar. Il testo che venne scelto come base fu quello del segretario della sottocommissione Umberto Betti, ma con la clausola che nella versione definitiva si tenesse conto anche degli altri. Per quanto riguarda la tradizione, il contributo di Congar —che riprendeva sinteticamente i temi trattati nello schema fatto girare in aula nell'ottobre del 1962— ebbe certamente un ruolo fondamentale, anche se la grande ricchezza ecclesiologica del suo testo non verrà trasposta integralmente in un documento situato in una chiara prospettiva di teologia della Rivelazione[38].

Sarà da questa piattaforma di base che verrà sviluppata la dottrina del Vaticano II sulla tradizione, che in tutto il suo *iter* di approvazione non subirà

36 Cfr. Paulus VI, "Ad Patres Conciliares habita, altera exacta Concilii Oecumenici Vaticani secundi sessione": *AAS* 56 (1964) 31-40, qui 36.

37 Per una breve panoramica della questione, cfr. Boeglin, *La question*, 250-263.

38 Per il testo consegnato da Congar alla commissione dottrinale cfr. Betti, *La dottrina*, 324-327.

Ediciones Universidad San Dámaso

mutamenti sostanziali; per cui in questa sede ci limiteremo a commentare direttamente il testo definitivo della costituzione dogmatica *Dei Verbum*, indicando a parte le eventuali variazioni di rilievo apportate nel corso del dibattito in aula. In seguito si vedrà quali elementi significativi sulla tradizione vi sono negli altri documenti conciliari e, in particolare, in quelli ecclesiologici.

3. LA TRADIZIONE NELLA COSTITUZIONE DOGMATICA *DEI VERBUM*

L'insegnamento sulla tradizione della *Dei Verbum* viene esposto nel contesto del capitolo II che tratta della trasmissione della Rivelazione (DV 7-10). Tale trasmissione viene descritta in modo coerente con la prospettiva dinamica e personologica con cui nel capitolo I si è descritta l'auto-comunicazione di Dio nella storia[39].

Per questo il numero 7 introduce l'insegnamento sulla trasmissione del Vangelo con un rimando a quanto esposto nel primo capitolo sulla Rivelazione: «*Quae Deus ad salutem cunctarum gentium revelaverat, eadem benignissime disposuit ut in aevum integra permanerent omnibusque generationibus transmitterentur*». Dio stesso dispose, quindi, la trasmissione di tutta la Rivelazione, perché il suo disegno di salvezza universale fosse portato a compimento. Tale disposizione divina è legata al comando dato da Cristo agli apostoli di annunziare il Vangelo, «*tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*». Gli apostoli, sulla base di quanto ricevuto da Cristo e con l'aiuto dello Spirito, adempirono fedelmente tale mandato sia mediante la predicazione non scritta (Sacra Tradizione) sia mediante la predicazione scritta (Sacra Scrittura).

Ediciones Universidad San Damaso

39 Cfr. G. Lorizio, "Teologia della Rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale", in: Id. (a cura di), *Teologia Fondamentale* II. *Fondamenti* (Città Nuova, Roma 2005) 6-234, qui 180; Cattaneo, *Trasmettere la fede*, 150.

È interessante notare che il testo riferisce il termine *fons* al Vangelo, in coerenza con quanto affermato originariamente dal Concilio di Trento[40], anche se rispetto a quest'ultimo si produce un importante approfondimento dottrinale: mentre il tridentino parlava genericamente di tradizioni non scritte (*sine scripto traditionibus*), nella *Dei Verbum* il termine *Traditio* (al singolare e con maiuscola) indica in modo esclusivo la tradizione divino-apostolica[41] come veicolo distinto dalla Scrittura per la trasmissione della Rivelazione[42].

Il testo continua affermando che la trasmissione effettuata dagli apostoli si realizza non solo con l'annuncio e l'insegnamento, ma è una realtà complessa composta di parole, istituzioni ed esempi. A tal proposito afferma Betti:

> La Rivelazione intesa come il complesso di avvenimenti e d'insegnamenti ordinati alla salvezza, esige che la sua trasmissione ne riproduca la natura, indispensabile per assicurarne la integrità. Anch'essa, quindi deve consistere in fatti e dottrine insieme[43].

---

40 Le citazioni del Concilio di Trento si ripetono all'interno del capitolo [cfr. DV 7(2), 9], come del resto quelle del Concilio Vaticano I (cfr. DV 7, 8, 10), insieme ad una citazione del secondo Concilio di Nicea (cfr. DV 8), una del quarto Concilio di Costantinopoli (cfr. DV 8) e due documenti di Pio XII, *Mugificentissimus Deus* e *Humani generis* (cfr. DV 10)], per testimoniare che l'insegnamento del Concilio sulla trasmissione del Vangelo si muove in continuità sostanziale con il magistero precedente.

41 Cfr. DV 8, 9, 10, 12, 21, 24. L'unica eccezione in cui il termine viene usato al plurale (cfr. DV 8) è dovuta alla necessità di rimanere fedeli al testo citato di 2 Ts 2,15, cfr. S. Pié-Ninot, *Teología Fundamental* (BAC, Madrid 2016) 152. Come afferma Le Guillou: «*Lorsqu'il parle de Tradition, le Concile entend la Tradition apostolique, c'est-à-dire cette Tradition dont Dieu lui-même est l'auteur, formellement distincte des traditions humaines liées au développement historique de l'Église*», M.-J. Le Guillou, *Le Visage du Ressuscité. Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire du Vatican II* (Parole et Silence, Paris ⁴2012; 1968) 70.

42 A tal proposito precisa Betti: «Sebbene la Tradizione comprenda in qualche modo anche la Sacra Scrittura, tuttavia in questo numero essa è considerata esclusivamente come predicazione non scritta, nella sua funzione di veicolo della Rivelazione», Betti, *La dottrina*, 133. È questa l'accezione che si è adottata anche per questo studio, riservando per la nozione di tradizione in senso più ampio il termine di *paradosis* cristiana. Sulla distinzione tra tradizione in senso lato e in senso più stretto e formale, cfr. Congar, *La Tradition* II, 53-55.

43 Betti, *La dottrina*, 239-240.

Ediciones Universidad San Dámaso

Affinché poi la Rivelazione venisse conservata e trasmessa in modo inalterato nella Chiesa, gli apostoli costituirono dei successori nel ministero. Perché il Vangelo mantenga intatta la sua forza originaria nella tappa postapostolica, dovranno rimanere presenti in forma integra nel processo di trasmissione operato dalla Chiesa i due elementi essenziali che hanno guidato la fase costitutiva della *paradosis* cristiana: lo Spirito Santo e gli apostoli. Per questo, il ministero apostolico sacramentalmente conferito ha un ruolo fondamentale all'interno della Chiesa ai fini della integra trasmissione del Vangelo. «Predicazione apostolica, scritta e non scritta, e ministero episcopale sono i due elementi inseparabili della trasmissione della stessa Rivelazione»[44], anche se realmente distinti, in quanto gli apostoli hanno un ruolo fondante e costitutivo nella trasmissione, mentre la predicazione dei vescovi è ad essi legata da un vincolo di identità e dipendenza. Come afferma giustamente Holstein: «*Les évêques transmettent, mais ne fondent pas*»[45].

Il numero 7 si conclude dicendo che la Sacra Scrittura e la Sacra Tradizione sono come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina contempla, in modo imperfetto ma reale, il volto di Dio rivelatosi in Gesù Cristo, fino a che essa non raggiungerà la pienezza escatologica e potrà contemplare Dio faccia a faccia. Si sottolinea così la dimensione del 'già e non ancora' che caratterizza il cammino storico della Chiesa verso la consumazione definitiva[46].

A seguire, il numero 8 descrive specificamente la tradizione, indicandone la necessità, il contenuto, la natura, il progresso nel tempo, i testi qualificati e il valore dogmatico[47]:

Ediciones Universidad San Dámaso

44 *Ibid*., 247.

45 Holstein, *La Tradition*, 207. Come vedremo in dettaglio alla fine del capitolo, diversi autori hanno lamentato l'assenza di una sottolineatura più forte, nella dottrina della *Dei Verbum*, tra la tappa apostolica e quella postapostolica.

46 Cfr. A. Antón, "La comunidad creyente portadora de la Revelación", in: Alonso Schökel, *Comentarios*, 311-364, qui 339-340.

47 Cfr. Betti, *La dottrina*, 250-268.

Itaque praedicatio apostolica, quae in inspiratis libris speciali modo exprimitur, continua successione usque ad consummationem temporum conservari debebat.

Unde Apostoli, tradentes quod et ipsi acceperunt, fideles monent ut teneant traditiones quas sive per sermonem sive per epistulam didicerint (cf. 2 Thess 2,15), utque pro semel sibi tradita fide decertent (cf. Iud 1,3). Quod vero ab Apostolis traditum est, ea omnia complectitur quae ad Populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt, sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit. Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc 2,19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt. Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei.

Sanctorum Patrum dicta huius Traditionis vivificam testificantur praesentiam, cuius divitiae in praxim vitamque credentis et orantis Ecclesiae transfunduntur. Per eandem Traditionem integer Sacrorum Librorum canon Ecclesiae innotescit, ipsaeque Sacrae Litterae in ea penitius intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur; sicque Deus, qui olim locutus est, sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur, et Spiritus Sanctus, per quem viva vox Evangelii in Ecclesia, et per ipsam in mundo resonat, credentes in omnem veritatem inducit, verbumque Christi in eis abundanter inhabitare facit (cf. Col 3,16).

In primo luogo, quindi, si tratta della necessità della tradizione. La Sacra Scrittura, in virtù dell'ispirazione che la caratterizza, ha sicuramente un ruolo unico nella trasmissione della Rivelazione, ma la sua funzione non è esclusiva, in quanto, perché tale processo rimanga integro, è necessario trasmettere

Ediciones Universidad San Dámaso

anche la predicazione apostolica viva non fissata negli scritti. Questa necessità della tradizione è fondata su due fatti: 1. i limiti della Scrittura nel trasmettere la predicazione apostolica in tutta la sua interezza; 2. il comportamento e le istruzioni degli apostoli stessi.

In secondo luogo, si tratta del contenuto e della natura della tradizione che vengono individuati in stretta dipendenza con la struttura della Rivelazione e della sua trasmissione. Sempre in forza della connaturalità della tradizione con la Rivelazione, il contenuto della tradizione (*traditum*) non può essere ridotto ad una dottrina, né la sua natura limitata alle sole parole, ma essi devono estendersi a tutta la realtà salvifica cristiana (*traditio realis*). Agli atti e alle parole degli apostoli (*in praedicatione orali, exemplis et institutionis ea tradiderunt*) corrispondono gli atti e parole della Chiesa (*in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationis transmittit*)[48].

In terzo luogo, si afferma il progresso della tradizione nel tempo. Esso non implica aggiunta, sottrazione o cambiamento della Rivelazione trasmessa dagli apostoli, ma piuttosto consiste in un cammino interno di approfondimento e di sviluppo mediante il quale la Chiesa pellegrina percepisce sempre più chiaramente la ricchezza e le implicazioni del dato rivelato in vista della pienezza escatologica. In questo modo, la Rivelazione data una volta per tutte impregna sempre con maggior profondità la vita della Chiesa.

Appaiono nel testo i tre elementi portanti del cammino storico della tradizione: l'origine divino-apostolica (*ab apostolis*), che ne imprime la forma cristologica, la Chiesa (*in Ecclesia*), soggetto visibile della tradizione, e lo Spirito Santo (*sub assistentia Spiritus Sancti*), principio ultimo e trascendente di identità e di sviluppo[49].

Ediciones Universidad San Dámaso

48 Cfr. Antón, "La comunidad creyente", 344.

49 È interessante notare che il numero 8 contiene due importanti riferimenti allo Spirito Santo, in piena concordanza con l'impostazione spiccatamente pneumatologica di tutta la costituzione. Alonso Schökel ha ben evidenziato gli otto riferimenti pneumatologici presenti nel capitolo II della *Dei Verbum*, cfr. Alonso Schökel, "El dinamismo", 306-309.

Il testo indica poi tre fattori causali dello sviluppo della tradizione: la riflessione e lo studio dei credenti, la loro esperienza delle realtà spirituali e la predicazione dei vescovi[50]. La figura di Maria, che medita nel suo cuore il mistero del Figlio, viene presa come modello di questo cammino di approfondimento nella comprensione della Rivelazione da parte dei singoli fedeli e della Chiesa.

Questa visione dinamica della tradizione è sicuramente uno dei contributi più rilevanti della dottrina conciliare. Essa fu osteggiata da più parti fino all'ultimo, perché la si accusava di dare adito a una concezione modernista che sminuiva il carattere immutabile e oggettivo del deposito rivelato[51]. A queste critiche rispose puntualmente la relazione illustrativa del testo presentata in aula da Mons. Florit:

> *Nullo enim modo ibidem admittitur progressus objetivus Traditionis, eo nempe sensu quod aliquid sustantialiter novum eidem addi possit, ut patet ex verbis: «crescite nim tam rerum quam verborum traditorum perceptio». Progressus igitur in eo est ut quod obscure et implicite in ea continetur ad claram et explicitam expressionem deducatur. Agitur*

50 La esplicitazione del magistero come uno dei fattori di progresso della tradizione è frutto di un emendamento introdotto dopo il dibattito in aula, nel quale vari Padri avevano chiesto di sottolineare tale ruolo, cfr. Burigana, *La Bibbia*, 368.

51 Cfr. a titolo di esempio AS III/3, 142-145 (Ruffini); 853-854 (Larraona Saralegui); AS IV/2 (Carli). Per questo il documento si premura di citare il Concilio Vaticano I, indicando così che non si tratta di una novità assoluta, ma di un dato tradizionale (la citazione del Vaticano I include il famoso testo di Vincenzo di Lerino) affermato anche dal magistero precedente la crisi modernista. Infatti, la *Dei Filius* affermava per parlare dell'omogeneo sviluppo del dogma: «*Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec umquam ab eo sensu, altior intelligentiae specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia (Vin. Lir. Common, n. 23)*», Concilium Vaticanum I, *Constitutio dogmatica Dei Filius* (DH 3000-3045, qui 3020).

Ediciones Universidad San Dámaso

nempe de progressu interno qui proprius est cuiusquae realitatis vivae, quique substantiam rei progredientis non mutat, et nihilominus ipsam vere perficit. Maior enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio non manet eisdem extranea, immo vero ipsorum fit proprium elementum. Ex hoc consequitur Ecclesiam reapse tendere ad plenitudinem ipsius revelatae veritatis, eamque assequi iuxta mensuram qua Traditio suum internum assequitur progressum. Quod autem Ecclesia ad veritatis plenitudinem non ex abrupto perveniat, ex hoc patet quod integrum revelatonis depositum insimul exprimere et proclamare non valeat, ut dogmatum testatur et testabitur historia[52].

Come ha notato acutamente Alonso Schökel, nel discorso di Florit è il paragone con il corpo organico che centra in modo perfetto il senso della dottrina esposta:

El progreso está vivo así: no por adicción extrínseca, sino por desarrollo interno; ese desarrollo no cambia esencialmente el sujeto, sustituyéndolo por otro, haciendo que deje de existir para dar paso a otro diverso; ese desarrollo no consiste en la producción de efectos extrínsecos que no afectan al sujeto en desarrollo, pues el desarrollo perfecciona realmente al sujeto[53].

Il progresso è, quindi, connaturale alla tradizione in quanto essa è una realtà vitale:

Perché trasmette la predicazione viva degli apostoli, partecipa anch'essa della stessa vitalità. Perché poi è immessa nella realtà viva della

52 AS IV/5, 740. Come afferma Antón: «"Nuovo" nella fede della Chiesa e, pertanto, nell'eredità di un Concilio, non significa rottura col passato o integrazione quantitativa della rivelazione che ci è stata data in Cristo. (…) [Si parla] di una "nuova" coscienza ecclesiale», A. Antón, "Il progresso della Chiesa nel tempo", in: G. Rossi (a cura di) *Laici sulle vie del Concilio* (Cittadella, Assisi 1966) 29-46, qui 35.

53 Alonso Schökel, "El dinamismo", 296.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Chiesa, imprime nella medesima un impulso di crescita e, al tempo stesso, lo riceve. Il progresso è dunque connaturale alla Tradizione. E, di riflesso, è anche legge costituzionale della Chiesa nella quale è incorporata. Tutt'e due sono realtà vive; ed è proprio di ogni essere vivente conservarsi sviluppandosi[54].

In quarto luogo, vengono citate due espressioni particolarmente qualificate della tradizione, sia per l'autorità dei loro autori che per l'importanza che rivestono nella vita della Chiesa: le asserzioni dei Santi Padri e i testi della liturgia ecclesiale[55].

In quinto luogo, si tratta del valore propriamente dogmatico della tradizione come portatrice diretta della Rivelazione. Il Concilio afferma questo valore ricorrendo a due casi che riguardano entrambi la Scrittura: è grazie alla tradizione che conosciamo il canone dei Libri Sacri e l'interpretazione adeguata della Scrittura.

Il numero 8 termina inquadrando la tradizione nel contesto del fecondo colloquio che si realizza permanentemente nella storia tra Dio Padre e la Sposa del suo Figlio nello Spirito, per far risuonare in essa la viva voce del Vangelo e condurla alla pienezza definitiva. Nella prospettiva di questo *colloquium* sponsale «le due accezioni di tradizione, attiva e passiva, si mostrano nella loro intima connessione»[56], in quanto la tradizione appare come la risposta della Chiesa-Sposa a tutto ciò che Dio Padre le ha comunicato e le comunica per mezzo di Cristo-Sposo nello Spirito. Pertanto, come nel processo della divina Rivelazione, anche nella sua trasmissione tutto si muove in un orizzonte dialogico e trinitario[57].

Ediciones Universidad San Dámaso

54 Betti, *La dottrina*, 254. Da notare anche che, nonostante il termine *Traditio viva* appaia solo in DV 12, il numero 8 insiste particolarmente nel carattere vitale della tradizione usando le parole *vita*, *vivificam*, *viva*, cfr. Alonso Schökel, "El dinamismo", 276.

55 Su questo tema cfr. Congar, *La Tradition* II, 183-205; Holstein, *La Tradition*, 185-205.

56 Cfr. M. Semeraro, "Temi ecclesiologici nel capitolo secondo della *Dei Verbum*": *Lat* 61 (1995) 389-411, qui 394.

57 Cfr. *ibid*., 395.

Il numero 9 descrive poi la relazione tra Sacra Tradizione e Sacra Scrittura[58]. Tra di esse vi è un nesso intrinseco in forza della loro unità di origine (entrambe provengono da Dio), di contenuto (la medesima Rivelazione) e di finalità (trasmissione della Rivelazione)[59]. Per questo la Chiesa riconosce entrambe come modi differenti di trasmissione del Vangelo e le venera, secondo le parole del concilio tridentino, «*pari pietatis affectu et reverentia*», considerandole regola suprema della propria fede (cfr. DV 21).

L'affermazione della relazione di unità e di reciproca dipendenza tra tradizione e Scrittura ha delle importanti conseguenze: la tradizione deve essere nutrita e regolata dalla sacra Scrittura (cfr. DV 21)[60], mentre quest'ultima, per essere letta alla luce dello spirito con cui è stata scritta, deve essere interpretata sempre tenendo conto della tradizione vivente della Chiesa (cfr. DV 12).

Tuttavia, l'affermazione del nesso reciproco non esclude una reale distinzione, in quanto la Scrittura gode del privilegio dell'ispirazione ed è perciò parola di Dio «non solo quanto al contenuto, ma anche quanto alla sua enunziazione verbale»[61], cosa che non si può affermare di nessun documento della tradizione, fosse anche il più solenne e autoritativo. Per questo della Scrittura si

58 Al contrario del decreto tridentino *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*, il Vaticano II, generalmente, mette sempre la tradizione prima della Sacra Scrittura per indicare la sua priorità cronologica e storica. Infatti la trattazione sulla tradizione fa come da cerniera tra la parte sulla Rivelazione e quella sulla Sacra Scrittura. A tal proposito afferma Hercsik: «Il primo schema aveva adottato il metodo regressivo, partendo dal presente per arrivare al passato. Il Vaticano II invece ha preferito adottare il metodo genetico o causale, incominciando dalle origini per arrivare agli effetti. Quest'ordine è fondamentalmente giusto in quanto la Scrittura presuppone la tradizione, mentre la tradizione a sua volta presuppone la Rivelazione», D. Hercsik, "Rivelazione e Tradizione", in: Lorizio, *Teologia fondamentale* II, 235-281, qui 261. A questo proposito cfr. anche De Lubac, *La Révélation*, 182-185.

59 Cfr. P. Lengsfeld, "Tradizione e Bibbia. Loro rapporto", in: J. Feiner – M. Löhrer (a cura di), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza* I. *I fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza* (Queriniana, Brescia [4]1974; originale tedesco 1965) 625-664, qui 642-652; Franzini, *Tradizione e Scrittura*, 203-207.

60 Il testo lo afferma implicitamente: «*Omnis ergo praedicatio ecclesiastica sicut ipsa religio christiana Sacra Scriptura nutriatur et regatur oportet*».

61 Betti, *La dottrina*, 270.

Ediciones Universidad San Dámaso

afferma che è parola di Dio (*locutio Dei*) mentre della tradizione che trasmette integralmente la parola di Dio.

Il Concilio non è voluto entrare in altre dispute come quella della distinzione quantitativa tra tradizione e Scrittura, limitandosi ad affermare a questo riguardo che la Chiesa attinge le sue certezze sulla Rivelazione non solamente dalla Scrittura, ma da entrambe le istanze che compongono il deposito rivelato («*quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*»). Come afferma la stessa *relatio*, con questa frase —aggiunta scegliendo tra sette possibilità di emendamento proposte dallo stesso Paolo VI, che si faceva interprete della preoccupazione di alcuni Padri di non affermare implicitamente la tesi della sufficienza materiale della Scrittura[62]— si è voluto mettere in evidenza che la tradizione non può essere considerata un mero supplemento quantitativo della Scrittura, né la Scrittura una codificazione esclusiva di tutta la Rivelazione, completando così le affermazioni del numero precedente sulla necessità della tradizione[63].

Infine, il numero 10 parla della relazione della tradizione e della Scrittura con la Chiesa e, in particolare, con il magistero. Tradizione e Scrittura, infatti, costituiscono il deposito rivelato, affidato non solo al corpo episcopale, ma all'intero popolo di Dio che, animato dallo Spirito Santo, lo custodisce e lo trasmette.

Questa prospettiva non fa che confermare quanto affermato nel numero 8, dove la meditazione e l'esperienza delle realtà spirituali da parte dei fedeli vengono indicate come fattore di progresso della tradizione, lasciando intendere —in corrispondenza con la struttura di *Lumen gentium* che colloca la missione del magistero dopo quella fondamentale del popolo di Dio— che,

Ediciones Universidad San Dámaso

62 Cfr. *ibid*., 215-217.

63 La *relatio* a tal proposito afferma: «*Sensus huiusmodi affirmationis ulterius delucidandus est atque circumscribendus ex Schemati. Ex quo quidem patet: nec Traditionem praesentari veluti quantitativum S. Scripturae supplementum; nec S. Scripturam paesentari veluti integrae revelationis codificationem*», AS IV/5, 741. Su questo cfr. anche V. Di Pilato, "La trasmissione della divina rivelazione", in: Noceti – Repole, *Commentario* V, 151-213, qui 188-197.

prima di ogni distinzione di funzioni, la trasmissione del Vangelo è opera di tutti i cristiani[64].

Tuttavia, dato che la Chiesa è un corpo gerarchicamente strutturato, il compito di interpretare autenticamente questo deposito è attribuito al solo magistero ecclesiale. Quest'ultimo costituisce un'istanza di garanzia divinamente costituita al servizio della integra trasmissione della Rivelazione. Pertanto, «nell'obbedienza al medesimo [la Chiesa] si mantiene fedele alla fede trasmessa una volta per sempre»[65]. Però, l'autorità di tale magistero non è assoluta: esso ha una funzione ministeriale rispetto al Vangelo che, con l'assistenza dello Spirito Santo, interpreta e custodisce in modo autoritativo. Esso non insegna niente di proprio, ma solo ciò che Dio ha rivelato.

Il cambiamento di prospettiva del Concilio rispetto alla visione precedente in questo ambito è stato ben evidenziato da Joseph Ratzinger:

> Esso [l'articolo 10] mostra in primo luogo che la preservazione e la realizzazione attiva della parola è compito dell'intero popolo di Dio, non solamente della gerarchia. L'ecclesialità della Parola, che costituisce il punto di partenza del paragrafo, non si riferisce semplicemente ad una magisterialità ma ad una realtà che abbraccia l'intera comunità dei credenti. Se uno compara il testo con la corrispondente sezione dell'enciclica Humani generis (DH 3886), il progresso realizzato risulta inequivoco. Quest'ultima aveva affermato, in un modo strettamente antitetico, che il divino redentore non ha affidato la sua Parola «per l'autentica interpretazione, né ai singoli fedeli, né agli stessi teologi, ma solo ed esclusivamente al magistero della Chiesa». Quest'idea del soli magisterio viene ripresa qui nel paragrafo seguente, ma il contesto rende palese che la funzione di interpretazione autentica, che è riservata al magistero, è un servizio specifico che non include la totalità dei modi con cui la parola si rende presente, nella quale ha una

64 Cfr. D. Vitali, *Popolo di Dio* (Cittadella, Assisi 2013) 199.

65 Betti, *La dottrina*, 270.

Ediciones Universidad San Dámaso

> insostituibile funzione la Chiesa intera, vescovi e fedeli insieme. Così, questo piccolo paragrafo ci presenta anche un importante risultato di una rinnovata teologia del laicato, presentata qui nel contesto della teologia della parola, che evidenzia non solo la funzione secolare, ma anche la funzione realmente ecclesiale e spirituale del fedele laico. (…) [Inoltre] per la prima volta un testo magisteriale sottolinea espressamente la subordinazione del magistero alla Parola, il suo carattere di servizio. Certamente, si può dire che già non vi era alcun ragionevole dubbio che così stavano effettivamente le cose. Tuttavia, il modo di procedere reale, in certo modo, tendeva ad oscurare questo ordine di cose, sebbene fosse da tutti riconosciuto in linea di principio[66].

Pertanto, Scrittura, tradizione e magistero sono le tre realtà necessarie e inseparabili disposte da Dio perché la Rivelazione sia trasmessa integralmente nella storia.

Per concludere la nostra presentazione si può affermare che il capitolo II della costituzione dogmatica *Dei Verbum* costituisce certamente un contributo di grandissimo rilievo sulla questione della trasmissione della Rivelazione. Si tratta di un piccolo capolavoro magisteriale che raccoglie il rinnovamento teologico del secolo XX, inquadrandolo in modo mirabile nel contesto della dottrina precedente. Infatti, si è ottenuta un'esposizione dottrinale elaborata fuor di polemica, consentendo un riequilibrio complessivo della dottrina cattolica su tale tema. In questo contesto è da leggere anche il suo insegnamento sulla tradizione il cui merito non è solo l'aver precisato il ruolo specifico della stessa nella trasmissione della Rivelazione, ma anche l'aver affermato il suo carattere vivente e intrinsecamente dinamico. Come afferma Alonso Schökel:

> *Este capítulo segundo es quizá la contribución más importante de la constitución, y quizá visto desde el futuro aparezca como el más importante de todo el concilio. La razón es que no se contenta con*

66 Ratzinger, "Zur dogmatischen", 773-774.

Ediciones Universidad San Dámaso

avanzar en un sector determinado, sino que proclama el principio del progreso como constitutivo de la Iglesia[67].

Tuttavia, al fine del nostro lavoro sul tema della tradizione, risulta utile fare un confronto sommario tra il testo finale approvato in aula e quello proposto da Congar nel primo periodo del Vaticano II. Tale confronto mostra un certo impoverimento ecclesiologico del testo finale, soprattutto in riferimento alla parte sulla Chiesa quale soggetto della tradizione. Infatti, il trinomio Tradizione-Scrittura-Chiesa esposto da Congar viene trattato dalla *Dei Verbum* mettendo in rilievo la funzione del magistero e lasciando il riferimento ecclesiologico più generale (l'intero popolo di Dio come soggetto vivo della tradizione) sullo sfondo, senza articolarlo teologicamente[68]. Tale mancanza fu probabilmente dovuta anche alla preoccupazione di non dare l'impressione di sopravvalutare il ruolo del popolo di Dio nella trasmissione a scapito del magistero[69].

Ediciones Universidad San Dámaso

67 L. Alonso Schökel, "Capítulo II. Transmisión de la Revelación divina. Unidad y composición", in: Id., *Comentarios*, 228-230, qui 228.

68 Questo non significa che il ruolo della Chiesa in quanto comunità nella trasmissione del Vangelo non sia riconosciuto (in DV 8 si riconosce esplicitamente il ruolo dell'intera comunità ecclesiale nel progresso della tradizione e in DV 10 si parla di deposito rivelato affidato alla Chiesa intera mentre al magistero è affidato il compito di interpretarlo autenticamente), ma si tratta di una questione di accento: il tema del popolo di Dio come soggetto portatore della Rivelazione viene lasciato sullo sfondo, senza un adeguato sviluppo, per concentrare la trattazione nel descrivere il ruolo del magistero. A tal proposito afferma anche Semmelroth: «Uno dei malintesi sarebbe un isolamento del magistero da tutto il popolo di Dio. Tale malinteso viene corretto sottolineando nella prima proposizione [di DV 10] che è l'intero popolo santo che nella fedeltà alla Tradizione e alla Scrittura persevera nell'insegnamento degli apostoli e in comunione fraterna, nella frazione del pane e nella preghiera, conservandosi così come popolo di Dio», Semmelroth – Zerwick, *Il Vaticano II*, 30. A tal riguardo cfr. anche B. Sesboüé, "La communication de la Parole de Dieu: *Dei Verbum*", in: Id. (dir.), *Histoire des dogmes* IV. *La parole du salut* (Desclée de Brouwer, Paris 1996) 511-558, qui 540-541; Cattaneo, *Trasmettere la fede*, 156.

69 Cfr. Betti, *La dottrina*, 82.

4. LA TRADIZIONE NELLA COSTITUZIONE DOGMATICA *LUMEN GENTIUM*

Nel secondo paragrafo abbiamo visto che l'intenzione iniziale della commissione antepreparatoria era quella di inserire il tema della tradizione nel documento sulla Chiesa e che in seguito, vista la volontà di Giovanni XXIII di far trattare l'argomento in profondità, si era pensato di elaborare un documento a parte sulle fonti della Rivelazione.

Abbiamo anche visto che, per la situazione di *impasse* in cui si era venuto a trovare lo schema sulla Rivelazione, un gruppo di Padri aveva pensato di salvare il contenuto fondamentale della dottrina sulla tradizione spostandolo nel *De Ecclesia*, anche per colmare l'assenza di tale tema in questo documento. Come detto, alla fine Paolo VI indicò chiaramente che il documento sulla Rivelazione doveva mantenersi, ed esso ha continuato il suo cammino conservando tutti i temi originari, incluso quello della tradizione.

Di conseguenza, il tema della tradizione fu affrontato nello schema sulla divina Rivelazione e, nonostante la dottrina esposta avesse ampie potenzialità in ambito ecclesiologico[70] —come si evince anche dal testo di Congar—, essa non trovò uno sviluppo corrispondente nella *Lumen gentium*, non colmando così quella che Mons. Garrone aveva considerato una grave lacuna del documento. Tale risultato può apparire ancor più difficile da spiegare se si nota che molti dei protagonisti nella stesura dei due documenti sono gli stessi.

Volendo tentare di individuare il motivo di tale assenza, pare verosimile pensare che di fatto quello che si voleva era affrontare l'argomento, per cui, una volta garantita la sopravvivenza dello schema sulla Rivelazione con tutti i suoi

70 Tali potenzialità sono state ben avvertite da alcuni fin dal primo postconcilio. Ad esempio, il famoso commentario alla *Dei Verbum* a cura di Luis Alonso Schökel contiene un articolo di Ángel Antón, dedicato al commento di DV 10 e intitolato *La comunidad creyente portadora de la Revelación*, che tenta di integrare alcuni elementi fondamentali della dottrina della *Dei Verbum* sulla trasmissione della Rivelazione con la dottrina ecclesiologica espressa dalla *Lumen gentium*, cfr. Antón, "La comunidad creyente". Con il tempo la teologia ha evidenziato in modo sempre più organico il reciproco arricchimento contenutistico che può derivare da un confronto delle due costituzioni. A tal proposito cfr. Semeraro, "Temi ecclesiologici".

Ediciones Universidad San Dámaso

contenuti, forse non si ritenne più utile fare pressione per affrontarlo anche nel *De Ecclesia*, anche per non complicarne ulteriormente l'*iter* di approvazione. Infatti, si cominciava a sentire sempre più forte l'esigenza di terminare i lavori, cominciando a portare in dirittura d'arrivo i documenti fondamentali e poter così portare a buon termine l'opera del Concilio[71]. Ed è così che il tema della tradizione non trova nella *Lumen gentium* lo spazio che ci si poteva aspettare[72].

Comunque, anche in assenza di una trattazione organica sull'argomento, non mancano elementi di fondo del documento che rispecchiano alcune acquisizioni teologiche importanti della dottrina sulla trasmissione della Rivelazione della *Dei Verbum*. Sarà utile elencarli brevemente in quanto costituiscono una valida base per una teologia dinamica della tradizione in ambito ecclesiologico.

In primo luogo, si introduce la dottrina sulla Chiesa in un contesto trinitario e cristologico che concorda pienamente con la prospettiva della *Dei Verbum*. A tal proposito afferma Semeraro:

---

71 L'obiettivo di terminare i lavori con il terzo periodo di sessioni era emerso chiaramente dal discorso di Paolo VI a conclusione del secondo periodo: «*Aliae vero supersunt expendendae iterumque in disceptationem vocandae quaestiones, quas in proxima tertia Sessione, scilicet autumno venientis anni habenda, speramus ad felicem exitum perduci posse. Non quidem moleste ferimus animos nostros aliquamdiu in cogitatione rerum tam gravium defixos conquiescere. Confidimus enim hoc temporis intervallo Commissiones, ad quas res pertinet et in quarum praesenti auxilio spem multam collocamus, ratione habita sententiarum a Patribus Concilii praesertim in Congregationibus generalibus significatarum, comparare posse in futuros Concilii coetus formulas alte perspectas, conceptis verbis expressas, opportune coartatas et in pauca collatas, ita ut disceptationes, quas semper esse liberas volumus, faciliores expeditioresque evadant*», Paulus VI, "Ad Patres Conciliares", 36. Al riguardo cfr. anche: E. Vilanova, "L'intersessione (1963-1964)", in: G. Alberigo (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II* III. *Il concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione (settembre 1963 - settembre 1964)* (Il Mulino, Bologna 1998) 367-512, qui 382.

72 Nella costituzione *Lumen gentium* i termini relazionati con la nozione di tradizione appaiono in tutto 17 volte: sette si riferiscono a Cristo come soggetto della Rivelazione/tradizione [cfr. LG 6, 8, 9 (2), 20, 39, 41], altre sette si riferiscono agli apostoli e alla loro tradizione normativa [cfr. LG 12, 14, 20(2), 21(2), 25, 55], una si riferisce alla trasmissione qualificata dei successori degli apostoli (cfr. LG 28) e una si riferisce alle tradizioni particolari delle Chiese locali (cfr. LG 13), senza che alcun paragrafo sia espressamente dedicato a tale tema, cfr. Delhaye – Gueret – Tombeur, *Concilium Vaticanum II,* 666-667.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Il rapporto tra Rivelazione e Chiesa potrà indubbiamente essere affrontato sotto molti punti di vista ma non dovrebbe sfuggire la corrispondenza tra il carattere trinitario e storico-salvifico della Rivelazione, messo in luce nella Dei Verbum, e la descrizione della Chiesa de unitate Patris et Filii et Spiritus Sacti plebs adunata[73].

Il Dio rivelatosi in Cristo è all'origine sia della Chiesa che della sua tradizione, le quali, quindi, sono entrambe trinitariamente fondate e sostenute. In particolare, risultano preziosi i riferimenti pneumatologici. Lo Spirito Santo appare come principio ultimo di unità e di crescita nel corso del tempo del soggetto-Chiesa[74].

In secondo luogo, sempre in continuità con *Dei Verbum*, viene precisato il ruolo fondante degli apostoli nella trasmissione del Vangelo (cfr. LG 19), da cui discende quello eminente dei loro successori nel ministero (cfr. LG 20).

In terzo luogo, viene ben evidenziata la dimensione storica della Chiesa pellegrina: essa è popolo che trascende i tempi e i confini dei popoli e, allo stesso tempo, che cammina nello spazio e nel tempo tra le tribolazioni e le tentazioni di questo mondo, fino che si compiano per essa le promesse di Dio (cfr. LG 9). Tale prospettiva è ben confermata e integrata dalla trattazione del tema del Regno di Dio che, manifestatosi nella persona di Gesù, è presente *in mysterio* nella Chiesa pellegrinante e, in essa e per mezzo di essa, cresce fino al suo compimento escatologico.

In quarto luogo, le immagini e le categorie di origine biblica —in particolare quelle di Sacramento, Corpo di Cristo, Sposa di Cristo e Popolo di Dio— con cui si presenta la natura della Chiesa, costituiscono un valido appoggio per una teologia della tradizione che valorizzi il suo aspetto dinamico.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

73 Semeraro, "Temi ecclesiologici", 390.

74 Di particolare importanza a questo riguardo, in LG 4, sono la citazione di Gv 16,13 e il riferimento all'immagine della sposa condotta dallo Spirito nella storia con i suoi doni celesti verso l'incontro definitivo con il suo Signore, in quanto le due si ritrovano associate anche in DV 8 per descrivere l'orizzonte dialogico e trinitario in cui si sviluppa la tradizione.

In quinto luogo, la dottrina sul sacerdozio comune dei cristiani e la trattazione del *sensus fidei* del popolo di Dio (cfr. LG 12), concordano in pieno con quanto affermato dalla *Dei Verbum* sulla trasmissione del deposito rivelato, il cui soggetto è l'intera Chiesa sospinta dallo Spirito sotto la guida del magistero[75].

In sesto luogo, la dottrina sulla cattolicità della Chiesa proposta da *Lumen Gentium* 13, che verrà analizzata più in dettaglio nel capitolo II, consente di interpretare l'unità cattolica non come uniformità di tradizioni, ma come unità nella diversità; una unità molteplice, quindi, il cui principio di garanzia trascendente è lo Spirito Santo e il cui principio di garanzia visibile è il successore di Pietro.

In settimo luogo, l'esposizione della dottrina sulla missione della Chiesa nel contesto del capitolo II —cioè del popolo di Dio pellegrino nella storia— e di questa visione poliedrica dell'unica cattolica, fornisce elementi decisivi per la corretta comprensione dello sviluppo della tradizione.

In ottavo luogo, in continuità con l'impostazione generale dei documenti conciliari, si utilizza la distinzione tra tradizione e tradizioni, identificando la prima con la tradizione divino-apostolica normativa per tutti, e le seconde con alcune manifestazioni storicamente determinate della stessa che, se pur legittime, non godono dello stesso grado di normatività. Tale distinzione —soprattutto se associata con i temi della cattolicità come unità della diversità, della vocazione universale alla santità e della presenza dei peccatori nel seno della Chiesa pellegrina— apre la possibilità di rivedere criticamente alcune tradizioni distorte o poco adeguate ai tempi, per aprirsi a forme più adatte o più consone con il Vangelo.

Ediciones Universidad San Dámaso

75 Particolarmente significativo quanto si afferma sul *sensus fidei*: «*Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. 1Thess 2,13), "semel traditae sanctis fidei" (Iud 1,3), indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat*» (LG 12).

Inoltre, si dedica un intero capitolo all'indole escatologica della Chiesa pellegrinante che pone le basi per la considerazione della dimensione escatologica della tradizione.

Infine, viene presentata la persona di Maria come modello e figura di quello che la Chiesa è nel suo cammino storico e di quello che è chiamata ad essere nel cielo. Pertanto, i misteri della vita di Maria possono essere di valido aiuto a chiarire anche il mistero della Chiesa e della sua tradizione.

Questi elementi costituiscono sicuramente un valido aiuto per la costruzione di una riflessione ecclesiologica sulla tradizione in chiave personologica e dinamica, cosa di cui si occuperà la terza parte di questo studio.

5. LA TRADIZIONE NEGLI ALTRI DOCUMENTI CONCILIARI

L'analisi degli altri documenti del Vaticano II, anche se in essi non vi è una trattazione organica sulla tradizione, evidenzia alcuni elementi di rilievo che confermano e integrano l'insegnamento di *Dei Verbum*.

Nella costituzione *Sacrosanctum Concilium* il significato del termine tradizione non è ancora univoco e indica indifferentemente sia la tradizione liturgica essenziale —rispetto alla quale il Concilio si pone in atteggiamento di fedele obbedienza e alla cui luce intende realizzare qualunque innovazione (cfr. SC 4, 23)— sia le tradizioni particolari[76] —delle quali si promuove una positiva valorizzazione— e sia la tradizione cristiana in senso generico e imprecisato (cfr. SC 65, 84). Questa mancanza di precisione è dovuta al fatto che il documento fu approvato definitivamente prima che la distinzione tradizione/tradizioni fosse stata acquisita dal Concilio. Tuttavia, al di là dei termini usati, in generale il documento si articola tenendo presente questa distinzione,

76 In concreto si parla di tradizione occidentale e orientale (cfr. SC 24), di tradizione latina (cfr. SC 91), di tradizioni di vario tipo proprie dei diversi popoli a cui la liturgia può essere adattata quando non è in questione la fede (cfr. SC 37-40, 81, 89, 119, 120).

Ediciones Universidad San Dámaso

nella linea di un'apertura rispetto ad una rigida uniformità liturgica, volendo coniugare sana tradizione e legittimo progresso, unità del Mistero celebrato e diversità di espressioni celebrative del medesimo (cfr. SC 23, 36, 37-40, 54, 63, 65, 68, 77, 116-120, 123).

Anche nella costituzione *Gaudium et spes* emerge il nostro tema, soprattutto in riferimento alle tradizioni dei diversi popoli, i cui valori positivi vengono valorizzati come parte del tesoro spirituale che Dio ha affidato all'umanità e possono costituire la base di un proficuo dialogo (cfr. GS 6, 7, 56, 60, 69, 86, 92). Tuttavia, non manca un riferimento anche alla tradizione della Chiesa che è di grande rilievo per il nostro lavoro, in quanto mette in relazione quest'ultima con la missione. Afferma infatti GS 58 riguardo ai rapporti tra Vangelo e culture:

> *Ecclesia, decursu temporum variis in condicionibus vivens, diversarum culturarum inventa adhibuit, ut nuntium Christi in sua praedicatione ad omnes gentes diffundat et explicet, illud investiget et altius intelligat, in celebratione liturgica atque in vita multiformis communitatis fidelium melius exprimat.*
>
> *At simul, ad omnes populos cuiusvis aetatis et regionis missa, Ecclesia nulli stirpi aut nationi, nulli particulari morum rationi, nulli antiquae aut novae consuetudini exclusive et indissolubiliter nectitur. Propriae traditioni inhaerens et insimul missionis suae universalis conscia, communionem cum diversis culturae formis inire valet, qua tum ipsa Ecclesia tum variae culturae ditescunt.*

Il testo insinua esplicitamente l'esistenza di una relazione tra missione e tradizione, pur senza trarne fino in fondo le conseguenze teologiche. Si dice, infatti, che, proprio in ragione delle esigenze della propria missione universale, la Chiesa, ferma restando la sua fedeltà alla *traditio* normativa, è continuamente chiamata a dare una forma culturalmente efficace all'annuncio del Vangelo nelle varie epoche e nei vari luoghi. La costituzione si era già premurata di precisare che questa esigenza missionaria spinge la Chiesa ad approfondire costantemente la sua comprensione della Rivelazione e a comunicare quest'ultima

Ediciones Universidad San Dámaso

nelle forme più adatte ai tempi (cfr. GS 44)[77]. La stessa costituzione pastorale non è che un tentativo di dialogo missionario, fatto attraverso un'esposizione che applica i principi dottrinali alla situazione contingente. E questo giustifica quella che è stata correttamente chiamata 'non-definitività' della dottrina esposta, che sicuramente non riguarda i principi, ma sì la loro comprensione ed esposizione in una realtà che muta (cfr. GS 91)[78].

Per quanto riguarda, invece, i decreti conciliari, in primo luogo, si può notare in *Ad Gentes* l'uso del termine tradizione in riferimento alle tradizioni religiose e culturali dei vari popoli (cfr. AG 10, 11, 16, 21, 22, 26, 40) o anche a tradizioni particolari all'interno della Chiesa cattolica (cfr. AG 18). Entrambe vanno valorizzate in vista dell'efficacia della missione, però alla luce di un criterio di fondo: la comunione con la tradizione della chiesa universale. È il criterio esposto da AG 22:

> *Necesse est, ut in unoquoque magno territorio socio-culturali, uti aiunt, ea consideratio theologica stimuletur qua, praelucente Traditione universalis Ecclesiae, facta et verba a Deo revelata, in Sacris Litteris consignata et ab Ecclesiae Patribus et Magisterio explicata, novae investigationi subiiciantur. Sic clarius percipietur quibus viis fides, ratione habita philosophiae vel sapientiae populorum, quaerere possit intellectum, et quibus modis consuetudines, vitae sensus et socialis ordo, cum moribus revelatione divina significatis componi queant. Inde patebunt viae ad profundiorem aptationem in toto ambitu vitae christianae. Hoc agendi modo omnis syncretismi et falsi particularismi species secludetur, vita christiana ingenio indolique cuiusque culturae accommodabitur, traditiones particulares cum propriis cuiusque familiae gentium dotibus luce Evangelii illustratis, in unitatem catholicam assumentur. Novae denique Ecclesiae particulares, suis traditionibus*

77 Cfr. E. Chiavacci, *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et spes* (Studium, Roma 1967) 272.

78 Cfr. E. Giammancheri, "Introduzione", in: Id. (a cura di), *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale 'Gaudium et spes'* (Queriniana, Brescia 1966) 7-15, qui 9.

Ediciones Universidad San Dámaso

exornatae, locum suum habebunt in ecclesiastica communione, integro manente Primatu Petri Cathedrae, quae universo caritatis coetui praesidet.

Pertanto, anche nel decreto sull'attività missionaria vengono esplicitamente relazionate tradizione e missione: il necessario adattamento missionario —che, come si vedrà nel capitolo II, è implicato dalla stessa economia dell'Incarnazione— ha come punto di riferimento una riflessione sui contenuti della Rivelazione che faccia intendere quali tradizioni possano essere integrate nella *communio* universale e a quali condizioni[79].

Ma più in generale, come nota acutamente Routhier, *Ag gentes* è il documento che più cita il termine *traditio*, ad indicare proprio l'accento posto dal Concilio, in ossequio alle intenzioni di Giovanni XXIII, sulla riattualizzazione in chiave missionaria del deposito perenne del Vangelo. È la scelta esplicita di una *traditio* (attiva) creativa che vuole essere fedele al Vangelo e, allo stesso tempo, riesprimerlo in modo efficace per l'uomo di oggi[80].

Il decreto *Prebyterorum ordinis* afferma che la formazione presbiterale deve attingere alla Sacra Scrittura e ai 'monumenti della tradizione[81], tra i quali spiccano per importanza le opere dei Padri e dei Dottori della Chiesa (cfr. PO 19). Il documento, inoltre, fa riferimento al fatto che la disciplina del celibato sacerdotale non appartiene alla natura del sacerdozio, ritenendo quindi lecita la tradizione orientale in materia (cfr. PO 16).

79 È utile notare che il termine *traditio* in questo caso è usato nel suo significato più ampio per indicare la totalità del deposito rivelato, oggetto della *paradosis* cristiana. Tale uso permette di includere come parte di tale tradizione la Sacra Scrittura ed evidenziare così il suo ruolo eminente nel discernimento sull'adattamento missionario.

80 Cfr. G. Routhier, "La Tradition pour transmettre aujourd'hui": *EspVie* 241 (2011) 2-11, qui 5-7.

81 L'espressione '*monumenta Traditionis*', che il Concilio cita senza esplicitarne il significato, fa riferimento alle realtà nelle quali la tradizione è fissata, espressa e contenuta in modo qualificato, quali le affermazioni magisteriali, la liturgia, gli scritti dei Padri e dei Dottori ecclesiali, nonché alcune espressioni spontanee della vita cristiana che la Chiesa ha riconosciuto come significative, tra le quali spiccano gli atti e gli scritti dei santi. Cfr. Congar, *La Tradition* II, 181-206.

Ediciones Universidad San Dámaso

Optatam totius, invece, promuove per i candidati al sacerdozio lo studio delle lingue liturgiche dei vari riti, nonché delle lingue della Scrittura e della tradizione (cfr. OT 13). Inoltre, si fa riferimento alla veneranda tradizione del celibato sacerdotale (cfr. OT 10).

Il decreto *Perfectae caritatis* auspica il rinnovamento delle famiglie religiose che deve avere come riferimento, da una parte, le loro sane tradizioni —che insieme al carisma proprio dei fondatori, ne costituiscono il prezioso patrimonio (cfr. PC 2)— e, dall'altra, le esigenze missionarie del mondo moderno. E in questo stesso senso si citano le antiche e benefiche tradizioni monastiche e conventuali (cfr. PC 9).

Il decreto sull'ecumenismo è ricco di riferimenti alla tradizione. Innanzitutto vi è l'enunciazione di un principio generale: le confessioni cristiane separate, pur non godendo di quell'unità donata da Cristo alla Chiesa e testimoniata dalla Scrittura e dalla tradizione, non sono prive di valore salvifico (cfr. UR 3). Una prospettiva genuinamente ecumenica richiede, quindi, il riconoscimento di un patrimonio comune e, allo stesso tempo, un attento discernimento sulle differenze. Per questo il percorso del dialogo implica una riflessione sulla tradizione di modo che l'unità cattolica possa essere mostrata in tutta la sua ricchezza:

> *In necessariis unitatem custodientes, omnes in Ecclesia, secundum munus unicuique datum, cum in variis formis vitae spiritualis et disciplinae, tum in diversitate liturgicorum rituum, immo et in theologica veritatis revelatae elaboratione, debitam libertatem servent; in omnibus vero caritatem colant. Hac enim agendi ratione ipsi veri nominis catholicitatem simul et apostolicitatem Ecclesiae in dies plenius manifestabunt.*

Il dialogo ecumenico richiede perciò una visione ampia della tradizione, in modo che essa sia realmente cattolica e si lasci così il debito spazio alle legittime diversità che, lungi dal deteriorare l'unità cattolica, la perfezionano. In questo senso, le divisioni tra cristiani impediscono alla Chiesa di esprimere la pienezza della propria cattolicità:

Ediciones Universidad San Dámaso

> *Attamen divisiones Christianorum impedimento Ecclesiae sunt, quominus ipsa ad effectum deducat plenitudinem catholicitatis sibi propriam in iis filiis, qui sibi quidem baptismate appositi, sed a sua plena communione seiuncti sunt. Immo et pro ipsa Ecclesia difficilius fit plenitudinem catholicitatis sub omni respectu in ipsa vitae realitate exprimere* (UR 4)[82].

Alla luce di questo criterio *Unitatis redintegratio* sviluppa il discorso sulle varie confessioni separate, a partire dalle Chiese ortodosse, verso le quali il Concilio manifesta speciale considerazione, in forza del ricco patrimonio di origine apostolica che hanno conservato. Per il dialogo con queste, il criterio è preso da At 15,28: non imporre alcun peso se non le cose necessarie (cfr. UR 18). Per cui si dichiara al numero 17: «*Haec Sancta Synodus (…) declarat, totum hoc patrimonium spirituale ac liturgicum, disciplinare ac theologicum in diversis suis traditionibus ad plenam catholicitatem et apostolicitatem Ecclesiae pertinere*».

Per quanto riguarda invece le confessioni protestanti, il Concilio riconosce l'esistenza di divergenze maggiori, non solo in ambiti secondari della Tradizione, ma nell'interpretazione stessa della verità rivelata (cfr. UR 19), sebbene alcune di esse abbiano maggiormente conservato la tradizione e le strutture

82 La nozione di 'pienezza della cattolicità' (indicata anche con 'pienezza cattolica' o 'cattolicità piena') viene usata esplicitamente quattro volte nei testi del Concilio: ben due volte in UR 4 (*plenitudo catholicitatis*), una in UR 17 (*plena catholicitas*) e una in AG 6 (*catholica plenitudo*). Altre volte vi si fa riferimento implicitamente, come in LG 13 («*Vi huius catholicitatis, singulae partes propria dona ceteris partibus et toti Ecclesiae afferunt, ita ut totum et singulae partes augeantur ex omnibus invicem communicantibus et ad plenitudinem in unitate conspirantibus*»), o vi si allude, parlando di una cattolicità più chiaramente mostrata, come in LG 23 («*Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat*») o più piena, come abbiamo visto nel passaggio precedentemente citato di UR 4. Nonostante il Concilio non definisca né sviluppi tale nozione, l'analisi dei passaggi indicati mostra che essa fa riferimento ad una unità cattolica che non si riduce ad uniformità, ma accoglie all'interno della *communio* universale legittime diversità, attraverso le quali la cattolicità viene arricchita, perfezionata e manifestata con più evidenza. Come si vedrà tale nozione ha un'importanza fondamentale nel pensiero ecclesiologico di Marie-Joseph Le Guillou.

Ediciones Universidad San Dámaso

cattoliche (cfr. UR 13). Nonostante ciò, anche in questo ambito, il Concilio è cosciente del fatto che non sono pochi gli elementi di comunione già esistenti dai quali può iniziare un fecondo dialogo (cfr. UR 20-23).

Questo principio, che concilia unità nell'essenziale e legittima diversità, trova perfetta corrispondenza nel decreto sulle Chiese cattoliche orientali che inizia affermando: «*Orientalium Ecclesiarum instituta, ritus liturgicos, traditiones ecclesiasticas atque vitae christianae disciplinam Ecclesia catholica magni facit. In eis enim, utpote veneranda antiquitate praeclaris, elucet ea quae ab Apostolis per Patres est traditio*» (OE 1). E lo stesso decreto, in accordo col decreto sull'ecumenismo, ribadisce per le Chiese orientali separate che «*ab Orientalibus seiunctis, in unitatem catholicam sub influxu gratiae Sancti Spiritus convenientibus, ne plus exigatur quam quod simplex fidei catholicae professio exigit*» (OE 25).

In questo modo si rigetta l'identificazione della tradizione cattolica con la tradizione latina, prospettiva che considera le tradizioni orientali come eccezioni o privilegi concessi ad alcune Chiese locali, per adottare una visione più ampia della cattolicità[83].

Passando all'esame delle dichiarazioni conciliari, notiamo nella *Gravissimus educationis* l'enunciazione di un criterio simile con la richiesta fatta alle università cattoliche di un approfondimento teologico «*ita ut profundior in dies Sacrae Revelationis intellectus obtineatur, patrimonium sapientiae christianae a maioribus traditum plenius aperiatur, dialogus cum fratribus seiunctis et cum non christianis promoveatur atque quaestionibus a doctrinarum progressu exortis respondeatur*» (GE 11). Anche in questo caso la fedeltà al patrimonio cristiano ricevuto si coniuga con l'esigenza di approfondirne i contenuti in vista del dialogo ecumenico e missionario.

Ediciones Universidad San Dámaso

83 È un'esigenza ben sottolineata dal vescovo Zoghby nel suo intervento in aula: «*Ecclesia universalis confundi non debet cum «universalitate» hac illa Ecclesiae occidentalis et latinae, quae ut artefactum novum extari incepit posterioribus saeculis, praesertim tempore Caroli Magni, et quae paulatim, ob separationem canonicam inter occidentales et orientales, quodammodo se solam invenit et reputavit*», AS III/5, 32-34, qui 32.

Nella *Nostra aetate*, invece, non vi sono riferimenti espliciti alla tradizione ecclesiale, ma si parla di valorizzare, in quanto contengono di vero e di santo, le altre tradizioni religiose e, in particolare, il patrimonio comune che la Chiesa condivide con il popolo ebreo, nel cui seno è radicata la fede e l'elezione della comunità cristiana (cfr. NÆ 4)[84]. Infatti, ogni esperienza religiosa, nei suoi aspetti autentici, tende intrinsecamente verso la sua forma ecclesiale cattolica, che è la struttura religiosa fondamentale voluta da Dio (cfr. NÆ 2)[85].

Infine, la dichiarazione sulla libertà religiosa afferma che la dottrina esposta è il frutto di una rimeditazione della tradizione ecclesiale fatta per valutare la legittimità o meno del principio di libertà religiosa, affermatosi a partire dall'epoca moderna. Vista la delicatezza dell'argomento —si esponeva una dottrina che riformulava più adeguatamente la posizione della Chiesa sul tema rispetto al magistero precedente—, il documento insiste particolarmente sul fatto che il riconoscimento della libertà religiosa non implica una rottura con la tradizione della Chiesa (cfr. DH 1, 12).

6. L'APPORTO DEL VATICANO II SUL TEMA DELLA TRADIZIONE

A conclusione di questo capitolo risulta conveniente effettuare una valutazione d'insieme sull'apporto dell'insegnamento del Vaticano II sulla tradizione. Si tratta sicuramente di un contributo fondamentale perché per la prima volta nella storia del magistero la Chiesa si occupa organicamente del tema, permettendo di risolvere molte questioni che si trascinavano da molto tempo[86].

84 Quest'ultimo punto è di fondamentale importanza, in quanto la tradizione ebraica non può essere considerata una delle tante tradizioni religiose con cui la Chiesa entra in contatto, ma essa è frutto della stessa rivelazione divina nella sua fase di preparazione della pienezza dei tempi messianici. Per cui, l'eventuale ignoranza o il discredito di tale tradizione non implica solo il mancato riconoscimento della positività di alcune costruzioni umane, che riflettono la grazia divina, ma rende ultimamente incomprensibile lo stesso Vangelo.

85 Cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 205.

86 Cfr. Izquierdo, *Parádosis*, 81.

Ediciones Universidad San Dámaso

In primo luogo, mentre il Concilio di Trento parlava genericamente di 'tradizioni non scritte', essenziali quanto la Scrittura per trasmettere la Rivelazione, il Vaticano II approfondisce la questione parlando di tradizione al singolare, per specificare tra le varie tradizioni qual è la parte essenziale e normativa per tutti: la predicazione viva del Vangelo ereditata dagli apostoli. Essa si distingue dalle tradizioni particolari di vario ordine, che ne sono legittime espressioni, ma non sono dotate dello stesso grado di normatività e, quindi, possono essere mutate, abrogate o sostituite[87]. Ma soprattutto esse non possono essere presentate come vincolanti per tutti, cosicché nella Chiesa possono legittimamente coesistere espressioni differenti dell'unica fede. Come si è visto, si tratta di una acquisizione fondamentale in chiave ecumenica e missionaria, in quanto una concezione realmente ampia della tradizione cattolica permette di valorizzare le legittime diversità di tradizioni delle confessioni separate, insieme agli elementi positivi delle tradizioni dei popoli con cui la Chiesa viene a contatto.

In secondo luogo, il Concilio offre una visione equilibrata e fuor di polemica della natura della tradizione e del suo ruolo nella trasmissione della Rivelazione, ben articolando la sua costitutiva relazione con la Scrittura e il magistero e ben sottolineando la sua dimensione vivente e dinamica. Al contempo, si forniscono le coordinate teologiche in cui inquadrare tale visione dinamica e se ne indicano alcuni fattori propulsivi. Avery Dulles ha ben evidenziato i tre benefici importanti che derivano da questa visione più completa della tradizione: l'alto valore ecumenico, l'aiuto che presta per l'argomentazione alla teologia dogmatica e la legittimità che conferisce allo stesso Vaticano II come momento di rinnovamento e di riforma[88].

87 Cfr. Hercsik, "Rivelazione e Tradizione", 267-268.

88 *«The council's teaching on tradition is highly ecumenical. It emphasizes the transmission of the basic Christian message, contained in Scripture and ancient creeds. (…) In handling controversial question such as the development of doctrine and the role of hierarchical magisterium, Dei Verbum shows sensitivity to Orthodox, Anglican and Protestant concerns. The convergences with the Faith and Order report from Montreal on Scripture and tradition have often been noted. (…) 2. Besides having ecumenical value, Vatican II's statement on tradition may be welcome for helping Catholics to account for the dogmatic teachings of their own Church. It liberated them from the burden of*

Ediciones Universidad San Dámaso

Volendo rilevare anche possibili lacune[89], innanzitutto, come si è già fatto notare, non è stata sviluppata una dottrina ecclesiologica adeguata sulla tradizione. In particolare, si è lasciato al margine il tema della Chiesa come *subjectum traditionis*, risultando così un impoverimento del carattere personologico dell'esposizione con cui era stata ben descritta la Rivelazione.

Altri autori, pur riconoscendo che la *Dei Verbum* distingue la tappa apostolica da quella postapostolica nella trasmissione del Vangelo, lamentano che l'accento sia stato posto più sulla continuità, mentre una affermazione più audace della distinzione avrebbe fondato più solidamente la distinzione tra tradizione e tradizioni, a beneficio del dialogo ecumenico[90]. Anche se queste affermazioni hanno senza dubbio un fondamento, occorre riconoscere che tale accento è coerente con l'impostazione generale del testo che indica col termine tradizione la *traditio* normativa trasmessa dagli apostoli e consegnata alla Chiesa postapostolica.

Inoltre, il Concilio non affronta esplicitamente il problema delle tradizioni inautentiche o distorte. A tal proposito afferma Ratzinger:

> Il pericolo che si annida in questa affermazione [*Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit*], come del resto nello stesso concetto

---

feeling obliged to justify all their present beliefs as having come down unchanged from the apostles, or even ad being logical deductions from what the apostles had taught. It thus made room for rather strikes development of dogma and practice. (…) 3. Finally, by linking tradition directly to the Holy Spirit as transcendent subject, and by uncoupling traditions (in the plural), the council legitimized the program of renewal and reform that was in the heart of Vatican II. It allowed Catholics to be critical of certain aspects of their own heritage and to shuffle off whatever might be regarded as culturally conditioned», A. Dulles, *The craft of theology: from symbol to system. —New expanded edition—* (Crossroad, New York ³2000; 1992) 98-100.

89 Pare opportuno precisare che, non essendo compito del Concilio stilare un trattato teologico sul tema, quando si parla di lacune, ci si vuole riferire ad aspetti che è compito della teologia integrare ed approfondire, in quanto legittimamente non affrontate o affrontate in modo limitato dal magistero.

90 Cfr. Höping, "Theologischer Kommentar", 757-758; Sesboüé, "La communication", 536. È questa una lacuna segnalata, come vedremo, dallo stesso Le Guillou.

Ediciones Universidad San Dámaso

> dinamico di tradizione proposto dalla scuola di Tubinga, era stato segnalato dal Cardinal Meyer in un importante discorso da lui pronunciato il 30 settembre 1964: non tutto quello che esiste nella Chiesa deve per ciò stesso essere anche una tradizione legittima; in altre parole, non ogni tradizione che sorge nella Chiesa è realizzazione e attualizzazione del mistero di Cristo. Insieme alla tradizione legittima vi è anche una tradizione che deforma. (…) Per questo egli richiese che il testo avrebbe dovuto affermare che *in statu viatorum* la tradizione si dispiega non solo come progresso e approfondimento della fede, ma che c'è anche la possibilità del *deficere* e, nei fatti, questa possibilità si è costantemente verificata. Conseguentemente la tradizione non deve vista solo positivamente, ma anche criticamente; abbiamo la Scrittura come criterio per questa indispensabile critica alla tradizione e perciò la tradizione deve sempre essere ad essa rimandata e da essa misurata. Come risultato di queste obiezioni, la clausola di mezzo (*omne quod habet*) fu cancellata dall'originale formulazione in tre parti del testo —nella tradizione la Chiesa perpetua *omne … quod ipsa est, omne quod habet, omne quod credit*. La relazione sul testo F spiegò che mediante questa eliminazione si voleva porre in evidenza che dalla tradizione apostolica proviene tutto quello, e solo quello, «*quae substantialia sunt Ecclesiae* …». Tuttavia, questa concessione non è soddisfacente, per cui si deve lamentare che il suggerimento del cardinale di fatto non è stato preso in considerazione[91].

L'allora teologo, che attribuisce la scelta del Concilio a un certo spirito romantico ereditato dalla scuola di Tubinga, manterrà questa posizione nel corso di tutta la sua parabola ecclesiale, estendendola anche ad altri temi, come ad esempio la valutazione che il Vaticano II fa delle altre tradizioni religiose[92].

91 Ratzinger, "Zur dogmatischen", 756-757. Per quanto riguarda l'intervento di Meyer citato da Ratzinger, cfr. AS III/3, 150-151.

92 «Nel processo di recezione attiva è via via emersa anche una debolezza di questo testo [la Dichiarazione *Nostra aetate*] di per sé straordinario: esso parla della religione solo in modo positivo e

Ediciones Universidad San Dámaso

In realtà, tale lacuna può essere attribuita anche al fatto che si sentiva di più la necessità di acquisire una atteggiamento più positivo rispetto alle tradizioni particolari, mentre si considerava già acquisita nella Chiesa la necessità di condannare le tradizioni distorte.

Ratzinger evidenzia anche la lacuna di non aver indicato il ruolo fondamentale della Scrittura nel discernimento delle sane tradizioni da quelle patologiche (cosa che al contrario emergeva chiaramente nel testo presentato da Congar nel primo periodo del Concilio), come del resto richiesto dallo stesso Meyer nel suo intervento[93]. Più in generale, si può notare che il Concilio ha giustamente indicato la tradizione vivente come criterio ermeneutico della Scrittura, ma ha indicato solo implicitamente quest'ultima come criterio ermeneutico eminente della tradizione, fatto che anche gli osservatori protestanti hanno notato con disappunto[94].

Questi ultimi hanno anche lamentato l'assenza di un elenco di criteri interni di discernimento delle tradizioni da aggiungere al criterio esterno del magistero, come ad esempio «*l'antiquité et l'extension universelle de doctrines ou d'institutions déterminées*»[95]. Tuttavia, a questo riguardo, è bene ricordare che la definizione di criteri interni universalmente accettati sarebbe stata piuttosto complicata per il Concilio, visto che la critica newmaniana al criterio di Vincenzo di Lerino —*quod ubique*, *quod semper*, *quod ab omnibus*[96]— era probabilmente già accettata, senza che la teologia avesse approfondito ade-

Ediciones Universidad San Dámaso

ignora le forme malate e disturbate di religione, che dal punto di vista storico e teologico sono di grande importanza; per questo sin dall'inizio la fede cristiana è stata molto critica, sia all'interno sia all'esterno, nei confronti della religione», J. RATZINGER, "Prefazione", in: ID., *Opera Omnia* VII. *L'insegnamento del Concilio Vaticano II. Formulazione - trasmissione - interpretazione* 1 (LEV, Città del Vaticano 2016; originale tedesco 2012) 5-10, qui 8-9.

93 Cfr. AS III/3, 151.

94 Cfr. ANTÓN, "*La comunidad creyente*", 358.

95 E. SCHLINK, "Ecriture, Tradition et Magistère selon la constitution Dei Verbum", in: DUPUY, *La Révélation* II, 501-511, qui 503.

96 Cfr. VINCENZO DI LERINO, *Il Commonitorio*, 5.

guatamente nuove proposte[97]. Si è andati quindi sul sicuro, individuando un decisivo criterio esterno (magistero); come del resto è avvenuto con il criterio esterno della tradizione per l'individuazione del canone della Sacra Scrittura.

Ediciones Universidad San Dámaso

97 Riguardo alla critica di Newman al criterio di Vincenzo di Lerino, cfr. J. H. Newman, *An essay on the Development of the Christian Doctrine* (Longmans, London 1909; 1845) 7-17. A tal proposito afferma Prandi: «Parve a Newman che, riflettendo proprio sulla storia dei grandi concili ecumenici, il criterio venisse a perdere il suo valore assoluto. Una troppo larga porzione della storia dottrinale cristiana, di cui lo supponeva normativo, gli contraddiceva. La "Cattolicità", ossia lo sviluppo fedele della rivelazione trasmessa dagli apostoli per la salvezza di tutti gli uomini, si era manifestata in modi dinamici, i cui principi unificatori non erano né l'unanimità dei consensi, ne l'unanimità dei luoghi e dei tempi», A. Prandi, "Introduzione. L'idea di sviluppo dottrinale in Newman", in: J. H. Newman, *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (Jaca Book, Milano 2003) 13-34, qui 19.

CAPITOLO II
L'INSEGNAMENTO CONCILIARE SULLA MISSIONE

Ediciones Universidad San Dámaso

1. LA NECESSITÀ DI UN RIPENSAMENTO DELLA MISSIONE ALL'ALBA DI UNA NUOVA EPOCA

Dopo quattro secoli dalla grande ripresa missionaria del secolo XVI, i grandi mutamenti occorsi nei tempi più recenti avevano stimolato, in seno alla Chiesa cattolica, nuove riflessioni sulle missioni che esigevano di essere prese in considerazione.

In primo luogo, a partire dalla rivoluzione americana era iniziato un processo di decolonizzazione che si estenderà rapidamente ad altri paesi per poi completarsi su larga scala nel secolo XX.

L'attività missionaria della Chiesa fino a quel momento si era accompagnata all'attività delle potenze coloniali che, da un lato, avevano garantito ai missionari una indispensabile struttura logistica per le loro imprese —nonché un'adeguata protezione— ma, dall'altro, avevano ostacolato le missioni stesse per via di un sempre più evidente conflitto tra gli interessi politici dei colonizzatori e quelli spirituali degli evangelizzatori[1]. Tuttavia bisogna riconoscere che

1 Tale situazione di conflitto emerge drammaticamente nella denuncia, non priva peraltro di un certo unitelateralismo, fatta da Bartolomé de Las Casas: «Tale offuscamento [della missione] ha raggiunto

anche tra i missionari molte volte non si sentiva l'esigenza di una separazione dei campi, in quanto la missione veniva vissuta nel contesto più ampio della dilatazione della *civitas christiana* europea. Si includevano quindi in un'unica attività evangelizzazione e civilizzazione[2].

Ora, come risultato del processo di indipendenza di questi paesi, si avvertiva una doppia esigenza: liberare le missioni da questo conflitto di interessi e, corrispettivamente, valorizzare le giovani Chiese perché potessero svilupparsi verso una propria maturità ecclesiale. In questo modo si voleva eliminare definitivamente il sospetto che la missione cristiana coincidesse con l'affermazione di una civiltà straniera che soppianta i governi e l'identità dei popoli locali. A tal proposito afferma Colzani:

> Collocare la missione e la coscienza teologica che la regge in questo contesto, cioè nell'ambito del cammino dei popoli verso l'indipendenza e l'autonomia, ha obbligato a prendere coscienza di come si imponesse ormai una decisa svolta nel modo di concepire e di interpretare la missione e la sua prassi. Di solito si suole indicare nella *Maximum Illud* (1919) di Benedetto XV l'inizio di questa nuova coscien-

---

il colmo quando sono state escogitate, comandate e messe in pratica certe insinuazioni da fare agli indiani, con le quali si ingiunge loro di adottare la fede e di rendere obbedienza ai re di Castiglia, pena la guerra a fuoco e sangue, la morte e la schiavitù. Come se il Figlio di Dio, che si è pur sacrificato anche per ognuno di loro, col dire, a proposito della sua legge, *Euntes docete omnes gentes* [Mt 28,19] avesse ordinato di fare tali ingiunzioni agli infedeli che vivono tranquilli nelle loro terre, come se avesse comandato che poi, senza predicazione alcuna né dottrina, se questi non si fossero piegati subito ad osservarla e non si fossero dati corpo e anima alla signoria di un re mai visto né conosciuto, a un re dai sudditi e dai messaggeri tanto crudeli, spietati e orribilmente tirannici, dovessero per castigo perdere i beni e le terre, la libertà, le donne e i figli insieme alle loro vite, tutti. È una cosa assurda, stolta, degna d'ogni ludibrio e vituperio: dell'inferno», B. DE LAS CASAS, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie,* cit. in: S. XERES, *Chiaro di luna. Tempi e fasi della missione nella storia della Chiesa* (Ancora, Milano 2008) 188.

2 A tal proposito ancora nel 1913 Joseph Schmidlin, considerato il padre della missionologia cattolica, scriveva: «*It is mission that subdues our colonies spiritually and assimilates them inwardly. (...) The State may indeed incorporate the protectorates outwardly; it is, however, the mission which must assist in securing the deeper aim of colonial policy, the inner colonization*», cit. in: D. J. BOSCH, *Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission* (Orbis Books, New York 1991) 425.

Ediciones Universidad San Dámaso

> za ecclesiale; di fatto quel documento intendeva impegnare la Chiesa in un cammino di evangelizzazione universale, libera dai vincoli dei nazionalismi europei e impegnata a conferire un volto "indigeno" alle Chiese di quelle nazioni. I primi frutti di quella rinnovata politica ecclesiastica furono pubblicamente ribaditi con la consacrazione di sei vescovi cinesi (1926) in San Pietro e con la nomina dei primi due vescovi africani per l'Uganda e il Madagascar (1939)[3].

Infatti, nella *Maximum Illud*, Benedetto XV aveva sottolineato non solo la necessità di un clero autoctono —il quale «avendo comuni con i suoi connazionali l'origine, l'indole, la mentalità e le aspirazioni, è meravigliosamente adatto a instillare nei loro cuori la Fede»—, ma anche l'urgenza per i missionari di estraniarsi dalla politica coloniale, in quanto «sarebbe deplorevole se vi fossero Missionari i quali, dimentichi della propria dignità, pensassero più alla loro patria terrestre che a quella celeste; e fossero preoccupati di dilatarne la potenza e la gloria al di sopra di tutte le cose»[4]. Secondo l'allora Pontefice, il missionario deve essere al servizio del bene spirituale dei popoli e non degli interessi della propria patria. Un equivoco su questo punto, potrebbe indurre gli indigeni a identificare il cristianesimo con una data nazione e ad alimentare il sospetto che diventare cristiano significhi di fatto mettersi alla dipendenza di uno stato estero[5].

Tale autonomia delle Chiese giovani era stata resa ancor più urgente con lo scoppio delle due guerre mondiali che avevano bruscamente interrotto il flusso di missionari e di denaro dall'Occidente verso i territori di missione, per cui questi ultimi erano stati di fatto costretti ad organizzarsi in modo più autonomo[6].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

3 G. Colzani, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2010) 19-20.

4 Benedictus XV, "Epistola Apostolica Maximum illud": *AAS* 11 (1919) 440-455, qui 446.

5 Cfr. *ibidem*.

6 Cfr. Colzani, *Missiologia contemporanea*, 21.

Per tutte queste ragioni nella Chiesa si iniziò ad avvertire la necessità di superare il metodo missionario fin qui adottato a favore di un nuovo paradigma più rispettoso delle culture locali. Tale coscienza emerge con particolare evidenza durante il pontificato di Pio XII, a partire dall'enciclica programmatica *Summi Pontificatus*[7] fino all'enciclica *Evangelii praecones*, in cui si dedica un intero numero a quella che in seguito verrà chiamata inculturazione della fede[8]. Inoltre, Papa Pacelli si preoccupò anche della continuazione della 'indigenizzazione delle gerarchie' e iniziò a internazionalizzare il collegio cardinalizio[9].

In secondo luogo, un altro tema che si introduce nella riflessione ecclesiale è quello della relazione tra missioni ed ecumenismo, stimolata sicuramente dallo sviluppo del movimento ecumenico.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

7 In tale enciclica Pio XII affermava: «*Qui quidem divini verbi praecones, pervestigationibus per temporum decursum summo labore summoque studio habitis, civilem enisi sunt variarum gentium cultum earumque instituta satius digniusque agnoscere, atque sua ipsarum animi ornamenta ac dotes ita colere ac provehere, ut faciliora inibi atque uberiora Iesu Christi evangelium incrementa caperet. Quidquid in populorum moribus indissolubili vinculo superstitionibus erroribusque non adstipulatur, benevole nullo non tempore perpenditur ac, si potest, sartum tectumque servatur*», Pius XII, "Littera Encyclica Summi Pontificatus": *AAS* 31 (1939) 413-453, qui 429.

8 Si tratta del n. 12 dove l'allora Pontefice affermava: «*Aliud praeterea attingendum superest, quod valde cupimus quam clarissime omnibus pateat. Illam Ecclesia, inde ab originibus ad nostram usque aetatem, sapientissimam normam semper secuta est, qua quidquid boni, quidquid honesti ac pulchri variae gentes e propria cuiusque sua indole e suoque ingenio habent, id Evangelium, quod amplexae sint, non destruat neque restinguat. Ecclesia siquidem cum populos ad altiorem humanitatem ad cultioremque vitam, christiana religione auspice, advocat, non illius morem gerit, qui luxuriantem silvam. […] Quamobrem Catholica Ecclesia ethnicorum doctrinas neque despexit neque respuit, sed eas potius, a quovis errore et a quavis impuntate liberatas, christiana sapientia consummavit atque perfecit. Ita pariter eorum ingenuas artes ac liberales disciplinas, quae iam ad tam excelsum fastigium alicubi pervenerunt, ipsa benigne excepit, diligenter excoluit, et ad talem pulchritudinis apicem provexit, ad qualem antea fortasse numquam pervenerant. Peculiares quoque populorum mores eorumque tralaticia instituta non omnino cohibuit, sed quodammodo sacravit; atque etiam eorum dies festos, immutata ratione ac forma, ad martyrum memorias et ad sacra mysteria celebranda traduxit*», Id., "Littera Encyclica Evangelii praecones": *AAS* 43 (1951) 497-528, qui 521-522.

9 A tal proposito afferma Xeres: «Nel 1946 si ebbe il primo cardinale non bianco, un cinese; nel 1953 il primo porporato indiano. In effetti, se all'inizio del Pontificato di Pio XII, nel 1939, su 64 cardinali, oltre la metà, ossia 35, erano italiani, alla fine del suo governo questi risultavano scesi a meno di un terzo del totale», Xeres, *Chiaro di Luna*, 286.

In effetti, le confessioni protestanti, dopo due secoli di sostanziale inattività missionaria, avevano ricominciato con i movimenti pietisti una fervorosa attività di evangelizzazione. Questa raggiunse una grande espansione nel secolo XIX grazie a tre fattori: il cosiddetto 'grande risveglio' delle colonie americane, la nascita del metodismo e il revivalismo evangelico anglicano[10]. Tale ripresa missionaria venne realizzata attraverso numerose società missionarie, le quali però nel tempo cominciarono a rendersi conto che la divisione —e molto spesso addirittura la competizione— tra confessioni diverse nei vari luoghi di missione era un serio ostacolo alla predicazione del Vangelo. Dopo una prima serie di contatti sorti a livello spontaneo, nel 1910, ad Edimburgo, venne organizzata la prima conferenza ufficiale, nella quale i partecipanti già non erano presenti a livello personale, ma come delegati ufficiali delle società missionarie[11]. In tale occasione si pose con tutta la sua urgenza il problema della credibilità di un annuncio del Vangelo presentato da iniziative missionarie divise e contrastanti tra loro. A seguito di quella conferenza mondiale cominciò quello straordinario movimento di avvicinamento e collaborazione tra le diverse confessioni che porterà alla costituzione dell'*International Missionary Council* (Consiglio Internazionale delle Missioni, 1921) e di due movimenti volti a far procedere il dialogo ecumenico sia sul piano della collaborazione pratica fra le Chiese —movimento *Life and Work* (Vita e Azione) che ebbe il suo primo congresso nel 1925— sia sui contenuti dottrinali —movimento *Faith and Order* (Fede e Costituzione), che ebbe il suo primo congresso nel 1927. È dalla fusione di questi due ultimi movimenti che nel 1948 nascerà lo *World Council*

Ediciones Universidad San Dámaso

10 Cfr. Bosch, *Transforming mission*, 277.

11 Per quanto riguarda la genesi e la storia del movimento ecumenico cfr. R. Rouse – S. C. Neil (eds.), *A History of the Ecumenical Movement* I. *1517-1948* (SPCK, London 1954) al quale si sono aggiunti poi altri due volumi, cfr. H. C. Fey (ed.), *History of the Ecumenical Movement* II. *The Ecumenical Advance. 1948-1968* (SPCK, London 1970); J. Briggs – M. A. Oduyoye – G. Tsetis (eds.), *A history of the Ecumenical movement* III. *1968-2000* (WCC, Geneva 2004). A tal proposito cfr. anche M.-J. Le Guillou, *Mission et unité. Las exigence de la communion* I (Cerf, Paris 1960) 23-80; W. A. Visser't Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches* (WCC, Geneva 1982).

of Churches (Consiglio Ecumenico delle Chiese) a cui poi si ingloberà anche il Consiglio Internazionale delle Missioni nel 1961.

Lo sviluppo del movimento ecumenico fornirà alla Chiesa cattolica l'occasione di mettere sempre di più la questione dell'unità dei cristiani al centro della sua agenda, avendo esso stimolato la presa di coscienza di quale immane danno soffrivano le missioni a causa della divisione dei cristiani. E infatti, anche se la Chiesa cattolica non si unì formalmente a tale iniziativa —si temeva che in quel contesto si potesse considerare l'unità come una semplice confederazione di Chiese paritetiche e indipendenti—, entrò poi direttamente in questo processo con la creazione del Segretariato per l'Unità dei Cristiani (1960) per affrontare poi l'argomento al Concilio Vaticano II.

Il terzo fattore di riflessione sulla missione venne stimolato dal fenomeno della secolarizzazione, che ha sicuramente le sue radici in epoca moderna, ma che nel secolo XX si estende a larghe fasce della popolazione europea: l'Europa sembra muoversi verso un futuro post-cristiano[12].

Tale nuova prospettiva porta all'esigenza di ampliare il concetto di missione[13]. Questo non poteva più essere ristretto ai classici territori di missione, perché la società europea si presentava sempre più scristianizzata, sia in forza dell'azione di correnti atee o agnostiche, sia in conseguenza della progressiva affermazione di una società sempre più plurale —nella quale già potevano

12 Cfr. Colzani, *Missiologia contemporanea*, 22.

13 La nozione di *missio*, usata dai grandi teologi medioevali in riferimento alle missioni trinitarie, comincia ad essere utilizzata nel senso per noi oggi abituale a partire dal XVI secolo, quando i Gesuiti adottano il cosiddetto 'quarto voto' o 'voto *circa missionem*', che indicava la completa disponibilità verso il Santo Padre ad essere inviati ovunque (presso gli infedeli, gli eretici, gli scismatici o gli stessi cattolici). Il termine, quindi, in questo contesto inizia ad esprimere l'atto di invio da parte del Sommo Pontefice ed ha un significato molto ampio, in quanto include anche gli stessi fedeli cattolici. Dopo la fondazione della Congregazione *de* Propaganda *Fide*, il termine, soprattutto nella sua forma plurale ('missioni'), comincerà ad essere usato in un senso più specifico e ristretto per indicare le attività ecclesiali svolte presso i popoli non cristiani con lo scopo di stabilirvi una Chiesa locale. Tali luoghi, chiamati territori (o paesi) di missione, dipendevano giuridicamente da *Propaganda Fide*, in quanto non disponevano ancora di una gerarchia e di un clero locali, cfr. A. Wolanin, "Missione", in: Pontificia Università Urbaniana (a cura di), *Dizionario di missiologia* (EDB, Bologna 1993) 367-373, qui 369-370.

Edizioni Universidad San Damaso

coesistere varie religioni e nuovi modelli di vita venivano veicolati dai mezzi di comunicazione sociale—, sia dovuto a una separazione tra fede e vita dei credenti stessi. Rimane indicativo il titolo di un libro uscito in Francia che fotografava molto bene la nuova situazione: *La France pays de mission?*[14].

Questa esigenza di ridefinire la missione in relazione all'urgenza di una nuova proclamazione del Vangelo *ad intra*, si accompagna all'esigenza di nuove forme di esercizio del ministero presbiterale e di un laicato più attivo e responsabile[15]. Pertanto, all'ampliamento dei destinatari della missione inizia a corrispondere anche un ampliamento dei campi e dei soggetti attivi della stessa.

La riflessione teologica non poteva non accompagnare e interpretare queste nuove situazioni. Innanzitutto, come frutto della grande espansione missionaria del secolo XIX, la teologia della missione aveva trovato un suo

14 Cfr. H. Godin – Y. Daniel, *La France pays de mission?* (de l'Abeille, Lyon 1943).

15 Per quanto riguarda i sacerdoti, già dalla fine dell'800 erano nate iniziative locali, soprattutto in Francia, in cui i sacerdoti non volevano più limitarsi a servire i fedeli nel recinto delle mura parrocchiali, ma sentivano la chiamata a dirigersi 'in missione' verso i luoghi di lavoro di quelle fasce sociali che si stavano allontanando dalla fede. Pertanto si inizia un 'apostolato di presenza' nelle fabbriche, nei campi, nei mercati, caratterizzato da una forte attività sociale. Questa situazione rifletteva l'insufficienza del modello parrocchiale, che aveva costituito il perno dell'attività pastorale di età tridentina, per sostenere una missione efficace nelle grandi città. Anche del punto di vista del laicato erano sorte una serie di associazioni, come l'Azione Cattolica, che presentavano una forma più matura e attiva di vivere la fede, cfr. Xeres, *Chiaro di luna*, 256-258. Per quanto riguarda l'inserimento attivo di queste associazioni, e quindi anche dei laici, nell'apostolato, il contributo di Pio XI, grande sostenitore dell'Azione Cattolica, fu sicuramente decisivo, cfr. ad esempio Pius XI, "Littera Encyclica Ubi arcano Dei": *AAS* 14 (1922) 673-700; documento nel quale troviamo questa importante affermazione: «*Illud porro in Christifidelium mentes revocate, quod cum ii, vobis cleroque vestro auctoribus, in provehenda Christi cognitione et amore publice privatim inculcando navant operam, tum demum maxime digni sunt qui salutentur* genus electum*,* regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*; tum demum, et ipsi Nobiscum et cum Christo arctissime coniuncti, Christi regno sua industria et navitate propagando et instaurando, de communi hominum inter se pace optime merentur. Haec enim vera quaedam iurium aequalitas in regno Christi viget floretque, ut omnes eadem nobilitate insignes, eodem Christi sanguine pretioso condecorentur; qui autem praeesse ceteris videantur, Christo Domino ipso suo exemplo praeeunte, communium bonorum administri ac proinde famuli omnium famulorum Dei, infirmorum praesertim atque omni ope destitutorum, et iure vocentur et sint*», *ibid.*, 695

Ediciones Universidad San Dámaso

statuto autonomo, dapprima nel mondo protestante, con la costituzione delle prime cattedre di missiologia in Germania e, soprattutto, con l'opera decisiva di Gustave Warneck (1834-1910). Nel mondo cattolico, invece, l'inizio degli studi sulla missione avviene con la fondazione di un primo istituto a Münster, che ebbe come protagonista Joseph Schmidlin (1876-1944), seguita poi dalla fondazione di un secondo istituto a Lovanio, che ebbe come protagonista Pierre Charles (1883-1954). La differenza di prospettiva tra questi due istituti, che dettero vita in seguito a due vere e proprie scuole, era che la prima considerava la missione un'azione della Chiesa volta alla salvezza delle anime, accentuando così l'aspetto individuale e escatologico, mentre la seconda identificava piuttosto lo scopo fondamentale della missione nella fondazione di una Chiesa particolare (teoria della *plantatio Ecclesiae*), accentuando così l'aspetto sociale e giuridico[16].

Tuttavia, i più grandi contributi alla teologia della missione non verranno dagli specialisti in materia, ma dalla ecclesiologia rinnovata che inizia a elaborarsi a partire dagli anni '30 in Europa, soprattutto in ambito francofono, mediante autori come Journet, Congar e De Lubac[17]. In concreto, il rinnovamento missiologico derivò dalla progressiva rivalutazione del carattere misterico-sacramentale della Chiesa che permise di superare la visione meramente giuridica tipica della ecclesiologia post-tridentina, per identificare la Chiesa come il soggetto portatore della salvezza trinitaria e, quindi, come soggetto essenzialmente missionario[18].

La nuova prospettiva ecclesiologica implicò una nuova impostazione della missiologia. In particolare, il mandato missionario non viene più letto nel suo significato meramente giuridico, ma inquadrato in un orizzonte teologico

16 Cfr. J. Masson, *L'attività missionaria della Chiesa* (Elle Di Ci, Torino 1966) 22-24.

17 Per una breve panoramica degli autori protagonisti del rinnovamento e del loro pensiero, cfr. Colzani, *Missiologia contemporanea*, 41-61.

18 Cfr. C. Berea, *Il pensiero teologico di Yves Congar sulla definizione della missione nel periodo preconciliare* (PUG, Roma 2009) 7. Su questo rinnovamento ritorneremo più a fondo nella seconda parte.

Ediciones Universidad San Damaso

più ampio: la missione ha le sue radici nel disegno trinitario di salvezza di cui la stessa Chiesa è parte. Quest'ultima, pertanto, partecipando del movimento salvifico che parte da Dio e si dirige verso il mondo, non può che essere missionaria nella sua stessa essenza. Questa concezione implica un ampliamento della nozione di missione sia in relazione ai suoi agenti che ai suoi destinatari. Essa, infatti, non può essere relegata a un'attività ristretta ai territori di missione svolta da persone che hanno ricevuto un carisma particolare, in quanto la missione coinvolge tutta la Chiesa e si dirige a tutti coloro che hanno bisogno di conversione, siano essi fuori o dentro di essa.

Questa nuova visione teologica della Chiesa, mettendo in primo piano il suo fine soprannaturale, contribuì anche a separare definitivamente la missione da interessi nazionalistici e coloniali. Tale prospettiva è sostenuta anche da una rivalutazione teologica delle Chiese particolari, da una valutazione più equilibrata della stessa cultura locale e da una riflessione sul reale significato della cattolicità.

Inoltre, anche in ambito cattolico si cominciò a riscoprire l'importanza del dialogo ecumenico in ordine alla missione (Dewailly, Le Guillou) ed ebbe inizio una riflessione sulla salvezza individuale dei non credenti nonché sul valore salvifico delle altre religioni (Daniélou), cercando di conciliare l'affermazione della possibilità di salvarsi al di fuori dei confini visibili della Chiesa con l'urgenza del mandato missionario.

Nel mondo protestante, invece, la riflessione teologica, oltre alla relazione tra missioni ed ecumenismo, si occupa dei seguenti temi: il fondamento trinitario della missione —con la introduzione della nozione di *missio Dei*—, il carattere escatologico della stessa e il ruolo delle altre religioni nel disegno di salvezza divino[19].

In questo contesto di rinnovamento ecclesiale e teologico inizia il Vaticano II che farà sì che questi germi diventino patrimonio di tutta la Chiesa.

19 Cfr. Colzani, *Missiologia contemporanea*, 31-36; Bosch, *Transforming mission*, 389-393.

Ediciones Universidad San Dámaso

2. IL VATICANO II: UN CONCILIO MISSIONARIO

Tutti i Papi posteriori al Concilio Vaticano I avevano dovuto porsi la questione di convocare o meno un concilio. Come afferma Riccardi: «Era un problema che ciascun Papa trasmetteva al suo successore»[20]. Se la motivazione ovvia era sicuramente quella di completare il Vaticano I, non vi è dubbio che i mutamenti epocali avvenuti nel secolo XX cominciavano a fornirne altre non meno importanti che, nel tempo, giunsero a diventare cruciali. Infatti, la questione che progressivamente divenne la più rilevante per la Chiesa fu sicuramente quella del come annunciare il Vangelo nella società contemporanea[21]. In generale, come afferma Giacomo Martina,

> si avvertiva da molti l'urgenza di adeguare la Chiesa a una situazione per molti versi nuova che si era sviluppata abbastanza rapidamente negli ultimi decenni e di farla uscire da quella severa chiusura, da quella diffidenza verso il mondo moderno, da quella lentezza del cammino, da quella ritrosia a ogni dialogo veramente aperto e comprensivo, che aveva caratterizzato molte pagine della storia della Chiesa dopo la repressione del modernismo, efficace e senz'altro positiva per un verso, unilaterale e negativa per l'altro[22].

Di fronte ai mutamenti epocali che erano avvenuti, la Chiesa era entrata nella nuova epoca arroccandosi in difesa della fede rispetto a correnti di pensiero e modelli di vita che intaccavano pericolosamente l'architettura cristiana. Tuttavia, questo atteggiamento di difesa, se pur necessario, non poteva considerarsi una risposta completa, dato che la mera condanna degli errori non può

Ediciones Universidad San Dámaso

20 A. Riccardi, "Il Papa all'origine del Concilio": *CVII-StRic* 4 (2004) 25-40, qui 30.

21 Cfr. *ibid*., 31.

22 G. Martina, "Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo concilio ecumenico", in: R. Latourelle (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)* I (Cittadella, Assisi 1987) 27-82, qui 28.

essere la soluzione integrale di fronte a intere masse di persone che si allontanano dalla fede. Occorreva perciò ricollocarsi in una prospettiva missionaria.

Il Concilio, quindi, nella mentalità di coloro che ne ravvisavano l'esigenza, avrebbe dovuto compiere un'opera di rinnovamento evangelico e di adattamento missionario tale da rendere la Chiesa soggetto credibile di un nuovo dialogo evangelizzatore[23]. E questo era incoraggiato anche dalla presenza di istanze fortemente innovatrici sia nella vita della Chiesa che nella riflessione teologica, le quali però faticavano ancora a trovare un adeguato riconoscimento[24]. In questa operazione missionaria, anche l'ecumenismo risultava un fattore di prima importanza. Era ormai evidente a tutti che il ristabilimento dell'unità dei cristiani sarebbe stato un segno di credibilità tale da dare un impulso fondamentale alla missione.

Nell'intenzione di Giovanni XXIII furono proprio i tre temi della missione nel mondo contemporaneo, dell'ecumenismo e del rinnovamento della Chiesa a motivare la scelta di convocare il Concilio. Essi emergono già nei vari interventi pontifici effettuati prima del Concilio ma, in particolare, nell'allocuzione inaugurale *Gaudet mater Ecclesia*, giustamente definita «una delle espressioni più compiute della visione roncalliana del concilio»[25]. Una breve analisi di questa allocuzione permetterà di verificarlo.

Il discorso si apre con una considerazione di primaria importanza che fornisce la chiave per comprendere le ragioni della convocazione del Concilio. Alla base di queste ragioni vi è una precisa ermeneutica della storia. Secondo

23 Quest'opera, quindi, non riguardava solo la ricerca di una struttura ecclesiale o di uno stile più adeguati al mondo moderno, ma implicava una conversione spirituale volta a rendere la Chiesa più conforme al Vangelo, eliminando ciò che era di ostacolo in tal senso. A tal proposito don Giovanni Calabria (poi canonizzato nel 1999), già all'epoca di Pio XII, affermava: «È evidente che per rinnovare il mondo in questo senso dobbiamo rinnovarci noi, fino a diventare Vangeli viventi», cit. in: Riccardi, "Il Papa", 32.

24 Cfr. A. Scola, *Riforma della Chiesa e primato della fede* (EDB, Bologna 2013) 12.

25 A. Riccardi, "La tumultuosa apertura dei lavori", in: G. Alberigo (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II* II. *La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione (ottobre 1962 – settembre 1963)* (Il Mulino, Bologna 1996) 21-86, qui 34. Per il testo dell'allocuzione cfr. Iohannes XXIII, "Summi Pontifici Allocutio Gaudet mater Ecclesia": *AAS* 54 (1962) 786-796.

Ediciones Universidad San Dámaso

Giovanni XXIII, il cammino storico dell'umanità è condotto dalla divina Provvidenza che, attraverso le complesse vicende umane, apre sempre nuovi cammini e opportunità per la Chiesa affinché essa possa compiere efficacemente la sua missione.

Alla luce di questa prospettiva, per l'allora Pontefice, non è corretto considerare i tempi moderni come un momento di rovina rispetto a un passato glorioso, perché in ogni epoca la Chiesa ha avuto le sue tribolazioni e le sue opportunità. Si tratta, quindi, di scorgere i 'segni dei tempi', cioè di fare un discernimento sul momento presente per illuminare la Chiesa riguardo alla sua missione nel mondo attuale[26]. In questo senso, per Giovanni XXIII, il Concilio rappresenta un «*kairós* del cristianesimo contemporaneo»[27].

Da questa considerazione discende lo scopo fondamentale del Vaticano II e la sua peculiarità rispetto ai precedenti. Alla fedele custodia del deposito si unisce la volontà di trasmetterlo in modo efficace; alla volontà di difendere la dottrina si unisce il proposito di diffonderla:

> *Attamen nostrum non est pretiosum hunc thesaurum solum custodire, quasi uni antiquitati studeamus; sed alacres, sine timore, operi, quod*

26 Il Pontefice stesso, nelle frasi immediatamente seguenti, fornisce un esempio di discernimento dei segni dei tempi: «*Hoc facile cernere est, si attento animo perpendantur gravissimae de re politica et oeconomica quaestiones atque discrimina, quae hodie sunt. Quae omnia tam sollicitos homines tenent, ut eorum curas cogitationesque a religiosis negotiis avertant, quae ad sacrum pertinent Ecclesiae Magisterium. Huiusmodi agendi ratio certe vitio non caret, ac merito est improbanda. Nemo tamen negare potest, has novas inductas rerum condiciones, id saltem commodi habere, ut e medio innumera illa impedimenta iam auferantur, quibus olim saeculi filii liberam Ecclesiae actionem praepedire consueverant. Etenim satis est cursim ecclesiasticos annales pervolvere, ut statim manifesto pateat, vel ipsa Oecumenica Concilia, quorum vicissitudines aureis litteris Ecclesiae fastis consignatae sunt, saepe non sine gravissimis difficultatibus ac doloris causis, ob indebitam civilis potestatis interpositam auctoritatem, celebrata fuisse. Huius enim mundi Principes interdum sibi quidem proponebant sincero animo Ecclesiae patrocinium suscipere; quod tamen plerumque non sine spirituali detrimento ac periculo fiebat, cum iidem saepius rationibus politicis ducerentur suisque utilitatibus nimium studerent*», *ibid*., 789.

27 G. Alberigo, "L'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia*. Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione", in: Id. (a cura di), *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II* (Paideia, Brescia 1984) 187-222, qui 200.

Ediciones Universidad San Dámaso

nostra exigit aetas, nunc insistamus, iter pergentes, quod Ecclesia a viginti fere saeculis fecit.
Neque opus nostrum, quasi ad finem primarium, eo spectat, ut de quibusdam capitibus praecipuis doctrinae ecclesiasticae disceptetur, atque adeo fusius repetantur ea, quae Patres ac theologi veteres et recentiores tradiderunt, et quae a vobis non ignorari sed in mentibus vestris inhaerere merito putamus.

Etenim ad huiusmodi tantum disputationes habendas non opus erat, ut Concilium Oecumenicum indiceretur. Verumtamen in praesenti oportet ut universa doctrina christiana, nulla parte inde detracta, his temporibus nostris ab omnibus accipiatur novo studio, mentibus serenis atque pacatis, tradita accurata illa ratione verba concipiendi et in formam redigendi, quae ex actis Concilii Tridentini et Vaticani Primi praesertim elucet; oportet ut, quemadmodum cuncti sinceri rei christianae, catholicae, apostolicae fautores vehementer exoptant, eadem doctrina amplius et altius cognoscatur eaque plenius animi imbuantur atque formentur; oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eaedem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum erit et patienter, si opus fuerit, in eo elaborandum; scilicet eae inducendae erunt rationes res exponendi, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruant[28].

La priorità dell'annuncio del Vangelo rispetto alla mera custodia del deposito implica perciò un nuovo stile per esporre la dottrina, che il Papa definisce 'pastorale'[29]: il Concilio non si occuperà di condannare gli errori mo-

28 Iohannes XXIII, "Gaudet mater Ecclesia", 791-792.

29 Come afferma Angelo Scola «Col termine pastorale ci si riferisce alla missione storico-salvifica (sacramentale) della Chiesa. Questa prospettiva suppone una considerazione "pastorale" del *Chi* della

Ediciones Universidad San Dámaso

derni —cosa che il magistero si era già incaricato di fare— ma evidenzierà nell'esposizione la dimensione storico-salvifica del fatto cristiano, in relazione alla situazione e ai problemi dell'uomo contemporaneo, in modo da aiutare quest'ultimo a percepirne la validità[30].

Per realizzare questo imponente dialogo missionario, sempre secondo Giovanni XXIII, è necessario un "balzo innanzi", una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze che tengano conto della situazione attuale, la quale apre alla Chiesa nuove forme di apostolato. È quello che il Papa stesso chiama 'aggiornamento' (nel testo latino *emendatio*):

> *Huius ergo Concilii lumine illustrata, Ecclesia spiritualibus divitiis, ut confidimus, augebitur atque, novarum virium robur ex illo hauriens, intrepide futura prospiciet tempora. Nam, opportunis inductis emendationibus ac mutua auxiliatrice opera sapienter instituta, Ecclesia efficiet, ut homines, familiae, nationes reapse ad ea, quae supra sunt, mentes convertant*[31].

Chiesa, all'interno della quale rientra il tema –decisivo ma circoscritto– della formulazione pastorale della dottrina. L'indole pastorale mostra che la Chiesa appare come una realtà essenzialmente eccentrica, definibile in base a una duplice costitutiva relazione: a Cristo e alla sua missione, da una parte, e al mondo verso cui è continuamente e essenzialmente inviata, dall'altra. La considerazione "pastorale" della Chiesa, l'identificazione del suo essere essenzialmente "eccentrica", cioè missionaria, conduce a riconoscere che non c'è annuncio del Vangelo di Dio senza farsi carico del destinatario. Questo farsi carico del destinatario rivela tutta la sua portata nel rinnovamento della teologia della rivelazione e della fede sulla scia della costituzione dogmatica *Dei Verbum*. Infatti, "la rivelazione diventa realtà soltanto e sempre là dove c'è la fede (…). Di conseguenza appartiene fino a un certo punto, alla rivelazione anche il soggetto ricevente, senza il quale essa non esiste"», Scola, *Riforma della Chiesa*, 28-29.

30 «*Quibus erroribus Ecclesia nullo non tempore obstitit, eos saepe etiam damnavit, et quidem severitate firmissima. Ad praesens tempus quod attinet, Christi Sponsae placet misericordiae medicinam adhibere, potius quam severitatis arma suscipere; magis quam damnando, suae doctrinae vim uberius explicando putat hodiernis necessitatibus esse consulendum*», Iohannes XXIII, "Gaudet mater Ecclesia", 792. Per quanto riguarda il cambiamento di stile che ha implicato questa nuova attitudine, cfr. J. W. O'Malley, *What happened at Vatican II* (University Press, Harvard 2010) 43-52.

31 Iohannes XXIII, "Gaudet mater Ecclesia", 788. Riguardo al significato del termine aggiornamento, Benedetto XVI affermava: «Questo "aggiornamento" non significa rottura con la tradizione, ma ne esprime la continua vitalità; non significa ridurre la fede, abbassandola alla moda dei tempi,

Ediciones Universidad San Dámaso

Il discernimento sul tempo presente e il conseguente aggiornamento sono quindi entrambi funzionali ad un unico obiettivo: la missione. Si tratta del fatto che il disegno di salvezza di Dio realizzato in Gesù Cristo venga annunciato con efficacia affinché gli uomini di oggi, illuminati dalla grazia divina, possano essere elevati alla dignità di figli di Dio e vivere una vita pienamente umana nella carità e nell'unità fraterna[32].

Tale processo sarà frutto dello Spirito Santo che fa nuovamente feconda la Chiesa-Sposa unendola al suo Sposo divino, poiché, per Papa Roncalli, un concilio ecumenico è fondamentalmente una celebrazione solenne dell'unione di Cristo e della sua Chiesa[33].

A partire dalla considerazione dell'unità che la famiglia umana è chiamata a vivere in Cristo, il Papa inserisce il secondo plesso di questioni che interesseranno il Concilio:

> *Hanc autem visibilem unitatem in veritate, nondum, pro dolor, universa christianorum familia plene perfecteque assecuta est. At Ecclesia Catholica officii sui esse ducit sedulam conferre operam ad magnum complendum mysterium illius unitatis, quam Christus Iesus, imminente sacrificio suo, a Caelesti Patre flagrantissimis rogavit precibus; atque suavissima fruitur pace, sciens se cum hisce Christi precibus arctissime esse coniunctam; quin etiam sincero animo gaudet, cum animadvertit has precationes etiam inter eos, qui extra eiusdem saepta versantur, salutares atque uberiores usque multiplicare fructus. Etenim, si rem probe consideramus, haec ipsa unitas, quam Iesus Christus pro Ecclesia sua impetravit, quasi triplici supernae salutarisque lucis radio*

al metro di ciò che ci piace, a ciò che piace all'opinione pubblica, ma è il contrario: esattamente come fecero i Padri conciliari, dobbiamo portare l'"oggi" che viviamo alla misura dell'evento cristiano, dobbiamo portare l'"oggi" del nostro tempo nell'"oggi" di Dio», Benedictus XVI, "Ad primam Sessionem Generalem XIII Coetus Generalis Ordinarii Synodi Episcoporum": *AAS* 104 (2012) 895-900, qui 896.

32 Cfr. Iohannes XXIII, "Gaudet mater Ecclesia", 793.

33 Cfr. *ibid*., 787.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *coruscare videtur, cui respondent: unitas catholicorum inter se, quae firmissima atque in exemplum praelucens servetur oportet; unitas praeterea ex piis precibus et flagrantissimis votis constans, qua christiani ab hac Apostolica Sede seiuncti expetunt ut nobiscum coniungantur; unitas denique existimatione atque observantia erga Ecclesiam Catholicam innixa, ab iis exhibita, qui diversas religionis formas adhuc non christianas profitentur*[34].

Se l'annuncio cristiano si concretizza oggi in una chiamata all'unità in Cristo rivolta ad una umanità angosciata da forti divisioni interne, la credibilità di tale annuncio passa necessariamente per l'unità dei cristiani e per un nuovo rapporto di stima e rispetto con le altre religioni. La questione ecumenica viene introdotta così nel contesto della missione nel mondo contemporaneo.

Il richiamo alle altre religioni offre, infine, lo spunto al Pontefice per riaprire la prospettiva missionaria universale, precisando anche che il rispetto e la stima verso le altre religioni, o incluso il pensiero che tutti siano stati già redenti nel sangue di Cristo, non toglie forza al proposito missionario ma, al contrario, ne rivela più profondamente la estrema necessità[35].

In conclusione Giovanni XXIII riassume così l'obiettivo del Concilio:

> *Hoc sibi proponit Oecumenica Synodus Vaticana Secunda; quae, dum praecipuas Ecclesiae vires in unum congregat, atque enixe studet, ut salutis nuntium ab hominibus libentius excipiatur, quasi viam sternit ac munit ad efficiendam illam humani generis unitatem, quae veluti necessarium fundamentum est, ut terrena Civitas in similitudinem componatur Civitatis caelestis*[36].

Le tematiche fondamentali esposte da Giovanni XXIII vengono riprese poi da Paolo VI il quale, nel discorso di apertura del secondo periodo con-

34 *Ibid.*, 793.

35 Cfr. *ibid.*, 794.

36 *Ibidem*.

Ediciones Universidad San Dámaso

ciliare, riafferma lo scopo missionario del Concilio, orientando la riflessione conciliare su quattro questioni fondamentali: la coscienza della Chiesa, la sua riforma, la ricomposizione di tutti i cristiani nell'unità e il dialogo della Chiesa col mondo contemporaneo[37].

Le riflessioni fatte da Papa Montini in questo discorso danno modo di approfondire le implicazioni della natura missionaria del Vaticano II.

Innanzitutto, l'aggiornamento, che Paolo VI esprime con la nozione di rinnovamento (*renovatio*), implicherà un ragionamento sulla Chiesa in due direzioni. In primo luogo, il rinnovamento comporta una riflessione sulle tradizioni ecclesiali:

> *Nostra quidem sententia, huiusmodi renovatio proficisci debet pariter e conscientia necessitudinis, qua Ecclesia cum Christo coniungitur. Vult, uti diximus, Ecclesia in Christo imaginem suam inquirere. Si quid umbrae, si quid vitii post hanc contemplationem in vultu suo, in sua veste nuptiali animadverterit, quid sponte et strenue ei est agendum? Uti liquet, nihil aliud spectet opus est, nisi ut se renovet, se corrigat, se ad eam congruentiam referat cum divino archetypo suo, quam sequi ex praecipuo officio suo tenetur.*
>
> *(…) Sane quidem Concilium ad florentiorem spectat Ecclesiae renovationem. Attamen cavendum est ne, ex eo quod haec affirmamus atque optamus, quis putet Nos concedere Ecclesiam catholicam nostris his temporibus accusari posse, quod mentem Conditoris sui in re magni momenti violaverit. Quin immo ex explorata planius sua fidelitate erga Christum quoad summas res, eadem grata atque verecunda afficitur laetitia, atque alacritatem studiumque sumit emendandi labes, quae humanae sunt infirmitatis. Itaque renovatio, ad quam Concilium spectat, neque praesentem Ecclesiae vitam subvertere ducenda est, neque eius traditiones interscindere, in iis quae sunt potissima et venerabilia,*

37 Cfr. Paulus VI, "Summi Pontifici Allocutio Salvete Fratres": *AAS* 55 (1963) 841-859.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *sed potius his ipsis traditionibus honorem habere, caducis et mendosis formis exutis, atque easdem sinceras feracesque efficere velle*[38].

In secondo luogo, ma i due aspetti sono strettamente connessi, sarà necessaria una riflessione sul 'mistero' della Chiesa:

> *Hanc ob rem argumentum princeps, quod in hac altera sessione Oecumenici Concilii proponetur, ad Ecclesiam ipsam spectabit. Cuius propterea intima natura penitus indagabitur, ut, pro humana fandi facultate, eius definitio idcirco exhibeatur, ut vera et primaria constitutio Ecclesiae altius ediscatur et eius multiplex salvificumque mandatum clarius patescat*[39].

Alla base del rinnovamento vi sarà, pertanto, una riflessione sulla natura e sulla missione della Chiesa secondo la volontà del suo Fondatore, in quanto la Sposa di Cristo vuole riformarsi in relazione alla volontà originaria del Signore come specchiandosi in Lui:

> *Conscientia Ecclesiae sibimetipsi clarescit, dum firmissimo obsequio verbis et sententiis Christi adhaeret, dum reverenti memoria Sacrae Traditionis probata praecepta complectitur, dum interiori lumini Spiritus Sancti obsecundat, qui videtur hoc ab Ecclesia nunc exquirere, ut omnibus viribus nitatur, ut qualis ipsa sit ab hominibus plane agnoscatur*[40].

La Chiesa vuole, quindi, mostrarsi al mondo di oggi *ut qualis ipsa sit*, come Cristo l'ha pensata e costituita, eliminando tutto ciò che di vetusto o improprio la rivesta, impedendo di risplendere alla sua divina configurazione. È questa la penetrazione dottrinale che aveva richiesto da Giovanni XXIII al fine del ricentramento evangelico e dell'aggiornamento.

38 *Ibid.*, 850-851.
39 *Ibid.*, 849.
40 *Ibidem*.

Ediciones Universidad San Dámaso

Secondo Papa Montini, la riflessione teologica sulla Chiesa e la sua tradizione porterà grandi benefici anche a favore di un'altra grande questione che il Concilio sarà chiamato ad affrontare. È la questione dell'unità dei cristiani:

> *Etenim ea quae recens in sinu christianarum communitatum a Nobis seiunctarum contingunt quaeque maiora in dies incrementa suscipiunt, duo perspicue demonstrant: Ecclesiam Christi unam esse et unam esse debere; et arcanam hanc et aspectabilem unitatem in rem deduci non posse nisi una fide, nisi participatione eorundem Sacramentorum, nisi apta cohaerentia unici ecclesiastici regiminis, quamvis admitti possint alibi alii sermones, sacri ritus et a maioribus accepti mores, locorum propriae praerogativae, investigationes de rebus spiritualibus, legitima instituta, actionis vitae normae, quas quis praeoptet. Quid sentiat, quidve agat Concilium, quod attinet ad haec ingenua agmina seiunctorum a Nobis Fratrum, et ad possibiles varietates in unitate?*[41].

Perciò, mantenendo intatta l'adesione a ciò che è stato divinamente rivelato, la riflessione sulla Chiesa si concentrerà sul tema della tradizione anche per stabilire come possano legittimamente sussistere tradizioni diverse nel contesto della sostanziale unità ecclesiale, in modo che anche le altre confessioni cristiane possano vedere garantite le loro legittime istanze.

Infine, si ribadisce che la riflessione ecclesiologica e il rinnovamento sono in relazione all'evangelizzazione del mondo moderno, verso il quale il Concilio si propone di aprire un dialogo. È questo l'ultimo punto affrontato dal Pontefice nell'allocuzione:

> *Denique, Concilio propositum est, ut humanam consortionem nostrae aetatis, quodam quasi ponte instituto, attingat. Rem sane miram! Ecclesia enim, dum, internum vigorem suum Spiritus Sancti ope magis magisque animando, a societate profana, qua circumfunditur, distin-*

41 *Ibid.*, 852.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *guitur atque secernitur, interea apparet ut fermentum vivificum et instrumentum salutis eiusdem humanae consortionis, itemque munus missionale sibi praestitutum detegit et confirmat, quod est potissimum officium suum, eo pertinens, ut humano generi, quaecumque eius est condicio, Evangelium, pro accepto mandato, alacri studio annuntiet*[42].

E anche su questo punto Paolo VI si riallaccia al suo predecessore riferendosi alla modalità pastorale con cui la Chiesa si rivolgerà al mondo:

> *De implexis atque multas ob causas tristibus nostrae aetatis hominum condicionibus, plura a Nobis dicenda sunt; sed de iisdem hodie loqui non vacat Nobis. Nunc, ut modo diximus, caritate flagrat animus Noster, sicut flagrat Ecclesia in Concilium coacta. Aetatem hanc nostram eiusque varias et pugnantes significationes summa benevolentia prosequimur, itemque summo afficimur studio, ut amoris, salutis et spei nuntium, quod Christus attulit mundo, nostrorum temporum hominibus deferamus: Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum (Io 3,17)*[43].

In sintesi, per Paolo VI è necessario un rinnovato sguardo di carità verso gli uomini di oggi che impone di intavolare un dialogo evangelizzatore a largo raggio con la società moderna, affinché il Vangelo torni a parlare alla vita concreta delle persone in tutti gli ambiti della loro esistenza. Si tratta di un obiettivo ambizioso perché, dopo circa due secoli di contrapposizione, la fede si ripropone di entrare in dialogo fecondo con la modernità, per raggiungere una nuova preziosa sintesi tra Vangelo e cultura e promuovere così l'accoglienza del Vangelo da parte degli uomini di questa epoca.

Ed è questo il grandioso scopo del Concilio, come aveva affermato Giovanni XXIII sin dal momento in cui lo aveva ufficialmente convocato:

42 *Ibid.*, 854-855.

43 *Ibid.*, 856.

Ediciones Universidad San Dámaso

Iamvero nostra hac aetate hominum convictum graviter com motum Ecclesia videt ad summam mutationem spectare. Atque dum hominum consociatio ad novum fertur rerum ordinem, amplissima munera Ecclesiam manent; quemadmodum in miserrima quaque temporum condicione evenisse didicimus. Siquidem id ab Ecclesia nunc requiritur, ut virtutem perennem, vitalem, divinam Evangelii in venas iniciat eius, quae hodie est, humanae communitatis[44].

3. BREVE ITINERARIO DELL'INSEGNAMENTO CONCILIARE SULLA MISSIONE

Anche prima delle consultazioni preliminari lanciate da Giovanni XXIII si poteva intuire che le missioni sarebbero state una delle *quaestiones maiores* da trattare al Concilio. Era infatti uno dei grandi temi lasciati in sospeso dal Vaticano I, il quale non aveva fatto in tempo a discutere lo schema sull'argomento[45]. Inoltre, come si è visto, il tema era di grande attualità ed era stato al centro dell'agenda dei papi precedenti.

La consultazione previa al Concilio, perciò, non fece che confermarne l'importanza. L'*Analyticus Conspectus* mostra ben 177 proposte riguardo alle missioni, suddivise in due blocchi principali: *De munere missionali* e *De regimine missionum*[46].

Ediciones Universidad San Dámaso

44 Iohannes XXIII, "Constitutio Apostolica Humanae salutis": *AAS* 54 (1962) 5-13, qui 6.

45 Per quanto riguarda il tema delle missioni al Concilio Vaticano I, cfr. A. Santos Hernández, *Decreto "Ad gentes" sobre la actividad misional de la Iglesia. Evolución del decreto, texto y comentario* (Apostolado de la Prensa, Madrid 1966) 101-106; W. Insero, *La Chiesa è «missionaria per sua natura» (AG 2). Origine e contenuto dell'affermazione conciliare e la sua recezione del dopo Concilio* (PUG, Roma 2007) 48-56.

46 Cfr. AD I/Appendix Voluminis II/2, 619-646.

In generale, le proposte andavano nella direzione dell'aggiornamento o adattamento delle missioni sulla base delle indicazioni dei documenti pontifici anteriori, muovendosi soprattutto in una prospettiva giuridica e pratica[47].

Nel primo blocco di proposte è comunque interessante notare che gli stessi vescovi richiedevano anche una vera e propria elaborazione dottrinale sulle missioni, che includesse l'esposizione di una teologia delle missioni, la messa in luce del carattere missionario della Chiesa —indicando i compiti specifici di sacerdoti e laici— ed, infine, l'esposizione di una dottrina ecclesiologica coerente che evidenziasse l'essenzialità della missione per la vita della Chiesa e di tutti i suoi membri[48].

In cambio, per quanto riguarda le indicazioni pratiche per aggiornare e rivedere l'opera missionaria, emergono le seguenti questioni: 1. la necessaria indipendenza delle missioni dall'ingerenza delle potenze coloniali; 2. l'organizzazione globale delle missioni e il ruolo di *Propaganda Fide*; 3. l'adattamento dell'opera missionaria alle culture e ai costumi locali; 4. l'esigenza di avere un clero locale ben formato che si unisca ai missionari; 5. l'esigenza di formare i laici e coinvolgerli a vario titolo nelle missioni, includendo maggiormente gli stessi indigeni; 6. la cooperazione tra diocesi e territori di missione, includendo il potenziamento dello scambio di sacerdoti secondo quanto stabilito dall'enciclica *Fidei donum*; 7. la collaborazione tra ordini religiosi e gli ordinari nelle terre di missione; 8. particolare attenzione viene indicata nelle proposte alla missione tra i musulmani e in Africa[49].

Ediciones Universidad San Dámaso

47 Per quanto riguarda la conformità della prospettiva dei *vota* con quella dell'*Analyticus Conspectus* e dei testi della commissione preparatoria, cfr. G. Butturini, "Missioni e concilio. La storia, i testi e i criteri della commissione preparatoria", in: G. Alberigo – A. Melloni (a cura di), *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare* (Marietti, Genova 1993) 397-423.

48 Cfr. AD I/Appendix Voluminis II/2, 619.

49 Cfr. *ibid*., 620-642.

Nel secondo blocco di proposte, invece, vengono raccolte le questioni sul regime giuridico delle zone di missione e sulla necessità di un nuovo diritto missionario[50].

Pertanto, sulla base di queste numerose richieste, le missioni entrarono di diritto tra le questioni da affrontare al Concilio, con la conseguente costituzione della commissione *de Missionibus*[51].

Tale commissione, a partire dalle proposte ricevute, elaborò un testo composto da sette capitoli introdotti da un proemio[52]. La prospettiva che lo guidava rimaneva quella giuridica e pratica, anche se nel proemio si dava spazio a una breve riflessione teologica, facendo altresì riferimento alla nuova situazione storica in cui l'attività missionaria doveva essere espletata[53]. Per il resto, il testo non faceva altro che ribadire le innovazioni introdotte dai pontefici anteriori sul tema[54], riaffermando l'esigenza di una flessibilità organizzativa e amministrativa in relazione alle esigenze dei territori di missione[55].

Nel proemio si possono estrapolare tre questioni teologicamente rilevanti: 1. il fondamento delle missioni sta nel mandato di Cristo consegnato agli apostoli e, dopo di loro, affidato al Sommo Pontefice e ai vescovi; 2. tale mandato del Signore riguarda la salvezza spirituale e non l'ambito politico e temporale; 3. in forza dell'appartenenza al Corpo mistico di Cristo l'opera missionaria deve coinvolgere tutti i membri della Chiesa, includendo i fedeli laici, i quali contribuiscono alle missioni con l'esempio della loro vita cristiana, le preghiere e aiuti di vario genere.

Ediciones Universidad San Dámaso

50 Cfr. *ibid*., 643-646.

51 Cfr. Iohannes XXIII, "Superno Dei nutu", 436.

52 Cfr. AD IV, 347-369.

53 Cfr. E. Bueno de la Fuente, "Génesis y contexto del decreto conciliar", in: Facultad de Teología del norte de España (ed.), *El decreto "Ad gentes": desarrollo conciliar y recepción postconciliar* (Facultad de Teología del norte de España, Burgos 2006) 13-48, qui 23.

54 Cfr. *ibid*., 24.

55 Cfr. *ibid*., 28.

Durante il primo periodo di sessioni gli schemi preparati non vennero presentati in aula e neanche la neocostituita commissione conciliare *de Missionibus* si riunì, se non per incontri informali[56].

Tuttavia, il tema della missione non fu assente dall'aula ed emerse nel dibattito sul *De Ecclesia*. In concreto, fin dalla prima fase conciliare, la richiesta di chiarificare la natura della Chiesa si collega generalmente con una analoga di approfondimento della missione ecclesiale e dei suoi fondamenti teologici[57]. L'intervento in aula di Mons. Degrijse, superiore generale della congregazione del Cuore Immacolato di Maria, è indicativo a questo riguardo:

> *Dogmatice loquendo, minus rectum videtur solummodo in fine decreti de Ecclesia agere de munere evangelizandi, quod est primum et primordialem officium Ecclesiae. Etenim natura Ecclesiae definitur a missione et fine a Divino suo Fundatore acceptis. Unde magis logicum esse videtur cap. I huius decreti agere de missione a Christo concredita Ecclesiae, quia haec missio ratio est institutionis Ecclesiae eiusque structurae. (…) In toto Novo Testamento manifesto apparet maxime fundamentale munus Ecclesiae esse annuntiationem Evangelii, diffusionem fidei, conditionem salutis. Disertis verbis hoc indicandum est*[58].

56 A tal proposito afferma Paventi: «Durante tutto il periodo della prima sessione conciliare, la commissione "De Missionibus" non ebbe alcuna adunanza di lavoro. (...) Perché non fu tenuta nessuna riunione di studio durate il periodo suddetto? Le vivaci discussioni e il rigetto degli schemi "De Divina Revelatione", "De Ecclesia" e "De Beata Maria Virgine" davano la certezza che la prima serie di sessioni conciliari non sarebbe stata l'unica. Inoltre, i pesanti attacchi contro la Curia Romana e, caso strano, le pungenti parole usate da un audace vescovo dell'India contro la Sacra Congregazione de Propaganda Fide consigliarono pazienza e serenità, che col passare del tempo avrebbero riportato la calma nelle menti e nei cuori», S. Paventi, "Iter dello schema *de activitate missionali Ecclesiae*", in: J. Schütte (a cura di), *Il destino delle missioni* (Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1969) 56-90, qui 65.

57 Cfr. S. Mazzolini, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto "natura della Chiesa" – "missione della Chiesa" nell'iter della costituzione de Ecclesia* (PUG, Roma 1999) 101-103 e 111-114.

58 AS I/4, 454-458, qui 457. A questo proposito è indicativa anche l'*animadversio* di Mons. Lokuang: «*In cap. I adiungi debet pars "de fine Ecclesiae militantis". In hac parte de officio praedicandi evangelium ad infideles loquitur. Ad hanc igitur partem principia teologica de missionibus transferri*

Ediciones Universidad San Dámaso

Pertanto, secondo Mons. Degrijse, l'argomento della missione appariva troppo marginale nel *De Ecclesia* senza rendere debitamente conto della centralità del fine missionario nella definizione della natura della Chiesa[59].

Tale esigenza viene riproposta dai Padri anche all'inizio del secondo periodo[60]. In particolare, sono quattro gli aspetti della missione ecclesiale su cui maggiormente si pone l'attenzione: 1. il radicamento della missione nella natura della Chiesa; 2. l'ampliamento del concetto di missione; 3. l'attenzione ai fondamenti teologici della missione; 4. il fine soprannaturale della missione[61]. I Padri insistono soprattutto sull'esigenza di trattare in modo sistematico l'indole essenzialmente missionaria della Chiesa[62] e Mons. Pont y Gol chiede espressamente che tale trattazione venga inserita nel nuovo capitolo sul popolo di Dio, per evidenziare che tutta la Chiesa è missionaria[63]. Ciò costituisce un progresso importante nella coscienza ecclesiologica, in quanto, se la missione appartiene alla struttura intima della Chiesa, essa non potrà essere considerata una mera attività *ad extra* affidata ad alcuni specialisti, ma deve riguardare tutti i suoi membri e tutte le sue attività.

Queste richieste indussero la commissione incaricata del testo ad includere *ex novo* —in quello che dopo essere presentato in aula nel terzo periodo sarà accolto come *textus receptus*— un numero sulla missione alla fine del capitolo II, composto a partire dai due testi proposti rispettivamente dalla commissione *de Missionibus* e dalle conferenze episcopali dell'Africa e del Mada-

debent et ceterae partes cap. X remittantur», AS I/4, 524. Le stesse valutazioni emergono anche da altri interventi in aula, cfr. AS I/4, 228-230 (Bea), 495-496 (Gahamanyi), 504 (Gopu).

59 Il dibattito sul *De Ecclesia* fu senz'altro decisivo al Vaticano II per l'elaborazione della dottrina sulla missione. Fu, infatti, proprio la riflessione sul mistero della Chiesa che fece emergere progressivamente la sua natura essenzialmente missionaria, cfr. MAZZOLINI, *La Chiesa*, 102.

60 Per una disamina dettagliata degli interventi, cfr. *ibid*., 103-111 e 115-121.

61 Cfr. *ibid*., 145.

62 Cfr. *ibid*., 109.

63 «*Optandum proinde esset ut in futura redactione cap. II de populo Dei in genere includatur expositio missionis totius Ecclesiae relate ad Deum, ad ipsam communitatem christianam, ad singulos homines et ad mundum*», AS II/1, 413-415, qui 413.

Ediciones Universidad San Dámaso

gascar[64]. Il nuovo numero, così come proposto nel *textus receptus*, già conterrà la maggior parte degli elementi del testo finale della costituzione sulla Chiesa che commenteremo in seguito[65].

Più accidentato fu invece il cammino dello schema *de Missionibus*. Infatti, dopo la decisione di non discuterlo nella prima sessione, nel periodo di intersessione successivo il lavoro della commissione *de Missionibus* venne orientato dalle direttive della commissione centrale che decise di eliminare dal documento tutte le questioni disciplinari che riguardavano la Chiesa nel suo insieme, per affrontarle nei documenti di carattere più generale. Ne conseguì il ritiro di alcune parti dello schema e la riduzione del documento a due di esse —*De regimine missionum* e *De cooperatione missionali*— più il proemio. Inoltre, si chiedeva alla commissione di tenere conto degli interventi fatti in aula durante il primo periodo che riguardavano le missioni[66].

Ad ogni modo, anche se il compito pareva ridotto, la redazione del documento non ebbe vita facile, sia all'interno della commissione *de Missionibus*, prima, che all'interno della commissione centrale, poi. Infatti, il nuovo testo era da più parti considerato teologicamente povero e suscitava ancora forti opposizioni[67].

Per superare queste critiche si inserì un piccolo capitolo di principi generali che trattava dell'origine, dei fondamenti, del fine, delle proprietà e del soggetto delle missioni.

Ediciones Universidad San Dámaso

64 Nella stessa *Relatio*, infatti, si afferma: «*Plures petierunt expositionem de missionibus et praesertim* de fundamento theologico missioni *(…). Optatur ut missio pertinere dicatur* ad ipsam essentiam Ecclesiae *(…). Quidam putant hanc expositionem fieri posse, vel ubi de imaginibus Ecclesiae, vel ubi de Regno Dei. Praeferenda tamen est tractatio ex professo. Ad quam conficiendam, Subcommissioni II communicati sunt duo textus, primus a Commissione de Missionibus proveniens, alter ab Epp. Africae et Madagascar*», AS III/1, 206.

65 Per il testo del numero 17 presentato nel terzo periodo, cfr AS III/1, 191. Pare opportuno notare che tra i numeri presentati *ex novo* vi fu anche il numero 13 che tratta della cattolicità della Chiesa, anch'esso di fondamentale importanza per un'adeguata teologia missionaria.

66 Cfr. Bueno de la Fuente, "Génesis", 30.

67 Cfr. AS V/1, 526-546.

In tale capitolo, l'origine della missione viene identificata nel mandato di Cristo che, dopo la Pentecoste, invia gli apostoli ad annunciare il Vangelo, affinché la salvezza da Lui realizzata, secondo il disegno divino primigenio, raggiunga tutti gli uomini. Ma il fondamento causale della missione non è rappresentato solo dal mandato, ma anche dall'obiettivo di soddisfare la carità di Cristo e di manifestare la cattolicità della Chiesa. Il fine della missione è, in coerenza con la natura della Chiesa, la salvezza delle genti e la costituzione di Chiese locali. Tale attività, sebbene gli uomini possano essere salvati in altri modi, è necessaria perché fornisce alle genti i mezzi ordinari della salvezza. In continuità con il suo fine prettamente spirituale, la missione non ha obiettivi politici, culturali o economici, ma strettamente religiosi e soprannaturali. Questo non significa che la missione non abbia conseguenze sociali, in quanto il Regno di Dio è fermento che vivifica le culture e le società. Tuttavia, dato che il Vangelo non si identifica con i costumi di nessuna società, la sua penetrazione all'interno delle culture non implica l'annientamento e la sostituzione di queste ultime ma, al contrario, le vivifica, accogliendo quanto vi è in esse di buono e di vero. Il soggetto del mandato missionario è *in primis* il Romano Pontefice e con lui il collegio episcopale. Tale mandato si estende a tutti coloro che ricevono dalla gerarchia il mandato di evangelizzare, anche se tutti i fedeli come membri del corpo di Cristo devono contribuire a quest'opera.

Nel dibattito in commissione, però, la nuova impostazione venne reputata ancora insufficiente e non all'altezza degli altri documenti conciliari[68]. In particolare, a livello teologico gli si rimproverava di non definire in modo chiaro né il concetto di missione, né chi siano i suoi agenti (la missione riguarda la Chiesa intera o riguarda solo le Chiese in formazione dei territori di missione?). Inoltre, si evidenziava che il testo si limitava a ripetere norme già adottate in precedenza dalla Santa Sede, senza rispondere veramente ai problemi attuali. Infine, anche lo stile generale del documento si riteneva ancora troppo giuridico e poco pastorale. Allo stesso tempo, cominciarono a circolare anche in

68 Per il dibattito in commissione centrale cfr. *ibid*, 566-573.

Ediciones Universidad San Dámaso

questo caso schemi alternativi che si proponevano di ripensare in chiave più approfondita il tema[69].

Alla luce di questi avvenimenti, si decise di non presentare il testo in aula nemmeno nel secondo periodo, mentre la commissione *de Missionibus* si rimise al lavoro per rielaborare un nuovo testo, intitolato *De activitate missionali Ecclesiae*, che questa volta trovò il favore della commissione centrale e venne inviato ai Padri. Ma a questo punto, il nuovo progetto si scontrò con la volontà di procedere rapidamente alla chiusura del Concilio e la conseguente decisione di ridurre gli schemi ancora non discussi in aula a brevi liste di proposizioni da approvare nel seguente periodo[70]. Pertanto, venne comunicato alla commissione *de Missionibus* che lo schema doveva essere ridotto ad alcune proposizioni. Queste non avrebbero dovuto includere i principi generali sulla missione, in quanto si era deciso di inserirli nel *De Ecclesia*, in un numero dedicato alla natura missionaria della Chiesa, per la redazione del quale si chiedeva l'aiuto della commissione stessa. E così venne elaborato uno schema nuovo, composto da 14 proposizioni, dal titolo *Schema propositionum de Activitate missionali Ecclesiae*[71].

Il documento si presentava certamente abbastanza povero dato che, oltre a non esporre il fondamento teologico della missione, non toccava appositamente alcuni temi sui quali non vi era stato accordo in commissione, come ad esempio l'esatta definizione della missione, i suoi fini e la distinzione tra terre di missione e Chiese locali.

Nel terzo periodo del Concilio venne promulgata la costituzione sulla Chiesa, che dedicava un intero numero alla missione. Risultò ancora impervio, invece, l'itinerario dello schema sulle missioni. Un testo così ridotto non era sicuramente all'altezza degli altri documenti e frustrava le aspettative che si erano create su un tema così importante. Per cui, esso —nonostante la presenza

69 Cfr. Masson, *L'attività missionaria*, 37-38.

70 Cfr. Bueno de la Fuente, "Génesis", 34.

71 Per il testo cfr. AS III/6, 327-336.

Ediciones Universidad San Dámaso

in aula e il sostegno di Paolo VI in occasione della presentazione dello schema[72]— fu criticato dai Padri, tanto che la commissione stessa si rese conto che era necessario elaborare un vero e proprio testo, decisione che fu confermata dal voto dell'aula.

Le critiche principali mosse dai Padri nel dibattito in aula riguardavano vari elementi. In primo luogo, per quanto riguarda lo stile, l'esposizione veniva ritenuta poco pastorale, carente di unzione spirituale, di citazioni bibliche e patristiche. In secondo luogo, per quanto riguarda il contenuto, si doveva superare la prospettiva esclusivamente giuridica con l'esposizione di una teologia adeguata che mostrasse il legame delle missioni con l'azione salvifica di Cristo e della Chiesa, a partire dalla teologia del *De Ecclesia*. Inoltre, occorreva una chiara definizione del concetto di *missio* che articolasse la missione universale della Chiesa con la realtà variegata delle missioni, operando una opportuna distinzione tra missioni e attività pastorale. Infine, occorreva trattare con maggior ampiezza degli attori della missione e delle loro relazioni reciproche, mettendo in risalto temi come la corresponsabilità dei vescovi, i rapporti tra ordinari e ordini religiosi, la responsabilità missionaria delle giovani Chiese, il ruolo dei laici e dei catechisti[73]. Comunque, al di là delle critiche sui singoli punti, i Padri, e soprattutto quelli missionari, volevano un vero e proprio documento che desse il giusto valore alle missioni e ne perorasse la causa[74].

Si trattava quindi di riprendere il lavoro per produrre uno schema completo e adeguato, che potesse essere discusso e approvato nell'ormai inevita-

72 Cfr. Paulus VI, "Allocutio ad Patres conciliares": *AAS* 56 (1964) 998-999.

73 Cfr. AS III/6, 327-447; 471-655. Per il commento sui contenuti e la portata del dibattito cfr. Paventi, "Iter dello schema", 72; A. Santos Hernández, *Decreto*, 38-48; Mazzolini, *La Chiesa*, 122-126; G. Colzani, "Storia e contenuti del decreto *Ad gentes*", in: S. Mazzolini (a cura di), *Gianni Colzani. Pensare la missione. Studi editi e inediti* (UUP, Città del Vaticano 2012) 113-143, qui 114-117; J. B. Anderson, *A Vatican II pneumatology of the pascal mystery. The historical-doctrinal genesis of Ad gentes I, 2-5* (PUG, Roma, 1988) 47-91.

74 Cfr. L. Rugolotto, *Storia dell'elaborazione del testo "Ad Gentes" n. 7 e implicazioni teologiche* (PUG, Roma 1994) 85.

Ediciones Universidad San Dámaso

bile successivo periodo di sessioni. A tal proposito la commissione *de Missionibus* diede l'incarico di elaborare il nuovo schema a una sottocommissione ristretta formata da cinque Padri (Schütte, Riobé, Zoa, Lokuang, Lecuona), accompagnati da alcuni periti (Congar, Seumois, Glazik, Grasso, Neuner, Ratzinger). Essi iniziarono il loro lavoro a gennaio del '65, ispirandosi a quattro criteri basici che tenevano conto delle richieste dei Padri: 1. presentare in modo adeguato il fondamento teologico della missione, assumendo l'impostazione di *Lumen gentium* e radicando in questa prospettiva l'attività missionaria e la sua urgenza; 2. elaborare una definizione chiara di missione, facendo anche le opportune distinzioni tra missioni, pastorale ordinaria e apostolato nelle zone scristianizzate di antica tradizione cristiana; 3. trattare l'argomento con lo stile pastorale ormai consolidato nel lavoro conciliare, tenendo debito conto della questione ecumenica e del fondamento biblico delle affermazioni; 4. dare ampio spazio alle Chiese locali, valorizzando le loro legittime diversità all'interno dell'unità cattolica nonché la loro responsabilità missionaria.

Il lavoro portato avanti dal nuovo gruppo porterà alla redazione del decreto *Ad gentes* che, dopo le opportune revisioni in aula[75], otterrà un'approvazione ampia come nessun altro documento del Concilio. In questo modo il Vaticano II completò il suo lavoro in merito all'insegnamento sulla missione. Si tratta di un contributo ampio e significativo che ha nella costituzione *Lumen gentium* i suoi fondamenti e nel decreto *Ad gentes* il suo sviluppo fondamentale e che tuttavia presenta intuizioni importanti anche negli altri documenti del Vaticano II.

Ediciones Universidad San Dámaso

75 Per quanto riguarda il dibattito sul decreto *Ad gentes* nell'ultimo periodo del Concilio, cfr. Anderson, *A Vatican II*, 147-199.

4. LA MISSIONE NELLA COSTITUZIONE DOGMATICA *LUMEN GENTIUM*

L'insegnamento sul carattere essenzialmente missionario della Chiesa esposto nella *Lumen gentium* costituisce il fondamento teologico-dogmatico di tutte le affermazioni del Concilio sulla missione[76].

Tale insegnamento è inserito nel capitolo II della costituzione dedicato al popolo di Dio (LG 9-17). Come emerge anche dalla *relatio* di presentazione del documento in aula, vi è un intrinseco legame tra i primi due capitoli della *Lumen gentium*[77]. Essi, infatti, parlano entrambi di un unico tema: il mistero della Chiesa, che però viene descritto nel primo capitolo nella sua dimensione trascendente, a partire dalla sua origine trinitaria, e nel secondo nella sua dimensione storica[78]. La Chiesa popolo di Dio è, quindi, la Chiesa Mistero vista *ex parte hominum*.

Il tema del popolo di Dio va, quindi, letto nel contesto di una visione sacramentale della Chiesa, che di certo è una delle più felici acquisizioni del documento e dell'intero concilio[79]. La categoria di sacramento mette in evidenza l'essenziale funzione soteriologica della Chiesa, alla luce della "non debole analogia" che intercorre tra il mistero della Chiesa e il mistero dell'incarnazione del Verbo, descritta precedentemente nel numero 8.

---

76 Per il commentario teologico dell'insegnamento sulla missione in *Lumen gentium* cfr. J. Ratzinger, "Le dichiarazioni sulla missione negli altri testi conciliari", in: Schütte, *Il destino*, 25-55; M.-J. Le Guillou, "La vocation missionnaire de l'Église", in: G. Baraúna (dir.), *L'Église du Vatican II. Études autour de la constitution conciliaire sur l'Église* II (Cerf, Paris 1966) 681-698; G. Philips, *L'Église et son mystère* I (Desclée de Brouwer, Paris 1967) 215-219; D. Vitali, "Capitolo II. Il popolo di Dio", in: S. Noceti – R. Repole (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II* II. *Lumen gentium* (EDB, Bologna 2015) 143-208.

77 «*Expositio "de Populo Dei" revera ad ipsum mysterium Ecclesiae, in se consideratum, respicit. Materia haec, cuius momentum biblicum clare apparet, et cuius expositionem plurimi Patres et fideles vivide expectant, a fundamentali declaratione de intima Ecclesiae natura et fine separari nequit. Si autem haec materia in ipso Capite I reponetur, mole huius Capitis I nimis excresceret*», AS III/1, 208-210, qui 209.

78 Cfr. Philips, *L'Église* I, 57.

79 Cfr. P. Rodríguez, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II* (Cristiandad, Madrid 2007) 75-76; Vitali, "Il Popolo di Dio", 157.

Ediciones Universidad San Dámaso

Tale impostazione permette di identificare la missione della Chiesa come intrinseca conseguenza della sua partecipazione alla missione di Cristo e, in particolare, al triplice *munus* —sacerdotale, profetico e regale— del Figlio di Dio incarnato (cfr. LG 10-12). A tal proposito affermava l'allora Card. Wojtyła:

> Il Vaticano II ha collegato la missione salvifica alla triplice potestà di Cristo, quella di sacerdote, di profeta e di re, e ha anche mostrato in quale modo la partecipazione alla triplice potestà di Cristo qualifica la realtà stessa della vita cristiana[80].

Pertanto, a partire dalla logica sacramentale, il Concilio considera la Chiesa come *populus messianicus* e, di conseguenza, identifica la missione come carattere essenziale della sua esistenza *inter tempora*:

> *Sicut vero Israel secundum carnem, qui in deserto peregrinabatur, Dei Ecclesia iam appellatur (cf. Ne 13,1; Num 20,4; Deut 23,1ss.), ita novus Israel qui in praesenti saeculo incedens, futuram eamque manentem civitatem inquirit (cf. Hebr 13,14), etiam Ecclesia Christi nuncupatur (cf. Mt 16,18), quippe quam Ipse sanguine suo acquisivit (cf. Act 20,28), suo Spiritu replevit, aptisque mediis unionis visibilis et socialis instruxit. Deus congregationem eorum qui in Iesum, salutis auctorem et unitatis pacisque principium, credentes aspiciunt, convocavit et constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis. Ad universas regiones extendenda, in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit. Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi a Domino promissae confortatur, ut in infirmitate carnis a perfecta fidelitate non deficiat, sed Domini sui digna sponsa remaneat, et sub actione Spiritus Sancti, seipsam reno-*

80 K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano secondo* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; originale polacco 1972) 213.

Ediciones Universidad San Dámaso

vare non desinat, donec per crucem perveniat ad lucem, quae nescit occasum (LG 9).

La intrinseca chiamata a dilatarsi universalmente implica per la Chiesa una presenza nella storia, la quale si realizza in modo conforme alla sua natura teandrica: essa, in quanto popolo, vive una necessaria solidarietà con tutti gli altri popoli ma, allo stesso tempo, in quanto *sacramentum salutis*, trascende la storia e la feconda col seme del Vangelo.

Sulla base di questo rapporto che la comunità dei battezzati ha con la storia umana, LG 13 propone l'insegnamento sulla cattolicità della Chiesa che costituisce il contesto teologico nel quale si inserirà poi l'insegnamento sulla missione:

> *Ad novum Populum Dei cuncti vocantur homines. Quapropter hic populus, unus et unicus manens, ad universum mundum et per omnia saecula est dilatandus, ut propositum adimpleatur voluntatis Dei, qui naturam humanam in initio condidit unam, filiosque suos, qui erant dispersi, in unum tandem congregare statuit (cf. Io 11,52). Ad hoc enim misit Deus Filium suum, quem constituit heredem universorum (cf. Hebr 1,2), ut sit Magister, Rex et Sacerdos omnium, Caput novi et universalis populi filiorum Dei. Ad hoc tandem misit Deus Spiritum Filii sui, Dominum et Vivificantem, qui pro tota Ecclesia et singulis universisque credentibus principium est congregationis et unitatis in doctrina Apostolorum et communione, fractione panis et orationibus (cf. Act 2,42, gr.).*
>
> *Omnibus itaque gentibus terrae inest unus Populus Dei, cum ex omnibus gentibus mutuetur suos cives, Regni quidem indolis non terrestris, sed coelestis. Cuncti enim per orbem sparsi fideles cum ceteris in Spiritu Sancto communicant, et sic "qui Romae sedet, Indos scit membrum suum esse".*
>
> *Cum autem Regnum Christi de hoc mundo non sit (cf. Io 18,36), ideo Ecclesia seu Populus Dei, hoc Regnum inducens, nihil bono temporali cuiusvis populi subtrahit, sed e contra facultates et copias moresque*

Ediciones Universidad San Dámaso

populorum, quantum bona sunt, fovet et assumit, assumendo vero purificat, roborat et elevat. Memor est enim se cum illo Rege colligere debere, Cui gentes in hereditatem datae sunt (cf. Ps 2,8), et in Cuius civitatem dona et munera adducunt (cf. Ps 71[72],10; Is 60,4-7; Apoc 21,24). Hic universalitatis character, qui Populum Dei condecorat, ipsius Domini donum est, quo catholica Ecclesia efficaciter et perpetuo tendit ad recapitulandam totam humanitatem cum omnibus bonis eius, sub Capite Christo, in unitate Spiritus Eius.

I primi due paragrafi del numero 13 forniscono il contesto teologico generale della dottrina sulla cattolicità: l'indole universalistica del popolo di Dio è fondata sul disegno trinitario di salvezza realizzato, secondo la volontà del Padre, dal Figlio nello Spirito; si tratta di un disegno di cui la Chiesa è parte integrante e decisiva. È, pertanto, il mistero del Cristo ricapitolatore —il quale nello Spirito Santo riassume e raccoglie in sé tutte le cose per mezzo della Chiesa— che guida il dinamismo di espansione dell'unità cattolica[81].

In virtù di tale fondamento si può comprendere che la cattolicità è iscritta nell'essere stesso della Chiesa sin dal principio, per cui non è la storia a trasformarla in universale, ma essa è tale per natura e per vocazione[82].

La natura di questa estensione universale viene qualificata nel terzo paragrafo da una fondamentale affermazione sul carattere escatologico del Regno di Dio che implica importanti conseguenze per la teologia della missione, come ben ha evidenziato Joseph Ratzinger:

Ediciones Universidad San Dámaso

81 Cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 98-108.

82 Cfr. A. Trevisiol, "La vocazione missionaria della Chiesa", in: Pontificia Università Urbaniana (a cura di), *Chiesa e missione* (PUU, Roma 1990) 16-35, qui 14. A tal proposito già affermava Henri De Lubac: «*L'Église n'est pas catholique pour être actuellement répandue sur toute la surface de la terre et compter un grand nombre d'adhérents. Elle était déjà catholique au matin de la Pentecôte, alors que tous ses membres tenaient dans une petite salle (…) Comme la sainteté elle est d'abord quelque chose d'intrinsèque a l'Église*», H. De Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Cerf, Paris ^{7}1983; 1938) 26.

> È vero che il Regno di Cristo si realizza già in questo mondo, ma non si tratta di un Regno terrestre appartenente a questo mondo e quindi in grado di entrare in concorrenza con gli altri regni. Esso è rappresentato piuttosto dal moto, dallo slancio di tutta l'umanità verso il suo avvenire eterno. Al servizio di questo carattere fondamentalmente escatologico del Regno si pone appunto la cattolicità della Chiesa, la cui dinamica realizzazione è rappresentata dalla missione[83].

Pertanto, la missione —in quanto estensione universale del Regno di Dio— non comporta la sostituzione della cultura locale con quella di una potenza straniera, per cui i vari paesi non hanno nulla da temere in termini di identità dalla missione della Chiesa[84]. Alla logica della mera rimozione si sostituisce un rapporto più complesso tra Vangelo e culture, definito da un insieme di verbi: *fovere*, *assumere*, *purificare*, *roborare* ed *elevare*. È questa la prospettiva teologica che deve presiedere la penetrazione missionaria del cristianesimo, in vista della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo nell'unità dello Spirito.

Il paragrafo quarto del numero 13 precisa, di conseguenza, che l'unità cattolica correttamente intesa implica anche all'interno della Chiesa l'esistenza di un legittimo pluralismo che il Concilio considera una ricchezza[85]:

---

83 RATZINGER, "Le dichiarazioni", 28.

84 Cfr. VITALI, "Il Popolo di Dio", 189.

85 La *relatio* al capitolo II afferma al riguardo: «*Praeterea opportune clarescit unitas Ecclesiae in catholica varietate munerum, Ecclesiarum particolarium, traditionum, culturarum…, quae unitatem Ecclesiae perficiunt, non tollunt*», AS III/1, 500-504, qui 501. Significative a tal riguardo sono anche le affermazioni di LG 23:«*Divina autem Providentia factum est ut variae variis in locis ab Apostolis eorumque successoribus institutae Ecclesiae decursu temporum in plures coaluerint coetus, organice coniunctos, qui, salva fidei unitate et unica divina constitutione universalis Ecclesiae, gaudent propria disciplina, proprio liturgico usu, theologico spiritualique patrimonio. Inter quas aliquae, notatim antiquae Patriarchales Ecclesiae, veluti matrices fidei, alias pepererunt quasi filias, quibuscum arctiore vinculo caritatis in vita sacramentali atque in mutua iurium et officiorum reverentia ad nostra usque tempora connectuntur. Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae catholicitatem luculentius demonstrat. Simili ratione Coetus Episcopales hodie multiplicem atque fecundam opem conferre possunt, ut collegialis affectus ad concretam applicationem perducatur*».

Ediciones Universidad San Dámaso

> *Vi huius catholicitatis, singulae partes propria dona ceteris partibus et toti Ecclesiae afferunt, ita ut totum et singulae partes augeantur ex omnibus invicem communicantibus et ad plenitudinem in unitate conspirantibus. Inde fit ut Populus Dei non tantum ex diversis populis congregetur, sed etiam in seipso ex variis ordinibus confletur. Adest enim inter membra eius diversitas, sive secundum officia, dum aliqui sacro ministerio in bonum fratrum suorum funguntur, sive secundum condicionem et vitae ordinationem, dum plures in statu religioso, arctiore via ad sanctitatem tendentes, fratres exemplo suo stimulant. Inde etiam in ecclesiastica communione legitime adsunt Ecclesiae particulares, propriis traditionibus fruentes, integro manente primatu Petri Cathedrae, quae universo caritatis coetui praesidet, legitimas varietates tuetur et simul invigilat ut particularia, nedum unitati noceant, ei potius inserviant. Inde denique inter diversas Ecclesiae partes vincula intimae communionis quoad divitias spirituales, operarios apostolicos et temporalia subsidia. Ad communicandum enim bona vocantur membra Populi Dei, et de singulis etiam Ecclesiis valent verba Apostoli: "Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei" (1Pt 4,10).*

Il testo cita alcuni aspetti della vita della Chiesa che esprimono la pluralità di forme nell'unità della fede: l'unico popolo escatologico è composto da una pluralità di popoli diversi, da funzioni e stati di vita diversi e da Chiese particolari diverse[86]. Il trinomio assumere-purificare-elevare, che guida l'estensione della cattolicità *ad extra*, è abbinato quindi al principio di unità nella diversità, che guida la configurazione della cattolicità *ad intra*[87]. Come si è segnalato

86 Cfr. RATZINGER, "Le dichiarazioni", 30.

87 A tal proposito afferma Philips: «*L'universalité de L'Église s'étend non seulement de manière extensive, mais sa structure interne aussi est complexe. Chaque partie collabore au bien des autres parties et de l'ensemble, jusqu'à ce que le but final de l'unification soit atteint. Ce qui signifie, au concret, une collaboration entre les différents groupes qui se complètent mutuellement. Cet ordre joue sur deux plans nettement distincts, d'abord entre les charges et les fonctions vitales à l'intérieur de la Catholica; ensuite, entre les Églises particulières et toute la communauté*», PHILIPS, *L'Église* I, 184.

Ediciones Universidad San Dámaso

nel capitolo I, si tratta di un criterio che ha delle implicazioni di rilievo per la teologia della tradizione, perché legittima la coesistenza di una molteplicità di tradizioni all'interno della *traditio* universale.

In questo contesto complesso, il principio di garanzia visibile dell'unità cattolica è rappresentato dal successore di Pietro, mentre il principio ultimo di questa unità è lo Spirito Santo, il quale, come si specificava già all'inizio del numero 13, «*pro tota Ecclesia et singulis universisque credentibus principium est congregationis et unitatis in doctrina Apostolorum et communione, fractione panis et orationibus*».

Infine, il quinto paragrafo del numero 13 stabilisce le due forme fondamentali di rapporto che esistono tra gli uomini e la *communio* cattolica precedentemente descritta:

> *Ad hanc igitur catholicam Populi Dei unitatem, quae pacem universalem praesignat et promovet, omnes vocantur homines, ad eamque variis modis pertinent vel ordinantur sive fideles catholici, sive alii credentes in Christo, sive denique omnes universaliter homines, gratia Dei ad salutem vocati.*

Tutti gli uomini sono relazionati alla Chiesa, ma secondo legami differenti che vengono definiti sommariamente dal binomio appartenenza-ordinamento[88]. I numeri seguenti svilupperanno in modo adeguato tale affermazione, distinguendo tre gruppi fondamentali di persone: coloro che sono in comunione piena con la Chiesa, cioè i fedeli cattolici (LG 14); coloro che sono in comunione imperfetta con essa, cioè gli altri credenti in Cristo (LG 15); e coloro che sono ordinati ad essa, cioè i non cristiani (LG 16). Il concetto con cui si valorizzano e, allo stesso tempo, si relativizzano gli elementi positivi che ordinano i non cristiani alla Chiesa cattolica è quello patristico della *praeparatio evangelica*[89].

88 Cfr. RATZINGER, "Le dichiarazioni", 33.

89 Cfr. *ibid*., 34.

Ediciones Universidad San Dámaso

L'uso della categoria di *populus Dei* permette, quindi, una visione più articolata dell'appartenenza alla Chiesa rispetto alla più rigida separazione tra membri e non membri implicata dalla categoria di Corpo di Cristo, consentendo la inclusione di forme imperfette di comunione[90].

La Chiesa, comunque, è cosciente che la presenza di doni divini al di fuori della Chiesa —che ordinano i non credenti verso di essa— non riduce l'urgenza missionaria, ma al contrario la rafforza, perché questi doni incipienti non attendono che la loro pienezza definitiva. Inoltre, sapendo che nel mondo è all'opera anche una forza antisalvifica che espone gli uomini alla disperazione e alla condanna, la Chiesa, in obbedienza al mandato di Gesù, promuove le missioni con ogni cura per salvare gli uomini dalla schiavitù al maligno e condurre a perfezione i germi di verità che il Verbo ha seminato nel mondo.

È in questo contesto che, a conclusione del capitolo II, si inserisce la parte (LG 17) che la costituzione dedica propriamente alla missione della Chiesa:

> *Sicut enim Filius missus est a Patre, et Ipse Apostolos misit (cf. Io 20,21), dicens: "Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis. Et ecce Ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi" (Mt 28,19-20). Quod solemne Christi mandatum annuntiandi veritatem salutarem Ecclesia ab Apostolis recepit adimplendum usque ad ultimum terrae (cf. Act 1,8). Unde sua facit verba Apostoli: "Vae… mihi est, si non evangelizavero!" (1Cor 9,16), ideoque in mittendis praeconibus indesinenter pergit, usquedum novellae Ecclesiae plene constituantur atque opus evangelizandi et ipsae continuent. A Spiritu Sancto enim ad cooperandum compellitur, ut propositum Dei, qui Christum principium salutis pro universo mundo constituit, effectu compleatur. Praedicando Evangelium, Ecclesia audientes ad fidem confessionemque fidei allicit, ad*

90 Cfr. S. Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Sigueme, Salamanca 2009) 153.

Ediciones Universidad San Dámaso

baptismum disponit, a servitute erroris eripit, eosque Christo incorporat, ut per caritatem in Illum usque ad plenitudinem crescant. Opera autem sua efficit ut quidquid boni in corde menteque hominum vel in propriis ritibus et culturis populorum seminatum invenitur, non tantum non pereat, sed sanetur, elevetur et consummetur ad gloriam Dei, confusionem daemonis et beatitudinem hominis. Cuilibet discipulo Christi onus fidei disseminandae pro parte sua incumbit. Sed si quilibet credentes baptizare potest, sacerdotis tamen est aedificationem Corporis sacrificio eucharistico perficere, adimplendo verba Dei per prophetam: «Ab ortu… solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda» (Mal 1, 11). Ita autem simul orat et laborat Ecclesia, ut in Populum Dei, Corpus Domini et Templum Spiritus Sancti, totius mundi transeat plenitudo, et in Christo, omnium Capite, reddatur universorum Creatori ac Patri omnis honor et gloria.

Come afferma giustamente Ratzinger, nonostante il tema missionario sia qui solo abbozzato nelle sue idee fondamentali —che poi verranno sviluppate più a fondo dal decreto sull'attività missionaria—, il testo «oltre ad una determinazione concettuale della natura della missione (…) fonda anche la missionologia e indica, al tempo stesso, quali siano le finalità proprie alla missione, quali i suoi rappresentanti e i suoi metodi»[91].

Per quanto riguarda la natura e i fondamenti della missione, *Lumen gentium* 17 afferma che essa si inquadra nel contesto del disegno trinitario di salvezza ed è perciò fondata su tre elementi fondamentali: 1. la missione redentrice del Figlio, l'Inviato del Padre; 2. il mandato da Lui dato agli apostoli; 3. l'azione dello Spirito Santo che sospinge la Chiesa a cooperare per la realizzazione del disegno divino[92]. Essa, quindi, ha come origine ultima il Padre

91 *Ibid*., 36.

92 Cfr. Le Guillou, "La vocation missionnaire", 681.

Ediciones Universidad San Dámaso

e a Lui ritorna nella ricapitolazione finale di tutte le cose in Cristo mediante lo Spirito[93].

Il mandato universale viene radicato così in un fondamento teologico appropriato. Esso, infatti, ha la sua radice ultima nel disegno divino di salvezza e il suo fondamento prossimo nella missione sacerdotale, profetica e regale di Cristo di cui la Chiesa partecipa nello Spirito, secondo quanto la costituzione ha affermato in precedenza[94]. La missione è, quindi, fondata «*à travers le mandat du Christ donné aux Apôtres, sur la structure sacramentelle du peuple de Dieu*»[95]. Ne consegue che essa non è per la Chiesa una mera attività *ad extra*, ma un dinamismo che procede dalla sua stessa struttura costitutiva[96]. Infatti, come ben afferma De Lubac:

> *L'œuvre missionnaire ne sera donc aucunement un œuvre surérogatoire, elle ne sera pas comme à la périphérie de l'activité de L'Eglise: elle est la première de ses œuvres, elle constitue une part de son activité essentielle. Sans jeu de mots, elle est sa mission*[97].

Il testo passa poi a descrivere, in accordo con quanto affermato sull'espansione del Regno di Dio in LG 13, lo scopo prettamente spirituale della missione: l'annuncio del Vangelo in vista della costituzione di nuove Chiese. La teoria

---

93 Cfr. *ibid*., 684. Questa affermazione è appoggiata non solo dalla stessa struttura del numero 17, che è costruito a partire dall'inclusione del testo tra due affermazioni che indicano il Padre come origine e fine della missione, ma anche dalla più amplia inclusione che marca l'inizio e la fine dei primi due capitoli. Come afferma lo stesso Le Guillou: «*À l'origine de la mission, il y a le "dessein tout et caché" (I, no 2) du Père d'envoyer son Fils dans le monde pour nous communiquer l'Esprit. À son terme il y a l'intégration du monde entier dans le Corps du Christ pour la gloire du Créateur et Père de tout l'univers (II, no 17, fin). Les termes de la mission sont donc parfaitement évidents: elle vient du Père et retourne au Père*», *ibidem*.

94 Cfr. *ibid*., 685.

95 *Ibid*., 686.

96 Cfr. Vitali, "Il Popolo di Dio", 205.

97 H. De Lubac, "Les fondements théologiques des missions", in: Id. *Théologie dans l'histoire* (Desclée de Brouwer, Paris 1990) 159-219, qui 161 (l'articolo è del 1946). A tal proposito cfr. anche J. Auer (a cura di), *Piccola dogmatica cattolica* VIII. *La Chiesa. Universale sacramento di salvezza* (Cittadella, Assisi 1988) 494; Philips. *L'église* I, 216.

Ediciones Universidad San Dámaso

classica della *plantatio Ecclesiae* viene accettata dal Concilio, ma viene esposta in un contesto trinitario e cristologico che riesce a integrare in un'unica prospettiva l'aspetto ecclesiologico (*plantatio Ecclesiae*) con quello antropologico (salvezza delle anime), superando così l'annosa disputa tra scuole missiologiche sul fine della missione[98].

In questo contesto si inizia a valorizzare anche la responsabilità missionaria delle stesse "nuove Chiese". Esse sono chiamate a diventare comunità mature che possano essere a loro volta soggetti attivi dell'evangelizzazione[99].

Quanto al metodo missionario, si riprende il criterio già esposto dell'assumere-purificare-elevare. La predicazione del Vangelo sottrae l'uomo alla schiavitù dell'errore e lo incorpora a Cristo per il battesimo perché ottenga la salvezza. Tuttavia, tale annuncio non distrugge i germi di bene che si trovano nei popoli con cui la Chiesa viene a contatto, ma li sana, li eleva e li porta a compimento.

Per quanto riguarda, invece, i soggetti della missione, il numero fa una fondamentale affermazione: se la missione è una dimensione costitutiva della Chiesa, il soggetto protagonista della stessa non può essere la sola gerarchia, o alcune persone che abbiano un particolare carisma (i "missionari"), ma l'intero popolo di Dio, in quanto popolo sacerdotale, profetico e regale[100]. La *relatio* di presentazione del capitolo II precisa che tale compito per ogni cristiano si qualifica non solo come possibilità, ma anche come vero e proprio dovere[101]. Tuttavia, tale compartecipazione di tutti alla missione non implica uguaglianza di funzioni, in quanto ciascuno svolge tale compito secondo la parte che

98 Su questo afferma Philips: «*Le missiologues qui discutent parfois âprement du but de l'entreprise se rallieront, espérons-le, pour intégrer l'aspect anthropocentrique (le salut de l'âme) et le caractère ecclésiologique (l'implantation de l'Église) dans une conception Christocentrique trinitaire*», *ibid*., 217.

99 Cfr. *ibidem*.

100 Cfr. De Lubac, "Les fondements", 162.

101 Cfr. AS III/1, 501.

Ediciones Universidad San Dámaso

gli spetta (*pro parte sua*) nella struttura organica della Chiesa[102]. *Lumen gentium* 23 ribadirà che tale corresponsabilità nell'unica missione della Chiesa riguarda non solo i singoli cristiani, ma anche le stesse Chiese locali. La loro missione, infatti, non si può ridurre ad una attività ristretta ai propri confini, ma deve essere ispirata dalla sollecitudine a favore di tutto il corpo, in virtù della loro reciproca immanenza con la Chiesa universale. Questa corresponsabilità missionaria è rappresentata visibilmente dall'appartenenza di ogni vescovo al collegio episcopale.

In sintesi: il numero 17 di LG enuncia i fondamenti di tutto l'insegnamento sulla missione del Vaticano II. In particolare risultano cruciali tre punti che verranno ripresi dagli altri documenti: 1. la missione è una dimensione costitutiva della Chiesa ed è fondata nel disegno trinitario di salvezza; 2. l'azione missionaria ha un fine escatologico e non temporale, per cui non distrugge ciò che vi è di buono nelle culture dei popoli, ma piuttosto lo assume, purifica ed eleva; 3. tutti i fedeli sono chiamati a partecipare di questa missione, anche se ognuno in maniera diversa in relazione alla sua funzione specifica nella *communio* gerarchica della Chiesa[103].

5. IL DECRETO *AD GENTES*

A partire dalla teologia della missione esposta da *Lumen gentium*, il decreto *Ad gentes* sviluppa la dottrina sull'attività missionaria. La dipendenza strutturale del documento sulle missioni rispetto alla costituzione sulla

Ediciones Universidad San Dámaso

102 Questa distinzione tra unica missione e funzioni diverse trova poi il suo sviluppo nella descrizione dei compiti specifici dei vari membri del Corpo di Cristo. In particolare, si evidenzia il ruolo fondante degli apostoli (cfr. LG 19), quello eminente dei loro successori (cfr. LG 20-27) e la parte specifica dei presbiteri (cfr. LG 28), dei diaconi (cfr. LG 29) e dei laici (cfr. LG 30-37), valorizzando anche quella dei religiosi (cfr. LG 40-47).

103 Cfr. Le Guillou, "La vocation missionnaire", 681.

Chiesa corrisponde alla stessa intenzione del Concilio ed è stata debitamente evidenziata dai commentatori[104].

Già il titolo scelto —*De activitate missionali Ecclesiae*, che sostituisce il precedente *De Missionibus*— evidenzia la nozione basilare da cui si muove il documento che è l'affermazione del legame essenziale tra attività missionaria e natura della Chiesa: le missioni sono una attività per mezzo della quale la Chiesa realizza l'indole missionaria che gli appartiene per natura[105].

Anche l'*incipit* del decreto sottolinea questo legame: *Ad gentes divinitus missa* ha come soggetto la Chiesa[106]. Allo stesso tempo, lo stesso *incipit* fa riferimento all'origine divina del movimento missionario della Chiesa[107]. Essa sempre si presenta ai popoli come originata e inviata da Dio.

Il documento si compone di un proemio, sei capitoli e una conclusione[108]. In questa sede ci si occuperà del capitolo I che enuncia i principi dottrinali della missione[109].

Ediciones Universidad San Damaso

---

104 Cfr. Insero, *La Chiesa*, 183 e 201; Mazzolini, *La Chiesa*, 123-143; C. Baldi, "La visione policroma della missione tra Lumen Gentium e Ad Gentes": *StMis* 58 (2009) 269-298.

105 Cfr. Masson, *L'attività missionaria*, 177-178.

106 Cfr. *ibid*., 178.

107 Cfr. Santos Hernández, *Decreto*, 115.

108 L'ordine dei capitoli è il seguente: *Proemium* (1); I. *De principis doctrinalibus* (2-9); II. *De ipso opere missionali* (10-18); III. *De Ecclesiis particolaribus*; IV. *De missionariis* (23-27); V. *De ordinatione activitatis missionalis* (28-34); VI. *De cooperatione* (35-41); *Conclusio* (42).

109 Per il commentario teologico del capitolo I del decreto *Ad gentes* cfr. Masson, *L'attività missionaria*; Santos Hernández, *Decreto*, 123-229; D. Grasso, *Decreto sull'attività missionaria della chiesa* (Paoline, Alba 1966); M.-J. Le Guillou, "Introduction", in: *Documents Conciliaires* IV. *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église Ad gentes* (Centurion, Paris 1966) 67-89; Y. Congar, "Principi dottrinali (nn. 2-9)", in: Schütte, *Il destino*, 151-192; M. Carobbio, *L'attività missionaria nel decreto "Ad gentes"* (PUU, Roma 1971); Anderson, *A Vatican II*; E. Borda Leniz, *La apostolicidad de la misión de la Iglesia. Estudio histórico-teológico del capítulo doctrinal del decreto "Ad gentes"* (PUSC, Roma 1990); Pontificia Università Urbaniana, *Chiesa e missione*; G. Colzani, *Teologia della missione. Vivere la fede donandola* (EMP, Padova 1996) 85-112; Id. "Sentido teológico de la misión", in: Facultad de Teología del norte de España, *El decreto*, 49-78; Id., "Storia e contenuti"; P. Hünermann, "Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*", in: B. J. Hilberath – P. Hünermann, *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanische Konzil* IV (Herder, Freiburg 2005) 219-336; Insero, *La Chiesa*, 131-278. Per una bibliografia più completa cfr. Roy, *Bibliographie*, 302-306.

Innanzitutto, il proemio raccoglie sinteticamente l'ecclesiologia della *Lumen gentium*, radicando la vocazione missionaria della Chiesa su tre fattori: 1. la sua natura sacramentale; 2. il mandato di Cristo al quale la Chiesa presta obbedienza; 3. la sua cattolicità[110]. Tale fondazione inserisce il mandato nel suo contesto teologico proprio radicando l'azione missionaria alla teologia della Chiesa come sacramento di salvezza e alla teologia della cattolicità, entrambe esposte nella costituzione sulla Chiesa[111].

Gli apostoli, su cui la Chiesa è fondata, adempirono fedelmente tale mandato ed ora i vescovi, loro successori, si propongono di dare efficace continuità a quest'opera evangelizzatrice, che nei tempi presenti si è resa ancora più urgente. Questa 'condizione nuova' in cui versa l'umanità, che rende ancora più urgente l'evangelizzazione, verrà meglio spiegata nel numero 10 ed è il prisma alla cui luce verranno applicati i principi dottrinali esposti[112].

Dopo questa introduzione, i primi sette numeri del decreto «ci descrivono ciò che potrebbe chiamarsi la divina cascata dell'Amore discendente sulla "Chiesa pellegrina", il cui estremo efflusso verso il mondo da salvare si realizza precisamente nell'attività missionaria»[113].

Il capitolo I comincia la trattazione parlando del fondamento trinitario della missione della Chiesa: «*Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est,*

110 Cfr. Santos Hernández, *Decreto*, 119-120.

111 Cfr. Le Guillou, "Introduction", 75.

112 AG 10 recita infatti: «*Ecclesia, a Christo missa ad caritatem Dei omnibus hominibus et gentibus manifestandam et communicandam, opus missionale adhuc ingens sibi faciendum intelligit. Vicies enim milies centena milia hominum, quorum numerus in dies augetur, qui stabilibus vitae culturalis nexibus, antiquis religionis traditionibus, firmis socialium necessitudinum vinculis in magnos et determinatos coetus coalescunt, nuntium evangelicum nondum aut vix audierunt; quorum alii unam ex magnis religionibus sequuntur, alii vero notitiae ipsius Dei extranei manent, alii eius existentiam expresse negant, imo quandoque oppugnant. Ecclesia, ut omnibus mysterium salutis vitamque a Deo allatam offerre possit, sese omnibus his coetibus inserere debet eodem motu, quo ipse Christus incarnatione sua se obstrinxit certis socialibus et culturalibus conditionibus hominum cum quibus conversatus est*».

113 Masson, *L'attività missionaria*, 186.

Ediciones Universidad San Dámaso

cum ipsa ex missione Filii missioneque Spiritus Sancti originem ducat secundum Propositum Dei Patris» (AG 2).

In primo luogo, il testo afferma, con una espressione inequivoca la natura essenzialmente missionaria della Chiesa. La missione è, quindi, situata «nel cuore stesso della Chiesa, nel centro più profondo del suo essere»[114], in quanto essa è stata costituita come sacramento universale di salvezza.

L'implicazione teologica più rilevante di questa affermazione è che tutti i fedeli cristiani, ciascuno secondo la parte che gli spetta, sono missionari in forza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, come affermerà chiaramente il numero 11[115]. Pertanto, ognuno di essi è direttamente chiamato a partecipare della missione della Chiesa come vivo strumento della sua azione salvifica (cfr. AG 35, 41).

In secondo luogo, secondo la richiesta fatta in aula dal Card. Alfrink, si specifica che la natura missionaria è propria della Chiesa 'pellegrinante', individuando così il tempo della missione tra le due venute del Signore[116]. L'aggiunta è importante perché il termine rimanda a *Lumen gentium* e, in particolare sia al capitolo II, che affronta il tema della Chiesa come soggetto storico, sia al capitolo VII che affronta l'indole escatologica della Chiesa[117]. La missione, pertanto, essendo compito del popolo di Dio che cammina nella storia, risulta sempre spazio-temporalmente condizionata nella sua forma attuativa. Da questo dato, come vedremo, deriverà la fondamentale esigenza di una differenziazione di forme storiche all'interno dell'unica missione.

114 Schütte, "I problemi", 13.

115 «*Omnes enim christifideles, ubicumque vivunt, exemplo vitae et testimonio verbi novum hominem, quem per baptismum induerunt, et virtutem Spiritus Sancti, a quo per confirmationem roborati sunt, ita manifestare tenentur, ut ceteri bona eorum opera considerantes glorificent Patrem et genuinum vitae humanae sensum et communionis hominum universale vinculum plenius percipiant*» (AG 11).

116 Cfr. AS IV/3, 740-742, qui 741.

117 Tale riferimento, così ovvio a prima vista, comporta invece un'acquisizione di primaria importanza al fine del nostro lavoro, in quanto collega la missione alla Chiesa come soggetto storico, aprendo il passo alla possibilità dell'adattamento missionario e, quindi, alla possibilità di una diversificazione e uno sviluppo della tradizione nei vari contesti.

Ediciones Universidad San Dámaso

In terzo luogo, il testo afferma il fondamento teologico della natura missionaria della Chiesa che viene individuato a partire dall'origine trinitaria di quest'ultima: il dinamismo missionario della Chiesa è radicato nelle missioni divine che a loro volta rimandano alla dinamica amorosa intratrinitaria (processioni). Per cui si può affermare con Congar:

> La teologia delle missioni divine fonda l'esistenza stessa della Chiesa (…). La Chiesa è missionaria per sua stessa origine e per sua natura, e questa e quella dipendono dal movimento per il quale Dio si comunica alla sua creatura, movimento che si realizza attraverso le missioni del Figlio e dello Spirito e che ha quindi origine nella comunicazione di vita delle processioni trinitarie[118].

Tale fondazione trinitaria della missione è sicuramente una delle più preziose acquisizioni del Concilio[119].

I numeri 2, 3 e 4 del decreto hanno il compito di articolare teologicamente questa fondazione trinitaria, seguendo lo stesso schema usato da *Lumen gentium* per descrivere l'origine trinitaria della Chiesa[120].

Innanzitutto, il numero 2 identifica l'origine ultima della missione nel Padre, il quale è fonte delle due altre Persone divine e di tutto ciò che esiste:

> *Hoc autem Propositum ex «fontali amore» seu caritate Dei Patris profluit, qui, cum sit Principium sine Principio, ex quo Filius gignitur et Spiritus Sanctus per Filium procedit, ex nimia et misericordi benignitate sua libere creans et insuper gratiose vocans nos ad Secum communicandum in vita et gloria, bonitatem divinam liberaliter diffudit ac diffundere non desinit, ita ut qui conditor est omnium, tandem fiat*

118 Congar, "Principi dottrinali", 153-154.

119 A tal proposito afferma Grasso: «È la prima volta che in un documento solenne della Chiesa, l'attività missionaria viene fatta discendere direttamente dalla Trinità, e non dal mandato di Cristo di annunciare il Vangelo a tutti i popoli (Mt 28,18-20; Mc 16,16). È uno dei progressi più sensibili della teologia missionaria verificatisi sotto la spinta del Concilio», Grasso, *Decreto*, 45.

120 Cfr. Baldi, "La visione", 284.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *«omnia in omnibus» (I Cor. 15,28), gloriam suam simul et beatitudinem nostram procurando*.

Il testo, rimandando al Padre l'origine ultima del disegno salvifico, mette in evidenza quel principio monarchico che regola la vita e l'azione della Trinità, così caro alla teologia ortodossa e conforme alla tradizione più antica della Chiesa, a partire dal Nuovo Testamento[121].

Inoltre, si qualifica la natura di questo movimento primordiale: si tratta di un movimento agapico. La missione ha origine nel Padre in quanto amore sorgivo[122]. Questa affermazione è gravida di conseguenze per la teologia della missione.

In primo luogo, essa illumina e rafforza l'affermazione precedente sulla natura missionaria della Chiesa pellegrina: essa non può che essere missionaria perché costituita ed animata dalla carità divina che è auto-diffusiva[123]. Infatti, come nota De Lubac:

> *L'Église est le corps de la charité sur terre. Elle est le lien vivant de ceux que brûle cette divine flamme. Son seul but est de l'entretenir et de la faire monter toujours plus pure vers le ciel. Mais on ne possède pas la charité si l'on le veut pas la répandre universellement. Elle ne peut être un bien on veuille jouir pour soi seul, ou à l'expansion duquel on puise accepter le moindre limite. Aucun foyer clos ne saurait se flatter d'en conserver la chaleur. Le désir de se répandre partout en vue d'allumer partout le feu de la charité divine, tel est donc le ressort essentiel de la vie de l'Église (…). L'Église ne vit donc que dans un esprit d'universalité; autrement dite, elle ne vit que missionnaire*[124].

121 Cfr. Congar, "Principi dottrinali", 154-155.

122 Cfr. A. Seumois, *Théologie missionnaire* V. *Dynamisme missionnaire du Peuple de Dieu* (PUU, Roma 1981) 81.

123 Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative* II. *Sa structure interne et son unité catholique* (Desclée de Brouwer, Paris 1941) 1226.

124 De Lubac, "Les fondements", 178.

Ediciones Universidad San Dámaso

E anche Journet afferma: «*Si la charité christoconformante, qui est l'âme créée de l'Église est missionnaire, tout l'Église est missionnaire*»[125].

La seconda conseguenza del riferimento al disegno divino come movimento agapico è che, se la missione «è l'ultimo vertice dell'efflusso divino caritativo, non avrà in ultima analisi altra giustificazione, altro mezzo ed altro fine se non la carità teologale»[126]. Altre eventuali motivazioni, mezzi o finalità non conformi a questa carità cattolica vengono escluse in partenza[127].

Il disegno di salvezza, che promana dal Padre attraverso le missioni divine, si dispiega attraverso tutta l'opera economica della Trinità che è essenzialmente opera missionaria. Tale piano si realizza a partire dalla creazione fino alla ricapitolazione finale di tutte le cose in Cristo, quando tutti i salvati saranno radunati in un unico popolo e in un unico gregge[128].

Questo disegno divino non raggiunge il suo compimento salvifico nella storia attraverso il cammino privato e soggettivo di ricerca religiosa delle persone e dei popoli, ma mediante una Rivelazione pubblica e oggettiva che ha il suo momento definitivo con l'Incarnazione redentrice del Figlio e l'invio dello Spirito Santo sugli apostoli (cfr. AG 3)[129].

Il numero 3 passa poi a descrivere in dettaglio la missione del Figlio, l'Inviato del Padre:

> *Deus autem ad pacem seu communionem Secum stabiliendam fraternamque societatem inter homines, eosque peccatores, componendam, in historiam hominum novo et definitivo modo intrare decrevit mittendo Filium suum in carne nostra, ut homines per Illum eriperet de*

125 Journet, *L'Église* II, 1227.

126 Masson, *L'attività missionaria*, 187.

127 Cfr. Journet, *L'Église* II, 1238-1243.

128 Cfr. G. Colzani, "Missione", in: Calabrese – Goyret – Piazza, *Dizionario di Ecclesiologia*, 866-888, qui 882.

129 A tal proposito afferma Colzani: «L'*amor fontalis* si dispiega trinitariamente ed economicamente in una storia salvifica che, in forza dell'invio del Figlio e del dono dello Spirito, indica nel dono divino di amore la verità di tutto quanto esiste», *ibid*., 881.

Ediciones Universidad San Dámaso

potestate tenebrarum ac Satanae et in Eo mundum Sibi reconciliaret. Illum ergo, per quem fecit et saecula, constituit haeredem universorum, ut in Illo omnia instauraret.

Christus enim Iesus missus est in mundum verus mediator Dei et hominum. Cum Deus sit, «in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter» (Col. 2,9); secundum humanam autem naturam, novus Adam, renovatae humanitatis caput constituitur, «plenus gratiae et veritatis» (Io. 1,14). Itaque per vias verae Incarnationis processit Filius Dei ut homines divinae naturae participes faceret, propter nos egenus factus cum esset dives, ut illius inopia nos divites essemus. Filius Hominis non venit ut sibi ministraretur, sed ut ipse ministraret et daret animam suam redemptionem pro multis, id est pro omnibus. Sancti Patres constanter proclamant non esse sanatum quod assumptum a Christo non fuerit. Assumpsit vero integram humanam naturam qualis apud nos miseros et pauperes invenitur, absque tamen peccato. De seipso enim dixit Christus, «quem Pater sanctificavit et misit in mundum» (Io. 10,36): «Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, praedicare captivis remissionem et caecis visum» (Lc. 4,18), et rursus: «Venit Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat» (Lc. 19,10).

Cristo è, quindi, il missionario inviato dal Padre come mediatore della salvezza[130]. Come afferma Insero:

> Il Verbo di Dio, messaggero del Padre, infatti, è intervenuto nella storia della salvezza incarnandosi, non solo per rivelare il disegno del volere paterno, ma per realizzarlo mediante la sua triplice funzione di profe-

130 Riguardo al titolo di missionario del Padre riferito a Cristo afferma Raguin: «*Que Jésus-Christ, le Verbe incarné, soit dans le monde le missionnaire du Père, c'est une vérité essentielle du christianisme. Chez Saint Jean, cette pensée revient comme un refrain*», Y. Raguin, *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament* (Seuil, Paris 1947) 15.

Ediciones Universidad San Dámaso

ta, re e sacerdote e portarlo a termine mediante l'incorporazione degli uomini nel suo Corpo[131].

E così, mediante l'Incarnazione redentrice, Cristo esercita la sua missione sacerdotale, regale e profetica, per essere costituito dal Padre salvatore e capo dell'umanità rinnovata. E la missione della Chiesa non sarà altro che partecipazione della missione salvifica di Cristo mediante il dono della Spirito[132].

Il criterio dell'assumere-purificare-elevare che guida il complesso rapporto tra Vangelo e iniziative umane —introdotto da *Lumen gentium* nell'ambito della dottrina sulla cattolicità— che il decreto riprenderà nei numeri seguenti, viene qui fondato nel principio di Incarnazione[133]. Infatti, a partire dall'affermazione molto cara alla teologia patristica che non è salvato ciò che non è previamente assunto, si afferma che la mediazione salvifica del Verbo si realizza mediante un movimento che include l'Incarnazione e la Redenzione, l'assunzione autentica e integra della natura umana —eccetto il peccato— e, allo stesso tempo, la sua divinizzazione. Allo stesso modo, le usanze e le credenze religiose dei popoli, non devono essere semplicemente eliminate e sostituite, ma assunte, illuminate, risanate e portate a compimento[134]. Il decreto, pertanto, pur ribadendo che le iniziative umane non sono la via della Rivelazione, considera i loro aspetti positivi come parte della pedagogia divina che prepara i cuori degli uomini a ricevere il Vangelo: «*haec enim incepta indigent illuminari et sanari, etsi, ex benigno consilio providentis Dei, aliquando pro paedagogia ad Deum verum vel praeparatione evangelica possint haberi*» (AG 3).

Viene in questo modo fondata teologicamente l'esigenza dell'adattamento missionario. Infatti, «l'Incarnazione, vista in questa pienezza di significato,

Ediciones Universidad San Dámaso

131 Insero, *La Chiesa*, 220.

132 Cfr. *ibid*., 220-222.

133 Cfr. Colzani, *Teologia della missione*, 95.

134 Il decreto riprende più volte questo tema, in quanto è da questo criterio di discernimento sulle culture locali che dipende la corretta impostazione dell'attività missionaria, cfr. AG 10, 11, 21, 26.

è il fondamento teologico dell'adattamento missionario»[135]. Pertanto, si deve concordare con Congar che afferma:

> Il principio dei Padri (non è redento se non ciò che è assunto) interessa (…) i fondamenti dell'attività missionaria. Si sa con quale asprezza viene spesso rivolta a questa attività l'obiezione di snaturare i popoli, di portare e imporre loro qualcosa di estraneo, che tradisce la loro vera natura. La risposta che dirime la questione risiede —sul piano teologico— nella nozione di cattolicità. Ma il fondamento delle due cose è cristologico[136].

La Chiesa, quindi, deve inserirsi in tutti i raggruppamenti umani con lo stesso movimento con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a quel certo ambiente socio-culturale nel quale visse per portare tutto l'umano verso la luce divina (cfr. AG 10, 11).

Come abbiamo visto, è poi AG 22 che descrive in concreto i criteri dell'adattamento missionario e il rapporto di quest'ultimo con la tradizione della Chiesa universale. La sintesi tra messaggio evangelico e culture si costruisce tenendo conto di due esigenze: da un lato, la fedeltà al dato rivelato trasmesso autoritativamente nella Chiesa (si citano come punti di riferimento la Scrittura, i Padri, il magistero e il primato petrino, il che permette di evitare qualunque

---

135 MASSON, *L'attività missionaria*, 200. È molto importante che il Concilio, a partire dalla teologia patristica, abbia evitato prospettive parziali, avendo fondato l'adattamento missionario nel mistero dell'Incarnazione visto in tutta la sua ampiezza salvifica, cioè includendo la Redenzione. A tal proposito afferma Daniélou: «*Voilà ce que nous avions à dire concernant cette Incarnation de Notre-Seigneur qui doit se prolonger dans l'Église dans la mesure où Elle est missionnaire, où Elle s'adresse à toutes les nations. Mais ceci n'est en quelque sorte qu'un premier stade. La "catabase" comme disaient les Grecs, c'est-à-dire la descente du Christ, la descensio, (…) n'est que le premier temps d'un mouvement qui doit aboutir à «l'anabase», l'ascensio, par laquelle cette humanité que le Christ a assumée est transfigurée. Après avoir été la saisir dans sa misère, Il la transforme par la vie divine qui est en Lui, et par là la libère de ses misères, de la mortalité, de l'ignorance, des servitudes et en fait cette humanité glorieuse qui est le but poursuivi. Ainsi l'Incarnation n'apparait pas comme une fin, mais comme le moyen par lequel la glorification et le salut de l'humanité peuvent s'opérer*», J. DANIÉLOU, *Le mystère du salut des nations* (Seuil, Paris 1946) 82-83.

136 CONGAR, "Principi dottrinali", 158.

Ediciones Universidad San Dámaso

sincretismo e particolarismo) e, dall'altro, la possibilità di esprimere l'unica fede secondo una pluralità di culture e tradizioni. Emerge così il magnifico quadro di una Chiesa che conserva la propria unità adattandosi alla varietà del mondo[137].

Alla luce del mistero dell'Incarnazione, il numero 3 indica anche il peculiare stile che caratterizza la missione di Cristo, che costituirà il modello del metodo dell'azione missionaria: Egli, essendo ricco si è fatto povero, essendo in diritto di essere servito è venuto a servire. Povertà e servizio, secondo il loro significato teologico espresso dal Nuovo Testamento, identificano così la forma della missione di Cristo[138].

Una volta descritta l'opera redentrice del Figlio, il decreto introduce l'insegnamento sull'opera missionaria dello Spirito Santo[139], descritta proprio in funzione dell'universalizzazione dell'evento salvifico di Gesù Cristo: «*Ad hoc autem perficiendum misit Christus Spiritum Sanctum a Patre, qui salutiferum*

Ediciones Universidad San Dámaso

137 Cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 168.

138 A tal proposito afferma Colzani: «La via della *kénosis* e della povertà, scelta da Cristo, non è solo un modello di comportamento virtuoso ma appartiene alla struttura stessa della rivelazione: appartiene alla dinamica dell'amore l'andare verso l'altro, il condividerne l'esistenza e il renderlo partecipe della propria vita. Nella struttura dialogica della *kénosis* vi è l'eco di quel principio soteriologico che, nei primi secoli, motivava l'incarnazione: *quod non est assumptum non est sanatum*», Colzani, *Missiologia contemporanea*, 67-68.

139 Il riferimento pneumatologico fu incoraggiato fino all'ultimo, soprattutto dai Padri orientali, per ovviare una sorta di dimenticanza nella teologia occidentale dell'azione economica della terza persona della Trinità, cfr. ad esempio AS III/6 439-440 (Zoghby); AS IV/3, 866-873 (Meouchi); AS IV/4, 507-508 (Farah). A tal proposito afferma Insero: «I padri orientali hanno insistito perché la riflessione teologica tentasse di colmare il vuoto che l'occidente cristiano aveva riguardo alla pneumatologia, ottenendo così che i testi conciliari fossero arricchiti della prospettiva storico-salvifica nella quale emerge più facilmente il compito particolare della Spirito Santo nella vita della Chiesa. La missione della Chiesa non può essere compresa solo alla luce della missione del Figlio», Insero, *La Chiesa*, 225. Al rispetto cfr. anche Anderson, *A Vatican II*, 277-290. Il decreto insiste particolarmente sulla prospettiva pneumatologica non solo nel capitolo I –dove l'attività dello Spirito Santo è ben descritta, sia in relazione all'azione economica della Trinità che all'azione ecclesiale– ma anche in seguito (cfr. AG 11, 13, 14, 16, 24, 28 29).

opus suum intus operaretur Ecclesiamque ad propriam dilatationem moveret» (AG 4)[140].

Perciò, anche l'opera dello Spirito è interiore al disegno salvifico del Padre e strettamente legata alla missione del Figlio. È, quindi, «il Risorto che invia lo Spirito dalla sua fonte amorosa: il Padre»[141]. Per cui l'opera dello Spirito, che mai si svolge in forma separata dal Figlio e dal Padre, orienta gli uomini ad accogliere Gesù come salvatore e li fa partecipare personalmente al mistero pasquale in modo che, in Cristo, abbiano accesso al Padre e diventino così il popolo di Dio[142].

Il numero 4, prosegue affermando che, sebbene questo Spirito operasse nel mondo prima della venuta di Cristo, a Pentecoste viene effuso in pienezza sugli apostoli costituendo così pubblicamente la Chiesa e inaugurando la sua missione:

> *Die tamen Pentecostes in discipulos supervenit, ut cum eis maneret in aeternum, Ecclesia coram multitudine publice manifestata est, diffusio Evangelii inter gentes per praedicationem exordium sumpsit, et tandem praesignata est unio populorum in fidei catholicitate, per Novi Foederis Ecclesiam, quae omnibus linguis loquitur, in caritate omnes linguas intelligit et amplectitur, et sic dispersionem Babelicam superat. A Pentecoste enim inceperunt «actus Apostolorum», sicut superveniente Spiritu Sancto in Virginem Mariam conceptus fuerat Christus et eodem Spiritu Sancto in Ipsum orantem descendente Christus actus fuerat ad opus ministerii sui. Ipse autem Dominus Iesus, priusquam vitam suam libere pro mundo poneret, ita apostolicum ministerium disposuit et Spiritum Sanctum mittendum promisit, ut ambo consociarentur in opere salutis ubique et semper ad effectum adducendo.*

140 Come afferma Le Guillou: «*C'est ainsi dans l'Esprit que, par la médiation du Ressuscité, l'aujourd'hui de la grâce est ouverte aux hommes de tous les temps et de toutes les situations*», Le Guillou, *Le Visage*, 112.

141 Insero, *La Chiesa*, 227.

142 Cfr. *ibid*., 227 e 234; Anderson, *A Vatican* II, 286.

Ediciones Universidad San Dámaso

Si evidenzia così la centralità della Pentecoste in vista della universalizzazione della salvezza: si tratta di una novità insuperabile, in quanto la Chiesa da questo momento viene pubblicamente costituita come sacramento di unità del genere umano e consacrata per la missione universale, sotto la guida dello Spirito del Risorto che è il soggetto strutturante della Chiesa e il protagonista della sua missione[143].

Ritornano nel testo i due elementi fondamentali che in *Dei Verbum* caratterizzavano l'origine della *traditio Evangelii* —lo Spirito Santo e gli apostoli— che sono destinati a permanere per sempre nello svolgimento della missione.

Il testo, infine, riprende LG 4, illustrando la relazione Spirito-Chiesa in chiave missionaria:

> *Spiritus Sanctus Ecclesiam totam per omnia tempora «in communione et ministratione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit», ecclesiastica instituta quasi anima eorum vivificando et eundem missionis animum, quo ipse Christus actus fuerat, in cordibus fidelium instillando. Aliquando etiam actionem apostolicam visibiliter praevenit, sicut eam variis modis indesinenter comitatur et dirigit.*

Lo Spirito è, quindi, secondo l'analogia cara ai Padri della Chiesa, l'anima della Chiesa e della sua missione, la fonte permanente del suo essere e del suo agire[144]. Egli, infatti, previene, accompagna e dirige tutta l'azione apostolica.

È a partire da questa prospettiva trinitaria che AG 5 presenta la missione della Chiesa, a partire dal mandato di Gesù agli apostoli:

> *Dominus Iesus, inde ab initio «vocavit ad Se quos voluit Ipse… et fecit ut essent duodecim cum Illo et ut mitteret eos praedicare» (Mc. 3,13). Sic Apostoli fuerunt novi Israel germina simulque sacrae hierarchiae origo. Deinde, cum semel, morte et resurrectione sua, complevisset*

143 Cfr. C. Militello, *La Chiesa. Il corpo crismato* (EDB, Bologna 2003) 558.

144 Sullo Spirito come anima ecclesiastica cfr. Y. Congar, *Je crois en l'Ésprit Saint* II. *Il est Seigneur et Il donne la vie* (Cerf, Paris 1979) 13-87.

Ediciones Universidad San Dámaso

in seipso mysteria salutis nostrae et renovationis universorum, Dominus omnem potestatem adeptus in caelo et in terra, priusquam assumeretur in caelum, Ecclesiam suam ut sacramentum salutis fundavit, apostolosque in universum mundum misit sicut et ipse missus fuerat a Patre, mandans eis: «Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis» (Mt. 28,19-20). «Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur» (Mc. 16,15). Inde Ecclesiae officium incumbit propagandi fidem salutemque Christi, tum virtute expressi mandati, quod ab Apostolis haereditavit Ordo Episcoporum cui assistunt Presbyteri, una cum Successore Petri Ecclesiaeque Summo Pastore, tum virtute vitae quam membris suis influit Christus, «ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate» (Eph. 4,16).

Il mandato missionario viene ancora radicato nella natura sacramentale della Chiesa, indicando il principio motore dell'opera missionaria di quest'ultima nella grazia che Cristo-Capo comunica al suo Corpo nello Spirito, affinché esso si edifichi e cresca nella carità. Si ribadisce in questo modo che la missione sgorga da una esigenza interna alla vita della grazia, per la quale la Chiesa è costantemente inviata in continuità con l'invio/missione che Cristo ha ricevuto dal Padre[145]. Con ciò il Concilio rifiuta ancora una volta qualunque concezione estrinsecista del mandato: mistero e mandato sono intrinsecamente collegati in quanto quest'ultimo scaturisce proprio dalla partecipazione alla natura stessa di Dio[146].

Il testo si fissa primariamente sulla missione degli apostoli per poter introdurre l'intera missione della Chiesa nel contesto dell'apostolicità. I dodici

145 Masson, *L'attività missionaria*, 221.

146 Cfr. Le Guillou, "Introduction", 78.

Ediciones Universidad San Dámaso

«*no son los fundadores de la Iglesia, lo es sólo Cristo, pero están asociados íntimamente con Él en la tarea fundacional, y el mismo Señor les constituye en fundamentos de la Iglesia*»[147].

Questa affermazione, come afferma Colzani, comporta un'importante conseguenza per la missione ecclesiale:

> Per il fatto che la Parola di Dio permane nella chiesa in modo vivo e fecondo, sostenuta com'è dal ministero degli apostoli e dei loro successori, l'intera missione della Chiesa appare edificata sulla esperienza apostolica e custodita dalla fedeltà ad essa. La missione apostolica della Chiesa assume così un carattere istituzionale e gerarchico ed è questo carattere a rispecchiarsi a fondo nel mandato missionario[148].

La natura missionaria della Chiesa include, quindi, una caratterizzazione gerarchica, basata sul ruolo fondante degli apostoli, il cui ministero viene perpetuato nella storia dai loro successori. Da qui il ruolo eminente dei vescovi nella missione ecclesiale.

Tuttavia, la distinzione tra la tappa apostolica e quella post-apostolica, che il testo sottolinea in modo più marcato rispetto a *Dei Verbum*, permette di evidenziare che i soggetti primari del mandato missionario sono gli apostoli e non i loro successori, come affermava invece il primitivo schema sulle missioni. E tramite i dodici, la missione si estende a tutta la Chiesa, anche se secondo funzioni diverse. Infatti, dagli apostoli in quanto seme del nuovo Israele trae origine la missione di tutti i fedeli cristiani, mentre sempre dagli stessi apostoli in quanto origine della gerarchia, deriva la funzione peculiare nella missione dei loro successori nel ministero; per cui l'affermazione della corresponsabilità missionaria di tutti i fedeli è da leggere nel quadro di una distinzione di funzioni che rispecchiano la strutturazione gerarchica del Corpo di Cristo[149].

147 Borda Leniz, *La apostolicidad*, 213.

148 Colzani, "Storia e contenuti", 124.

149 Cfr. Borda Leniz, *La apostolicidad*, 217-222.

Ediciones Universidad San Dámaso

La citazione dei testi di Mt e Mc permette di enunciare sinteticamente le azioni proprie della missione universale della Chiesa: battezzare e insegnare. I termini fanno riferimento ad una trasmissione completa che non si limita ad una comunicazione di verità dottrinali, ma che include una comunicazione vitale della salvezza, la quale coinvolge tutta la persona in un processo di rinascita. Viene confermata così la visione della trasmissione della Rivelazione di *Dei Verbum*: la missione si realizza con fatti e parole intrinsecamente uniti (cfr. DV 2).

Il decreto, nella seconda parte, si premurerà di sviluppare questa schematica distinzione, indicando le fasi fondamentali della realizzazione della missione: testimonianza, prima evangelizzazione e conversione iniziale, iniziazione cristiana mediante il catecumenato —che il Concilio si è già impegnato a ripristinare (cfr. SC 64)—, formazione della comunità cristiana, formazione di una vera e propria Chiesa locale (cfr. AG 13-22).

Su questi presupposti il numero 5 passa a descrivere la missione della Chiesa:

> *Missio ergo Ecclesiae adimpletur operatione qua, mandato Christi oboediens et Spiritus Sancti gratia caritateque mota, omnibus hominibus vel gentibus pleno actu praesens fit, ut eos, exemplo vitae et praedicatione, sacramentis ceterisque gratiae mediis ad fidem, libertatem et pacem Christi adducat, ita ut eis via libera ac firma patefiat ad plene participandum mysterium Christi*.

Questa definizione, come afferma Congar, è costruita a partire dalle quattro cause aristoteliche[150]. In primo luogo, la missione è un'azione della Chiesa (causa formale) di cui il testo specifica con grande ricchezza espositiva anche i mezzi (esempio della vita, predicazione, sacramenti e altri mezzi della grazia). Questa *operatio* è fatta in forza di una duplice causa efficiente: il mandato di Cristo e la grazia dello Spirito Santo. E si realizza mediante il farsi *pleno actu*

150 Cfr. Congar, "Principi dottrinali", 163-164.

Ediciones Universidad San Dámaso

praesens della Chiesa tra gli uomini (causa materiale) per condurli a partecipare pienamente del mistero di Cristo (causa finale)[151].

Il radicamento trinitario della missione ecclesiale non riduce il compito della Chiesa, ma lo colloca nel suo contesto adeguato: la *missio Dei* si realizza nel mondo mediante la Chiesa e in vista della Chiesa[152]. E, in concreto, si realizza mediante la presenza della Chiesa in quanto sacramento di salvezza. Come afferma Richi Alberti, «*La Iglesia acontece como misión por el mismo hecho de hacerse efectiva y plenamente presente. (…) La misión coincide con el acontecer de la Iglesia en la historia como morada de la fe*»[153].

Il seguente paragrafo precisa lo stile adeguato per esercitare la missione della Chiesa che è modellato sulla forma della missione di Cristo:

> *Cum haec missio continuet et per decursum historiae explicet missionem ipsius Christi, qui evangelizare pauperibus missus est, eadem via, instigante Spiritu Christi, Ecclesia procedere debet ac ipse Christus processit, via nempe paupertatis, oboedientiae, servitii et sui ipsius immolationis usque ad mortem, ex qua per resurrectionem suam victor processit. Nam sic in spe ambulaverunt omnes Apostoli, qui tribulationibus multis et passionibus adimpleverunt ea quae desunt passionum Christi pro corpore eius quod est Ecclesia. Saepe etiam semen fuit sanguis christianorum*.

Pertanto, la missione della Chiesa, essendo partecipazione della missione di Cristo nello Spirito, ne riproduce lo stile essenziale. È la via della *kénosis* indicata dal Maestro nel suo cammino terreno che culmina con il mistero pasquale[154].

151 La ripetizione dell'avverbio pienamente (*pleno*, *plene*) non fa che ribadire che possono esistere elementi germinali della grazia divina, e quindi della Chiesa di Cristo, anche al di fuori della società visibile; elementi che la missione porta alla pienezza.

152 Cfr. *ibid*., 156.

153 G. Richi Alberti, *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiología sistemática* (Encuentro, Madrid 2016) 249.

154 Cfr. Santos Hernández, *Decreto*, 147-151.

Ediciones Universidad San Dámaso

A partire dalla nozione di missione universale, il numero 6 stabilisce la possibilità di attività diverse all'interno della stessa:

> *Hoc munus, ab Ordine Episcoporum, cui praeest Successor Petri, oranteet cooperante tota Ecclesia, adimplendum, unum idemque exsistit, ubique et in omni condicione, licet non eodem pro rerum condicione modo exerceatur. Differentiae proinde, quae in hac Ecclesiae activitate agnoscendae sunt, non sumuntur ex intima natura ipsius missionis, sed ex condicionibus in quibus missio haec exercetur. Dependent vero hae condiciones sive ab Ecclesia, sive etiam a populis, a coetibus vel ab hominibus ad quos missio dirigitur. Ecclesia enim, quamvis de se totalitatem seu plenitudinem mediorum salutis comprehendat, nec semper nec statim secundum omnia agit nec agere potest, sed initia et gradus in actione sua experitur, qua propositum Dei ad effectum adducere conatur; imo quandoque, post feliciter inchoatam progressionem, regressum iterum deplorare cogitur, vel saltem in quodam semiplenitudinis et insufficientiae statu moratur. Quod autem ad homines, coetus et populos attinet, eos gradatim tantum tangit ac penetrat, et sic eos in catholicam plenitudinem assumit. Cum qualibet autem condicione vel statu actus proprii seu apta instrumenta congruere debent.*

Pertanto, «la missione in se stessa è unica ed è in ultima analisi coestensiva a tutta la Chiesa»[155]. Tale coestensività implica anche che la missione è un'attività permanente di cui tutto il popolo di Dio è insieme soggetto attivo e destinatario, in quanto nessuno può dirsi già arrivato nella Chiesa pellegrina.

L'identificazione di tutta l'attività ecclesiale come missione non significa però uniformità di iniziative, perché le situazioni in cui essa viene espletata esigono attività specifiche e metodi diversi. Perciò, all'interno dell'unica missione, esistono molteplici attività, che hanno in comune la natura missionaria ma differiscono nei modi e nello stile, poiché come afferma Trevisiol, «niente è,

155 Congar, "Principi dottrinali", 166.

Ediciones Universidad San Dámaso

forse, più condizionato dall'evolversi della storia che il movimento missionario della Chiesa»[156].

Il testo precisa che queste differenti condizioni possono dipendere sia dalla Chiesa che dai popoli a cui la missione è rivolta. Inoltre, il riferimento alla 'pienezza cattolica', allude al fatto che alla base della legittimità di questa varietà di iniziative vi è una nozione di unità cattolica che non esclude l'esistenza una pluralità di forme, in continuità con l'insegnamento di LG 13.

È nel contesto di questa pluralità di iniziative che il testo introduce il campo proprio delle missioni:

> *Incepta peculiaria quibus Evangelii praecones ab Ecclesia missi, euntes in mundum universum, munus Evangelium praedicandi et Ecclesiam ipsam implantandi inter populos vel coetus nondum in Christum credentes exsequuntur, communiter «missiones» nuncupantur, quae per activitatem missionalem perficiuntur, et plerumque exercentur in certis territoriis a Sancta Sede agnitis. Finis proprius activitatis huius missionalis est evangelizatio et plantatio Ecclesiae in populis vel coetibus in quibus nondum radicata est.*

Per 'missioni' si intende, perciò, quella particolare attività missionaria rivolta ai popoli che non hanno mai ricevuto il Vangelo. In questo modo esse non rappresentano un'attività a parte, ma sono radicate nella missione universale della Chiesa, costituendo così la modalità concreta attraverso cui essa compie la sua missione evangelizzatrice tra i pagani[157].

È importante notare che il testo non qualifica l'attività missionaria primariamente in base ai territori, ma in base ai destinatari, anche se si riconosce che essa viene svolta per lo più in paesi che la Santa Sede riconosce come 'terre di missione'. L'indicazione territoriale è inclusa, ma il criterio decisivo è socio-an-

156 Trevisiol, "La vocazione", 27.

157 Cfr. De Lubac, "Les fondements", 162.

Ediciones Universidad San Dámaso

tropologico[158]: si ha attività missionaria dovunque vi siano popoli o gruppi che non conoscono Cristo o nei quali la Chiesa non si è sufficientemente radicata. Lo specifico dell'attività missionaria viene definito così rispetto a due assenze: «Quella della fede (*nondum credentes*) e quella della Chiesa come organismo vivente e visibile (*nondum radicata*); per arrivare (…) ad una doppia presenza: quella della fede e quella della Chiesa»[159]. E questo include situazioni in cui una fede, in precedenza forte e matura, si indebolisce o scompare del tutto per cui è necessario tornare all'attività missionaria[160].

In base a questa qualificazione, si comprende perché quella di chi si dedica all'attività missionaria è una vocazione speciale: essa non è tale perché egli è missionario —tutti i cristiani sono missionari e, pertanto, la sua vocazione deve essere pensata all'interno della vocazione missionaria del popolo di Dio (cfr. AG 23)—, ma perché egli svolge la sua attività di missionario in ambienti dove il nome di Cristo è assente e la Chiesa non è radicata. È da ciò che deriva una oggettiva priorità che giustifica l'esistenza di una Congregazione apposita che coordini, sostenga e promuova le missioni (cfr. AG 29); nonché il richiamo a tutto il popolo di Dio a parteciparvi attivamente in varie forme (cfr. AG 35-41) e, in modo particolare, ai vescovi (cfr. AG 38). Questi ultimi devono considerare l'opera missionaria come prioritaria (*primus locus tribui debet*), devono destinare generosamente alle missioni i loro migliori sacerdoti e devono impegnarsi attivamente al sostenimento finanziario delle missioni.

Lo stesso numero 6 precisa poi quale sia l'attività specifica collegata al peculiare contesto delle missioni: la prima evangelizzazione (*praedicatio*

158 La *relatio* afferma a questo riguardo: «*Talis notio complexiva Missionis, extollit ex una parte tum fundamentum theologicum tum vim dynamicam activitatis missionalis Ecclesiae; et ex altera parte etiam aspectum eius socio-anthropologicum, quin tamen actualem statum, magis accidentalem et geographicum, huius temporis "Missionum" negligat*», AS IV/3, 699-707, qui 702. A questo proposito cfr. anche Congar, "Principi dottrinali", 175; E. Nunnenmacher, "«Le missioni». Un concetto vacillante riabilitato? Riflessioni sulla dimensione geografica di un termine classico": *ED* 44 (1991) 241-264.

159 Masson, *L'attività missionaria*, 233.

160 Cfr. Wolanin, "Missione", 371.

Ediciones Universidad San Dámaso

Evangelii Iesu Christi) e la *plantatio Ecclesiae*. Quest'ultima viene descritta non solo come presenza di alcune istituzioni autonome, ma soprattutto come costituzione di una comunità adulta nella fede («*ut homines per verbum Dei renati Ecclesiae per Baptismum aggregentur, quae ut Verbi incarnati corpus ex verbo Dei et pane eucharistico nutritur et vivit*»).

In questo modo viene ancora una volta superata con una nuova visione sintetica, in sintonia l'insegnamento di *Lumen gentium*, la disputa tra scuole missiologiche che identificavano il fine della missione l'una nella salvezza delle anime e l'altra nella *plantatio Ecclesiae*. Il documento sceglie la prospettiva ecclesiale, ma concepisce la Chiesa come la comunità dei salvati che è sacramento di salvezza per il mondo. L'elemento giuridico non è escluso, ma è inquadrato in una prospettiva teologica[161].

La visione sacramentale permette anche di evitare una visione puramente recettiva della Chiesa locale. La *plantatio* ha come fine ultimo la costituzione di una Chiesa locale matura che però non è fine a sé stessa, ma è anch'essa chiamata a dare il suo contributo alla missione, a beneficio di tutto il corpo ecclesiale e dell'umanità:

> *Ita ex semine verbi Dei, Ecclesiae autochtonae particulares ubique in mundo sufficienter conditae crescant, viribus quidem propriis ac maturitate praeditae, quae hierarchia propria cum populo fideli unita*

161 A tal proposito, in un articolo scritto per i vescovi francesi, che esponeva il nuovo schema sulle missioni da presentare nell'ultima sessione del Concilio, Congar afferma: «*La définition théologique par* plantatio Ecclesiae *(…) patronnée en particulier par le P. Charles (et, à la commission par le P. André Seumois) a reçu, bien qu'avec souplesse et discrétion et sans exclusivisme, l'approbation de l'enseignement pontifical (…). Elle est adoptée par un grande nombre de missiologues contemporains. Elle doit certainement être retenue. Ce faisant, il faut se garder toutefois du danger de l'interpréter selon une ecclésiologie toute juridique nettement dépassée par le Concile*», Y. Congar, «Le nouveau schéma «De activitate missionali Ecclesiae»": *Études et documents* 4 (1965) 1-6, qui 2, C2/12, D4 (*Fonds*, 187). Per l'uso del termine *plantatio Ecclesiae* in *Ad gentes* e, più in generale, nei documenti del Concilio, cfr. G. Colzani, "Plantatio Ecclesiae", in: Calabrese – Goyret – Piazza, *Dizionario di Ecclesiologia*, 1076-1084, qui 1080-1081.

Ediciones Universidad San Dámaso

et mediis quasi affinibus christianae vitae plene ducendae sufficienter instructae, suam partem in utilitatem totius Ecclesiae afferant (AG 6).

Il processo di costituzione e di sviluppo missionario delle Chiese locali verrà poi descritto in dettaglio nei capitoli II e III del decreto, avendo come riferimento la teologia di *Lumen gentium*. Queste Chiese vengono presentate, nella loro forma matura, come comunità adulte nella fede, che dispongono di una gerarchia propria e di laici responsabili (cfr. AG 19, 21), che hanno cominciato a realizzare una sintesi tra Vangelo e culture (cfr. AG 22), che si sentono corresponsabili della missione evangelizzatrice della Chiesa (cfr. AG 20).

Una volta stabilito che le missioni non sono un'attività a parte, ma sono fondate nella missione universale che scaturisce dalla natura stessa della Chiesa, il numero 6 mostra come si manifesta il legame tra Chiesa e attività missionaria, in relazione alle quattro note classiche:

Sic patet activitatem missionalem intime ex ipsa natura Ecclesiae profluere, cuius fidem salvificam propagat, cuius catholicam unitatem dilatando perficit, cuius apostolicitate sustentatur, cuius collegialem Hierarchiae affectum exercet, cuius sanctitatem testificatur, diffundit ac promovet.

Il Concilio, che aveva già sottolineato il legame tra missione e cattolicità, ora allarga i suoi orizzonti a tutte e quattro le note ecclesiali per mostrare come tutto l'essere della Chiesa sia forgiato dalla missione.

La definizione precisa dell'attività missionaria permette anche di operare la distinzione da altre attività specifiche della Chiesa, come l'ecumenismo e la pastorale ordinaria:

Ita differt activitas missionalis inter gentes tam ab activitate pastorali erga fideles exercenda, quam ab inceptis suscipiendis ad unitatem christianorum redintegrandam. Attamen duo haec cum missionali navitate Ecclesiae arctissime coniunguntur: nam divisio christianorum sanctissimae causae praedicandi Evangelium omni creaturae detrimentum

Ediciones Universidad San Dámaso

> *affert et aditum ad fidem multis praecludit. Sic ex necessitate missionis omnes baptizati ad hoc vocantur, ut in uno grege coadunentur et ita coram gentibus de Christo, Domino suo, unanimiter testimonium reddere possint. Quod si unam fidem nondum plene testificari queant, mutua saltem aestimatione ac dilectione animentur oportet.*

Ecumenismo, pastorale e missioni sono, quindi, tre attività distinte anche se strettamente collegate. Il decreto non descrive la relazione tra l'attività missionaria e quella pastorale, ma solo quella tra attività missionaria ed ecumenismo: esse sono connesse, in quanto la divisione dei cristiani costituisce un grave ostacolo alla missione[162]. Si recepisce in questo modo uno dei temi più importanti nel dialogo ecumenico, come riconosciuto dagli stessi osservatori del Consiglio Ecumenico delle Chiese presenti al Concilio[163].

A tale affermazione seguono, nei capitoli successivi, indicazioni per tutta la comunità cristiana volte a sollecitare, al di là di ogni spirito di confusione, una dialogo fraterno con le confessioni separate. A tal proposito la *relatio* al decreto *Ad Gentes* afferma:

> *Vix explicite de oecumenismo agitur —praesupponuntur enim iam promulgatum decretum de oecumenismo— sed in toto schemate praevalet sensus oecumenicus; immo particulariter et explicite insistitur*

---

162 Questa considerazione viene ripresa anche dal numero 29, il quale afferma che il dicastero di *Propaganda Fide* nella sua attività, «*una cum Secretariatu ad unitatem Christianorum fovendam quaerat vias et media ad procurandam et ordinandam fraternam collaborationem necnon conventiam cum incoeptis missionalibus aliarum communitatum christianarum, ut scandalum divisionis pro posse tollatur*».

163 A tal proposito affermava, infatti, il segretario di Fede e Costituzione Lukas Vischer: «*Parmi les quatre textes promulgués à la fin de la quatrième session du Concile, il me semble que le décret sur l'activité missionnaire de l'Église est d'une importance particulière. Il souligne fortement que l'Église catholique doit se trouver prête à collaborer avec d'autres Églises, communautés ecclésiales et organisations dépendant de celles-ci. Cela veut dire que unité et mission sont deux réalités liées de façon indissoluble et que le scandale de la division doit être surmonté en vue du témoignage chrétien. (…) la première rédaction mentionnait à peine une tel coopération, tandis que le texte définitif la préconise de façon beaucoup plus forte que tous les autres documents conciliaires*», cit. in: Le Guillou, "Introduction", 68-69.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *in collaborationem cum aliis communitatibus christianis (n. 12) et in institutionem oecumenicam cleri autochtoni (n. 16), immo et ipsorum neo-conversorum*[164].

A seguire, il numero 7 affronta la questione della necessità dell'attività missionaria. Si tratta di un tema che i missionari in particolare ritenevano essenziale per il documento, perché temevano che, avendo il Concilio affermato la possibilità di salvarsi anche fuori dalla compagine visibile della Chiesa e, allo stesso tempo, avendo valorizzato i semi del Verbo presenti nelle diverse tradizioni culturali e religiose, ciò potesse far considerare le missioni come un 'di più', un perfezionamento aggiuntivo o incluso facoltativo per la Chiesa[165]. Era necessario, quindi, insistere esplicitamente sulla necessità radicale dell'attività missionaria in consonanza con l'insegnamento di *Lumen gentium*. Per questo il testo afferma che,

> *Etsi ergo Deus viis sibi notis homines Evangelium sine eorum culpa ignorantes ad fidem adducere possit, sine qua impossibile est Ipsi placere, Ecclesiae tamen necessitas incumbit, simulque ius sacrum, evangelizandi, ac proinde missionalis activitas vim suam et necessitatem hodie sicut et semper integram servat*.

Pertanto, l'evangelizzazione è un imprescindibile dovere e al contempo un sacrosanto diritto della Chiesa.

164 AS IV/3, 703.

165 Secondo Colzani, le preoccupazioni dei Padri erano relazionate anche alla diffusione della tesi rahneriana sui cristiani anonimi e alle ambigue conclusioni del seminario sulle religioni non cristiane tenuto a Bombay nel 1964, che aveva considerato le religioni in quanto tali come "vie di salvezza", cfr. Colzani, "Storia e contenuti", 126. Comunque, tale preoccupazione era apparsa nella Chiesa già prima del Concilio: «*À la question de la nécessité des missions, il ne suffit donc pas de répondre, comme quelques-uns l'ont fait, que les missions ne sont nécessaires que relativement, pour que le plan divine s'accomplisse mieux,* ad melius esse salutis. *Il faut répondre qu'elles sont nécessaire absolument, pour que le plan final du salut du monde s'accomplisse vraiment*», Journet, *L'Église* II, 1235-1236.

Ediciones Universidad San Dámaso

La sua necessità è fondata su tre elementi, elencati nei primi tre paragrafi del numero: 1. nella volontà di Dio che ha pensato e realizzato il suo disegno di salvezza universale attraverso Cristo e la Chiesa; 2. nella stessa ontologia ecclesiale: il Corpo mistico, per sua stessa costituzione, è spinto dalla carità divina che lo abita (*gratia Capitis*) ad espandersi per partecipare a tutti gli uomini la grazia di Cristo; 3. nel fatto che la missione porta a pieno compimento la vocazione soprannaturale dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, consentendogli quella partecipazione piena e consapevole alla vita divina che glorifica pienamente Dio[166].

Riguardo a quest'ultimo punto, è importante sottolineare che il Concilio evita con cura qualsiasi dualismo tra naturale e soprannaturale, oltre che tra cristianesimo e storia, sottolineando l'unità del disegno divino nell'opera della creazione e della redenzione[167]. Tra queste due realtà non vi è, quindi, una relazione di giustapposizione, ma di reciproca interiorità all'interno dell'unica economia salvifica[168].

In questa prospettiva il numero 8 introduce il tema del posto della missione nella storia, a partire dalla centralità di Cristo:

> *Etiam cum ipsa natura humana eiusque adspirationibus activitas missionalis intimam habet connexionem. Christum enim manifestando, eo ipso Ecclesia hominibus genuinam eorum condicionis atque integrae vocationis veritatem revelat, cum Christus principium sit et exemplar huius humanitatis renovatae, fraterno amore, sinceritate et pacifico spiritu imbutae, ad quam omnes adspirant. Christus, et Ecclesia quae de Ipso per evangelicam praedicationem dat testimonium, omnem peculiaritatem stirpis vel nationis transcendunt, ideoque nemini et nullibi ut extranei reputari possunt.*

166 Cfr. Congar, "Principi dottrinali", 183-186; Carobbio, *L'attività missionaria*, 37-38, Borda Leniz, *La apostolicidad*, 202-212.

167 Cfr. Rugolotto, *Storia*, 201.

168 Cfr. Le Guillou, *Le visage*, 105.

Ediciones Universidad San Dámaso

La corrispondenza dell'annuncio cristiano con la vocazione più profonda iscritta da Dio nel cuore dell'uomo, fa sì che il suo messaggio spirituale trascenda le divergenze di razza e di cultura per toccare le corde più profonde dell'essere umano. Da ciò derivano due conseguenze: 1. il cristianesimo non costituisce per nessuno un messaggio estraneo; 2. in quanto l'evangelizzazione non coincide con la proposizione di una cultura particolare o l'affermazione di una razza, il cristianesimo non implica neanche l'annientamento dell'identità culturale degli uomini, ma al contrario, purificandola dal peccato, la lancia verso gli ideali più alti di fraternità, di unità e di pace:

> *Ipse Christus est veritas atque via, quas evangelica praedicatio omnibus patefacit, dum ad aures omnium eiusdem Christi verba perfert: «Paenitemini et credite Evangelio» (Mc. 1,15). Cum autem, qui non credit, iam iudicatus sit, verba Christi verba sunt simul iudicii et gratiae, mortis et vitae. Etenim solum vetustati mortem inferendo ad novitatem vitae accedere possumus: quod primo de personis valet, sed etiam de diversis bonis mundi huius, quae simul hominis peccato et Dei benedictione signantur: «Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei» (Rom. 3,23). Nemo per seipsum et suis viribus a peccato liberatur et supra seipsum elevatur, nemo penitus a sua infirmitate vel solitudine vel servitute solvitur, omnes vero indigent Christo exemplari, magistro, liberatore, salvatore, vivificatore. Revera Evangelium in historia hominum, etiam temporali, fermentum libertatis ac progressus fuit seseque iugiter praebet fermentum fraternitatis, unitatis et pacis. Non ergo sine causa Christus a fidelibus celebratur ut «exspectatio gentium et Salvator earum».*

La prospettiva cristologica permette una visione unitaria del disegno divino in cui si integrano *eschaton* e storia. Come afferma Colzani:

> Compreso cristologicamente, l'*eschaton* deve saper rendere ragione della incarnazione di Cristo e non può essere pensato come unicamente trascendente, come unicamente al di là del mondo; compresa

Ediciones Universidad San Dámaso

> cristologicamente, la storia deve saper rendere ragione a quella Parusia e a quel Giudizio in cui trova il suo senso e la sua conclusione[169].

Il Vangelo è un avvenimento escatologico che non si sovrappone alla storia ma, all'interno di una storia di salvezza, la feconda spiritualmente, assumendola, purificandola e proiettandola verso il suo compimento definitivo. Ne deriva che il fine della missione è sì spirituale, ma ciò non implica una totale estraneità del Vangelo rispetto all'ambito temporale. Questo rapporto complesso del Vangelo con la storia —di trascendenza e al contempo di immanenza, di novità e al contempo di continuità— viene illustrato dal testo mediante la nozione di 'fermento'.

Il numero 9 conclude la trattazione sulla relazione tra missione e storia, parlando dell'indole escatologica dell'attività missionaria. La missione è collocata all'interno del disegno divino di salvezza che parte dal Padre e al Padre ritorna. Essa si inserisce tra il 'già' dei tempi messianici e il 'non ancora' della fine dei tempi, quando Dio proclamerà la sua sovranità assoluta sul mondo e raccoglierà il suo popolo nella Chiesa celeste[170]. Essa, pertanto, caratterizza la Chiesa nella sua esistenza *in tempora*, cioè è compito proprio della Chiesa pellegrina, come affermava già l'articolo 2.

In questa ampia prospettiva teologica, l'attività missionaria si mostra come epifania e realizzazione del disegno universale di salvezza, mediante l'economia sacramentale, in vista del compimento definitivo.

La tensione escatologica dell'attività missionaria ha il suo fondamento nell'indole escatologica della Chiesa. Questa è il Regno di Dio già presente in mistero nella storia (cfr. LG 3) ed avanza nel suo cammino storico tra le vicissitudini di questo mondo annunciando il Vangelo fino al ritorno del Signore (cfr. LG 8). In questo modo, con il suo essere e la sua azione missionaria, essa

169 COLZANI, "Storia e contenuti", 128 n. 70.

170 Cfr. P. ROSSANO, "Teologia della missione", in M. DHAVAMONY (a cura di), *Sua Eccellenza Mons. Pietro Rossano. Teologia cristiana delle religioni e della missione 'ad gentes'. A dieci anni dalla morte di Pietro Rossano (1991-2001)* (PUG, Roma 2002) 327-362, qui 350.

Ediciones Universidad San Dámaso

estende il Regno di Dio, anticipando e preparando l'avvento del Regno definitivo, mediante la trasfigurazione di tutto l'umano[171]. Si tratta, pertanto, di una estensione inclusiva che assume in sé tutte le legittime aspirazioni degli uomini e dei popoli, iscritte anche nelle loro tradizioni, portandole a compimento in Cristo, perché, come afferma Le Guillou, «*au travers de leurs aspirations humaines les plus profondes, les hommes recherchent sans le savoir cette liberté glorieuse des enfants de Dieu pour laquelle ils sont et restent à jamais élus et créés dans le Christ*»[172].

Ad Gentes 9 considera questi elementi positivi della cultura umana un frutto della presenza segreta di Dio presso i popoli, denominandoli *quidquid veritatis et gratiae*, mentre *Ad Gentes* 11 riprenderà il linguaggio patristico, parlando di *semina Verbi*.

Tuttavia, il Concilio ribadisce puntualmente, sia in questo articolo che nel precedente che, se è vero che il Regno è un fermento dinamico che porta a compimento la storia verso il suo destino definitivo, ciò non implica una relazione meramente positiva di quest'ultima con il Vangelo, in quanto tale tesi non renderebbe conto della presenza di Satana e del peccato. Infatti, secondo la logica dell'assumere-purificare-elevare, questo Regno ha una relazione ambivalente con il mondo e con la storia fatta di compatibilità e incompatibilità. Questo comporta per la missione ecclesiale una dimensione di rottura, di combattimento tra la morte e la vita, tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, tra la salvezza e la dannazione. A tal proposito sempre Le Guillou afferma:

> *Il ne faudrait cependant pas oublier la nouveauté de l'apport du mystère du Christ: l'Église doit certes accepter tout ce qui se trouve de vérité et de bonté dans le cœur de l'homme, mais elle ne le sauve qu'à travers un jugement —une* krisis*, au sens biblique de ce mot— qui est celui de la Parole de Dieu purifiant et transfigurant toutes choses*[173].

171 Cfr. Seumois, *Théologie missionnaire* V, 53-55.

172 Le Guillou, *Le Visage*, 106.

173 *Ibid.*, 159.

Ediciones Universidad San Dámaso

Di conseguenza, la missione comporterà elementi ambivalenti sia per i missionari stessi che per i loro destinatari: alla gioia e all'abbondanza della partecipazione della vita di Dio si accompagneranno sempre il dolore dell'incomprensione e il sacrificio della rinuncia al peccato[174].

È mediante questo movimento inclusivo ed esclusivo allo stesso tempo che l'azione missionaria tende verso il suo compimento escatologico. E proprio alla luce dell'escatologia, il numero 9, in continuità con LG 17, ribadisce ancora lo scopo essenziale della missione. A tal proposito afferma Rossano:

> Il Vaticano II in due passi paralleli (LG 17; AG 9) delinea questi scopi fondamentali: cooperazione della Chiesa all'attuazione del disegno di Dio cioè della salvezza, che comporta l'eliminazione del peccato, l'elevazione e il perfezionamento di tutte le possibilità umane, il conferimento dello Spirito di Dio e un significato nuovo alla vita del singolo e della società fino alla pienezza di Cristo, per la gloria di Dio e la felicità dell'uomo[175].

Così si chiude la parte dottrinale del decreto *Ad Gentes*: la Chiesa, fondata sulla Rivelazione trinitaria trasmessa dagli apostoli e dai profeti, mediante l'attività missionaria, fermenta la storia per mezzo dell'attualizzazione dell'evento escatologico di Gesù Cristo nello Spirito, trasfigurando ed elevando tutto l'umano in vista della pienezza finale, quando tutte le cose saranno riconsegnate redente al Padre.

Ediciones Universidad San Dámaso

174 Cfr. Congar, "Principi dottrinali", 189.

175 Rossano, "Teologia della missione", 348.

6. LA MISSIONE NEGLI ALTRI DOCUMENTI CONCILIARI

Gli altri documenti del Concilio, pur non trattando organicamente il tema della missione, ne sviluppano alcuni aspetti che confermano e approfondiscono l'insegnamento esposto da *Lumen gentium* e *Ad gentes*.

Nella costituzione *Sacrosanctum Concilium*, il proemio presenta immediatamente la dimensione missionaria della liturgia[176]:

> *Unde, cum Liturgia eos qui intus sunt cotidie aedificet in templum sanctum in Domino, in habitaculum Dei in Spiritu, usque ad mensuram aetatis plenitudinis Christi, miro modo simul vires eorum ad praedicandum Christum roborat, et sic Ecclesiam iis qui sunt foris ostendit ut signum levatum in nationes, sub quo filii Dei dispersi congregentur in unum quousque unum ovile fiat et unus pastor* (SC 2).

La relazione tra missione e liturgia viene ripresa al numero 6 dove si ricorda che gli apostoli furono inviati a tutti gli uomini per predicare e attuare per mezzo della liturgia l'opera della salvezza. Appaiono quindi i due elementi che definiscono il contenuto essenziale dell'evangelizzazione: la predicazione e i sacramenti, «*como dos manifestaciones íntimamente implicadas del único impulso salvador que fluye del Misterio pascual: la predicación dirige a los sacramentos y los sacramentos realizan lo anunciado*»[177].

Pertanto, da una parte, la missione precede la liturgia e, dall'altra, fluisce da essa come da fonte perpetua. Ne deriva una relazione di circolarità tra missione e sacramenti, e specialmente tra missione ed eucarestia, la quale rappresenta il culmine dell'azione missionaria e, allo stesso tempo, la sua inesauribile fonte (cfr. SC 9-10)[178].

Ediciones Universidad San Dámaso

176 Per quanto riguarda la dottrina missionaria della *Sacrosanctum Concilium* cfr. J. López-Gay, "Concilio Vaticano II", in: Pontificia Università Urbaniana, *Dizionario di missiologia*, 127-132, qui 128-129.

177 Rodríguez, *La Iglesia*, 190.

178 Tale ordine di circolarità è fondato sulla causalità sacramentale della Chiesa e della sua mis-sione, a cui allude LG 7 —che descrive la modalità sacramentale della costituzione del Corpo di Cristo—,

In questo contesto vengono accolti già *in nuce* due principi del rinnovamento missiologico, poi sviluppati, come visto, nei successivi documenti del Concilio: l'ampliamento del concetto di missione e il rimpatrio della missione nella Chiesa. Come afferma Madrigal:

> *El documento recuerda seguidamente la tarea de anunciar el mensaje de la salvación a los no creyentes y la tarea de predicar a los hijos de la Iglesia la fe y la penitencia como preparación para la vida sacramental y para el apostolado en el mundo. En el fondo, hablar de misión no equivale a pensar solo en crecimiento exterior y numérico, sino que significa también el crecimiento interno del cuerpo de Cristo, que es un organismo vivo y de cuya vitalidad interna, alimentada por la fe y los sacramentos, depende el vigor de su expresión en el testimonio apostólico y en el anuncio del Evangelio. Finalmente, la liturgia, en especial la eucaristía, verdadera fuente de la que mana hacia nosotros la gracia para la santificación y glorificación de Dios, tiene una clara orientación* ad extra*, de modo que puede afirmarse que la eclesiología eucarística es el principal presupuesto de la acción misionera de la Iglesia*[179].

Inoltre, la costituzione afferma che le norme per un sano adattamento della liturgia alle varie tradizioni locali vengono emanate soprattutto per le missioni (*praesertim in Missionibus*) (cfr. SC 37-40, 65, 68, 119).

Per quanto riguarda, invece, la costituzione *Gaudium et spes*, può affermarsi, innanzitutto, che essa costituisce in se stessa un'attuazione concreta di quel dialogo missionario con il mondo contemporaneo, invocato come metodo di evangelizzazione da Paolo VI nella *Ecclesiam suam*[180].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

e che è stata affermata più esplicitamente dall' Esortazione Apostolica *Sacramentum caritatis* al numero 14, cfr. Benedictus XVI, "Adhortatio Apostolica Potsynodalis Sacramentum caritatis": *AAS* 99 (2007) 105-180, qui 115-116.

179 S. Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Sal Terrae, Santander 2017) 275.

180 Cfr. A. Scola, "«Gaudium et Spes»: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità", in: R. Fisichella (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2000) 82-114, qui 83.

Nei primi tre capitoli della prima parte vengono enunciati i fondamenti antropologici su cui impostare questo dialogo (cfr. GS 1-39), a partire dai quali, nel quarto capitolo, si delinea lo specifico compito della Chiesa nella società attuale (cfr. GS 40-45); e a seguire, nella seconda parte, si affrontano alcune questioni più urgenti (cfr. GS 46-93).

Per quanto riguarda l'insegnamento missionario, la parte più ricca è sicuramente il capitolo IV della prima parte —(*De munere Ecclesiae in mundo huius temporis*)— da alcuni indicato come capitolo chiave dell'intero documento[181].

In esso, il fondamento teologico del rapporto Chiesa-mondo viene individuato richiamando l'insegnamento di *Lumen gentium* sul mistero della Chiesa e, in particolare, sulla sua natura sacramentale e sulla finalità essenzialmente escatologica della sua missione (cfr. GS 40, 42, 45)[182]. Su questa base il servizio della Chiesa a favore della società umana si sviluppa a partire dalla specifica natura del popolo di Dio nella sua intrinseca relazione con la storia e l'escatologia. A tal proposito afferma Campanini:

> Al centro del rapporto tra Chiesa e mondo (…) sta la soluzione da dare alla ricorrente tensione tra storia ed escatologia. La Chiesa sa bene che il senso ultimo della sua missione può essere colto solo in una prospettiva escatologica; ma è nello stesso tempo consapevole che lo svolgimento della sua missione salvifica implica il «camminare insieme con l'umanità tutta», in modo da diventare «il fermento e quasi l'anima della società umana» (n. 40)[183].

181 Cfr. R. González Moralejo, "Misión de la Iglesia en el mundo actual", in: A. Herrera Oria (dir.), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual* (BAC, Madrid 1968) 337-404, qui 342.

182 Molto significativo al riguardo quanto afferma il numero 45: «*Omne vero bonum, quod Populus Dei in suae peregrinationis terrestris tempore hominum familiae praebere potest, ex hoc profluit quod Ecclesia est "universale salutis sacramentum", mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans*».

183 G. Campanini, *Gaudium et Spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* (Piemme, Casale Monferrato 1986) 94.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ritornano, in questo modo, le nozioni decisive di 'fermento' e di 'anima' per indicare la peculiare presenza della Chiesa nel mondo. Questa, in effetti, per la sua origine e il suo termine appartiene ad un ordine diverso dal mondo e dai suoi valori ma, allo stesso tempo, in quanto soggetto storico e missionario è ad esso intimamente unita e si sente responsabile della sua sorte. È questo rapporto composito di trascendenza e immanenza al mondo che qualifica l'attività ecclesiale, tutta volta a condurre la creazione verso la sua pienezza definitiva in Cristo, che rappresenta l'Alfa e l'Omega di tutta l'attività missionaria (cfr. GS 44)[184].

La Chiesa è altresì cosciente che una feconda relazione tra Chiesa e mondo non può essere unidirezionale, ma è basata su un reciproco riconoscimento. Infatti, da un lato, essa sa di poter dare un contributo decisivo per le sorti del mondo:

> *Ecclesia quidem, proprium suum finem salutarem persequens, non solum vitam divinam cum homine communicat, sed etiam lumen eius repercussum quodammodo super universum mundum fundit, potissimum per hoc quod personae humanae dignitatem sanat et elevat, humanae societatis compaginem firmat, atque cotidianam hominum navitatem profundiori sensu et significatione imbuit. Ita Ecclesia per singula sua membra et totam suam communitatem multa se conferre posse credit ad hominum familiam eiusque historiam humaniorem reddendam* (GS 40).

Ma, al tempo stesso, essa riconosce l'esistenza di una certa reciprocità: «*sibi firmiter persuasum habet se multum varioque modo a mundo, sive a singulis hominibus sive ab humana societate, eorum dotibus ac navitate, in praeparatione Evangelii iuvari posse*» (GS 40).

In questo modo la Chiesa non fa che recuperare un metodo che essa ha applicato con frutto sin dalle sue origini:

184 Cfr. López-Gay, "Concilio Vaticano II", 132.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *Inde ab initio suae historiae, nuntium Christi, ope conceptuum et linguarum diversorum populorum exprimere didicit, eumdemque sapientia insuper philosophorum illustrare conata est: in hunc finem nempe ut Evangelium tum omnium captui tum sapientium exigentiis, in quantum par erat, aptaret. Quae quidem verbi revelati accommodata praedicatio lex omnis evangelizationis permanere debet. Ita enim in omni natione facultas nuntium Christi suo modo exprimendi excitatur simulque vivum commercium inter Ecclesiam et diversas populorum culturas promovetur* (GS 44).

Alla luce di queste considerazioni, si delinea il servizio fondamentale che la Chiesa può rendere all'umanità nel tempo attuale: essa può promuovere efficacemente quell'unità del genere umano a cui la società sembra aspirare attualmente in modo particolare. Infatti, in forza della sua natura sacramentale, del suo fine escatologico e della sua universalità, la Chiesa, non essendo legata a nessun sistema politico, economico o sociale, si presenta come uno strumento di unità del genere umano capace di superare tutti i particolarismi (cfr. GS 42) in vista della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo (cfr. GS 45).

Questa trascendenza del cristianesimo rispetto alle costruzioni umane apre lo spazio all'accoglienza nel seno ecclesiale di quanto i popoli hanno di vero, buono e giusto (cfr. GS 42). Ritorna così nella *Gaudium et spes*, insieme alla nozione di fermento, la logica dell'assumere-purificare-elevare che nel corso della trattazione viene costantemente applicata (cfr. GS 11, 37, 40, 41, 44, 58, 59, 62, 77).

Da tale prospettiva viene derivata quella che il Concilio definisce la legge fondamentale dell'azione missionaria della Chiesa: l'*accomodata praedicatio*, cioè una forma di predicazione che tiene conto, da una parte, del *novum* dell'evento di Gesù Cristo in tutta la sua portata e, dall'altra, delle peculiarità culturali dei vari ambiti in cui la Chiesa opera[185], in modo che la verità rive-

185 Anche *Gaudium et Spes* rifugge da uno sguardo eccessivamente ottimista sul mondo che disconoscerebbe la profondità e la forza del peccato, insistendo anche sulla necessaria novità e

Ediciones Universidad San Dámaso

lata «*semper penitius percipi, melius intelligi aptiusque proponi posset*» (GS 44). Si può ravvisare qui un implicito riferimento alla relazione tra missione e tradizione: l'adattamento missionario è collegato ad una migliore comprensione del deposito rivelato e, quindi, è associato allo sviluppo della tradizione[186].

È in questo contesto che il numero 58 descrive il rapporto dinamico tra Vangelo e culture; testo che è stato già analizzato nel capitolo I, in quanto evidenzia il ruolo fondamentale della missione nello sviluppo di tradizioni particolari all'interno della tradizione universale della Chiesa.

La costituzione *Dei Verbum*, invece, come si è visto, affronta il tema della missione in quanto trasmissione della fede, cioè nella prospettiva della *paradosis* cristiana.

Per quanto riguarda i decreti conciliari, in primo luogo, in *Presbyterorum ordinis* la missione del presbitero viene radicata all'interno della missione universale della Chiesa, in linea con quanto affermato da *Lumen gentium*, sulla base della teologia del Corpo di Cristo. In particolare, si afferma che i sacerdoti vengono scelti e consacrati in seno al popolo di Dio per agire *in persona Christi capitis*, come collaboratori dei vescovi, in favore della missione universale di tutta la Chiesa (cfr. PO 2-3). Per adempiere questa missione il presbitero deve essere, seguendo l'analogia con la missione del Verbo incarnato, unito a Dio e, allo stesso tempo, solidale con gli uomini (cfr. PO 3)[187].

---

purificazione che l'annuncio cristiano comporta (cfr. GS 37.) Pertanto, la Chiesa, nel momento stesso in cui accoglie ciò che di positivo vi è nell'umano, ne proclama allo stesso tempo il superamento e il compimento in Gesù Cristo, essendo peraltro cosciente che tale assunzione non può neanche eliminare quella tensione dialettica tra città terrena e città celeste che sempre ha accompagnato il cammino storico della Chiesa; un cammino che sarà perciò sempre segnato anche dalla persecuzione e dal rifiuto (cfr. GS 21, 37, 42) cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 219 e 230-234.

186 Non dimentichiamo che DV 8, al descrivere lo sviluppo della tradizione, parla proprio di crescita nella percezione del deposito rivelato («*Crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio*»).

187 A tal proposito afferma Richi Alberti: «*En efecto, los presbíteros –como toda la Iglesia– son solidarios del camino de los hombres, pero no como quienes lo contemplan desde fuera, sino como los que son llamados a recorrer el mismo camino. (…) La secularidad de la Iglesia y del presbítero, en dependencia de la ley de la Encarnación propia de nuestra fe, hunde sus raíces en el designio salvífico de la Trinidad (…) y ha de ser pensada y vivida en clave misionera*», G. Richi Alberti, *In*

Ediciones Universidad San Dámaso

Inoltre, il ministero viene presentato in chiave più missionaria e in forma più ampia: non si riduce a servizio cultuale, ma comporta sia la predicazione che l'azione sacramentale (cfr. PO 4-7). Tale ampiezza del ministero si riflette anche nel suo orientamento alla missione universale della Chiesa[188]. Anche l'obbedienza, la povertà e il celibato vengono valorizzati in funzione della missione, in quanto permettono al presbitero di dedicarsi ad essa con docilità, libertà e cuore indiviso (cfr. PO 15-18).

Il decreto sull'apostolato dei laici, riprende anch'esso la teologia della missione di *Lumen gentium*, traendone le conseguenze per i fedeli laici: «*Apostolatus enim laicorum, ex ipsa eorum christiana vocatione promanans, numquam potest in Ecclesia deficere*» (AA 1). Tale attività dei laici viene fondata sempre nella partecipazione battesimale ai *tria munera* di Cristo, nell'orizzonte della teologia del Corpo di Cristo, nel quale vi sono diversità di ministeri ma un'unica missione (cfr. AA 2-3). Come afferma Joseph Ratzinger: «È vero, certamente, che esistono compiti diversi, ma l'essere cristiano è identico in tutti e porta nettamente impresso il carattere della missione»[189]. Viene anche specificato che i laici, inviati a partire dallo stesso battesimo ricevuto, molto spesso beneficiano di doni carismatici a vantaggio di tutta la Chiesa (cfr. AA 3).

Per quanto riguarda l'oggetto specifico della missione dei fedeli laici, sempre in linea con la teologia di *Lumen gentium*, si afferma che il loro

---

sinu Populi Dei. Espiritualidad presbiteral tras los pasos del Vaticano II (Universidad San Dámaso, Madrid 2015) 86-87.

188 A tal proposito afferma PO 10: «*Donum spirituale, quod Presbyteri in ordinatione acceperunt, illos non ad limitatam quandam et coarctatam missionem praeparat, sed ad amplissimam et universalem missionem salutis usque ad ultimum terrae (Act. 1, 8), nam quodlibet sacerdotale ministerium participat ipsam universalem amplitudinem missionis a Christo Apostolis concreditae. Christi enim Sacerdotium, cuius Presbyteri vere participes facti sunt, ad omnes populos et ad omnia tempora necessario dirigitur, neque ullis limitibus sanguinis, nationis vel aetatis coarctatur, ut iam in figura Melchisedech arcano modo praefiguratur. Meminerint igitur Presbyteri omnium ecclesiarum sollicitudinem sibi cordi esse debere. Quapropter Presbyteri illarum dioecesium, quae maiore vocationum copia ditantur, libenter se paratos praebeant, permittente vel exhortante proprio Ordinario, ad suum ministerium in regionibus, missionibus vel operibus cleri penuria laborantibus exercendum*».

189 Ratzinger, "Le dichiarazioni", 38.

Ediciones Universidad San Dámaso

compito precipuo è estendere il Regno di Dio ed informare cristianamente le realtà temporali (cfr. AA 4), per cui esso viene esercitato sia nella Chiesa sia nel mondo:

> *Laici suum exercent multiplicem apostolatum tam in Ecclesia quam in mundo. In utroque hoc ordine varii patent campi apostolicae actuositatis, quorum principaliores hic commemorare volumus; hi sunt: communitates Ecclesiae, familia, iuvenes, ambitus socialis, ordines nationalis et internationalis* (AA 9).

Questo doppio orizzonte, la Chiesa e il mondo, toglie qualsiasi pretesto ad una visione semplicistica delle diversità di funzioni tra ministri ordinati e laici, secondo la quale la missione nella Chiesa sarebbe il campo di azione esclusivo del clero, mentre il mondo sarebbe il campo di azione esclusivo dei laici, come se fossero due compartimenti stagni[190].

Nel decreto *Optatam totius* si auspica una formazione teologica che permetta ai sacerdoti di confrontarsi col pensiero contemporaneo, con l'ecumenismo e con il dialogo interreligioso e poter così effettuare un discernimento sulle varie realtà nella logica dell'assumere-purificare-elevare (cfr. OT 15-16).

Nel decreto *Perfectae caritatis* si sottolinea che la missione degli ordini religiosi non è separata da quella della Chiesa, ma si sviluppa al suo interno in vista dell'edificazione di tutto il corpo, secondo il carisma proprio di ciascuno (cfr. PC 2, 5, 6, 8). Nel contesto della fedeltà a questo carisma si consiglia anche un adattamento alle odierne condizioni, specialmente nei luoghi di missione (*praesertim in missionum loci*) (cfr. PC 3).

Il decreto *Christus Dominus*, evidenzia invece la precipua responsabilità missionaria dei vescovi come successori degli apostoli. La teologia del Corpo mistico e la dottrina della collegialità episcopale descritta da *Lumen gentium* costituiscono il fondamento della sollecitudine dei vescovi per l'intera missione

190 Cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 321.

Ediciones Universidad San Dámaso

della Chiesa e, soprattutto, per le missioni (cfr. ChD 3, 6, 15)[191]. A tal proposito il Concilio rivalorizza le forme sinodali, molto diffuse nella Chiesa del primo millennio, che permettono di fomentare la comunione e di unire gli sforzi per la missione universale (cfr. ChD 36).

Il decreto sull'ecumenismo affronta innanzitutto la relazione tra missione e unità dei cristiani: «*Quae sane divisio et aperte voluntati Christi contradicit et scandalo est mundo atque sanctissimae causae praedicandi Evangelium omni creaturae affert detrimentum*» (UR 1). A tal fine, si raccomanda ai missionari che lavorano a contatto con membri di altre confessioni cristiane che «*hodie praesertim cognoscant oportet quaestiones et fructus, quae ex oecumenismo in eorum apostolatu oriuntur*» (UR 10).

Infine, il decreto *Inter mirifica* sostiene la necessità di un retto uso dei nuovi mezzi di comunicazione sociale per annunciare il Vangelo (cfr. IM 3).

Per quanto riguarda le dichiarazioni conciliari, la *Gravissimus educationis* afferma nel proemio che il contributo educativo offerto dalla Chiesa è in piena consonanza con la sua missione:

> *Cum vero Sancta Mater Ecclesia ad mandatum implendum a divino suo Conditore acceptum, mysterium nempe salutis omnibus hominibus nuntiandi et omnia instaurandi in Christo, integram hominis vitam etiam terrenam quatenus cum vocatione coelesti connexam curare debeat, in educationis progressu atque amplificatione partes suas habet*.

191 In particolare il numero 6 afferma: «*Episcopi, qua legitimi Apostolorum successores et Collegii episcopalis membra, inter se coniunctos semper se sciant atque omnium Ecclesiarum sollicitos sese exhibeant, cum ex Dei institutione et praecepto apostolici muneris unusquisque Ecclesiae una cum ceteris Episcopis sponsor sit. Praesertim solliciti sint de illis orbis terrarum regionibus in quibus verbum Dei nuntiatum nondum est aut in quibus, praecipue ob parvum sacerdotum numerum, christifideles in periculo versantur a vitae christianae mandatis discedendi, immo et ipsam fidem amittendi. Quare omnibus viribus satagant ut evangelizationis et apostolatus opera a fidelibus alacriter sustineantur et promoveantur. Insuper curare studeant ut apti praeparentur sacrorum administri necnon auxiliares tum religiosi tum laici pro missionibus atque regionibus cleri penuria laborantibus. Curent etiam ut, quantum possibile sit, aliqui ex suis sacerdotibus praedictas missiones vel dioeceses adeant, ibidem sacrum ministerium in perpetuum aut saltem ad praefinitum tempus peracturi*».

Ediciones Universidad San Dámaso

Si ribadisce, quindi, che il fine soprannaturale della missione non implica estraneità dall'ambito temporale, ma comporta intrinsecamente un servizio di nobilitazione di tutti gli ambiti della vita umana in relazione alla vocazione celeste dell'uomo. Per cui il compito degli educatori cristiani può considerarsi autentico apostolato ed insieme servizio al progresso della società (cfr. GE 8). Si specifica anche che l'attività educativa viene realizzata dalla Chiesa sia con i metodi che le sono più propri, sia valorizzando e perfezionando gli altri metodi che appartengono al patrimonio comune degli uomini (cfr. GE 4).

Nella *Nostra aetate* viene affermata la necessità di riconoscere, conservare e perfezionare i valori religiosi dei popoli, nonché di stabilire relazioni di stima, rispetto e fraternità tra le religioni, tenendo come base le affermazioni conciliari sul metodo missionario[192]. Tale contesto di riferimento è importante perché permette alla dichiarazione di non relativizzare l'importanza dell'apostolato: questa valorizzazione non implica un indebolimento della necessità della missione, ma al contrario ne conferma l'assoluta esigenza, poiché in Cristo gli uomini trovano la pienezza della loro vita religiosa (NÆ 2).

La dichiarazione *Dignitatis humanae*, affermando il principio di libertà religiosa, sostiene l'esigenza che la religione deve essere accolta e vissuta mediante una libera adesione e, pertanto, senza alcun tipo di coercizione (cfr. DH 2). Ciò significa che la propagazione del Vangelo non può essere portata avanti con la forza di poteri mondani (coercizione esterna) o con "artifizi indegni del Vangelo" (proselitismo), ma mediante l'annuncio della Parola di Dio che, conformemente alla natura dialogica della Rivelazione, invita l'uomo ad un'adesione libera (cfr. DH 10-12).

A tal fine la dichiarazione afferma che lo Stato non può imporre né, corrispettivamente, impedire la professione di qualunque religione, (cfr. DH 6) se essa ovviamente non rappresenta una minaccia per il bene comune e i diritti legittimi delle altre persone (cfr. DH 7). Al principio di laicità dello Stato corrisponde, quindi, la libertà di cui ha diritto la religione per compiere la propria

192 Cfr. RATZINGER, "Le dichiarazioni", 53.

Ediciones Universidad San Dámaso

missione e la libertà dei fedeli cristiani di vivere e testimoniare liberamente le proprie convinzioni di fede (cfr. DH 13-14).

7. L'APPORTO DEL VATICANO II SUL TEMA DELLA MISSIONE

Al termine del capitolo sarà utile anche in questo caso una valutazione d'insieme sul contributo del Vaticano II sulla tema della missione.

In primo luogo, è merito del Concilio aver riportato la nozione di missione nel suo contesto teologico proprio. Come si è visto, il termine *missio* a partire dal secolo XVI aveva cominciato a riferirsi a un mandato canonico emesso dal Pontefice, una *missio* canonica appunto, che veniva teologicamente fondata nel mandato di Cristo. Abbiamo anche visto che, con il tempo, si era generata naturalmente una restrizione di campo di questo mandato, per cui il termine, usato al plurale, aveva iniziato ad indicare unicamente le 'missioni estere' e, di conseguenza, venivano chiamati 'missionari' solo i religiosi dedicati alla *missio* ad *gentes*.

Ebbene, il Vaticano II ha definitivamente ricollocato le missioni nella missione della Chiesa, recuperando il termine *missio* in tutta la sua ampiezza di significato. Per cui dal Concilio in poi questo termine indica inequivocatamente la missione universale della Chiesa.

Tale ricollocazione si è coniugata con il superamento della visione meramente giuridica del mandato, in quanto questo è stato inquadrato nel contesto di una ecclesiologia misterico-sacramentale. Pertanto, il Vaticano II non si è limitato ad offrire considerazioni organizzative e pratiche sull'azione missionaria, ma ha presentato prima il loro fondamento secondo una vera e propria teologia della missione[193], mettendone in evidenza in modo articolato la radice cristologica e trinitaria, il riferimento ecclesiologico e il fine escatologico. In questo modo l'orizzonte giuridico del mandato viene integrato teologicamente

193 Cfr. Hünermann, "Theologischer Kommentar zum Dekret", 321.

Ediciones Universidad San Damaso

da una vera e propria ontologia soprannaturale[194], la cui conseguenza più importante è l'affermazione della natura essenzialmente missionaria della Chiesa pellegrina e, pertanto, della vocazione missionaria di tutti i credenti in forza del loro battesimo[195].

Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Redemptoris missio*, ha ben evidenziato i meriti dell'insegnamento conciliare:

> Il cosiddetto rientro o «rimpatrio» delle missioni nella missione della chiesa, il confluire della missiologia nell'ecclesiologia e l'inserimento di entrambe nel disegno trinitario di salvezza, hanno dato un respiro nuovo alla stessa attività missionaria, concepita non già come un compito ai margini della chiesa, ma inserito nel cuore della sua vita, quale impegno fondamentale di tutto il popolo di Dio[196].

La missione non è dunque affidata solo al Papa o alla gerarchia, ma è compito di tutti i cristiani. Tuttavia, essendo la Chiesa un corpo gerarchico, Il Concilio si è anche premurato di precisare che la necessaria compartecipazione di tutti non implica omogeneità di responsabilità e di funzioni, le quali sono distribuite dallo Spirito a ciascuno *pro parte sua*.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

194 Cfr. COLZANI, "Storia e contenuti", 124.

195 Su questo afferma Insero: «Uno die meriti principali di questo decreto [Ad gentes] è senz'altro quello di aver fatto riscoprire e sperimentare alla Chiesa la coscienza della sua natura missionaria, con la conseguente consapevolezza, per tutti i suoi membri, del proprio impegno personale in tale opera. La presa di coscienza della natura missionaria della Chiesa e della vocazione missionaria di ogni membro del popolo di Dio, voluto da Cristo come sacramento universale di salvezza, permea in qualche modo tutti i documenti del Concilio: "non c'è documento conciliare in cui l'impegno missionario della Chiesa e la sua vocazione di annunciare il Vangelo a tutte le genti non sia presente"», INSERO, *La Chiesa*, 137. Su questo cfr. anche B. MONDIN, "Ad gentes", in: ID. (a cura di), *Dizionario storico e teologico delle missioni* (PUU, Roma 2001) 26.

196 «*Reditus, qui dicitur, vel reversio missionum ad missionem Ecclesiae, confluens missiologiae in ecclesiologiam et utriusque interpositio in consilium trinitarium salutis, actionem missionalem refoverunt, non acceptam uti officium in Ecclesiae margine positum, sed intimae vitae eius insertam, uti fundamentalem curam totius populi Dei*» IOHANNES PAULUS II, "Littera Encyclica Redemptoris missio", n.º 32: *AAS* 83 (1991) 249-340, qui 278.

Tale rivalorizzazione del ruolo missionario di tutti i credenti ha permesso anche di ben sottolineare la responsabilità missionaria della Chiesa locale[197].

All'allargamento dei soggetti attivi della missione è corrisposto anche un ampliamento dei soggetti recettori della missione, sia attraverso la distinzione che il Concilio fa tra missioni e attività pastorale all'interno dell'unica missione della Chiesa, sia identificando i destinatari delle missioni secondo un criterio primariamente antropologico. Infatti, il Vaticano II non riduce l'attività missionaria ad alcuni territori, ma la colloca in qualunque posto vi sia mancanza di fede o dove la Chiesa non sia sufficientemente radicata, includendovi perciò quei popoli di tradizione cristiana che con la secolarizzazione hanno perso la loro identità credente. Si tratta di un primo tentativo di evoluzione della teologia missionaria in un mondo cattolico non più diviso in due blocchi (terre cristiane e terre di missione) che troverà ulteriori sviluppi nel magistero posteriore al Concilio[198].

Inoltre, in coerenza con i fondamenti teologici esposti, il Concilio ha individuato con precisione il fine e il metodo della missione ecclesiale. Essa non ha altro scopo che portare il Vangelo in ordine all'edificazione del Regno di Dio. Non si tratta quindi di un fine politico o sociale, ma fondamentalmente soprannaturale ed escatologico. Di conseguenza la missione non costituisce una minaccia alla identità dei popoli né alle loro legittime autorità statali, perché essa si muove su un altro piano che è quello spirituale e religioso. Tuttavia, ciò non significa che il Vangelo debba rimanere un corpo estraneo rispetto alla vita sociale degli uomini, in quanto il Regno di Dio è un germe soprannaturale che feconda tutta la società umana dall'interno in vista del suo fine ultimo. In questo contesto viene inquadrato il tema dell'effetto civilizzatore del Vangelo. Ne deriva un rapporto complesso e fecondo tra fede e culture, che il Concilio

Ediciones Universidad San Dámaso

197 Cfr. Hünermann, "Theologischer Kommentar zum Dekret", 321.

198 In particolare, per la definizione dei vari campi della missione sarà decisiva l'enciclica *Redemptoris missio* che distinguerà tra attività pastorale (diretta ai fedeli cristiani), nuova evangelizzazione (diretta agli ambienti secolarizzati di tradizione cristiana) e missione *ad gentes* (diretta ai pagani), cfr. Iohannes Paulus II, "Redemptoris missio", n.º 33, 278-279.

interpreta alla luce del mistero dell'Incarnazione redentrice e della conseguente logica dell'assumere-purificare-elevare.

In questa prospettiva la necessità dell'adattamento missionario appare intrinsecamente unita alla missione ed ha come punto di riferimento una cattolicità non ispirata al principio di uniformità, ma a quello della pluriformità nell'unità. A tale fine e a tale metodo corrisponde uno stile adeguato della missione che è ispirato alla missione di Gesù, il servo che offre la sua vita in riscatto per molti.

In quinto luogo, il Vaticano II parla anche delle missioni, però non come attività separata dalla Chiesa, ma come un'attività all'interno della missione ecclesiale che si dirige specificamente verso i non credenti. Questo collocamento non relativizza in alcun modo la necessità di questa opera, che proprio perché porta il nome di Cristo dove questo non è mai stato pronunciato, deve godere oggettivamente di una certa priorità nella Chiesa.

Il Concilio affronta anche il tema della reciproca connessione tra missione ed ecumenismo, anche se alcuni studiosi hanno lamentato che la questione avrebbe meritato più spazio[199].

Per quanto riguarda possibili lacune, il più critico riguardo all'insegnamento sulla missione del Concilio è il teologo tedesco Peter Hünermann. Questi, sebbene riconosca i punti di forza della dottrina conciliare in materia, considera carente il decreto *Ad gentes* almeno su tre punti. Innanzitutto, secondo lui, il decreto manca di un approccio pragmatico che dia indicazioni particolari in relazione ai contesti specifici nei quali l'attività missionaria viene espletata (paesi industrializzati, paesi poveri, popoli con antiche tradizioni religiose), anche se l'autore riconosce che alcuni criteri a tal fine possano essere dedotti

199 Cfr. Schütte, "I problemi", 20. Tuttavia, non si può concordare con l'autore quando afferma, più in generale, che la trattazione dell'ecumenismo da parte del Concilio è molte volte inappropriata. La relazione tra missione ed unità viene infatti impostata correttamente; quello che manca è l'approfondimento teologico.

Ediciones Universidad San Dámaso

da altri documenti conciliari[200]. Inoltre, il documento presenta una aporia di fondo: da una parte, afferma in astratto la necessità di crescita e di maturazione delle giovani Chiese ma, dall'altra, per quanto riguarda le strutture ecclesiali, è ancora dominato da una prospettiva centralistica che fa riferimento ad una ecclesiologia statica, secondo la quale le strutture e gli uffici sono tutti immutabili perché considerati *de iure divino*. Per il teologo tedesco, quindi, è del tutto assente nel decreto la questione della decentralizzazione delle strutture, che avrebbe potuto essere affrontata a partire dai principi di sussidiarietà e di solidarietà postulati dalla dottrina sociale della Chiesa. Infine, sempre secondo Hünermann, sebbene il documento affermi che la responsabilità missionaria compete a tutti i cristiani, si fissa troppo sulla dimensione istituzionale e gerarchica della missione[201].

Ad ogni modo, l'analisi contestualizzata invocata dal teologo tedesco pare esulare dalle competenze del decreto, che giustamente si colloca su una prospettiva generale, anche se potrebbe essere oggetto di studio nell'ambito della sua recezione. Inoltre, pare poco pertinente il criterio scelto dall'autore per la regolazione delle relazioni ecclesiali che è più di natura socio-politica che teologica. Si tratta di una logica parziale e inadeguata. Una visione propriamente teologica del problema dovrebbe partire invece da una ecclesiologia di comunione elaborata a partire dall'insegnamento di *Lumen gentium* che consentirebbe di pensare l'unità della missione come pluriformità di espressioni personali e locali per individuare poi la struttura giuridica corrispondente.

Ediciones Universidad San Dámaso

200 La carenza di indicazioni meno generali e più attente al contesto sociale, religioso ed ecumenico attuale è stato rilevato come limite anche da Karotemprel, cfr. S. Karotemprel, "Chiesa e missione", in: Fisichella, *Il Concilio Vaticano II,* 294-317.

201 Cfr., Hünermann, "Theologischer Kommentar zum Dekret", 322-329.

Ediciones Universidad San Dámaso

CONCLUSIONE

Ediciones Universidad San Dámaso

Alla fine di questa disamina dell'insegnamento conciliare sui temi della tradizione e della missione, è utile evidenziare il contributo del Concilio sull'argomento specifico oggetto di questo lavoro.

Il nostro obiettivo è, in primo luogo, quello di integrare l'insegnamento conciliare sulla tradizione in ambito ecclesiologico. Da questo punto di vista, il Vaticano II ha identificato sicuramente la Chiesa come soggetto vivo della tradizione ma, al contempo, non ha sviluppato una conseguente ecclesiologia dinamica, sebbene nei suoi documenti siano presenti le coordinate fondamentali necessarie a questo fine.

A tale scopo pare opportuno un approfondimento che implichi il superamento di un certo oggettivismo con cui la teologia è solita affrontare le realtà cristiane, separandole dal soggetto vivo a cui esse appartengono[1]. Infatti, la tradizione è vivente perché associata essenzialmente ad un soggetto vivente, divinamente costituito e sostenuto per essere sacramento di salvezza nella storia. Come afferma Betti: «Essendo dunque iscritta in tutta la vita della Chiesa, e quasi identificandosi con essa, la tradizione è una realtà viva»[2].

---

1 Cfr. Congar, *Vraie et fausse réforme*, 9.

2 Betti, *La dottrina*, 133.

Pertanto, la realtà della tradizione può essere pensata come realtà vivente solo a partire dalla prospettiva del soggetto-Chiesa e della sua missione nel mondo. Tale prospettiva permetterà di considerare la tradizione in un contesto teologico adeguato che valorizzi il riferimento ecclesiologico, insieme al necessario fondamento cristologico e trinitario, in concordanza con quanto affermato dal Concilio sulla Chiesa e sulla Rivelazione.

In secondo luogo, l'altro obiettivo di questo lavoro è di individuare la relazione intrinseca tra tradizione e missione nel contesto della crescita del soggetto-Chiesa nel tempo. A questo fine, sebbene *Dei Verbum* 8 non indichi la missione tra gli elementi causali del progresso della tradizione, il Concilio offre preziose indicazioni, pur non articolandole sistematicamente.

Innanzitutto, il *Magno Sinodo*, offrendo una visione della cattolicità fondata nel principio di unità-diversità, introduce la possibilità di un adattamento/sviluppo della tradizione nei vari contesti missionari che consente di assumere-purificare-elevare tutto l'umano nella pienezza cattolica (cfr. AG 6). In questo contesto, la relazione specifica tra tradizione e missione è suggerita esplicitamente da due testi (GS 58 e AG 22) e implicitamente da un terzo (GS 44). Dall'analisi di questi articoli emergono i seguenti elementi: 1. la missione cattolica della Chiesa implica un adattamento missionario; 2. tale adattamento è associato ad un approfondimento della comprensione della Rivelazione; 3. L'adattamento deve essere fatto nella fedeltà alla Tradizione normativa di origine apostolica. Ad ogni modo, si tratta solo di spunti, tant'è che la relazione tra tradizione e missione appare solamente in forma sporadica nella teologia e nel magistero postconciliari, senza un adeguato sviluppo tematico.

Inoltre, il Vaticano II affronta il tema della relazione tradizione-missione anche nel contesto dell'insegnamento sull'ecumenismo, recependo in questo modo la riflessione sul rapporto tra missione e unità sviluppata dal movimento ecumenico nel secolo XX. In questo ambito, il punto di partenza è sempre la dottrina della cattolicità intesa come unità nella diversità che consente la valorizzazione delle legittime tradizioni particolari delle altre confessioni. Tale valorizzazione, lungi dallo sminuire la tradizione universale e la sua unità,

Ediciones Universidad San Dámaso

permette piuttosto di esaltarne la ricchezza cattolica —manifestandone così la pienezza cattolica (cfr. UR 4, 17)— e facilita il recupero dell'unità cristiana, la cui rottura ha rappresentato e rappresenta un grave ostacolo per la missione.

Pertanto, il Vaticano II fornisce un insegnamento che può costituire indubbiamente una base adeguata per il nostro lavoro, il quale si svilupperà nella logica dell'approfondimento del dato conciliare, a partire dalla teologia sulla Chiesa-tradizione proposta dal teologo francese Marie-Joseph Le Guillou, che tra l'altro del Concilio fu perito.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

PARTE II

La Chiesa, tradizione del Mistero, e la missione in Marie-Joseph le Guillou

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

CAPITOLO III

IL CONTESTO, LE FONTI E LA TRAIETTORIA DELLA TEOLOGIA SULLA CHIESA-TRADIZIONE DI MARIE-JOSEPH LE GUILLOU

Ediciones Universidad San Dámaso

1. UNA ECCLESIOLOGIA RINNOVATA APERTA ALL'ECUMENISMO

Agli albori del secolo XX un nuovo e sorprendente fenomeno irrompe nella comunità cristiana mondiale: il movimento ecumenico. Società missionarie nate in ambito protestante, sorte spontaneamente e senza alcun vincolo con le confessioni di appartenenza, cominciano un cammino di avvicinamento tra loro che finisce per coinvolgere anche le comunità ecclesiali di origine.

Questo fenomeno risulta di tale portata da esigere una risposta dalle altre confessioni cristiane. Sia i cattolici che gli ortodossi percepiscono i rischi inerenti tale processo: si teme che il dialogo si poggi su un relativismo teologico e dottrinale presente nel mondo protestante che sarebbe contrario ad alcuni principi essenziali della tradizione comune alle due Chiese. Tuttavia, vi è anche la coscienza che il movimento ecumenico si fa oggettivamente promotore di quell'unità che sia la Chiesa cattolica che quella ortodossa desiderano accoratamente.

L'importanza data all'uno o all'altro elemento, oltre che la situazione storica contingente delle varie Chiese, delinea l'atteggiamento delle altre confessioni verso il movimento ecumenico. E così, mentre il mondo ortodosso greco —sicuramente il più attivo in ambito ecumenico sin dagli inizi del secolo—, pur cosciente dei rischi, vede nel movimento ecumenico una straordinaria opportunità e decide di partecipare a certe condizioni[1], l'ortodossia russa e la Chiesa cattolica assumono una posizione di maggior prudenza decidendo di non partecipare[2].

Ma al di là degli atteggiamenti prudenziali delle autorità e delle relative motivazioni dottrinali, nella Chiesa cattolica non vi era uniformità neanche sul giudizio di fondo da dare sul neonato movimento. Per alcuni, nonostante alcuni aspetti incoraggianti, il giudizio era e rimaneva negativo: si sta assistendo alla creazione di un blocco cristiano antiromano destinato a fronteggiare la Chiesa cattolica soprattutto nelle zone di missione[3]. L'atteggiamento ostile di questa

1 Per quanto riguarda l'ortodossia greca, dopo un vivace dibattito interno, si prese la decisione di partecipare al movimento ecumenico, anche se con cautela: partecipazione ufficiale e incondizionata a Vita e Azione e partecipazione condizionata, a titolo di osservazione e testimonianza missionaria, a Fede e Costituzione; attitudine che poi proseguì dopo l'integrazione dei due movimenti nel Consiglio Ecumenico delle Chiese, cfr. M.-J. Le Guillou, "Situation de l'œcuménisme": *Viel* 25/1 (1954) 6-24; Id., "L'Église Orthodoxe et le mouvement œcuménique": *Ist* 2 (1955) 51-77, qui 65.

2 Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, fu Pio XI con l'enciclica *Mortalium animos* a rifiutare la partecipazione a 'Fede e Costituzione', cfr. Pius XI, "Littera Encyclica Mortalium animos": *AAS* 20 (1928) 5-16. Su questo cfr. R. Aubert, *Le Saint-Siège et l'union des Églises* (Editions Universitaires, Bruxelles 1947) 136-141. Invece, per quanto riguarda la Chiesa ortodossa russa, il rifiuto di partecipare ufficialmente al movimento ecumenico venne affermato dalla Conferenza dei capi delle Chiese ortodosse autocefale tenutosi a Mosca nel 1948, che si orientò sulla stessa linea della *Mortalium animos*, pur mantenendo vivo il dialogo con il movimento che col tempo si intensificherà fino ad arrivare alla partecipazione ufficiale al Consiglio Ecumenico delle Chiese nel 1961, secondo lo stesso criterio adottato dall'ortodossia greca, cfr. Le Guillou, "L'Église Orthodoxe", 73; J. Sánchez Vaquero, *Ecumenismo. Manual de formación ecuménica* (Centro Ecuménico Juan XXIII, Salamanca 1971) 64-114; W. A Visser 't Hooft, "The General Ecumenical Development since 1948", in: Fey, *History*, 1-26, qui 3 e 14.

3 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 118-120. Furono specialmente la rivista *Unitas* e *L'Osservatore Romano* a rilevare i possibili rischi del movimento ecumenico, in particolare attraverso la penna di Charles Boyer, cfr. ad esempio Ch. Boyer, "Malaise œcuménique": *Unitas(F)* (1958) 65-69; Id., *Il Concilio e l'unità cristiana*: "L'Osservatore Romano" (21 gennaio 1961) 3.

Ediciones Universidad San Dámaso

corrente verso il movimento ecumenico si manifestava generalmente anche con un sospetto su tutte le iniziative intraprese dai cattolici in questo ambito, di cui si denunciavano i rischi di promuovere il sincretismo e il relativismo[4]. Per altri, invece, il giudizio di fondo era positivo: si tratta di un movimento sincero e disinteressato, il quale non è esente da rischi, ma che nella sua essenza è frutto dello Spirito Santo, il quale conduce la Chiesa verso l'unità.

Poco a poco l'orientamento del magistero cattolico passerà ad essere sempre più aperto verso la seconda posizione[5], ma il dibattito continuerà fino all'inizio del Concilio Vaticano II che avrebbe affrontato organicamente il tema.

Uno dei nuclei più attivi sul fronte ecumenico si generò nell'ambiente francofono europeo, a partire da alcuni pionieri come il Cardinal Mercier —promotore dei celebri Colloqui di Malines—, l'abate Paul Couturier —promotore fervente del cosiddetto 'ecumenismo spirituale'— e il monaco benedettino Lambert Beauduin, il quale fondò nel 1926 un monastero con forte vocazione ecumenica ad Amay-sur-Meuse in Belgio (poi trasferito a Chevetogne nel 1939) che sarebbe diventato uno dei centri più fecondi del movimento liturgico e dell'ecumenismo cattolico, soprattutto per quanto riguarda i rapporti con le Chiese ortodosse[6].

Ediciones Universidad San Dámaso

4 È una critica che anche Le Guillou si trovò ad affrontare in occasione delle iniziative da lui prese per la settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, cfr. M-J. Le Guillou, "Réflexions sur la semaine de l'unité": *VUCh* 15, 141-142 (1962) 27-29.

5 Il documento più importante a questo riguardo è sicuramente l'Istruzione *Ecclesia Catholica* del 1949. Essa, pur mantenendo il rifiuto della Chiesa Cattolica di partecipare al Consiglio Ecumenico delle Chiese, adottò una posizione più costruttiva e positiva, affermando per la prima volta che il movimento dei cristiani verso l'unità poteva qualificarsi come opera dello Spirito Santo, cfr. Suprema Congregatio Sancti Officii, "Instructio Ecclesia Catholica": *AAS* 42 (1950) 142-147. A tal proposito cfr. Ch. Dumont, "L'Instruction du Saint-Office au sujet du Mouvement œcuménique": *VUCh* 3, 22 (1950) 2-8; Le Guillou, "Situation", 19-21. Più in generale, sull'evoluzione del magistero cattolico in questo ambito prima del Concilio cfr. Id., "L'Église catholique devant l'œcuménisme", in: O. Rousseau (ed.), *Le Mystère d'Unité* I. *Découverte de l'œcuménisme* (Desclée de Brouwer, Paris 1961) 98-111.

6 Cfr. B. Mondin, *L'Ecumenismo nella Chiesa Cattolica prima, durante e dopo il Concilio* (Herder, Roma 1966) 24-28.

Anche tra i domenicani francesi l'interesse ecumenico era presente, favorito anche dalla particolare sensibilità missionaria dell'ordine verso la Russia. Particolarmente attivo in questo campo fu Christophe Dumont che nel 1927 fonderà il Centre d'Études Istina per promuovere la conoscenza della cristianità orientale[7]. Una organizzazione analoga venne creata da René Beaupère a Lione[8].

Dal punto di vista teologico un contributo rilevante venne dato da Yves Congar che, a partire dalla sua opera *Chrétiens désunis*[9], cominciò ad affrontare la questione a livello ecclesiologico[10], mettendo le fondamenta di una e vera e propria teologia ecumenica che si sarebbe dispiegata poi in vari ambiti, comprendendo anche i temi della tradizione e della missione[11].

Più in generale, in Francia stava nascendo una vera e propria ecclesiologia rinnovata di cui la sensibilità ecumenica non era che uno dei caratteri essenziali. Essa si sviluppa principalmente intorno a due centri: la facoltà domenicana di Le Saulchoir, con protagonisti i teologi Marie-Dominique Chenu e Yves Congar, e la facoltà gesuita di Fourvière, con protagonisti i teologi Henri De Lubac e Jean Daniélou[12].

---

7 Cfr. *ibid*., 34. Per una breve presentazione della storia e del lavoro di questo centro, cfr. D. Sternon, "Lo studio dell'Oriente cristiano sul piano scientifico e pastorale": *Sem* 15 (1975) 377-380.

8 Cfr. Mondin, *L'Ecumenismo*, 34.

9 Cfr. Y. Congar, *Chrétiens désunis: principes d'un "œcuménisme" catholique* (Cerf, Paris 1937).

10 A tal proposito afferma Le Guillou: «*C'est l'ouvrage du R. P. Congar: Chrétiens désunis, qui faisait date en situant pour la première fois le problème œcuménique dans le mystère de l'Église*», M.-J. Le Guillou, «Le catholicisme et le mouvement œcuménique»: *Ist* 3 (1956) 416-442, qui 417.

11 Tale intenzione di fondo è testimoniata dallo stesso Congar: «*Il s'agissait pour nous de faire mouvoir de quelques degrés l'Église catholique sur son axe dans le sens d'une convergence et d'une unanimité possible avec les Autres, selon une fidélité plus profonde et mieux honorée à notre Source unique ou à nos sources communes. D'où le programme esquissé dès Chrétiens désunis et dont d'autres œuvres ont été des applications successives: Vraie et fausse réforme, Jalons pour une théologie du laïcat, La Tradition et le traditions…*», Y. Congar., "Préface. Appels et cheminements 1929-1963", in: Id., *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme* (Cerf, Paris 1964) IX-LXIV, qui XXXI.

12 Per quanto riguarda l'importanza e l'impostazione teologica dei due centri, cfr. M.-D. Chenu, *Un école de Théologie. Le Saulchoir* (Tournai 1937); E. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II* (Cerf, Paris 1998) 124-148; Id., "Une 'école

Ediciones Universidad San Dámaso

L'obiettivo di questa nuova tendenza teologica era di elaborare un pensiero che evitasse gli unilateralismi tipici della manualistica del tempo per recuperare una visione più completa del mistero cristiano, propria della tradizione più antica ed autorevole (Sacra Scrittura, Padri e Dottori della Chiesa). Se la manualistica moderna, in funzione antimodernista, aveva messo l'accento sul carattere trascendente, oggettivo ed immutabile della Rivelazione, ora, superata la polemica, si voleva recuperare anche il suo carattere immanente, storico e dinamico.

Questo ritorno alle fonti non voleva ridursi ad un recupero dei contenuti, ma si proponeva anche di adottare un metodo che consentisse alla Chiesa un dialogo missionario con il mondo moderno, prendendo come modello il lavoro di sintesi operato dalle generazioni cristiane più antiche. Si trattava, quindi, di inserire nel pensiero teologico le categorie centrali del pensiero moderno (storia, esperienza, coscienza, soggettività) fondandole però nel dato tradizionale, per evitare gli errori dei modernisti. In sintesi, seguendo Fouilloux, si potrebbe affermare che lo scopo della cosiddetta *Nouvelle Théologie* era quello di recuperare la tradizione al servizio dell'apertura[13].

Per quanto riguarda l'ecclesiologia, ci si proponeva di superare la nozione di società perfetta —troppo influenzata nella sua formulazione da necessità apologetiche e da una prospettiva meramente giuridica— per recuperare una visione più completa della Chiesa che ne rivalorizzasse, da una parte, tutta la dimensione misterica e sacramentale, e dall'altra, il carattere storico e la capacità di adattamento ai vari contesti[14]. Ne derivò una teologia che, pur non

---

de Fourvière'?": *Gr* 83 (2002) 451-459; H. Donneaud, "Le Saulchoir: une école des théologies?": *Gr* 83 (2002) 433-449.

13 Cfr. Fouilloux, *Une Église*, 215.

14 A questo proposito cfr. E. Ménard, *L'Écclesiologie hier et aujourd'hui* (Desclée de Brouwer, Paris 1966); M. Cuminetti – F. V. Joannes (a cura di), *La fine della Chiesa come società perfetta* (Mondadori, Milano 1969); R. Aubert, "Le grandi correnti teologiche", in: R. Vander Gucht – H. Vorgrimler (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo* II (Città Nuova, Roma 1972) 13-71; J. Frisque, "L'Ecclesiologia nel XX secolo", in: Vander Gucht – Vorgrimler, *Bilancio* III, 211-262; A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de la idea eclesiológicas* II. *De la apologética de la Iglesia-*

Ediciones Universidad San Dámaso

trascurando gli elementi visibili, sottolineava in modo particolare i vincoli soprannaturali costitutivi della Chiesa; che, pur considerando il carattere definitivo ed escatologico del popolo di Dio, ne sottolineava anche il carattere storico-dinamico e la funzione missionaria; che, pur ribadendo il ruolo centrale dell'autorità ecclesiastica, la collocava nel contesto della comunione.

L'opera ecclesiologica ed ecumenica di Le Guillou si sviluppa proprio in questo contesto di rinnovamento teologico che si era prodotto in Francia.

2. BREVE PROFILO BIOGRAFICO DELL'AUTORE

Marcel Le Guillou nasce il 25 dicembre 1920 a Servel, Côtes-du-Nord (Francia)[15]. Entrato nel 1940 nell'Ordine dei Predicatori, prende come nome

---

sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio (BAC, Madrid 1986) 563-831; B. Mondin, *Storia della Teologia* IV. *Epoca contemporanea* (ESD, Bologna 1997) 446-567.

15 In questa sede presenteremo molto brevemente la biografia dell'autore, tema già ampiamente affrontato in altri sudi, cfr. G. Richi Alberti, *Teología del misterio. El pensamiento teológico de Marie-Joseph Le Guillou O.P.* (Encuentro, Madrid 2000) 13-29; P. Gil Nogués, *Ser, sentido y paternidad: la economía trinitaria y su hermenéutica pascual en la propuesta teológica de Marie-Joseph Le Guillou (Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2002)* 13-36; L. Uchenna Ogbanufe, *Ecclesiology of Communion and Ecumenism. The Perspective of Marie-Joseph Le Guillou* (PUSC, Roma 2004) 15-37; J. López Peñalba, *El arte del Espíritu. La experiencia espiritual en la teología de Marie-Joseph Le Guillou* (Dissertationes Theologicae 23; Series Le Guillou 7; Ediciones San Dámaso, Madrid 2017) 183-249. Una breve biografia appare anche in alcune riviste e voci di dizionario: cfr. "In memoriam. Le Père Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990)": *Ist* 35 (1990) 196-199; «Un témoin parmi nous. Le Père Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990)»: *Com(F)* 15/2 (1990) 125-127; M. Carrez, «Le Père Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990)»: *RICP* 35 (1990) 261-263; M. Cagin, «Le Père Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990)»: *RThom* 98 (1998) 639-659; G. Richi Alberti, «Perfil biográfico y teológico de Marie-Joseph Le Guillou o.p.»: *RET* 61 (2001) 53-100; D. Cerbelaud, "Le Guillou, Marie-Joseph (1920-1990)", in: G. Reynal (dir.), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne* (Centurion-Bayard, Paris 1998) 279; J. Bosch, "Le Guillou, Marie-Joseph", in: Id., *Diccionario de teólogos contemporáneos* (Monte Carmelo, Burgos 2004) 609-613. Sono state pubblicate postume anche alcune note personali scritte dal teologo domenicano, cfr. M. Marie-Agnès, "La genèse d'un homme de Dieu. Notes de jeunesse du Père Marie-Joseph Le Guillou", in: Id. (éd.), *Quand un homme témoigne de Dieu. Le Père M.-J. Le Guillou* (Parole et Silence, Saint Maur 1998) 191-217; M.-J. Le Guillou et alii, *Flashes sur la vie du père Marie-Joseph Le Guillou* (Parole et Silence, Paris 2000). Per quanto riguarda, invece, la bibliografia completa del teologo domenicano, cfr. J. López Peñalba, "Bibliografía de Marie-Joseph Le Guillou o.p. (2015)", in: G. Richi Alberti (ed.) *Confesar el*

Ediciones Universidad San Dámaso

religioso Marie-Joseph e, dal 1941 al 1949, studia nella Facoltà di Le Saulchoir dove ha come maestri Marie-Dominique Chenu, Christophe Dumont e Yves Congar.

Durante la formazione viene introdotto alla conoscenza delle altre confessioni cristiane e, soprattutto, del mondo ortodosso: ascolta i candidati che si preparano ad andare in Russia, celebra la santa messa nel rito bizantino, partecipa ad incontri ecumenici tra teologi cattolici ed ortodossi. In questo contesto comincia a sentire con chiarezza la sua vocazione particolare: dedicarsi alla causa dell'unità dei cristiani e, soprattutto, alla Russia[16].

Dopo l'ordinazione sacerdotale (1949) viene incaricato per un breve tempo dell'insegnamento della teologia morale a Le Saulchoir e, allo stesso tempo, è membro del Centre d'Études Istina, al quale verrà destinato definitivamente nel 1952.

La sue prime collaborazioni di rilievo avvengono con la realizzazione di alcuni articoli per l'enciclopedia *Catholicisme*, sotto la direzione di Gabriel Jacquemet[17], e per l'opera collettiva *Initiation Théologique*, in collaborazione con Pierre-André Liégé[18].

In questo stesso periodo, inizia anche ad insegnare teologia orientale, a pubblicare vari articoli —soprattutto su questioni ecumeniche sulla rivista *Istina* e sul bollettino mensile *Vers l'Unité Chrétienne*— e a lavorare alla sua tesi dotto-

---

misterio del Padre. En el XXV aniversario del fallecimiento del p. Marie-Joseph Le Guillou o.p. (Collectanea Matritensia 12; Series Le Guillou 4; Ediciones San Dámaso, Madrid 2015) 313-351.

16 Cfr. Le Guillou et alii, *Flashes*, 20. Lo stesso Le Guillou parlerà con i suoi confratelli di «*vocation russe à l'Unité de l'Église*», *ibid*., 21. A questo proposito afferma Larivé: «*Cet attrait pour l'unité, l'Église, l'Orient, est donc quelque chose de très primitif dans le trajectoire dominicaine du Père Le Guillou*», M. Larivé, "La vocation œcuménique du Père Marie-Joseph Le Guillou", in: M. Marie-Agnès (éd.), *Qu'ils soient un. L'œcuménisme dans le sillon du Père Marie-Joseph Le Guillou* (Parole et Silence, Paris 2001) 9-30, qui 11.

17 Cfr. M.-J. Le Guillou, "Dons du Saint-Esprit", in: G. Jacquemet (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* III (Letouzey&Ané, Paris 1952) 1026-1031; Id., «Église», in: *ibid*., 1408-1430; Id., "Esprit-Saint", in: G. Jacquemet (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* IV (Letouzey et Ané, Paris 1956) 474-497; Id., "Fillioque", in: *ibid*., 1279-1286.

18 Cfr. Id., "Le Béatitude", in: M. Henry (dir.), *Initiation Théologique* III. *Théologie Morale* (Cerf, Paris 1953) 68-110.

Ediciones Universidad San Dámaso

rale sul tema missione-unità, tesi che concluderà nel 1959 e pubblicherà l'anno successivo con il titolo di *Mission et unité. Les exigences de la communion*[19].

In questo periodo si intensificano i contatti ecumenici sia con il mondo ortodosso —attraverso teologi come Lossky, Clément, Meyendorff e Afanassiev— che con il mondo protestante, attraverso teologi come Thurian, Westphal, Bosc e Roux. Inoltre, partecipa regolarmente alle sessioni di studio ecumenico organizzate dal monastero di Chevetogne[20].

Nell'anno accademico 1956-1957 si reca in Grecia per approfondire i suoi studi orientali dove ha anche la possibilità di soggiornare nel monastero del Monte Athos[21]. Si tratta di un'esperienza che lo marca profondamente, facendolo rendere sempre più cosciente dell'affinità tra la Chiesa cattolica e quella Ortodossa. Frutto di questa esperienza sarà un piccolo e prezioso testo sulla teologia orientale[22].

Nel 1961 viene inserito tra i cinque osservatori ufficiali cattolici inviati dalla Santa Sede alla terza assemblea del movimento ecumenico che si tiene a Nuova Delhi.

In questo periodo, la sua produzione teologica si concentra nell'ambito dell'ecclesiologia e del dialogo ecumenico[23], oltre ad un volume dedicato alla

19 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* I-II.

20 Particolarmente importante fu il convegno organizzato nel monastero belga in occasione dei 900 anni dallo scisma, cui fece seguito la pubblicazione di due preziosi volumi, molto citati da Le Guillou nelle sue opere, cfr. O. Rousseau (ed.), *1054-1954. L'Église et les églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre Orient et Occident. Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin* I-II (Chevetogne, 1954-1955).

21 Cfr. G. Richi Alberti (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Séjour en Grèce 1956-1957* (Studia Theologica Matritensia 24; Series Le Guillou 10; Ediciones San Dámaso, Madrid 2018).

22 Cfr. M.-J. Le Guillou., *L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe* (Fayard, Paris 1961).

23 Segnaliamo in questa sede i contributi più importanti, cfr. Id., "L'Église Catholique et l'œcuménisme", in: R. Aubert et alii, *Le Christ et les Églises* (Editions Universitaires, Paris 1961) 230-253; Id., "L'Église catholique"; Id., "L'Église et le Mystère", in: Rousseau O. (ed.), *Le Mystère d'Unité* II. *L'Église en plénitude* (Desclée de Brouwer, Paris 1962) 11-53; Id., "Le fondement ecclésiologique de l'unité et de la mission", in: J. Daniélou et alii, *Unité des chrétiens et conversion du monde: thèmes de réflexion et prière* (Centurion, Paris1962) 53-73; M.-J. Le Guillou et alii, *Dialogue œcuménique* (Fleurus, Paris 1962); M.-J. Le Guillou – G. Lafont, *L'Église en marche* (Desclée de Brouwer, Paris 1964).

Ediciones Universidad San Dámaso

teologia del Mistero, categoria che diverrà centrale nel pensiero del teologo domenicano[24].

A partire dal 1963, partecipa al Concilio Vaticano II come perito del Vescovo di Nîmes, Mons. Rougé, per il quale cura gli interventi in aula[25]. Durante il Concilio lavora alacremente su vari fronti: tesse una fitta rete di collaborazione anche con altri vescovi (Duval, Zoa, Maximos IV, Nabaa, Hakim, Ziadé, Doumith, Roy, Baudoux, Ménager, Ancel, Riobé e in particolare Mercier, con il quale scrive il libro *Mission et pauvreté*)[26], approfondisce i contatti con i rappresentanti delle altre confessioni cristiane (Skydsgaard, Vischer, Roux, Schlink e Cullmann), lavora attivamente all'interno del cosiddetto '*Atelier français*' e del gruppo chiamato 'Gesù, la Chiesa e i poveri'. Particolarmente significativo è il suo contributo allo schema XVII e allo schema sulla morale, poi eliminato; ma interviene attivamente come consultore anche in altri documenti conciliari e, in particolare, negli schemi sulla Chiesa, sull'ecumenismo, sulla missione e sulle Chiese orientali[27].

Alla fine del Concilio, alcuni vescovi dell'Africa francofona gli chiedono di presentarne l'insegnamento nelle loro diocesi e lo pregano anche di scrivere

---

24 Cfr. M.-J. Le Guillou, *Le Christ et l'Église. Théologie du Mystère* (Parole et Silence, Paris ²2005; 1963).

25 Per quanto riguarda la partecipazione di Le Guillou al Vaticano II, cfr. I. Velasco Zamarreño, "La participación del Padre Marie-Joseph Le Guillou en el Concilio Vaticano II", in: G. Richi Alberti (ed.), *A la luz del Resucitado. Una lectura cristológica del Vaticano II* (Collectanea Matritensia 11; Series Le Guillou 3; Universidad San Dámaso, Madrid 2014) 77-132.

26 A tal proposito afferma Le Guillou: «*C'est l'ouvrage du R. P. Congar: Chrétiens désunis, qui faisait date en situant pour la première fois le problème œcuménique dans le mystère de l'Église*», M.-J. Le Guillou, "Le catholicisme et le mouvement œcuménique": *Ist* 3 (1956) 416-442, qui 417.

27 Il *dossier* sul Vaticano II (sezione C) rappresenta indubbiamente la sezione più articolata dell'archivio personale del nostro autore, cfr. Le Guillou, "Concile Vatican II", C (*Fonds*, 83-212). Esso è stato suddiviso in 18 sottosezioni : C1 *Generalia*; C2/1 *Sacrosanctum Concilium*; C2/2a *Lumen gentium – Schema De Ecclesia*; C2/2b *De Beata*; C2/3 *Dei Verbum*; C2/4a *Gaudium et spes – Schema de Ecclesia in mundo huius temporis*; C2/4b *Dossier «Église des pauvres»*; C2/4c *De matrimonii sacramento*; C2/4d *De ordine morali*; C2/5 *Inter mirifica*; C2/6 *Orientalium Ecclesiarum*; C2/7 *Unitatis redintegratio*; C2/8 *Christus Dominus*; C2/9 *Perfectae caritatis*; C2/10 *Optatam totius*; C2/11 *Apostolicam actuositatem*; C2/12 *Ad gentes*; C2/13 *Presbyterorum ordinis*; C2/14 *Gravissimum educationis*; C2/15 *Nostra aetate*; C2/16 *Dignitatis humanae*; C2/17 *De indulgentiis recognoscendis*. A sua volta ogni sottosezione stata divisa in quattro parti: A. *Fascicules imprimés*; B. *Pères conciliaires*; C. *Experts*; D. *Matériel complémentaire*.

Ediciones Universidad San Dámaso

per lo stesso scopo una sintesi teologica del Vaticano II, opera che verrà pubblicata solo nel 1968[28], in quanto nel primo postconcilio Le Guillou sarà impegnato nella fondazione dell'Institut Superior d'Études Œcuméniques a Parigi, che nascerà nel 1967 e di cui il teologo domenicano sarà direttore fino al 1974.

Nel 1968 vive da vicino gli avvenimenti della rivoluzione studentesca, percependo le sue tragiche conseguenze sulla società e sulla Chiesa. Sente di dover dare una risposta cristiana alla profonda crisi spirituale in atto nel postconcilio, anche con l'appoggio e la collaborazione di teologi di altre confessioni come Olivier Clément e Jean Bosc con i quali vi è perfetta coincidenza di vedute[29].

Anche se le sue posizioni suscitano in alcuni ambienti reazioni vivaci, il teologo domenicano è ormai molto rinomato in ambito ecumenico e le sue opere iniziano ad essere tradotte in varie lingue. Inoltre, gode della profonda stima di Paolo VI che nel 1969 lo nomina membro della neoistituita Commissione Teologica Internazionale, nella quale è presidente della sottocommissione incaricata dei ministeri.

Nel 1971 partecipa come segretario speciale aggiunto al Sinodo dei Vescovi, dedicato al tema del ministero sacerdotale[30]. Ha anche un ruolo molto attivo nella redazione del documento *L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica* pubblicato dalla Commissione Teologica Internazionale nel 1973[31]. Nello stesso anno partecipa, inoltre, alla commissione istituita dal Papa per studiare il ruolo della donna nella società e nella Chiesa. Partecipa anche, come membro del consiglio editoriale, alla nascita dell'edizione francese della rivista *Communio*, il cui primo numero uscirà nel 1975[32].

28 Cfr. Le Guillou, *Le Visage*.

29 Cfr. M.-J. Le Guillou – O. Clément – J. Bosc, *Évangile et révolution. Au cœur de notre crise spirituelle* (Centurion, Paris 1968).

30 Sulla partecipazione di Le Guillou al Sinodo del 1971, cfr. J. G. Morales Arráez, *Le Cahier du Synode de Marie-Joseph Le Guillou* (Studia Theologica Matritensia 19; Series Le Guillou 5; Ediciones San Dámaso, Madrid 2016).

31 Cfr. Commissione Teologica Internazionale, "L'apostolicité de l'Église et la succession apostolique", in: EV V, 434-478.

32 Sul progressivo dissociamento di Le Guillou ed altri autori, come Ratzinger e Balthasar, dalla linea editoriale di *Concilium* che porterà alla fondazione della rivista *Communio*, cfr. G. Cottier, "Un

Ediciones Universidad San Dámaso

Le opere di questi anni saranno tutte orientate a difendere la corretta ermeneutica cattolica della fede di fronte alle nuove impostazioni teologiche che stanno emergendo[33].

In questo periodo conosce anche alcune nuove realtà ecclesiali di ispirazione carismatica sorte dopo il Concilio e ne rimane affascinato. Questo interesse, insieme al seminari sull'esperienza dello Spirito Santo organizzati presso l'Institut Superior d'Études Œcuméniques, porteranno il nostro autore a pubblicare un volume sull'esperienza dello Spirito Santo[34].

Intanto, nel 1974, a soli 54 anni, gli viene diagnosticato il morbo di Parkinson, per cui la sua produzione teologica comincia progressivamente a ridursi, fino a che, nel 1978, con il permesso dei superiori, si ritira a Blaru (Yvelines) nel Priorato di Béthanie, dove passa insieme alle suore benedettine del Sacré-Coeur de Montmartre —con le quali collabora già da tempo— gli ultimi anni della sua vita, impegnato in una intensa attività di apostolato. Saranno proprio loro, insieme all'Associazione Marie-Joseph Le Guillou, dopo la sua morte, avvenuta il 25 gennaio 1990, a conservarne la memoria, anche attraverso l'organizzazione di convegni sulla sua figura[35] e la pubblicazione di alcune opere postume[36].

---

project de revue international: Adventus", in: M. Marie-Agnès (éd.) *Le père Le Guillou, un maître, éveilleur de la liberté* (Parole et Silence, Paris 2010) 103-122.

33 Cfr. M.-J. Le Guillou, *Celui qui vient d'ailleurs. L'innocent* (Cerf, Paris ²1982; 1971); Id., *Le Mystère du Père. Foi des apôtres. Gnoses actuelles* (Fayard, Paris 1973).

34 Cfr. Id., *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint* (Parole et Silence, Paris ²2004; 1976). A questo proposito cfr. anche O. Landron, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français* (Cerf, Paris 2004) 245.

35 Cfr. M. Marie-Agnès (éd.), *Un homme pris par le mystère de Dieu. Le Père M.-J. Le Guillou* (Mame, Paris 1992); Id. (éd.), *Un homme pris par le mystère de l'Église* (Saint-Augustin, Saint-Maurice 1995); Id. (éd.), *Un homme émerveillé par le visage du Ressuscité* (Saint-Augustin, Saint-Maurice 1996); Id., *Quand un homme*; Id., *Qu'ils soient un*; Id. (éd.), *Un chercheur de Dieu. Le père Marie-Joseph Le Guillou* (Parole et Silence, Paris 2005); Id., *Le père Le Guillou, un maître*.

36 Segnaliamo qui le principali: M.-J. Le Guillou, *Chrétien dans le monde! Est-ce possible aujourd'hui?* (Parole et Silence, Paris 1992); Id., *Le témoignage de Dieu* (Parole et Silence, Saint Maur 1996); Id., *L'Église, lumière dans notre nuit* (Parole et Silence, Saint Maur 1997); Id., *L'expérience de l'Esprit Saint en Orient et en Occident* (Parole et Silence, Paris 2000); Id., *Des êtres sont transfigurés. Pourquoi pas nous?* (Parole et Silence, Paris 2001).

Ediciones Universidad San Dámaso

3. LE FONTI E LA TRAIETTORIA DEL PENSIERO DI LE GUILLOU SULLA TRADIZIONE

Come si è detto, il contesto nel quale Le Guillou sviluppa il suo pensiero teologico è l'ecclesiologia rinnovata che si sta elaborando in Francia, di cui la facoltà di Le Saulchoir è uno dei centri più attivi. Pertanto, una prima fondamentale fonte della teologia di Le Guillou sulla tradizione è costituita dalla sua formazione presso la facoltà domenicana francese.

Egli stesso definirà la formazione lì ricevuta «profondamente tradizionale e nello stesso tempo aperta all'evolversi della storia e del mondo»[37]. In effetti, proprio a Le Saulchoir si sta elaborando un pensiero che, da una parte, vuole superare gli unilateralismi dell'apologetica moderna mediante un recupero della tradizione più antica —includendo uno studio più oggettivo e completo del pensiero di San Tommaso d'Aquino—, e dall'altra, vuole saper affrontare le questioni più attuali.

Il giovane domenicano nei suoi appunti giovanili annota il metodo per lo studio di San Tommaso proposto dai suoi formatori che, come detto, furono tra i protagonisti del rinnovamento tomista del secolo XX. Essi sono convinti che l'opera del dottore angelico sia potuta germogliare solo in un immenso terreno tradizionale, con una centralità della Sacra Scrittura e dei Padri; per cui, per interpretare adeguatamente la sua opera, occorre studiarlo non a partire dall'apparato filosofico-speculativo che utilizza, che ha unicamente valore strumentale, ma come 'testimone della tradizione'; e, allo stesso tempo, bisogna saper valutare il suo pensiero non come un assoluto, ma come una risposta cristiana alle questioni che egli doveva affrontare nella sua epoca[38]. È un approfondi-

37 M.-J. Le Guillou, "P. Yves M.-J. Congar o.p." in: Vander Gucht R. – Vorgrimler H. (ed.), *Bilance de la théologie du XX^e siecle* (Casterman, Tournai-Paris 1970) 791-805 [versione italiana, "Yves Congar", in: Vander Gucht – Vorgrimler, *Bilancio* II, 189-205, qui 195].

38 Cfr. Le Guillou et alii, *Flashes*, 36. A tal proposito afferma Chenu: «*Saint Thomas ne saurait entièrement s'expliquer par Saint Thomas lui-même, et sa doctrine si haute et si abstraite soit-elle, n'est pas un absolu, indépendant du temps qui l'a vu naitre et des siècles qui l'ont nourrie*», Chenu, *Un école*, 48.

Ediciones Universidad San Dámaso

mento che rivalorizza tutta la ricchezza tradizionale del pensiero tommasiano e che, contemporaneamente, ne contestualizza il contributo, collocando l'opera del dottore angelico nel suo preciso contesto storico e teologico. Pertanto, si tratta di un metodo che unisce il ritorno alle fonti all'applicazione del metodo storico[39].

In questo ambiente di *ressourcement*, Le Guillou comincia a percepire che è proprio nel ritorno alla tradizione più antica ed autorevole che può ritrovarsi il vero equilibrio e la pienezza del pensiero cristiano, al di là di ogni visione parziale sviluppata posteriormente. A tal proposito, annota nei suoi appunti: «*Toutes mes recherches s'organisent autour de ce thème: plénitude de l'esprit catholique ou encore plénitude d'insertion dans le Mystère chrétienne, dans la Tradition*»[40]. Ed ancora: «*La tradition comme équilibre radical du Mystère chrétienne, comme point de jonctions du Mystère trinitaire, christologique, ecclésial et même mariale. L'insertion dans la Tradition comme le point où participons à la plénitude de richesse du Christ total*»[41].

Ma la prospettiva tradizionale non è fine a se stessa e, come detto, il pensiero dei grandi del passato non è considerato un blocco intoccabile. I teologi di Le Saulchoir non si propongono un inutile archeologismo ma, prenden-

39 Questo approccio allo studio di San Tommaso derivava dall'applicazione in teologia del metodo storico che Lagrange aveva utilizzato per la Scrittura, cfr. Id., "Testimonianza di un vecchio «tomista»": *ScCatt* 102 (1974) 535-537, qui 536. Si trattava di un metodo che suscitò sicuramente perplessità –alcuni tomisti lo consideravano una relativizzazione della teologia del dottore angelico, come del resto si era accusato Lagrange di relativizzare l'insegnamento dei vangeli–, ma che i suoi fautori consideravano giustamente legittimo e fecondo. A tal proposito afferma Chenu: «Il nostro bel progetto non mancava di qualche ingenuità, poiché, quando si realizzò, provocò una vivace disapprovazione in alto loco, dove ci si incriminò di screditare san Tommaso. Certamente è vero che, situandolo in tal modo nella storia, con le sue congiunture e le sue mobilità, Tommaso d'Aquino scendeva dal suo piedistallo e tornava in terra vivo e pensante, nella sua stessa fede, tra gli uomini e nella loro cultura. Ma questo relativismo, questo insieme di 'relazioni', non è per nulla uno scacco alla verità, a meno che non si concepisca la verità solo nel cielo platonico delle idee. La verità, a misura e a dimensione dell'uomo, quando si iscrive e si esprime nel tempo non è meno vera», *Ibid*., 537.

40 Le Guillou et alii, *Flashes*, 35.

41 *Ibid*., 35-36

Ediciones Universidad San Dámaso

do come modello proprio le grandi sintesi tra Vangelo e cultura operate dagli antichi, ritengono necessario che la Chiesa ritorni a dialogare col pensiero e la società contemporanei[42]. Pertanto, il ritorno alle fonti è abbinato alla presenza missionaria nel mondo[43].

Le Guillou sarà sensibile fin da giovane a questa istanza missionaria. Di fatti nei suoi appunti giovanili annota: «*Si nous sommes des vrais enfants de lumière, comme nous devrions nous faire une joie, dans la fidélité à l'esprit catholique, et l'esprit de notre mère l'Église, de répondre à tous les appels qui viennent du monde moderne*»[44]. Fedeltà alla tradizione e spirito missionario saranno, quindi, due caratteri essenziali del pensiero del teologo domenicano. A tal riguardo, in una nota scritta durante il Concilio, intitolata *Notre difficile vocation de théologien demain*, afferma: «*Être totalement fidèle au monde d'aujourd'hui par une totale fidélité à la tradition: là c'est l'invention*»[45].

Ma questo non è solo un metodo teologico. È piuttosto un atteggiamento dello spirito che investe tutta la formazione religiosa a Le Saulchoir, dove ogni novizio viene formato a saper conciliare, nel suo lavoro teologico come nel suo apostolato, la doppia fedeltà alla tradizione e alla missione e, di conse-

---

42 A tal riguardo afferma Chenu: «*Lors donc que nous voulons, dans notre travail, être présents à notre temps, comme le furent au leur un Thomas d'Aquin ou un Bonaventure*», Chenu, *Un école*, 46.

43 Cfr. M.-J. Le Guillou, «La mission comme thème ecclésiologique": *Conc(F)* 13/2 (1966) 75-114, qui 91.

44 Cfr. Le Guillou et alii, *Flashes*, 32-33.

45 Cfr. M.-J. Le Guillou., "Chemise «Concile»", C1/B2 (*Fonds*, 85). Il binomio 'fedeltà alla tradizione' – 'fedeltà al mondo' alla luce delle dispute postconciliari può apparire ambiguo, ma occorre tenere conto che per i sostenitori del rinnovamento esso non faceva riferimento semplicisticamente ad un equilibrio tra tradizionalismo –visto come chiusura al mondo– e progressismo –visto come apertura al mondo–, ma al dinamismo interno della tradizione nella sua relazione intrinseca con la missione. Come afferma Émile de Taizé descrivendo la teologia della tradizione di Congar: «*Il s'agit de conjuguer une doble fidélité: fidélité absolue aux origines, qui est le fondement qui demeure (1 Co 3,11), et, d'autre part, exigence de devenir tout pour tous (1 Co 9,22)*», Émile de Taizé, *Fidèle à l'avenir. A l'écoute du Cardinal Congar* (Les Presses de Taizé, Taizé 2011) 61. È quello che ha osservato acutamente anche Ratzinger: «Il concilio segna il passaggio da un atteggiamento di conservazione ad un atteggiamento missionario, ed il concetto conciliare contrario a 'conservatore' non è 'progressista', ma missionario», J. Ratzinger, "Chiesa aperta al mondo?", in: Id., *Il nuovo popolo di Dio* (Queriniana, Brescia [4]1992; originale tedesco 1971) 305-325, qui 324-325.

Edizioni Universidad San Dámaso

guenza, a non aver paura dei cambiamenti. La tradizione, infatti, come afferma Joseph Klopf ai novizi, non si oppone ad una evoluzione; per cui, nell'attività missionaria, occorre stare attenti a non considerare assoluto ciò che invece è relativo ed essere pronti a presentare il Vangelo nelle forme più consone ad ogni contesto[46].

Nel contesto della formazione di Le Guillou a Le Saulchoir, l'apporto fondamentale sul tema della tradizione gli verrà fornito dal suo maestro Yves Congar, la cui teologia offriva preziosi elementi al riguardo[47].

Un primo elemento è il superamento dell'oggettivismo teologico. Tale prospettiva porta a considerare la tradizione non come un qualcosa a se stante, ma collegata al soggetto vivo a cui essenzialmente appartiene[48]. Da qui la considerazione fondamentale della Chiesa come soggetto visibile e storico della tradizione[49].

Un secondo elemento è la valorizzazione dell'elemento pneumatologico della tradizione, sulla scia delle riflessioni fatte nel secolo precedente da

Ediciones Universidad San Dámaso

---

46 «*Dans ce problème [tradition et évolution], on constate une double position: ceux qui veulent tout changer et ceux qui veulent tout garder. (…) C'est un problème de croissance: André à 5 ans et André à 20 ans est toujours André et pourtant tout est changé en lui: il n'a plus ni la même taille, ni les mêmes chevaux, ni les mêmes cellules. Qu'est-il resté? Or, pourtant, tout est resté. (…) Pour comprendre l'évolution dans l'Église, ce qu'il faut comprendre c'est la croissance. Ce qui fait l'unité de la personne, c'est sa substance, mais tout ce qui se voit, change (…). Il n'y a pas de l'opposition entre tradition et évolution. (…). [l'erreur c'est de faire] un absolu de ce qui est relatif. (…) Dès qu'on met un absolu sous une forme, on arrête net le mouvement de croissance (…). En dehors des missions de France, de Paris, il y a les missions de Lille, Lyon, Marseille, Poitiers, etc…il y a aussi les Frères missionnaires des Campagnes et beaucoup d'autres (…). C'est le Saint Esprit qui suscite, face aux problèmes actuels, des solutions exactes. Les formes sont très differentes, bien que l'inspiration est toujours la même. Ce que soit la forme (…), c'est toujours le problème du levain dans la pâte. Il s'agit de porter [la foi] dans tout les milieux sociologique qui ont besoin de Dieu*», cfr. J. Klopf, "Tradition et évolution", A4, 1 (*Fonds*, 29).

47 Lo stesso Le Guillou definirà le opere sulla tradizione pubblicate da Congar un 'avvenimento', cfr. M.-J. Le Guillou, "Bibliographie. Écriture, Tradition, Église": *VUCh* 14, 130-131 (1961) 26-32, qui 27. Sul contributo di Congar alla teologia della tradizione, cfr. Boeglin, *La question*, 107-116; Richi Alberti, *Teología del misterio*, 180-181.

48 Cfr. Congar, *Vraie et fausse réforme*, 9.

49 Cfr. Id., *La Tradition* I, 50-52; Id., *La Tradition* II, 76-100.

Möhler[50]. Per Congar, lo Spirito Santo è il soggetto trascendente della tradizione, in quanto principio ultimo di vita e di autocoscienza della Chiesa[51].

Tali considerazioni sui due soggetti della tradizione permettono al maestro domenicano di proporre una teologia dinamica della tradizione, che riesce a mettere in evidenza sia la sua attualità che il suo sviluppo nel tempo. Essa, infatti, più che riferimento al passato è piuttosto presenza del passato nel presente, cioè è una memoria alla quale si abbina una realizzazione salvifica della Rivelazione. Questa attualizzazione del passato non avviene in modo meccanico e passivo, ma si realizza sacramentalmente mediante un soggetto storico che vive nel tempo; un soggetto che accoglie e testimonia il Vangelo in mezzo a vicissitudini concrete, nelle quali e attraverso le quali avviene un adattamento delle forme storiche della tradizione e una crescita nella comprensione della Rivelazione che lo Spirito suscita per condurre la Chiesa alla verità tutta intera[52]. Per questo si parla di 'tradizione vivente'[53], secondo l'espressione

Ediciones Universidad San Damaso

50 A tal proposito afferma Holstein: «*Möhler a mis en lumière ce qu'on pourrait appeler une «Pneumatologie» de la tradition, et c'est là son grand mérite*», Holstein, *La Tradition*, 118.

51 Cfr. Congar, *La Tradition* II, 101-109.

52 Cfr. *ibid*., 37; Id., *La Tradition et la vie*, 84-96. L'accento sulla necessità di una trasmissione della fede che, nella sua fedeltà sostanziale al dato apostolico, sia anche fedele alle esigenze dell'oggi per aprirsi con fiducia verso il futuro, costituisce un tema centrale della teologia della tradizione di Congar. A tal proposito già nel 1950 egli affermava : «*La fidélité à la réalité chrétienne peut être une fidélité à l'état actuellement atteint, aux formes actuellement tenues de cette réalité; bref, une fidélité à son présent. Elle peut être aussi une fidélité à son avenir, ou aussi bien, une fidélité à son principe (…). La fidélité (…) est donc à la fois une fidélité au principe, à la tradition, et une* fidélité à l'avenir, à ce qui peut et doit devenir le christianisme pour gagner toute la vérité donnée au départ, *en substance, dans son principe. La fidélité* catholique *(=selon le tout) devra comporter les deux*», Id., *Vraie et fausse réforme*, 598.

53 «*La Tradition est vivante parce qu'elle est portée par des esprits vivants, et vivant dans les temps. Ils y rencontrent des problèmes ou y acquièrent des ressources qui les amènent à donner à la Tradition ou à la vérité qu'elle contient, les réactions et les formes d'une chose vivante: adaptation, réaction, croissance, fécondité. La Tradition est vivante parce qu'elle est tenue par des esprits qui en vivent dans une histoire qui est activité, problèmes, mises en question, confrontation, apports nouveaux, exigences de réponses*», Congar, *La Tradition et la vie*, 61-62. Cfr. anche Id., *La Tradition* I, 244-249; *La Tradition* II, 38-39 .

di Möhler, o di 'memoria vivente'[54]; entrambe nozioni che occupano un posto di rilievo anche nella teologia di Le Guillou.

Questo carattere vivente della tradizione implica, per Congar, anche una forma peculiare di trasmissione: essa è tradizione non solo di parole ma anche di realtà (celebrazioni liturgiche, istituzioni, devozioni, etc.)[55]. È la *traditio realis simul ac verbalis* che abbiamo visto apparire nel testo *De Traditione et Scriptura* che Congar presentò come schema alternativo al *De fontibus* al Concilio.

Infine, è importante anche la distinzione che Congar fa tra Tradizione (al singolare e con maiuscola) —che indica ciò che è essenziale e normativo per tutti in quanto di origine divina— e tradizioni ecclesiastiche —che sono espressioni storiche e parziali della Tradizione certamente legittime, ma che non godono del medesimo grado di normatività[56].

Questa distinzione si accorda con una visione ampia della cattolicità che viene considerata non solo nel senso quantitativo o estensivo, ma anche nel senso qualitativo o intensivo, secondo l'espressione proposta da De Poulpiquet[57]. È una prospettiva che consente di non ridurre l'unità a uniformità per fare spazio a una legittima diversità all'interno dell'unica fede[58]. Abbiamo visto come queste considerazioni di Congar abbiano influito sulla dottrina conciliare.

In secondo luogo, il pensiero di Le Guillou sulla tradizione è debitore verso un altro domenicano formatosi anche lui a Le Saulchoir: Pierre-André Liégé, con il quale collaborò nella stesura dell'opera collettiva *Initiation Théo-*

54 «*L'Église ne fait pas qu'avoir conscience d'elle-même; elle garde et réalise la mémoire vivante de ce qu'elle a reçu*», Id., *La Tradition* II, 85.

55 Cfr. Id., *La Tradition et la vie*, 22-26.

56 Cfr. *ibid*., 95-96; Id., *La Tradition* II, 55-60 e 68-73. Per quanto riguarda l'origine di tale distinzione terminologica, Congar, rifacendosi agli studi di Geiselmann, la attribuisce al teologo tedesco J. E. Kuhn (1806-1887), cfr. *ibid*, 55 n.160.

57 Cfr. A. De Poulpiquet, "Essai sur la notion de catholicité": *RSPhTh* 3 (1909) 17-36.

58 Cfr. Congar, *Chrétiens désunis*, 115-148; Id., "Catholicité", in: G. Jacquemet (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* II (Letouzey&Ané, Paris 1949) 722-725. Più avanti il teologo francese pbblicherà un saggio nell'edizione francese di *Mysterium Salutis* che espone in forma completa il suo pensiero sulla cattolicità, cfr. Id., *Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut* XV. *L'Église: une, sainte, catholique et apostolique* (Cerf, Paris 1970) 149-180.

Ediciones Universidad San Dámaso

logique. Liégé —riprendendo una nozione già usata da Möhler e conosciuta anche dai suoi maestri[59]— definisce la tradizione come la coscienza vivente e attuale della Parola di Dio nella Chiesa[60]. Nella sua esposizione egli evidenzia alcuni elementi che ritroveremo in Le Guillou: il riferimento all'autocoscienza ecclesiale, il ruolo dello Spirito Santo, il carattere vitale e attuale della tradizione come trasmissione viva della Rivelazione, la stretta correlazione tra tradizione e Chiesa[61].

La terza fonte a cui attinge Le Guillou per formulare la sua ecclesiologia della tradizione è la teologia della Chiesa orientale. Essa ha un'influenza decisiva sul pensiero del teologo domenicano.

Innanzitutto, il contatto con il mondo ortodosso provoca nel giovane domenicano un'importante presa di coscienza: «*latinisme et catholicisme son loin d'être synonime*»[62]. La tradizione latina non rappresenta tutta la tradizione cattolica, della quale è solamente una forma storica e parziale. La tradizione cattolica, infatti, può esprimersi legittimamente, e di fatto si è espressa, mediante altre tradizioni ugualmente legittime come quella orientale[63]. È una ulteriore conferma del principio di pluriformità nell'unità della tradizione cattolica che è fondamentale nella teologia di Le Guillou[64].

Dal punto di vista dei contenuti, nella teologia orientale il teologo domenicano ritrova una nozione di tradizione che sottolinea alcuni elementi per lui fondamentali: il ruolo dello Spirito che rende la Chiesa tradizione vivente

59 Cfr. J. A. Möhler, *L'unità della Chiesa. Cioè del principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (Città Nuova, Roma 1969; originale tedesco 1825) 53-58. Per quanto riguarda l'uso nella scuola domenicana cfr. ad esempio, Chenu, *Un école*, 66.

60 «*La Parole de Dieu repose et vit dans l'Église; nous pouvons dire déjà plus précisément: dans la tradition vivante et actuelle qui constitue la conscience réaliste de l'Église du Christ, animée par l'Esprit de Vérité*», P.-A. Liégé, "Aux source de la foi chrétienne", in: M. Henry (dir.), *Initiation Théologique* I. *Les sources de la théologie* (Cerf, Paris 1952), 18-46, qui 24.

61 A proposito cfr. Boeglin, *La question*, 103.

62 Le Guillou, *L'esprit*, 11.

63 Cfr. *ibid*., 10-11; Id., *Mission et unité* I, 199.

64 Cfr. Id., *Mission et unité* II, 235-236; 242-249; Id., "L'Église catholique et les divisions": *Ist* 5 (1958) 161-182, qui 170.

Ediciones Universidad San Dámaso

e attuale del mistero, la stretta relazione tra Chiesa e tradizione, la necessità della mediazione apostolica, i Padri della Chiesa come organi privilegiati della tradizione —concetto caro anche a Congar[65]—, il ruolo insostituibile del magistero nella trasmissione del Vangelo[66]. I pensatori ortodossi, inoltre, nell'articolare il loro pensiero sulla tradizione, fanno abitualmente uso di due categorie che i teologi domenicani, come visto, utilizzano anch'essi volentieri: memoria e coscienza[67].

Infine, anche il movimento ecumenico sarà importante al fine dell'elaborazione della teologia della tradizione di Le Guillou, in quanto la sua produzione teologica sarà in costante dialogo con i temi centrali dell'agenda del Consiglio Ecumenico delle Chiese: la missione, l'unità, la tradizione, l'apostolicità, l'escatologia. Tutti temi che sollecitano una risposta cattolica in vista del dialogo.

Tuttavia, oltre a questa funzione indiretta di stimolo, Le Guillou fa proprie alcune intuizioni dei rappresentanti del movimento ecumenico, come ad esempio la centralità del tema missione-unità o l'uso del termine 'pienezza' non solo riferito al passato —la pienezza ecclesiale della Chiesa patristica— ma proiettato nel futuro[68]. Infatti, per i rappresentanti del movimento ecume-

65 Cfr. Y. Congar, "Les Saints Peres, organes privilégiés de la tradition", *Ikn* 35 (1962) 479-498.

66 Cfr. Le Guillou, *L'esprit*, 63.

67 Cfr. ad esempio S. Boulgakov, *L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Église* (L'Age d'Homme, Lausanne 1980, originale russo 1932) 17-41; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Delachaux & Niestlé, Paris 1959) 195-196; Y.-N. Lelouvier, *Perspectives russes sur l'Église. Une théologien contemporain: Georges Florovsky* (Centurion, Paris 1968) 107-120. A tal proposito, l'archivio testimonia di un incontro tra teologici cattolici e ortodossi avvenuto il 17 ottobre 1946 presso il monastero benedettino di Vanves avente per oggetto il tema della tradizione. Il punto di vista cattolico viene presentato da Bouyer mentre quello ortodosso da Kovalevsky. Nel dibattito del pomeriggio la conversazione si concentra tutta sul tema della coscienza ecclesiale e, in particolare, sulle tesi di Lossky (a cui accenneremo brevemente più avanti), tanto che i partecipanti chiedono che sia lo stesso Lossky, la settimana successiva, a fare una relazione sul suo pensiero in materia –cfr. M.-J. Le Guillou, "Compte-rendu de la réunion du 17 octobre 1946", B206 (*Fonds*, 81)–, relazione di cui sono presenti in archivio solo alcuni appunti presi da Le Guillou –cfr. Id., "La conscience de l'Église", A4, 17 (*Fonds*, 31).

68 Cfr. ad esempio: G. Florovsky, "La voies de la théologie russe": *DViv* 13 (1949) 41-62, qui 47-54; E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis*

Ediciones Universidad San Dámaso

nico, e più in generale per gli autori che si occupavano di ecumenismo[69], la pienezza ecclesiale è una realtà di comunione verso cui le diverse confessioni cristiane camminano. Le Guillou abbina questo cammino verso la pienezza con il concetto di cattolicità qualitativa per mezzo di una categoria che risulterà fondamentale nel suo pensiero: la pienezza cattolica[70].

---

zur Gegenwart (Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1952) 367; W. A. Visser't Hooft, *The pressure of our common calling* (Doubleday, New York 1960) 37.

69 «*Un mot revient fréquemment sous la plume des auteurs protestants et Orthodoxes, comme des écrivains catholiques traitant d'œcuménisme, celui de* plénitude. *Et, sans doute, caractériserait-on, au mieux, le mouvement œcuménique et les efforts Orthodoxes, en disant qu'ils se veulent orientés vers une manifestation de la plénitude de l'Église*», Le Guillou, *Mission et unité* I, 219.

70 In ambito cattolico l'espressione 'pienezza cattolica' pare riconducibile a Newman che la introduce spiegando l'intrinseco potere assimilativo che ha il cristianesimo rispetto alle diverse culture e religioni, in contrasto con la visione di Milman che sosteneva invece di poter trovare la purezza del dato evangelico nella semplicità iniziale, spogliata dalle forme culturali di cui si è rivestito nella storia: «*The distinction between these two theories is broad and obvious. The advocates of the one imply that Revelation was a single, entire, solitary act, or nearly so, introducing a certain message; whereas we, who maintain the other, consider that Divine teaching has been in fact, what the analogy of nature would lead us to expect, "at sundry times and in divers manners", various, complex, progressive, and supplemental of itself. We consider the Christian doctrine, when analyzed, to appear, like the human frame, "fearfully and wonderfully made"; but they think it someone tenet or certain principles given out at one time in their fulness, without gradual enlargement before Christ's coming or elucidation afterwards. They cast off all that they also find in Pharisee or heathen; we conceive that the Church, like Aaron's rod, devours the serpents of the magicians. They are ever hunting for a fabulous primitive simplicity; we repose in Catholic fulness*» J. H. Newman, *Essays critical and historical* (Longmans, London ^{4}1907; 1841) 233. Tale nozione in Newman si accorda con una visione inclusiva della cattolicità ripresa dai Padri della Chiesa, i quali contrapponevano gli esclusivismi e i particolarismi dell'eresia alla capacità cattolica di integrare i diversi popoli nell'unità universale della fede, cfr. Id., An e*ssay*, 355-382. Più in generale, pare accertato il giudizio di chi afferma che la stessa adesione di Newman al cattolicesimo possa configurarsi essa stessa come adesione alla pienezza cattolica, cfr. O. De Berranger, "Devenir catholique: Newman": *Com(F)* 37/6 (2012) 77-86. Nel secolo XX tale categoria viene ripresa da studiosi come Karl Adam e Henri De Lubac, cfr. S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Herder, Rome 1957) 227-228; F. Bertoldi, *De Lubac. Cristianesimo e modernità* (ESD, Bologna 1994) 94-95. In ambito ecumenico viene usata da Congar che afferma: «*Le véritable travail œcuménique, c'est celui qu'accomplit l'Église en s'efforçant de réaliser en plénitude sa grâce de catholicité*», Congar, *Chrétien désunis*, 341. Anche De Lubac pare alludervi in questo contesto, cfr. De Lubac, *Catholicism*e, 51-55. Le Guillou svilupperà adeguatamente questa categoria facendone una nozione chiave del suo pensiero. Ma, al di là del termine, il teologo domenicano afferma che la prospettiva della pienezza cattolica attraversa il pensiero di molti teologi del secolo XIX –sia cattolici (Schlegel, Möhler, Lamennais),

Ediciones Universidad San Dámaso

Tale impostazione avrà i suoi effetti sulla teologia della tradizione perché permetterà al teologo domenicano, secondo le parole di Olivier Clément, di situarsi «*dans la perspective d'une Tradition créatrice, ancrée dans le mystére du Christ et tout tendue vers son retour*»[71]. La tradizione non è mero riferimento al passato, ma è attuale nell'oggi e tutta protesa verso il compimento futuro.

Per quanto riguarda la traiettoria del pensiero sulla tradizione di Le Guillou, questo tema appare già nel contesto dei suoi primi studi sull'ecumenismo. In questo momento la riflessione è concentrata su tre temi fondamentali: 1. la Chiesa come tradizione del Mistero, cioè come tradizione nello Spirito Santo della realtà della Rivelazione nello spazio e nel tempo a partire dagli apostoli; 2. il vincolo intrinseco tra missione e tradizione; 3. la tradizione nell'orizzonte della pienezza cattolica.

Gli scritti posteriori non faranno che approfondire alcuni elementi già presenti negli scritti iniziali. In primo luogo, Le Guillou approfondirà la riflessione sulla dimensione pneumatologica della Chiesa-tradizione alla luce del trinomio Spirito Santo-Chiesa-Maria. In secondo luogo, nel contesto della crisi postconciliare, il teologo francese si concentrerà sulla centralità dell'elemento apostolico della tradizione e, quindi, sulla Chiesa come tradizione vivente degli apostoli.

Pertanto, nella nostra esposizione seguiremo questo schema. In primo luogo si prenderà in considerazione la riflessione fatta da Le Guillou sulla tradizione nel contesto ecumenico, presentando anche i fondamenti ecclesiologici del suo pensiero. In secondo luogo, ci occuperemo dei due temi che sono stati oggetto di approfondimento successivo da parte dell'autore: il ruolo dello Spirito Santo nella tradizione e l'elemento apostolico della tradizione.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

sia protestanti (Schleiermacher, Neander, Maurice), sia ortodossi (Kirieievsky, Komiakov, Makrakis)– quando la missione cristiana comincia a confrontarsi con la totalità del mondo nel suo divenire storico e sociale, cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 269-270.

71 O. Clément, "Un événement œcuménique et spirituel. Le Visage du Ressuscité, par M.-J. Le Guillou. Recensione": *VUCh* 21/10 (1968) 139-140, qui 139. Queste parole di Clément sono riferite alla ermeneutica conciliare di Le Guillou, ma sono applicabili a tutta la sua teologia.

Ediciones Universidad San Dámaso

CAPITOLO IV

MARIE-JOSEPH LE GUILLOU E I TEMI CENTRALI DELL'ECUMENISMO: MISSIONE, UNITÀ, TRADIZIONE

Ediciones Universidad San Dámaso

1. IL BINOMIO MISSIONE-UNITÀ

Nel dibattito interno alla Chiesa cattolica sul giudizio di fondo da dare sul movimento ecumenico, la posizione di Le Guillou è molto chiara: quello ecumenico è uno dei più importanti movimenti del XX secolo, la cui esistenza deve rappresentare per i cattolici un motivo di gioia e di speranza[1].

Certamente, egli è cosciente che le critiche rivolte a tale movimento non sono prive di fondamento e sottolineano dei rischi reali[2], ma hanno il difetto

1 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 130; Id., "Situation", 6; Id., "La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité. Quelques réflexions du point de vue catholique": *Ist* 2 (1955) 107-121, qui 107; Id., "La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité": *VUCh* 8, 70-71 (1955) 3-6, qui 5; Id., "Œcuménisme et missions": *Viel* 25/1 (1955) 6-19, qui 17; Id., "Problémes, dialectique et tentations du movement œcuménique": *Ist* 3 (1956) 333-356, qui 333.

2 Lo stesso le Guillou evidenzierà chiaramente i rischi insiti nel movimento ecumenico, cfr. Id., "Situation", 17 n. 2; Id., "Notre unité en Christ et notre désunion en tant qu'Églises. Rapport de Foi et Constitution a l'Assemblée d'Evanston": *VUCh* 7, 64 (1954) 3-9; Id., "Problémes", 333-339

di non saper cogliere il dinamismo virtuoso di fondo che gli ha dato vita e che lo anima:

> *Avant de passer à l'analyse de la doctrine de ce mouvement nous devons avoir perçue la dynamique interne qui seul donne valeur aux faits et aux institutions en permettant de les rattacher fonctionnellement à ce dynamisme. Cette critique nous permet aussi de comprendre l'erreur d'optique de la plupart des théologiens catholiques dans leur analyse du mouvement œcuménique: pour n'avoir pas inséré les travaux de Foi et Constitution dans la dialectique propre de l'ensemble de ce mouvement, ils en majorent indûment le rôle. Passionnément intéressés par la doctrine, ils négligent de dégager le statut propre de cette doctrine et commettent ainsi une série de contresens qu'une étude plus objective de la réalité œcuménique leur eut épargnés*[3].

Perciò, secondo Le Guillou, il giudizio di valore sul movimento ecumenico non può essere dato correttamente solo a partire dalle affermazioni dottrinali o dal rischio di formazione di un blocco antiromano, ma dall'individuazione del dinamismo interno che lo anima:

> *Le mouvement missionnaire est, on le sait, à l'origine du mouvement œcuménique. La grande expansion missionnaire des Églises non-romaines qui commença au XVIII^e siècle et s'épanouit au XIX^e siècle —elle ne fut pas, d'ailleurs, il importe de le noter, le fait des Églises comme telles mais de petits groupes d'hommes,— projeta sur le champ de la mission toutes les divisions chrétiennes et fit ainsi apparaître brutalement le scandale de ces divisions, obstacle majeur à l'évangélisation du monde*[4].

---

e 352-356; ID. *Mission et unité* I, 123-129. Alcuni di questi rischi, peraltro, erano avvertiti anche all'interno dello stesso movimento ecumenico, cfr. ID. "Situation", 12.

3 ID., "Le catholicisme", 421.

4 ID., "La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité": *Ist* 1 (1954), 408-440, qui 409-410.

Ediciones Universidad San Dámaso

Sono, quindi, le cosiddette 'Giovani Chiese' —cioè le Chiese fondate dalle missioni pietiste in America del Sud, Asia e Africa— che nel loro autentico slancio missionario hanno ispirato il movimento ecumenico per poi orientarne dal di dentro l'evoluzione[5].

Questo processo virtuoso partito dalle 'Giovani Chiese' ha finito poi per coinvolgere anche le comunità ecclesiali di origine, in quanto si inizia a prendere coscienza che lo scandalo non è solamente provocato dalla divisione delle società missionarie, ma più a fondo dalla divisione delle Chiese stesse, la cui testimonianza evangelica è stata pesantemente intaccata dalle divisioni[6]; per cui «*l'unité qu'elles [les Jeunes Églises] avaient commencé de réaliser entre elles, révéla aux Vieilles Églises combien leur propre témoignage avait été affaibli par leur séparation*»[7].

Pertanto, sulla spinta del dinamismo delle 'Giovani Chiese', le 'Vecchie Chiese' prendono coscienza della loro responsabilità storica nel processo di scristianizzazione dell'occidente. La loro tragica divisione contraddice plateamente le parole di Cristo: «che tutti siano una cosa sola (…) perché il mondo creda» (Gv 17,21)[8].

Ha inizio così nel mondo protestante una riflessione dottrinale sul mistero della Chiesa e sulla sua unità per incamminare le comunità ecclesiali verso la comunione, una riflessione in cui il movimento biblico avrà un ruolo importante.

---

5 Cfr. Id., *Mission et unité* I, 76. In un altro articolo Le Guillou afferma a tal riguardo: «*Ce sont les Jeunes Eglises –et l'Inde en particulier– qui ont donné l'impulsion et, en définitive l'inspiration, au mouvement œcuménique. Ce sont elles encore qui ont peu à peu découvert les lignes directrices de l'évolution de ce mouvement; ce sont elles enfin qui ont réalisé ces unions qui peuvent être présage de l'unité future, telle qu'on peut là concevoir dans les milieux protestants*», Id., "Œcuménisme et missions": *VUCh* 11, 100 (1958) 1-4, qui 3. Per maggiori dettagli sul ruolo cruciale delle 'Giovani Chiese' nella nascita e nello sviluppo del movimento ecumenico cfr. J. Frisque, "Les Jeunes Églises et le mouvement œcuménique": *EglViv* 6 (1954) 230-244; Le Guillou, "Les Jeunes Églises et leur influence dans le mouvement œcuménique depuis Evanston": *EglViv* 9 (1957) 437-447;

6 Cfr. Id., *Mission et unité* I, 46.

7 *Ibid*., 58.

8 Cfr. *ibid*., 46.

Ediciones Universidad San Dámaso

Pertanto, ciò che anima l'aspirazione verso l'unità del movimento ecumenico non è la costituzione di un blocco antiromano, ma la constatazione dello scandalo che la divisione dei cristiani ha provocato e provoca nel contesto dell'azione missionaria. È a partire da questa presa di coscienza in ambito missionario che le varie comunità confessionali, fino ad allora rinchiuse nei loro confini locali e separate tra loro, si aprono ad un cammino verso l'unità, iniziando a sentirsi più responsabili dell'evangelizzazione su scala mondiale[9]. La missione è, quindi, il motore propulsore del cammino ecumenico; è il tema ecumenico per eccellenza[10].

Tuttavia, per alcuni anni la riflessione sull'unità della Chiesa e quella sulla collaborazione missionaria si svilupperanno separatamente ma, poco a poco, il rinnovamento del pensiero ecclesiologico in atto porterà a comprendere che il cammino di unità delle Chiese e quello delle società missionarie sono da considerare insieme: la missione non è estrinseca alla Chiesa, ma deve essere integrata in essa, perché la comunità ecclesiale non è altro che un organo di apostolato al servizio del disegno di salvezza di Dio[11]. Non esiste, pertanto, una Chiesa senza missione né una missione senza Chiesa. Missione e unità, o più precisamente missione e Chiesa, sono temi così strettamente relazionati che nel fondo fanno riferimento ad un'unica realtà: la Chiesa nella sua missione di radunare in unità tutti i figli dispersi[12]. Pertanto, nota Le Guillou, nel cammino del movimento ecumenico emerge un'esigenza fondamentale:

> *Un exigence fondamentale se dégage. La mission doit être intégré dans l'Église. Si «une Église ne peut se défaire de son obligation vis-à-vis de la mission et rester une Église», il devient éminemment souhaitable que les sociétés missionnaires ne soient pas des organismes indépendants, mais des organismes intégrés dans les Églises. En d'autres*

9 Cfr. Id., "Situation", 6.

10 Cfr. Id., "La vocation" (1954), 408.

11 Cfr. Id., *Mission et unité* I, 53-57; Id., "Situation", 7-17.

12 Cfr. Id., "La vocation" (1954), 420; Id., "Œcuménisme et missions" (1955), 7.

Ediciones Universidad San Dámaso

termes, en faisant tomber les barrières entre les sociétés missionnaires et l'Église, la mission devient (…) l'activité essentielle de l' Église dans son unité[13].

Quello che si produce è, quindi, un fatto di enorme importanza per il mondo nato dalla Riforma: la ripresa del dialogo tra Chiesa e pietismo che riporta le società missionarie, sviluppatesi in modo autonomo dalle Chiese d'origine, a riavvicinarsi a queste ultime; mentre le 'Vecchie Chiese', dopo secoli di inattività, si riaprono felicemente alla missione, così necessaria per loro nel mondo secolarizzato[14]. Per Le Guillou, la storia del protestantesimo moderno può essere letta come un gigantesco sforzo di superare la dissociazione tra missione e Chiesa[15].

In questo cammino di riavvicinamento, le diverse comunità ecclesiali cominciano a sentirsi chiamate al pentimento, alla riconciliazione e al rinnovamento a partire dal Vangelo[16]. Esse si rendono conto, infatti, che nella loro esistenza storica la vera natura della Chiesa di Cristo —una, santa cattolica e apostolica— è stata oscurata dalla divisione dei cristiani[17]. Inoltre, esse sono coscienti dei limiti di certe teologie confessionali, tutte ispirate dalla polemica, che non hanno fatto altro che dividere ancor di più le diverse confessioni. Occorre, perciò, uno spirito di conversione e di rinnovamento teologico per superare le divisioni[18].

La riflessione ecumenica inizia così a strutturarsi su tre assi: la missione della Chiesa, l'unità della Chiesa, il rinnovamento della Chiesa a partire dalla

13 Id., *Mission et unité* I, 57.

14 Cfr. Id., "Mission et protestantisme": *LV(L)* 7 (1958) 91-104.

15 Cfr. *ibid*., 91.

16 Cfr. Id., "Le Conseil œcuménique des Églises": *LV(L)* 4 (1955) 83-97, qui 88-89.

17 Cfr. *ibid*., 88 e 92. Da notare che Le Guillou, nel descrivere la storia e la teologia del movimento ecumenico, ne rispetta anche la terminologia propria, rilevandone poi a parte l'ambiguità. Nel caso dell'apostolicità essa viene intesa dall'ambiente ecumenico nel senso ampio di missionarietà, lasciando da parte la questione del ministero.

18 Cfr. Id., *Mission et unité* I, 109-112.

Ediciones Universidad San Dámaso

Parola di Dio, in vista della manifestazione al mondo della vera natura della comunità ecclesiale[19].

Le Guillou analizza i contenuti di questa riflessione ecclesiologica, individuando cinque punti fondamentali[20]:

1. *La mission appartient si bien à l'être même de l'Église qu'il est impossible de disjoindre Église et mission.*
2. *L'Église se définit par rapport au monde.*
3. *L'Église est apostolique.*
4. *L'Église est une communion dynamique.*
5. *L' Église est un devenir*[21].

Il teologo domenicano percepisce che la prima affermazione è quella fondamentale ed, in certo modo, include tutte le altre. Essa statuisce che la missione non è un'opera secondaria e facoltativa della Chiesa, ma essenziale, fino al punto di postulare una perfetta coincidenza tra Chiesa e missione: la Chiesa è missione.

Da questa affermazione fondamentale scaturiscono le altre. Se la Chiesa è missione, essa non esiste che in quanto inviata al mondo (apostolicità). Essa viene quindi definita da questa sua funzione costitutiva nei confronti del mondo. Ne deriva che la Chiesa è una comunione dinamica —cioè una comunione non centrata su sé stessa, ma destinata a dilatarsi cattolicamente nella missione— e, allo stesso tempo, la sua missione è comunionale, in quanto è credibile solo in quanto espressione della comunione delle Chiese.

Sottolineando la dinamicità della comunione, si mette l'accento anche sul carattere escatologico della Chiesa, in quanto, secondo i rappresentanti del movimento ecumenico, nell'attuale situazione di divisione, nessuna Chiesa può vantare la pienezza ecclesiale, ma tutte insieme sono chiamate a rinnovare se stesse e le loro strutture interne, a riformarsi sulla base della Parola di

19 Cfr. *ibid.*, 64.

20 Per questa parte cfr. *ibid.*, 83-101.

21 *Ibid.*, 83.

Ediciones Universidad San Dámaso

Dio in funzione della missione e in vista di una pienezza della comunione che si realizzerà nell'escatologia. L'unità, già donata nel Cristo, non appartiene in pienezza alla Chiesa secondo la sua evoluzione storica, caratterizzata dalla divisione dei cristiani, ma alla comunità escatologica verso la quale tutte le confessioni tendono. Per questo la Chiesa non può essere definita per ciò che è, ma per ciò che sarà nell'escatologia. Essa, nella sua esistenza *inter tempora* è Chiesa in divenire. L'unità della Chiesa è, pertanto, un'unità promessa e creduta.

Le Guillou nota in queste affermazioni delle profonde intuizioni, anche se rimane il problema di fondo che esse sono declinate secondo i principi della teologia protestante. Ma al di là degli aspetti problematici, si tratta di una riflessione utile che si centra sul trinomio missione-ecumenismo-rinnovamento[22].

Considerando l'evoluzione del cammino ecumenico, sempre secondo il nostro autore, sono tre i tratti che caratterizzano questo movimento: 1. novità; 2. dinamismo; 3. universalismo[23].

In primo luogo, l'ecumenismo è un fatto nuovo:

> *Des communions chrétiennes, séparées et isolées les unes des autres, ont, par leur entrée dans le Conseil œcuménique et par leur participation à l'ensemble de ses activités, constitué une «communauté» d'un type absolument original, comme il ne s'en était jusqu'ici jamais vue dans l'histoire. Il en est résulté un sentiment très profond de communion surnaturelle dans la foi au Christ comme Dieu et Saveur, sentiment dont il faut se garder de mésestimer la portée et la signification religieuse*[24].

Ma il movimento ecumenico rappresenta una novità anche perché i suoi membri sono convinti che il loro cammino verso l'unità non è che l'ini-

22 Cfr. *ibid*., 83 e 108-112.

23 Cfr. *ibid*., 112-116.

24 *Ibid*., 112-113.

Ediciones Universidad San Dámaso

zio di un'azione divina volta ad orientare la Chiese verso una partecipazione rinnovata alla nuova creazione instaurata da Cristo[25].

In secondo luogo, l'ecumenismo è un'esperienza dinamica, in quanto vede come protagoniste comunità isolate, rivali e ferite dalla divisione che si mettono sotto il giudizio della Parola di Dio per orientarsi verso un cammino di pentimento e di rinnovamento in prospettiva missionaria:

> *[Les Églises] face à leur mission devant le monde, elles ont été conviées ensemble à un jugement de Dieu sur leur propre statut d'Église. Il apparaît, dès lors, qu'il s'agit d'un dialogue, en présence du Seigneur, sur ce qu'est la catholicité de l'Évangile et de l'Église, en vue de réformer la situation historique des Églises et de porter une témoignage missionnaire devant le monde*[26].

Il protagonista ultimo di questo dinamismo è lo Spirito Santo che lavora incessantemente nella Chiesa per rinnovarla e renderla testimone credibile del Vangelo[27].

Infine, l'ultimo tratto dell'ecumenismo è l'universalità: il movimento ecumenico vuole essere testimonianza della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica[28]. Il cammino verso l'unità cattolica (universale) viene definito dal principio di unità nella diversità, cioè da una comunione sull'essenziale nella diversità di forme legittime in cui si esprimono le diverse comunità locali e le diverse tradizioni.

In sintesi:

> *Le mouvement œcuménique est donc un affrontement des Églises à la dimension universelle de l'Évangile. Il est un dialogue des Églises avec le Seigneur Jésus-Christ, qui, par la Parole de la Bible et travers les*

25 Cfr. *ibid*., 113.
26 *Ibid*., 114.
27 Cfr. *ibid*., 114-115.
28 Cfr. *ibid*., 115.

Ediciones Universidad San Dámaso

événements de l'histoire, leur révèle le mystère de l' Église et les amène à se lasser juger et, par le fait même, à se lasser renouveler: à la faveur de ce dialogue, les diverse Églises prennent conscience des exigences de dépassement de leurs positions respectives et, en se réformant sous l'action de l'Esprit du Seigneur, elles peuvent discerner, peu à peu, les signes de l'unité que le Seigneur veut leur donner.

La dimension proprement eschatologique du mouvement œcuménique prend alors toute sa valeur (…): les Églises ne sont pas tournées vers une unité qui, d'une façon, s'enracinerait dans le passé, mais elles sont tournées vers une unité qui est encore à découvrir dans la foi et qu'il est pour l'instant impossible d'imaginer. La croissance du mouvement œcuménique est un croissance vers (eis) le Christ[29].

Tuttavia, come già accennato, Le Guillou è cosciente che il dialogo ecumenico presenta anche dei rischi. In particolare ne elenca quattro[30].

In primo luogo, vi è la tentazione di un passaggio indotto dal considerare il movimento ecumenico una associazione tra Chiese, cosa che appare chiaramente nei suoi documenti ufficiali, ad una sorta di elevazione di fatto al rango di Chiesa.

In secondo luogo, vi è il pericolo di mettere tra parentesi le questioni dottrinali più difficili per accontentarsi di un'unità superficiale, di un ecumenismo facile e sentimentale[31]. Ad esempio, il teologo domenicano registra un preoccupante silenzio sulla questione della apostolicità di ministero.

In terzo luogo, vi è il rischio di una eccessiva preponderanza protestante[32]. Si tratta per Le Guillou del rischio che sta alla radice di tutti gli altri, dato

29 *Ibid*., 111.

30 Cfr., *ibid*., 123-129.

31 Cfr. anche Id., "Œcuménisme et missions" (1955), 18; Id., "Un dialogue œcuménique est-il possible avec l'Église catholique?": *VUCh* 9, 79 (1956) 3-9, qui 9.

32 Tale rischio fu ben identificato anche da Hamer: «*Le Conseil doit se prémunir sans cesse contre un (…) danger. À tout moment la prépondérance numérique du factor protestant peut se transformer en prépondérance qualitative*», J. Hamer, "Les problèmes majeurs du Conseil Œcuménique des Églises": *RNouv* 10 (1960) 579-590, qui 589.

Ediciones Universidad San Dámaso

che le comunità protestanti sono caratterizzate da una coscienza ecclesiologica relativamente fragile[33]. Per questo il teologo domenicano non cesserà di affermare l'importanza della partecipazione degli orientali al Consiglio Ecumenico delle Chiese, utile ad evitare una sua connotazione panprotestante e a difendere quel grande patrimonio di fede che è fondamentale anche per i cattolici[34].

Infine, vi è il rischio di accontentarsi di una unione federativa, cioè di un organo che offre vari servizi alle Chiese e che si mantiene in una sorta di neutralità ecclesiologica. In questo caso, però, si marcerebbe verso un'unità di cui rimarrebbe sconosciuta la natura. È questo un pericolo che era stato segnalato anche da molti membri eminenti del Consiglio sia ortodossi che protestanti, che fecero pressione a Nuova Delhi per superare il principio di neutralità ecclesiologica —affermato nella riunione del Comitato Centrale a Toronto (1950)— per sostituirlo con un principio di unità che implicasse contenuti di fede più precisi[35].

Ediciones Universidad San Damaso

33 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* I, 221.

34 Cfr. *ibidem*; Id., "La vocation" (1955) 120-121. In generale, venendo a contatto con la teologia delle altre confessioni cristiane, Le Guillou percepisce una grande vicinanza rispetto agli orientali e una marcata distanza rispetto i protestanti, cfr. ad esempio Id., "L'Église et le mystère", 49-53; Id., "L'Église catholique", 108. Per questo nota con interesse che uno dei frutti più preziosi della partecipazione degli orientali al movimento ecumenico è proprio una coscienza più viva in loro dei principi comuni che li legano ai cattolici, cfr. ad esempio B. Joannidis, "L'union de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique romaine", in: Rousseau, *L'Église et les églises* II, 381-388. Ed, inoltre, il teologo domenicano non mancherà mai di sottolineare, a quegli studiosi protestanti che vedevano con sospetto l'entrata della Chiesa cattolica nel dialogo ecumenico, che le questioni care ai cattolici erano già nel cuore del dibattito grazie agli ortodossi, con i quali, a parte la questione del primato, vi era ampia coincidenza di vedute, cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 144-146; Id., "Un dialogue", 4-9.

35 Secondo Le Guillou vi sono due acquisizioni importanti all'Assemblea di Nuova Delhi. La prima fu proprio la modifica della cosiddetta 'Base', un testo fondamentale che indicava la natura del Consiglio Ecumenico e le condizioni dogmatiche per aderirvi. Dal testo di Toronto, ispirato da una chiara quanto generica neutralità ecclesiologica —si definisce il Consiglio Ecumenico come un'associazione fraterna di Chiese che riconoscono Gesù Cristo come Dio e Salvatore—, si passò, pur continuando ad affermare in principio tale neutralità, ad un testo dottrinalmente più articolato —si definisce il Consiglio Ecumenico un'associazione fraterna di Chiese le quali, secondo la Sacra Scrittura, confessano che Gesù Cristo è Dio e Salvatore e si sforzano di essere insieme fedeli alla loro comune vocazione per la gloria di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo. Si cita, pertanto, la Scrittura e

2. LA RIFLESSIONE SULLA TRADIZIONE ALL'INTERNO DEL MOVIMENTO ECUMENICO

Nel contesto di queste riflessioni sulla missione e l'unità prende corpo nel movimento ecumenico il dibattito sulla tradizione:

> *Cette volonté de ressourcement et de plénitude catholique, sous-tendue par une perspective missionnaire, est une redécouverte de la tradition et de son développement, dans la mesure exacte où celle-ci est le témoignage de ce renouvellement que le Seigneur opère, sans cesse, dans son Église. Il n'est donc étonnant que ses recherches débouchent sur la question de la tradition*[36].

Infatti, l'unità che le confessioni vogliono raggiungere implica, da una parte, una visione ampia della cattolicità, e quindi il rispetto delle diverse tradizioni particolari —si rigetta cioè l'idea di unità come uniformità—, e dall'altra, include una riflessione critica su tali tradizioni particolari e, in concreto, una valutazione del loro ruolo storico, della loro complementarietà e della loro aderenza alle parole di Gesù, in vista di un pentimento e di un rinnovamento che permettano di aprirsi all'universalità della comunione[37].

Tale affermazione implica da parte protestante il riconoscimento di una situazione di fatto: le varie comunità non vivono solo della Scrittura, ma si esprimono secondo delle tradizioni che costituiscono l'ambiente privilegiato dove la Scrittura viene letta e interpretata; e questo riconoscimento è già un

---

si termina con una dossologia trinitaria. La seconda acquisizione fondamentale di tale assemblea, sempre secondo il nostro autore, fu la presa di coscienza dell'insufficienza di un'unità meramente spirituale e della necessità di realizzare un'unità visibile, cfr. ID., "La 3e Assemblée du Conseil œcuménique": *VUCh* 15, 141-142 (1962) 17-23; ID. "Le Conseil Œcuménique et la recherche de l'unité": *VUCh* 15, 145 (1962) 53-58; ID., "Réflexions sur l'Assemblée de New Delhi": *Ist* 9 (1963) 331-344.

36 ID., *Mission et unité* I, 111.

37 Cfr. *ibid*., 110. Su questo cfr. W. A VISSER 'T HOOFT, *The renewal of the Church* (Westminster Press, Philadelphia 1956).

Ediciones Universidad San Dámaso

primo passo verso l'affermazione di principio dell'esistenza della tradizione[38]. Esse di fatto si presentano come 'Chiese' qualificate da tradizioni particolari proprie, che ora cercano di armonizzarsi nell'unità.

Dal punto di vista teologico, tale armonizzazione implica un approfondimento che consenta un ricentramento delle tradizioni nell'equilibrio globale della Parola di Dio, in quanto ciascuna comunità ha sviluppato forme di riflessione parziali in forma indipendente o addirittura in polemica con altre confessioni. Come afferma Paquier:

> *Nous devons accepter que chaque famille confessionnelle témoigne d'une certaine vérité qu'elle met en valeur plus que ne le font les autres. Sans doute la prédominance trop exclusive de ce témoignage propre, la place disproportionnée qu'il occupe par rapport aux autres éléments de la foi, dans telle Église, en altèrent en quelque mesure la signification et l'affectent d'erreur aux yeux des autres confessions. C'est ici que la théologie œcuménique ménage son intervention et commence à jouer son rôle (…). La théologie œcuménique doit se proposer, par un retour aux source chrétiennes, un recentrement de la Vérité, que chaque confession a désaxée et gauchie à sa manière, et la redécouverte de la tradition de la plénitude équilibrée de cette vérité, dont les diverses traditions confessionnelles ne reflètent chacune qu'un aspect, complémentaire des autres*[39].

Tali teologie confessionali, pertanto, frutto di evoluzioni unilaterali seguite alle rotture storiche determinatesi tra i cristiani, hanno comportato una frammentazione antagonistica della teologia, che prima delle separazioni era caratterizzata da una ricchezza inclusiva di tutti gli elementi della fede[40]. Occorre recuperare perciò l'equilibrio e la molteplicità della tradizione primitiva per valutare sotto questa luce gli sviluppi successivi. È in questo modo che si

38 A questo riguardo cfr. Congar, *La Tradition* II, 224-228.

39 R. Paquier, "Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique": *VC* 2 (1948) 4-7, qui 5.

40 Cfr. *ibid*., 7.

Ediciones Universidad San Dámaso

potrà raggiungere un'unità che sia veramente rispettosa delle diversità e, quindi, realmente cattolica. Come afferma Schlink:

> *Variety of tradition is an enrichment, as long as fellowships is maintained between different traditions. They are manifestations of the catholicity of the Church. For catholicity does not consist merely en extending the Church geographically, but also in variety of witness, of prayer, of theologies, of ministries and of charismata*[41].

La questione della tradizione entra ufficialmente nel dibattito interno al Consiglio Ecumenico durante la conferenza del comitato centrale di Fede e Costituzione svoltasi nel 1952 a Lund, nella quale si istituisce una speciale commissione per studiare il tema 'La Tradizione e le tradizioni'. Da lì parte un decisivo approfondimento teologico che sarà uno dei fuochi della riflessione ecumenica degli anni successivi.

Anche su questo tema un apporto fondamentale viene dalle 'Giovani Chiese'. Esse infatti, nel loro slancio missionario, hanno già realizzato l'unità con alcune esperienze pilota, come quella della *South India United Church*, e ciò ha implicato un ripensamento delle loro tradizioni in vista dell'unità. Esse, nel loro agire, hanno il vantaggio di essere estranee a certe tradizioni ecclesiastiche del cristianesimo occidentale e, fuori da ogni polemica, ricorrono alla più antica tradizione teologica sul mistero della Chiesa senza quei condizionamenti storici che affliggono le comunità europee[42].

41 E. Schlink, "The significance of the eastern and western traditions for the Christian Church": *ER* 12 (1960) 125-142, qui 134.

42 A tal riguardo afferma Le Guillou: «*Il semble que sous l'influence des jeunes Églises, étrangères par le fond de leur vie à certaines traditions ecclésiastiques du christianisme occidental, les Églises issues de la Réforme retrouvent plus facilement la grand tradition théologique relative à l'Église, les grandes intuitions de son mystère telles que nous les livrent le Nouveau Testament et les premiers siècles de sa vie. Par un curieux paradoxe –qui n'est tel qu'en apparence, car la réalité de l'universalisme et de la mission l'appelle inéluctablement– c'est surtout peut-être par les jeunes Églises que se trouve posé au Mouvement œcuménique le problème de la Tradition*», Le Guillou, "La vocation" (1955), 108. Cfr. anche, Id., *Mission et unité* I, 117.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ma il contributo più determinante sulla questione della tradizione viene senz'altro dalla Chiesa ortodossa, che all'interno del movimento ecumenico sostiene, su questo tema come su molti altri, posizioni molto simili a quelle della Chiesa cattolica[43]. In questo ambito gli ortodossi fanno presente due questioni cruciali: 1. la necessità, secondo le parole di Florovsky, di un 'ecumenismo nel tempo' e non solo 'nello spazio', per cui viene posto il problema della continuità temporale con la Chiesa apostolica e, pertanto, con la tradizione normativa[44]; 2. collegata alla precedente vi è la questione della relazione esistente tra le diverse tradizioni e la grande *paradosis* cristiana alla quale si riferiscono gli scritti apostolici[45].

Pertanto, la Chiese ortodosse presentano una ecclesiologia che, pur riconoscendo una legittima pluralità di tradizioni, è cosciente che vi sono elementi della tradizione stessa che sono di origine divina e non possono essere messi in discussione[46]. Essi sono presenti sicuramente nella Scrittura, ma anche nella tradizione, anch'essa di origine apostolica, trasmessa autoritativamente tramite l'insegnamento unanime dei Padri, le confessioni di fede dei Concili e la liturgia della Chiesa[47]. La varietà è, quindi, legittima quando riguarda tradizioni ecclesiastiche coerenti con la tradizione normativa[48]. Ne deriva che non tutte le espressioni della tradizione sono accettabili; per cui, nel processo ecumenico,

43 Cfr. Id., "L'Église Orthodoxe", 77; Id., "La 3e Assemblée", 19.

44 Cfr. Id., "Un dialogue", 5; Id., "Le Conseil œcuménique", 56; Id., "Interrogation sur l'avenir de l'œcuménisme»: *Ist* 10 (1964) 7-24, qui 19. A tal proposito afferma Zizioulas: «Allo stesso tempo c'è anche ciò che padre Georges Florovsky chiamava *ecumenismo del tempo*, cioè il tentativo di mettere in relazione la ricerca dell'unità cristiana al nostro passato comune, la Scrittura cristiana e la Tradizione della Chiesa, compreso il patrimonio patristico, che è di importanza decisiva soprattutto per gli ortodossi e i cattolici romani», cfr. I. Zizioulas, "Persona, comunione, ecumenismo": *RegDoc* 10 (2015) 20-23, qui 20.

45 Cfr. *ibidem*.

46 Cfr. Le Guillou, "L'Église Orthodoxe", 51 e 71.

47 Cfr. C. Konstantinidis, "The significance of eastern and western traditions within Christendom": *ER* 12 (1960) 143-153.

48 Cfr. *ibid*., 145.

Ediciones Universidad San Dámaso

la valutazione delle tradizioni storiche deve misurarsi con questi elementi di origine divina.

Da questa impostazione teologica deriva una fondamentale petizione degli ortodossi ai protestanti: rivalutare la tradizione come forma di trasmissione autentica della Rivelazione[49]. Questa richiesta da parte ortodossa permette al mondo protestante di iniziare una sorprendente riconsiderazione della tradizione come veicolo di trasmissione diverso dalla Scrittura, soprattutto mediante una rivalutazione dei Padri della Chiesa e dei primi Concili[50].

Da questo punto di vista, Le Guillou ritiene utili le riflessioni del professor Ernst Benz, il quale mostra il grande contributo che l'Ortodossia potrebbe dare al protestantesimo per superare alcune sue posizioni storiche troppo influenzate dalla disputa con il papato[51]. Infatti, secondo Benz, la teologia protestante, avendo elaborato la sua ecclesiologia in opposizione a Roma, si ritrova ora caratterizzata da incontestabili limiti, tra i quali il più importante è la perdita della coscienza dell'unità, della continuità e dell'universalità della Chiesa[52]. A questo riguardo, secondo il professore tedesco, gli ortodossi potrebbero fare da correttivo per riportare l'attenzione dei protestanti sul pensiero patristico e, per mezzo di esso, recuperare la tradizione[53].

Pertanto, a partire dal binomio missione-unità, il mondo protestante inizia una riflessione sulla tradizione che si muove su due assi: 1. il riconoscimento di una molteplicità di tradizioni particolari in seno all'unica fede (cattolicità

Ediciones Universidad San Dámaso

---

49 A tal proposito afferma Meyendorff: «*Le rôle œcuménique de l'Orthodoxie, dans le dialogue avec les protestants et les catholiques, consiste précisément (…) à solliciter fraternellement les catholiques à un retour aux sources et les protestantes à une attitude plus ouverte envers la Tradition*», J. Meyendorff, *L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui*, (Seuil, Paris 1960) 198.

50 Cfr. Congar, *La Tradition* II, 231-232.

51 Cfr. Le Guillou, "Vues luthériennes sur les rapports de l'Église Orthodoxe et du Protestantisme": *Ist* 1 (1954) 48-79.

52 Cfr. *ibid*., 71.

53 Cfr. *ibid*., 71-72. Benz, per indicare l'eccessivo rifiuto della tradizione da parte protestante, fa l'esempio dell'abolizione della vita religiosa chiedendosi se, osservando anche la tradizione ortodossa, ci si possa ritenere così sicuri oggigiorno di aver eliminato un costume contrario al Vangelo, cfr. *ibidem*.

qualitativa); 2. la necessità di una continuità della Chiesa nel tempo (tradizione e apostolicità), che implica una rivalutazione della tradizione orale[54].

Tuttavia, anche per le Chiese ortodosse si impone una riflessione rinnovata sulla tradizione. Esse, infatti, grazie alla partecipazione al movimento ecumenico, hanno iniziato un percorso di uscita dall'isolamento e dalla prospettiva nazionalistica per aprirsi ai valori dell'unità, dell'universalità e della missione. In questo modo, sono divenute sempre più coscienti che tale apertura verso il mondo moderno e verso le altre confessioni cristiane esige il rigetto di una eccessiva cristallizzazione della tradizione bizantina[55]. Per questo si parla, da un lato, di un recupero di alcuni aspetti perduti (la pienezza della tradizione patristica nella quale convivevano molteplici diversità nell'unità della fede), e dall'altro, della necessità di una fedeltà creatrice alla tradizione al fine di realizzare una nuova sintesi tra la coscienza ortodossa e i valori più alti della cultura moderna[56]; una sintesi che prenda come modello quella effettuata nei primi secoli dai Padri greci[57]. A tal proposito afferma Le Guillou:

Ediciones Universidad San Dámaso

54 La centralità di queste due tematiche emerge chiaramente dalla conferenza tenuta da Schlink durante la riunione del Comitato Centrale del Consiglio Ecumenico tenutasi a Rodi nel 1959, cfr. Schlink, "The significance".

55 A tal proposito afferma Schmemann che, con il cosiddetto 'trionfo dell'ortodossia', è iniziato un processo di chiusura unilaterale sulla tradizione bizantina: «*L'empire et l'Église sont considérés comme deux absolus, représentant deux parfaites entités, de sorte que l'idéal semble destiné à se fixer. Cet idéal n'est plus une principe de développement et d'action, mais, au sens strict du mot, une* "theoria" *— c'est-à-dire la contemplation d'une perfection harmonieuse qu'il faut préserver et défendre, mais qui ne peut être atteinte ni améliorée (…). Une cristallisation commença dans l'Église byzantine, une tendance à fixer la Tradition et à la considérer comme close et immuable. En ce sens le "triomphe de l'orthodoxie" fut considéré (par l'esprit byzantine) comme une victoire décisive et complète de l'orthodoxie, marquant le point final de son développement historique. L'Église orthodoxe est désormais définie comme l'"Église des Sept Conciles et des Pères"*», A. Schmemann, "La théocratie byzantine et l'Église Orthodoxe": *DViv* 25 (1953) 33-53, qui 50. Ne deriva una tradizione che nega la sua dimensione storica per affermare unilateralmente quella escatologica, cfr. *ibid*., 49.

56 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* I, 139 e 210-215; Id., "Apostolos Makrakis: ses intuitions apostolique et spirituelles": *Ist* 7 (1960) 261-278; Id., "Kiriéiévsky et Komiakov. L'appel à une plénitude de catholicité": *Ist* 8 (1961-1962) 263-292.

57 Come afferma in un articolo sulla rivista *Istina* André Scrima, firmandosi come un anonimo monaco ortodosso rumeno: «*Les Pères sont aussi bien les confesseurs de l'Église Une (…) que le critère profond de l'Orthodoxie; ce n'est point un paradoxe de voir là le point central visé par tout renouveau*

Les Églises orthodoxes ont été privées jusqu'ici de leur actualisation dans le monde et dans l'histoire et elles sont appelées désormais à s'y manifester. Peut-être pour la première fois dans l'histoire, dégagée définitivement des cadres de l'Empire byzantin, affrontée de nouveau à l'universalisme chrétienne dans toute son ampleur les Églises orthodoxes se trouvent-elles libres d'engager un dialogue avec le monde dans son évolution actuelle, et, par le fait même, libres pour engager une dialogue fructueux avec l'Église catholique et aussi avec les communions protestantes: il importe pour cela qu'elles redécouvrent plus profondément leur propre tradition et qu'elles mesurent plus réellement la tâche missionnaire qui est la leur[58].

Secondo il teologo domenicano, si tratta di una svolta delicata per il mondo ortodosso, stretto tra la tentazione di considerare la tradizione bizantina come un blocco eterno ed immutabile e il difficile confronto con il pensiero moderno[59].

Occorre aggiungere, infine, che i teologi riformati vengono stimolati alla riflessione sulla tradizione anche dal dialogo sempre più intenso con i colleghi cattolici, i quali, sebbene la Chiesa cattolica non partecipi ufficialmente al Consiglio Ecumenico, hanno da tempo iniziato il dialogo ecumenico. E anche nel dialogo cattolico-protestante la questione della tradizione diventa sempre più decisiva e le differenze si manifestano soprattutto sul ruolo qualificato del magistero nella trasmissione del Vangelo[60].

---

patristique dans l'Église Orthodoxe. En effet, l'essentiel est de découvrir en eux le critère de l'Orthodoxie en acte, non les patrons d'une structure figée dans le passe. Car, en tant qu'instrument du Logos dans sa fonction pensante, ils ont opéré à un niveau de prototype, si l'on peut dire, entre les faits de ce monde et leur incorporation a l'Église, activité qui ne doit pas cesser jusqu'au jour de la consommation final», A. Scrima, "L'avénement philocalique dans l'Ortodoxie roumaine": *Ist* 3 (1958) 295-328, qui 316-317.

58 M.-J. Le guillou, "Les Églises orthodoxes devant le monde moderne": *Ist* 5 (1958) 417-442, qui 430-431.

59 Cfr. *ibid*., 442; Id., *Mission et unité* I, 214.

60 In generale. sono tre le questioni che i teologi protestanti pongono alla teologia cattolica in vista del Concilio e tutte hanno come denominatore comune la funzione del magistero: 1. il rapporto

Ediciones Universidad San Dámaso

Già agli inizi degli anni '60, Le Guillou nota che la questione della tradizione si trova ormai nel cuore del dialogo ecumenico, come dimostra la grande quantità di pubblicazioni che appaiono sull'argomento, anche in vista Concilio[61].

Intanto, a partire dal lavoro di ricerca svolto negli anni '50, la commissione di studio sulla questione della tradizione creata in seno a Fede e Costituzione elabora un rapporto provvisorio (1961) che costituirà la base di lavoro di un rapporto finale —dal titolo *Scripture, Tradition and traditions*— approvato poi nella conferenza tenutasi a Montreal nel 1963[62]. Come accennato anteriormente, questo rapporto include elementi molto interessanti che ora è bene analizzare più in dettaglio.

Innanzitutto, il documento inizia con un'importante distinzione terminologica che prelude al contenuto teologico del documento:

> *In our report we have distinguished between a number of different meanings of the word tradition. We speak of the Tradition (with capital T), tradition (with small t) and traditions. By the Tradition is meant the Gospel itself, transmitted from generation to generation in and by the Church, Christ himself present in the life of the Church. By tradition is meant the traditionary process. The term traditions is used in two senses, to indicate both the diversity of forms and expressions and also*

tra Scrittura e magistero; 2. il rapporto tra Chiesa e magistero; 3. Il rapporto tra dogma e magistero, cfr. B.-D. Dupuy, "Les questions posées par les théologiens protestants à la doctrine catholique de la tradition et du magistère": *Sal* 14 (1952) 243-259, qui 255-258.

61 Cfr. Le Guillou, "Écriture", 26. Come affermava Dupuy nel 1962: «*Au plan œcuménique, la question de la tradition et du magistère, est devenue ces dernières années un des points les plus décisif. On ne peut aujourd'hui participer à une rencontre sans buter sur cette question, sur laquelle catholiques et protestants ce clivent comme en deux familles d'esprit*», Dupuy, "Les questions", 245.

62 Cfr. M. B. Handspicker, "Faith and order 1948-1968", in: Fey, *History* II, 145-170. Per il testo cfr. L. Vischer – P. C. Rodger (eds.), *The fourth World Conference on Faith and Order* (SCM Press, London 1964) 50-61. È importante sottolineare che tale conferenza si svolse durante il Concilio e, sulla scia dell'apertura ecumenica di tale assemblea, vi parteciparono alcuni osservatori cattolici; per cui è naturale che si registrasse una coincidenza di temi con la trattazione della tradizione che si sta sviluppando nel Vaticano II, cfr. Boeglin, *La question*, 265-270.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *what we call confessional traditions, for instance Lutheran tradition or the Reformed tradition. In the latter part of the report the word appears in a further sense, when we speak of cultural traditions*[63].

Dopo questa importante precisazione, il primo tema affrontato è la relazione tra Scrittura e Tradizione, con l'obiettivo di superare il dualismo sviluppatosi in Occidente dopo la rottura protestante. Il rapporto afferma il radicamento di tutte le confessioni nella grande *paradosis* cristiana, che la Scrittura attesta in forma autoritativa ma senza esaurirla: «*We can say that we exist as Christians by the Tradition of the Gospel (the* paradosis *of the* kerygma*) testified in Scripture, transmitted in and by the Church*»[64]. Si riconosce, quindi, l'esistenza di una *paradosis* normativa, realtà vitale inseparabile dalla Chiesa, che precede la Scrittura e prende forma scritta in quest'ultima[65]. Allo stesso tempo, si riconosce che questa *paradosis*, il cui contenuto è la stessa Rivelazione cristiana, si trasmette nella Chiesa per opera dello Spirito Santo, attraverso la predicazione del Vangelo, l'amministrazione dei sacramenti, l'insegnamento cristiano, la teologia, la missione e la testimonianza di vita dei cristiani[66].

Il documento prosegue affermando che questa Tradizione si è espressa storicamente mediante una molteplicità di tradizioni (intese sia come confessioni che come tradizioni particolari) che, pur essendo distinte dall'unica Tradizione, sono ad essa collegate[67].

A partire da questa tesi condivisa da tutti, ci si pone un obiettivo fondamentale: elaborare un criterio condiviso per determinare il contenuto normativo della Tradizione e poter esprimere, di conseguenza, un criterio di valutazione delle varie tradizioni. Esprimono esse la Tradizione o contengono anche elementi distorsivi? E come si concilia la diversità delle tradizioni con

63 Cfr. Vischer – Rodger, *The fourth*, 50.
64 *Ibid*., 52.
65 Cfr. *ibid*., 51.
66 Cfr. *ibid*., 52.
67 Cfr. *ibidem*.

Ediciones Universidad San Dámaso

l'unità della Tradizione? Naturalmente è questo un punto su cui la controversia è ancora forte. Vi sono in gioco le questioni della continuità della Chiesa nel tempo e della forma di unità richiesta per poter parlare di comunione nella diversità di tradizioni[68]. Per cui il documento si limita a constatare lealmente una diversità di posizioni tra le diverse confessioni, invocando la necessità di uno studio più approfondito[69].

Il testo precisa poi che il riferimento alla Tradizione non implica un tradizionalismo. Essa nel suo contenuto è sicuramente rivolta al passato, all'evento salvifico di Gesù Cristo avvenuto una volta per tutte, ma non è mero riferimento al passato, in quanto coinvolge il presente ed è protesa verso una pienezza futura[70].

Proprio in relazione a questo concetto dinamico di tradizione, il documento affronta nell'ultima parte la questione della dimensione missionaria della tradizione: «*The Church is sent by Christ to proclaim the Gospel to all nations. The Tradition must be handed on in time and also in space. In other words, Tradition has a vital missionary dimension in every land*»[71].

In questo ambito, richiamando il principio dell'Incarnazione, si fa presente la necessità dell'adattamento missionario affinché il contenuto essenziale della Tradizione possa esprimersi in ogni luogo nei termini più congeniali ai diversi popoli, senza tuttavia dimenticare che tale inculturazione (*indigenization*) non deve essere in contrasto con la fede cristologica e trinitaria della Chiesa, né deve portare ad un'enfasi tale di questi elementi culturali da oscurare il carattere trascendente del Vangelo che non può mai essere ridotto ad una cultura particolare[72]. Poiché non è nella negazione della verità, ma nella pienezza della verità divina (*fullness of God's thruth*) che la Chiesa compie efficacemente la sua missione.

Ediciones Universidad San Dámaso

68 Cfr. *ibid*., 54-55.
69 Cfr. *ibid*., 55.
70 Cfr. *ibid*., 54 e 57
71 *Ibid*., 57.
72 Cfr. *ibid*., 57-59.

3. LA NECESSITÀ DI UNA ECCLESIOLOGIA ECUMENICA DELLA TRADIZIONE

Abbiamo visto come a partire dall'orizzonte missionario si è sviluppata in seno al movimento ecumenico una riflessione sul mistero della Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica. In questo contesto è emersa, grazie soprattutto all'azione delle 'Giovani Chiese' e delle Chiese ortodosse, la questione della tradizione e, in particolare, del suo sviluppo nel tempo e nello spazio e della coesistenza di una pluralità di tradizioni legittime al suo interno; tutti temi essenziali per definire correttamente quali siano le esigenze reali della comunione.

Pertanto il dinamismo del movimento ecumenico mette sul tavolo del dialogo confessionale i temi della missione, dell'unità e della tradizione nella loro relazione reciproca:

> *La dialectique du Mouvement œcuménique cherche à n'être rien d'autre que la dialectique de la mission (…) et de la tradition dans son développement, découverte à travers l'expérience —ou mieux la communion— de l'Église, en voie de renouvellement dans sa tension vers la catholicité. Cette expérience se veut toute mesurée par cette même Parole, au service de l'affirmation, dans la réalité du monde et de l'Église, de la Royauté du Christ*[73].

Secondo Le Guillou questo processo contiene degli spunti molto positivi. Infatti, pur con tutti i suoi limiti, esso rappresenta un'apertura sincera all'unità cattolica suscitata dallo Spirito Santo[74], «*un* votum Ecclesiae, *une aspiration*

73 Le Guillou, *Mission et unité* I, 120.

74 A tal riguardo il teologo domenicano afferma dopo aver partecipato come osservatore cattolico all'Assemblea di Nuova Delhi: «Bisogna avere assistito all'incontro di cristiani di tendenze più diverse, nelle varie commissioni o sessioni, in un'atmosfera di mutua stima e di verità per misurare l'opera dello Spirito Santo nel C.O.E. Anche se esso avesse ottenuto solamente questa atmosfera di autentico incontro fraterno —ed ha fatto ben più!— dovremmo rendergliene atto», Id., "Le Chiese cristiane a New Delhi: impressioni di un osservatore cattolico": *Hum(B)* 4 (1962) 299-317, qui 309.

Ediciones Universidad San Dámaso

vers la réalité de l'Église telle quel l'a voulue le Seigneur»[75]. Si tratta, perciò, di un vero e proprio segno dei tempi per la Chiesa cattolica, cioè un avvenimento in cui è possibile discernere la presenza e la chiamata del Signore ad agire[76]:

> *A vrai dire nous ne savons pas la profondeur et la signification exacte de la question que le Seigneur pose à l'Église à travers le mouvement œcuménique: nous avons à la découvrir dans la docilité au réel, dans l'écoute fraternelle et objective des besoins de nos frères séparés dans la fidélité au Seigneur et à son Église. Nous avons à être avec nos frères pour comprendre l'appel que le Seigneur leur adresse, et celui que le Seigneur nous adresse à travers eux. (…) Le mouvement œcuménique est un appel de Dieu, auquel l'Église, dans sa mission, ne peut songer à se soustraire*[77].

La Chiesa cattolica non può esimersi da questo compito perché l'unità dei cristiani è una condizione indispensabile per la credibilità della sua missione nel tempo attuale, caratterizzato da due movimenti che richiedono una risposta missionaria: da una parte, si affermano sempre più correnti di pensiero secolarizzate che richiedono una nuova vitalità dell'annuncio anche in

75 Id., "Vues luthériennes", 77.

76 Cfr. Id., *Mission et unité* II, 108 e 146-147. Come noto, il teologo che nel secolo XX ha inaugurato l'uso dell'espressione evangelica 'segni dei tempi' per definire i rapporti tra Chiesa e mondo è Marie-Dominique Chenu. Per lui, si ha un segno dei tempi quando l'avvenimento storico è percepito non soltanto nel suo contenuto immediato, ma come portatore di un appello e di un esigenza collettivi in un dato contesto. Dal punto di vista cristiano questo implica per la Chiesa un discernimento teologico per scoprire la chiamata che Dio le fa attraverso i fatti della storia in una data epoca. Nonostante questi segni possano avere sia valore positivo che negativo, Chenu si sofferma sull'importanza dei fenomeni positivi, nei quali il cristiano può vedere dei veri e propri segni della presenza di Dio nelle realtà profane e, quindi una preparazione al Vangelo. Saper vedere i segni dei tempi è dunque fondamentale per adattare la missione ecclesiale nei vari luoghi e nei vari tempi, cfr. M.-D. Chenu, "Les signes des temps": *NRTh* 87 (1965) 29-39.

77 Le Guillou, *Mission et unité* II, 146-147. A tal proposito cfr. anche Id., *Mission et unité* I, 11; Id., "Le Conseil", 94-95; Id., "Œcuménisme et missions" (1955), 16-17; Id., "Le catholicisme", 422-423. Sulla nozione di 'segni dei tempi' in Le Guillou, si può vedere il proemio del progetto di costituzione pastorale da lui preparato al Concilio, cfr. Id., "Adumbratio Schematis XVII. De activa praesentia Ecclesiae ancillae Domini in hominibus bonae voluntatis", C2/4A, C9 (*Fonds*, 132).

Ediciones Universidad San Dámaso

zone fino ad allora cristiane e, dall'altra, prende sempre più corpo nella società un'aspirazione globale verso l'unità e la comunione tra tutti gli uomini[78].

Di fronte a tendenze secolarizzanti, che spingono il mondo a trovare la sua unità al margine della fede, la Chiesa è chiamata a testimoniare l'unità che gli è stata donata dal Cristo, la quale abbatte realmente tutte le differenze di razze, nazioni e condizioni sociali. È cioè chiamata ad annunciare che in Cristo tutta la creazione ritrova la sua unità. È per questo che la divisione dei cristiani oggigiorno è uno scandalo non più inaccettabile per la Chiesa[79]. Ed è così che il problema ecumenico si situa nel cuore del problema missionario[80].

Secondo il teologo domenicano, l'urgenza del tema ecumenico richiede alla teologia cattolica un impegno ad elaborare un pensiero che possa rendere conto dei temi ecclesiologici che sono al centro del dibattito ecumenico[81]. A questo fine egli ravvisa la necessità di una impostazione ecumenica dell'ecclesiologia che superi metodologicamente tutti gli unilateralismi tipici dell'apologetica e ogni spirito di controversia[82], in favore di una presentazione più 'cattolica' del mistero della Chiesa. Si tratta, cioè, di adottare una prospettiva che recuperi tutta la ricchezza del pensiero tradizionale, al di là delle visioni parziali sviluppate in polemica con le altre confessioni, per collocare nel loro giusto equilibrio tutti gli elementi della verità rivelata. Solo con questo metodo sarà possibile articolare in modo efficace i temi proposti dalla riflessione ecu-

78 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* I, 9-10 Id., "Situation", 24; Le Guillou – Mercier, *Mission et pauvreté*, 52.

79 Cfr. *ibid*., 52-53.

80 Cfr. *ibid*., 159.

81 Cfr. Id., "Un rencontre œcuménique en Schleswig-Holstein (Allemagne)": *VUCh* 6, 56 (1953) 3-6, qui 5.

82 A tal proposito afferma: «*Avant de pouvoir réintégrer dans l'Église ce qu'ils portent en eux de valeurs authentique il importe de triompher de toute tentation apologétique, de tout souci de victoire dialectique*» Id., *Mission et unité* II, 97-98. Si tratta perciò di cambiare profondamente il metodo teologico: dal genere della controversia, caratterizzato dallo spirito polemico e dall'ignoranza reciproca, al genere ecumenico, caratterizzato dalla volontà di dialogo e dalla conoscenza reciproca, cfr. *ibid*., 43-98.

Ediciones Universidad San Dámaso

menica (missione, unità, cattolicità, tradizione), facendo spazio a ciò che vi è di legittimo nelle tradizioni delle confessioni separate:

> *Aussi un véritable œcuménisme (…) ne peut-il reposer que sur une ecclésiologie catholique, susceptible de situer les différents aspects du mystère de l'Église dans leur équilibre authentique.*
> *Peut-être l'expression: «Une ecclésiologie pleinement catholique» étonne-t-elle quelque peu. Précisons simplement que nous entendons par là une présentation synthétique du mystère de l'Église, qui récapitule en les hiérarchisant tous les apports tant de la Révélation que de la tradition, qui soit capable de faire droit à toutes les requêtes authentiques, dans une critique lucide des perspectives unilatérales et des déviations, pour intégrer la part de vérité qu'elles contiennent dans une vue plus large; en un mot: qui dépasse les systématisations partielles d'ecclésiologie dépendantes de circonstances historiques, pour redécouvrir la tradition ecclésiologique dans toute son amplitude, au service d'une perception de la vérité catholique et d'une aide à nos frères séparés*[83].

Tale proposito è radicato in una convinzione teologica che Le Guillou mutua da Journet. Secondo quest'ultimo, le confessioni separate presentano un patrimonio ambivalente di luce e di tenebre, in quanto contengono al loro interno due principi opposti: una tendenza positiva e aggregatrice, dovuta alle *vestigia Ecclesiae* ancora presenti in loro, e una tendenza negativa e dissociatrice, dovuta agli errori da esse professati. Le tendenze positive —che implicano una partecipazione vera sebbene imperfetta di queste comunità alla *res* del mistero cristiano e, pertanto, alla Chiesa di Cristo[84]—, sono aggregatrici poiché, nel loro stesso dinamismo interno, sono ordinate a riunirsi al tutto nel quale ritrovano il loro equilibrio originario; esse, perciò, orientano le confessioni

83 Id., *Mission et unité* I, 153.

84 Cfr. Id., "L'Église et le mystère", 38-39.

Ediciones Universidad San Dámaso

separate verso la Chiesa[85]. In concreto, è il battesimo valido che introduce i credenti delle confessioni separate nella Chiesa e li orienta spiritualmente verso l'Eucaristia e, quindi verso l'unità perfetta del corpo ecclesiale. Al contrario, le tendenze negative sono disgregatrici perchè allontanano questi credenti dalla comunione eucaristica.

A partire da questa prospettiva, Le Guillou vede l'ecumenismo cattolico come uno sforzo per orientare degli ambienti spirituali, che vivono già della grazia di Cristo, verso la pienezza cattolica del Mistero, alla quale essi vengono orientati dagli stessi elementi di grazia che possiedono[86].

Per lui, la presentazione 'cattolica' della verità rivelata è un'opera di 'verità nella carità'. Se è vero, infatti, che il dialogo non può prescindere dalla verità, è vero anche che questa stessa verità può essere presentata in un contesto teologico ed esistenziale nel quale le comunità separate possono vedere accolte le loro istanze legittime ed essere così aiutate ad intraprendere con più fiducia quel cammino verso la pienezza alla quale tendono naturalmente in virtù degli elementi di grazia presenti in esse.

Certamente, si parla di un lavoro delicato e difficile che esige innanzitutto una conoscenza approfondita delle tradizioni di ogni confessione, delle reali ragioni del loro rifiuto della comunione con Roma e delle valutazione corretta delle loro istanze. Esige anche una capacità teologica di far emergere, come dall'interno, la consonanza dello sviluppo della propria tradizione con il dato normativo e segnali con chiarezza la differenza tra i suoi contenuti assoluti e quelli relativi, per fare spazio ad una visione veramente cattolica delle cose[87].

Inoltre, per impostare un dialogo ecumenico serio, alla esigenza di verità nella carità se ne aggiunge un'altra fondamentale: la riforma[88]. Anche la Chiesa

85 Cfr. Journet, *L'Église* II, 718-760; Le Guillou, *Mission et unité* II, 104-107.

86 «*L'œcuménisme catholique apparaît ainsi comme un effort pour orienter des milieux spirituels qui vivent déjà spirituellement du Christ vers la plénitude catholique du Mystère, en prenant appui sur le dynamisme propre des dons du Christ leur qui ont été impartis*», Id., "L'Église et le Mystère", 41; cfr. anche Id., *Mission et unité* II, 109.

87 Cfr. *ibid*., 252-253. Id., "L'Église et le Mystère", 42-43.

88 Cfr. *ibid*., 48.

Ediciones Universidad San Dámaso

cattolica, infatti, sebbene essa sia cosciente di essere la Chiesa nella quale è presente la pienezza degli elementi essenziali della tradizione apostolica, è chiamata, alla pari di ogni altra comunità ecclesiale, a compiere un cammino: anch'essa dovrà confrontare con il Vangelo la propria tradizione per vedere se vi sono stati sviluppi teologici unilaterali o prospettive troppo determinate dalla polemica. Essa dovrà pure rivedere i propri comportamenti passati verso i fratelli separati, per verificare la loro concordanza con il Vangelo.

Pertanto, anche la Chiesa cattolica è chiamata ad iniziare un cammino di approfondimento, pentimento e rinnovamento in vista della piena manifestazione della comunione cattolica. L'ecumenismo non può essere a senso unico, ma implica una critica lucida delle proprie deficienze e delle richieste giustificate degli altri[89].

Secondo Le Guillou, in questo contesto il termine 'ritorno', così inviso ai membri del movimento ecumenico[90], pur rappresentando esigenze legittime per i cattolici[91], non è sufficiente da solo a descrivere il cammino del dialogo ecumenico, perché, sia sulla questione della tradizione che sulle altre, nessuno può rimanere immobile aspettando gli altri[92]. È necessario piuttosto, per quanto

89 Cfr. Id., "Vérité dans la charité", in: Rousseau, *Le Mystère d'Unité* II, 213-222, qui 218.

90 I *leaders* del movimento ecumenico non amavano tale espressione sia perché consideravano più ecumenico parlare di convergenza di varie Chiese di cui nessuna poteva vantare la pretesa di essere la Chiesa di Cristo, sia perché dava una certa idea di immobilismo. A tal proposito, in un rapporto inviato al segretario del Consiglio Ecumenico Visser't Hooft alla vigilia del Concilio, il dott. Carrillo, ufficiale del Consiglio Ecumenico, afferma: «*As you can see in the enclosed article by Father Boyer published last week in the Osservatore Romano* [cfr. Boyer, *Il Concilio*, 3], *he moves more and more away from ecumenical formulations and seems very anxious to insist on the only way of union, namely, the return to Rome*», A. F. Carrillo De Albornóz, "Memorandum", *Fund WCC* 1,1.45. Analogo commento viene riservato ad articoli simili che mettevano tutto l'onere del pentimento e del ritorno alla comunione sulle confessioni separate, cfr. Id., "Memorandum. Église Catholique, Concile Œcuménique et Intégristes", *Fund WCC* 3,14.1. Delle due critiche al termine 'ritorno' —presunzione e immobilismo— Le Guillou riterrà fondata solo la seconda.

91 Nonostante la sua insufficienza, il termine ritorno, per Le Guillou, è legittimo perché rappresenta per la Chiesa cattolica due istanze irrinunciabili: 1. la Chiesa è una e unica; e ogni sforzo di riunione non potrà che orientare verso quest'unica Chiesa; 2. la Chiesa cattolica possiede quella pienezza cattolica a cui le altre confessioni aspirano. Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 115.

92 Cfr. Id., "L'œcuménisme, le Concile et la vie de l'Église": *VUCh* 16 (1963) 85-88, qui 85-86.

Ediciones Universidad San Damaso

possa sembrare paradossale l'espressione, un *retour* (o *rendez-vous*) *en avant*, un movimento in avanti di tutte le confessioni, un dinamismo della cattolicità verso la pienezza comunionale e missionaria della tradizione; in una parola verso la pienezza cattolica, cioè verso quell'unità fondamentale che è capace di integrare le legittime tradizioni e i legittimi adattamenti missionari per far sì che l'unica tradizione si esprima mediante una molteplicità di tradizioni[93]. Perciò: «*Le dialogue œcuménique est (…) prise de conscience de la tradition dans sa plénitude, dans la vérité de son équilibre totale tendu vers la Parousie*»[94].

L'ecumenismo si presenta così come un appello alla pienezza della tradizione, per mezzo di una riforma che faccia giustizia di ciò che vi è di positivo nelle varie tradizioni particolari e, allo stesso tempo, le renda tutte più fedeli al dato normativo essenziale, in vista della piena manifestazione dell'unità cattolica in prospettiva missionaria.

È con questo fine che Le Guillou sviluppa la sua ecclesiologia, con uno sguardo di speranza verso il concilio appena convocato da Giovanni XXIII:

> *La mission réconciliatrice de l'Église à l'égard des communions séparés suppose donc une réforme de la vie de l'Église pour une meilleure manifestation de sa catholicité missionnaire. Sans doute le génie de S. S. Jean XXIII a-t-il été de lier la réforme de l'Église que doit réaliser le concile pour lui donner de faire face à sa mission, à la perspective de l'unité chrétienne*[95].

93 Id., *Mission et unité* II, 97 e 115. A tal proposito afferma anche: «*Certes, nous connaissons les structures de l'Église voulues par le Christ; mais nous pensons que lorsque la réunion se fera, il ne s'agira pas simplement d'un remembrement dans l'Église telle qu'elle est, sans que les catholiques n'aient, eux-mêmes, à faire un pas. Nous sommes tous appelés à un rendez-vous en avant, dont le dogme catholique nous oblige certes à penser qu'il est celui même de l'Église catholique manifestant mieux son essence, plus transparente dans sa vie au Mystère. Et c'est pourquoi l'accent sur l'Esprit est décisif: celui et lui seul qui nous peut ouvrir à la plénitude de la catholicité qui est au cœur du Mystère de l'Église, et à laquelle inconsciemment aspirent nos frères chrétiens*», Id., "L'Église et le Mystère", 47.

94 Cfr. Id., *Mission et unité* II, 97.

95 *Ibid*., 115.

Ediciones Universidad San Dámaso

Pertanto, nonostante l'impegno dei teologi nel dialogo ecumenico, la risposta cattolica non potrà che essere «*l'œuvre de l'Église vivante dans la totalité de sa communion, dans la collégialité hiérarchique et dans sa continuité temporelle, sous la motion de l'Esprit*»[96].

Ediciones Universidad San Dámaso

96 *Ibid.*, 148.

CAPITOLO V
IL FONDAMENTO ECCLESIOLOGICO DELLA TRADIZIONE E DELLA MISSIONE

Ediciones Universidad San Dámaso

1. VERSO UNA ECCLESIOLOGIA MISTERICA

Nel capitolo precedente abbiamo visto che, secondo Le Guillou, l'impostazione di un dialogo ecumenico efficace richiede una ecclesiologia adeguata, la quale permetta di superare le strettezze dell'apologetica moderna per presentare il mistero della Chiesa in forma più equilibrata. A tal fine il teologo domenicano costruisce la sua ecclesiologia recependo alcune linee di forza del rinnovamento in corso nel pensiero cattolico, per articolare poi, a partire da questo fondamento, i temi dell'unità, della missione e della tradizione.

Egli stesso racconta il percorso di questo rinnovamento, la cui acquisizione fondamentale è il passaggio da una visione istituzionale a una visione misterica della Chiesa. Si tratta di una sintesi che vale la pena di citare per intero, in quanto mostra con chiarezza il percorso convergente delle varie correnti di rinnovamento verso la prospettiva misterica:

> *La profondeur du renouveau devient particulièrement sensible lorsqu'on essaie de ressaisir l'image commune de l'Église esquissé*

par la plupart des manuels catholiques en vigueur jusqu'à la reprise ecclésiologique postérieure à la première guerre mondiale, et encore plus simplifiée par les catéchismes. Cette perspective ancienne tiendrait dans la phrase suivante: l'Église est la société parfaite et visible, instituée par le Christ et assurée par lui d'une perpétuité d'existence et d'une immutabilité de structures.

(…) On ne garde, semble-t-il, de la notion de Corps mystique que l'aspect extérieur et proprement sociétaire de l'Église, dans un méconnaissance relative de sa vie et de sa visibilité propre, toutes référées à la réalité mystérieuse du Christ mort et ressuscité.

Cette ecclésiologie qui caractérise l'Église comme société inégale et hiérarchique porte une attention toute particulière à l'autorité, principe d'organisation et de détermination de la vérité religieuse.

Cette présentation de l'Église est restée longtemps, la plus répandue; dès le début du XIX^e siècle cependant, sous l'influence de Moehler et de l'École de Tubingen, la notion de Corps du Christ et la vision historique du plan du salut avaient retrouvé vigueur.

(…) L'encyclique Mystici Corporis qui voyait dans l'Église —dont le Christ est la Tête en tant que Creator, Seigneur et Soutien— une réalité sociale visible et organique trouvant le principe ultime de son action dans l'Esprit Saint, était venue consacrer cette redécouverte fondamentale de la vision de l'Église comme Corps du Christ dans le plan de Dieu. Les recherches théologiques se développèrent les années dernières selon deux lignes quelque peu divergentes, en vérité complémentaires: l'Église comme communion et l'Église comme sacrement. Les tenants de la théologie de la communion, approfondissant la notion thomiste de Corps du Christ, considèrent l'Église comme une communion à la fois intérieure et extérieure à la vie du Christ, signifiée et causée par la médiation sacramentelle du Christ: il sont spécialement sensibles à l'intériorité de la vie chrétienne crée par l'Esprit-Saint.

Les partisans d'une théologie de l'Église comme sacrement, voient en elle le Sacrement de Jésus-Christ, comme Celui-ci, en son humanité sainte, est le sacrement de Dieu (…).

Ediciones Universidad San Dámaso

Ces deux perspective se rejoignent profondément car si les promoteurs de la vision proprement sacramentelle de l'Église accusent parfois les théologiens de la communion de mettre par trop l'accent sur la nature intérieure et spirituelle de l'Église, en négligeant un tant soit peu son caractère incarnationnel, nous pensons que cependant ces derniers n'oublient jamais, lorsqu'ils définissent l'Église comme communauté où chaque personne est en communion avec les autres, c'est-à-dire comme «Congregatio fidelium», que la vie des chrétiens est déterminée par un centre donné antérieurement aux chrétiens eux-mêmes et qui est le Christ mort et ressuscité.

De leur côté, les théologiens singulièrement sensibles à la vision intérieure de l'Église craindraient parfois que l'insistance sur la sacramentalité de l'Église ne la réduise en quelque sorte à ses éléments, au préjudice de la réalité fondamentale reçue à travers les sacrements et signifiée par eux. Mais, en vérité cette vision sacramentelle s'ordonne tout entière à la vie communiquée aux membres de l'Église.

En fait les deux courants doivent se rejoindre dans une théologie du Mystère, au sens paulinien de ce mot (Eph. 3,1-15). Ne dépendent-ils pas tous deux du renouvellement biblique de deux notions connexes: celle du Corps et celle du Mystère, qui font l'unité du mouvement ecclésiologique actuel dans sa liaison avec la liturgie et avec la patristique. Il importe de bien voir l'Église non pas tant dans le déroulement empirique de l'histoire du salut que dans le Mystère, c'est-à-dire dans la conception éternelle que Dieu fait de tout dans le Christ. C'est au cœur de cette vision qu'apparaît la notion de Corps de Christ (…) [parce que] quand saint Paul applique l'expression Corps du Christ à l'Église, il entend signifier le corps unique qui rassemble en lui, dans l'Esprit, par le moyen des sacrements et principalement de l'Eucharistie, l'assemblée des croyants[1].

1 M.-J. Le Guillou, "Introduction: l'Église, Corps du Seigneur ressuscité", in: Le Guillou – Lafont, *L'Église en marche*, 13-23, qui 14-17.

Ediciones Universidad San Dámaso

Pertanto, il primo passo del rinnovamento è stato il recupero della nozione biblica di Corpo di Cristo, consacrata dall'enciclica *Mystici corporis*. In un secondo momento si sono recuperate altre due categorie, sacramento e comunione, che, pur mettendo l'accento su aspetti diversi, in realtà sono complementari. Queste due categorie sono destinate a ricongiungersi nella categoria di Mistero che, secondo Le Guillou, è la chiave sintetica che permette di situare in modo teologicamente adeguato le tre nozioni precedenti.

L'ecclesiologia di Le Guillou si fonda proprio su questa prospettiva: l'integrazione delle nozioni di Corpo di Cristo, di sacramento e di comunione nella teologia del Mistero. In quest'ultima il teologo domenicano individuerà l'orizzonte unitario che permette di dare una risposta alle questioni poste dal movimento ecumenico: la missione, l'unità e la tradizione.

2. LA CHIESA CORPO DI CRISTO

Secondo la narrazione offertaci dallo stesso Le Guillou, è attraverso l'opera della Scuola di Tubinga, e in particolar modo di Möhler, che inizia un'inversione di tendenza rispetto alla visione societaria post-tridentina, la quale intendeva la nozione di corpo in senso meramente giuridico. Questo cambiamento avviene mediante il recupero della nozione paolina di Corpo di Cristo nel suo significato originario, che comprende sia gli elementi esteriori e visibili che quelli interiori e invisibili. Si torna così a parlare nella Chiesa di 'Corpo Mistico', una categoria che, già presente nei dibattiti ecclesiologici del Vaticano I, in seguito, grazie soprattutto allo sviluppo degli studi biblici e all'opera di autori come Mersch e Tromp[2], assumerà un posto centrale nell'ecclesiologia e verrà consacrata dall'enciclica *Mystici Corporis*[3].

2 Cfr. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique* I-II (Desclée de Brouwer, Paris 1936); Id., *La théologie du corps mystique* (Desclée de Brouwer, Paris 1944); S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* I. *Introductio generalis* (PUG, Roma 1937).

3 A tal proposito cfr. Militello, *La Chiesa*, 174-182.

Ediciones Universidad San Dámaso

Secondo Le Guillou, si tratta certamente di una categoria molto solida per presentare la Chiesa. Egli la adotta con convinzione fin dai suoi primi scritti — cosa peraltro comune a tutti gli autori in quegli anni—, anche se è cosciente che essa ha bisogno di essere inquadrata teologicamente in modo adeguato, se la si vuole esprimere secondo il significato paolino originario con cui lo ha usato la tradizione. Infatti, nelle lettere paoline, Corpo di Cristo designa la Chiesa nel mistero del suo legame costitutivo e strutturale con il Cristo glorificato[4]. Essa definisce, quindi, la Chiesa come realtà teandrica nella sua duplice dimensione di realtà escatologica e società visibile[5], evidenziando che, pur avendo analogie con qualunque altro corpo sociale, questa è una società molto particolare: essendo il corpo visibile ordinato alla comunione con Cristo nello Spirito, i poteri giuridici e le realtà presenti in esso non hanno senso in se stessi, ma sono interamente subordinati alla realtà divina di cui la Chiesa è portatrice[6]. Di conseguenza, la nozione di corpo esprime tutto il suo valore teologico solo a partire dalla centralità costitutiva dei legami soprannaturali che la società visibile ha con Cristo-Capo per mezzo dello Spirito, vero cuore pulsante della Chiesa[7]. È proprio in virtù di

4 Per quanto riguarda la teologia paolina del Corpo di Cristo, il riferimento di Le Guillou sono i preziosi studi di Cerfaux, cfr. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (Cerf, Paris 1948) 201-220 e 243-268.

5 A tal proposito afferma Cettina Militello: «[La teologia del Corpo Mistico] recepisce l'"ecclesiologia del *Christus totus*" e, contro la tradizionale lettura istituzionale, colloca la Chiesa sotto il segno della grazia, oltre le sue contingenze storiche, stabilendo una chiara demarcazione tra l'aspetto mistico e quello istituzionale. Fa anche propria l'istanza corporativa: *corpus* è metafora di *societas*; ha un significato reale e soprannaturale poiché mette insieme la natura istituzionale della Chiesa e il carattere teandrico della sua costituzione», cfr. Militello, *La Chiesa*, 181.

6 Cfr. Le Guillou, "Église", 1413 e 1415.

7 Cfr. *ibid*., 1417. Il vincolo costitutivo tra la Chiesa, Cristo e lo Spirito viene sviluppato dal teologo domenicano a partire dal tema tomista classico della *gratia Capitis* e, in particolare, dall'analogia che il dottore angelico fa tra Cristo-Capo, Spirito-Cuore e Chiesa-Corpo, *cfr. ibidem*. A tal proposito afferma López Peñalba: «*Históricamente, en la teología católica el tema de la Iglesia como templo del Espíritu ha desembocado en la afirmación ya clásica del mismo Espíritu como* anima Ecclesiae. *La teología actual no ve con buenos ojos la fórmula, sobre todo por sus riesgos de monofisismo eclesiológico, a saber, un exceso espiritualista que pueda absolutizar la realidad institucional de la Iglesia, que también tiene paralelismos con la tesis de la encarnación continuada de la escuela de Tubinga. (...) [Le Guillou] en cambio, se refiere al Espíritu Santo, siguiendo al Aquinate, como el corazón de la Iglesia, y en esta línea, como principio unitivo, orgánico y vital del cuerpo eclesial, y*

Ediciones Universidad San Dámaso

questa presenza vivificatrice dello Spirito di Cristo che essa è fondamentalmente Corpo di carità[8].

In questo modo, recuperando il dato biblico in tutta la sua ampiezza, la teologia riesce a superare il riduzionismo societario della manualistica, rimettendo al centro del mistero della Chiesa i vincoli soprannaturali che la uniscono al Cristo, senza al contempo cadere nella concezione protestante della Chiesa invisibile[9]. Si evitano così i due estremi ecclesiologici della visione meramente spirituale e di quella meramente istituzionale. La Chiesa, nella sua visibilità stessa di corpo eucaristico, unito nella diversità dei suoi ministeri e delle sue funzioni, è segno trasparente del legame che la costituisce e la anima: l'unione con Cristo-Capo nello Spirito[10].

Tuttavia, Le Guillou è cosciente che, per fugare ogni dubbio e salvaguardare questa ricchezza di significato presentata dalla teologia paolina, la categoria di Corpo di Cristo ha bisogno di essere integrata mediante altre nozioni[11], come Sacramento, Popolo di Dio, Pleroma, Nuovo Adamo e Sposa. In effetti, la visione sacramentale permette di articolare adeguatamente la dimensione

---

evita caer en una reducción naturalista del misterio de la Iglesia acudiendo rápidamente al cuerpo personal y pascual de Cristo, principio de una nueva humanidad, cuerpo comunional y sacramental en el Espíritu Santo», López Peñalba, *El arte*, 505-506. Per il riferimento a San Tommaso d'Aquino, cfr. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica* III, q. 8, a. 1, ad 3, a cura di G. Barzaghi et alii IV (ESD, Bologna 2014) 137.

8 Cfr. Le Guillou., *Mission et unité* II, 231.

9 A tal proposito il teologo francese afferma: «*L'introduction de ces données proprement surnaturelles, et particulièrement de la charité, dans la définition de l'Église n'entraîne nullement —comme certains semblent bien à tort le redouter— l'idée d'une Église invisible. Si nous n'affirmons pas la visibilité de l'Église à titre de simple réalité naturelle, nous l'affirmons à titre de porteuse d'une réalité surnaturelle*», Id., *Mission et unité* II, 178.

10 Cfr. Id., *Les témoins*, 214; Id., "Le catholicisme", 437-438.

11 Da questo punto di vista la posizione del teologo domenicano è in una certa controtendenza rispetto alla posizione dominante della sua epoca. Infatti, già negli anni '40 la categoria di Corpo di Cristo, nell'accezione di Corpo Mistico, diventa catalizzante in ambiente ecclesiologico fino a diventare, dopo la *Mystici Corporis*, definitoria ed esaustiva, cfr. Antón, *El misterio* II, 642-643. Le Guillou, invece, sin dall'inizio concorda con la posizione di coloro che non la ritengono esaustiva, considerando opportuno accompagnarla ad altre categorie ed immagini bibliche (città, tempio, vigna, resto) che possano contribuire a completarla, come verrà poi fatto anche dal Concilio Vaticano II, cfr. Le Guillou, "Église", 1412-1414.

Ediciones Universidad San Dámaso

visibile e quella invisibile della Chiesa come Corpo di Cristo, che è anche connessa anche alla nozione di Popolo di Dio, in quanto tale corpo non è che la comunità riunita dal Signore intorno all'eucaristia e agli apostoli che cammina nella storia. Inoltre, la nozione di Corpo di Cristo è inseparabile anche da quella di Pleroma e dalla dottrina del vecchio e del nuovo Adamo e, pertanto, dal mistero del Cristo ricapitolatore. Infine, essa deve essere integrata con la categoria di Sposa che ha il merito di sottolineare, insieme al legame intimo di dipendenza che unisce la Chiesa a Cristo, la distinzione che permane tra Cristo-Capo e la Chiesa-Corpo[12].

3. LA CHIESA COMUNIONE

Dedicandosi allo studio comparato delle ecclesiologie delle diverse confessioni durante la realizzazione della sua tesi dottorale, Le Guillou ravvisa che tutte, al di là delle loro differenze, si qualificano come 'comunioni'. Inoltre, egli nota anche che, nell'affrontare il tema missione-unità, tutti declinano quest'ultima in termini di comunione. Da ciò avverte che quello dell'unità come comunione è, insieme alla missione, un tema ecclesiologico centrale all'interno del dialogo ecumenico[13]. Infatti, «*par-delà les ruptures les plus graves, il maintiens une certaine unité entre les ecclésiologies rivales*»[14].

Allo stesso tempo, lo studio che il teologo francese compie sulla tradizione della Chiesa del primo millennio gli fa scoprire che l'ecclesiologia di comunione rappresentava il cuore dell'ecclesiologia tradizionale.

Perciò, la sua ricerca si indirizza verso lo studio dell'ecclesiologia di comunione comune all'oriente e all'occidente prima dello scisma, per poi valutare sotto questo prisma normativo i punti di unione e di divergenza delle

12 Cfr. *ibid*., 1413-1414.

13 Cfr. Id., *Mission et unité* II, 155.

14 Cfr. *ibidem*.

Ediciones Universidad San Dámaso

ecclesiologie che le diverse confessioni hanno sviluppato posteriormente e far emergere così i principi di una rinnovata ecclesiologia cattolica al servizio dell'ecumenismo:

> *A lieu de regarder simplement ces communautés séparés du point de vue purement canonique et juridique, l'Église catholique entend mettre au premier plan la notion de communion et présenter l'œcuménisme comme l'effort accompli pour rétablir l'entière communion de foi, de discipline et de vie sacramentelle, en quoi consiste l'unité véritable de l' Église*[15].

L'analisi di Le Guillou parte da un dato: secondo l'ecclesiologia tradizionale, la Chiesa è una *koinônia* o *communio*[16]. Più specificatamente, la Chiesa

15 Id., «Sens de l'œcuménisme catholique»: *LV(L)* 19 (1964) 13-20, qui 17.

16 Per quanto riguarda questa parte cfr. Id., *Mission et unité* II, 155-184. Questo studio sull'ecclesiologia di comunione precede il celebre lavoro di Hamer, cfr. J. Hamer, *L'Église est une communion* (Cerf, Paris 1961), per cui si può senz'altro affermare che Le Guillou è un pioniere in questo ambito. Come affermava l'archimandrita L'Huillier: «*C'est le mérite du P. Le Guillou de remettre en valeur une notion traditionnelle, acceptée de tous les chrétiens, notion qui peut servir de base pour une ecclésiologie: il s'agit de l'idée de communion*», cfr. P. L'Huillier, «Mission et unité. Les exigences de la communion. Recensione": *AmiCl* 71 (1961) 633-634, qui 634. E anche Flanagan afferma: «*The first major works by catholic theologians to focus on the concept of communion were Ludwig Hertling's study of communion and papacy in the patristic period,* Communio und Primat*, and Marie-Joseph Le Guillou two-volume study of communion in relation to ecumenism,* Mission et unité. Les exigences de la communion», B. P. Flanagan, *Communion, Diversity and Salvation. The contribution of Jean-Marie Tillard to systematic ecclesiology* (T&T Clark, London 2011) 38. Questo fa capire come non sia preciso affermare che l'ecclesiologia di comunione sia una novità assoluta del Vaticano II, cfr. ad esempio Antón, *El misterio* II, 900. Sicuramente, come afferma anche la stessa *Relatio* del Sinodo dei Vescovi del 1985, l'ecclesiologia di comunione è un'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio, cfr. Synodus Episcoporum, "Relatio finalis «Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi»", in: EV IX, 1779-1818, qui 1800. È anche vero che a partire dal Vaticano II tale ecclesiologia si sviluppata enormemente fino a diventare centrale nel dibattito teologico, cfr. M. Semeraro, "La Chiesa comunione": *RSRel* 4 (1990) 347-387. Ma è altrettanto vero che tale ecclesiologia non ha come punto di partenza il Concilio, essendo stata già recuperata e utilizzata precedentemente da alcuni teologi come Hertling, Congar, Le Guillou e Hamer che hanno visto in essa una chiave importante per il rinnovamento dell'ecclesiologia in prospettiva ecumenica, cfr. Richi Alberti, *Teología del misterio*, 156-159. Per quanto riguarda invece le fonti, Le Guillou cita due articoli di Congar –cfr. Y. Congar, "Communion ecclesiastique", in:

Ediciones Universidad San Dámaso

cattolica è nella sua visibilità stessa una comunione cattolica che ha come centro la Chiesa di Roma.

Tale comunione ha diversi livelli: è comunione di fede, di sacramenti, di mutuo servizio nella carità e di governo.

In primo luogo, si tratta di una comunione nell'unica fede che si esprime nell'unanimità e nella concordia intorno alla confessione apostolica.

Ma la comunione di fede non basta a costituire la Chiesa, in quanto è nell'Eucaristia che questa comunione si realizza e si esprime pienamente. I cristiani formano, quindi, un solo corpo perché partecipano ad una comunione di carità di cui l'Eucaristia è il sacramento[17].

Jacquemet, *Catholicisme* II, 1375; Id., "Notes sur les mots «Confession», «Église» et «Communion»": *Ikn* 23 (1950) 3-36–, anche se fa notare che il maestro domenicano non ha ancora sviluppato organicamente il tema, oltre i seguenti studi che riproduciamo nell'ordine in cui egli stesso li cita: L. Hertling, "Communio und Primat", in: Pontificia Universitas Gregoriana (ed.), *Xenia Piana. Miscellanea Historiae Pontificiae* VII, 9 (PUG, Roma 1943) 4-48; B. Botte, "Presbyterium et Ordo Episcoporum": *Ikn* 29 (1956) 5-27; W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* (Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1954); Id., "Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche", in: Lutherische Kirche Deutschland (ed.), *Koinonia* (Berlin 1957) 57-78.

17 La centralità dell'Eucaristia nella comunione ecclesiale, concetto fondamentale dell'ecclesiologia tradizionale, è un aspetto che Le Guillou riscopre grazie alla teologia orientale e, in particolare, all'ecclesiologia eucaristica di Afanassiev. Tale teologia, così ricca da tanti punti di vista, ha tuttavia, secondo il teologo domenicano, un importante limite: rimanere ripiegata sull'ecclesiologia della Chiesa locale rifiutando l'ecclesiologia della Chiesa universale. E, in concreto, vi appare il rifiuto tipico del pensiero ortodosso di unire anche a livello universale ciò che si presenta unito a livello locale, cioè la *communio* e la *potestas* ; con il conseguente disconoscimento del ruolo primaziale del successore di Pietro come criterio ultimo di regolazione della comunione: «*Toute l'évolution de la théologie Orthodoxe porte, nous semble-t-il, sur la dissociation,* au niveau juridictionnel *de la communion, de la collégialité des évêques comme critère de cette communion d'avec son centre autoritatif, Rome, ou pour le dire en termes différents, sur la dissociation de deux notions corrélatives :* communio *et* potestas. (…) *Le successeur de Pierre perd, dès lors, son rôle de critère [ultime] de la communion ecclésiale*», Id., *Mission et unité* II, 184 e 186. Su questo cfr. *ibid*., 195-199; Id., *L'esprit*, 50-51 e 108; Id., "Quelques réflexions": *Ist* 4 (1957) 497-504, qui 501-504. Su questi temi (ecclesiologia eucaristica, Chiesa locale, Chiesa universale, primato e giurisdizione) l'archivio presenta la trascrizione scritta di un interessante dibattito a quattro —tra Afanassiev, Meyendorff, Congar e Sagnard—, svoltosi durante un convegno ecumenico organizzato a Le Saulchoir a maggio del 1953, avente come tema principale il primato romano, cfr. Id., "Session d'étude sur la primauté romaine (Le Saulchoir, 6-8/05/1953) II. Jeudi après-midi 7 mai", B8 (*Fonds*, 37).

Ediciones Universidad San Dámaso

Inoltre, la comunione della Chiesa, si esprime mediante una comunione di servizi reciproci nella carità, sia a livello locale (servizi reciproci implicati dai doni carismatici e dalle diverse funzioni gerarchiche) che a livello universale (rete di relazioni e servizi reciproci nella carità tra le Chiese locali)[18].

Infine, proprio nel contesto della *mutua subministratio caritatis*, si inquadrano i vincoli di governo. Tale comunione presenta, infatti, una connotazione gerarchica: è una comunione strutturata attraverso la mediazione del ministero episcopale, cioè si esprime nella comunione dei fedeli cristiani con i loro vescovi e dei vescovi tra loro. Questi ultimi, in ragione della loro consacrazione, partecipano alla mediazione di Cristo-Re e sono —in quanto dispensatori qualificati dei sacramenti, guardiani della fede e regolatori dell'organizzazione dei servizi reciproci della carità— l'espressione vivente della comunione nella Chiesa locale, con la conseguente potestà di regolarne l'accesso. Perciò, la comunione è determinata da un elemento giuridico di autorità che la regola e la conduce: la potestà episcopale.

Tuttavia, tale potestà non è assoluta né arbitraria in quanto, avendo l'episcopato carattere collegiale e sacramentale[19], ogni vescovo la esercita in comunione, a livello spaziale, con tutte le altre Chiese dell'orbe e, a livello temporale, con la Chiesa apostolica.

Per quanto riguarda la comunione nello spazio, essa si esprime visibilmente attraverso il collegio episcopale, con il quale ogni vescovo è tenuto, in quanto successore degli apostoli, a stare in comunione. È quindi nel seno della comunione dei pastori tra loro —alla quale ogni vescovo è sacramentalmente aggregato— che ogni vescovo esercita il suo ministero di convocare, riunire e guidare la sua comunità locale[20].

Ediciones Universidad San Dámaso

18 A tal proposito cfr. anche M.-J. Le Guillou, "Il dialogo fra vescovi e fedeli laici": *SacDoc* 7 (1962) 527-539, qui 538.

19 Cfr. Id., "Le structures sacramentelles et collégiales de la communion et de la mission", in: Le Guillou – Lafont, *L'Église en marche*, 93-146, qui 93.

20 Cfr. *ibid*., 103.

Tale collegio, in virtù di un dono ricevuto dall'alto per l'imposizione delle mani, è responsabile a livello universale sia dell'unità —nella fede, nella vita sacramentale, nell'organizzazione dei servizi di carità che le Chiese si rendono— che della missione ecclesiale. Per cui esso è il principio visibile di unità, di organizzazione e di crescita della Chiesa[21]. In questo modo, mediante la collegialità episcopale, la Chiesa si manifesta come una e cattolica. Da questa coscienza nascono i concili ecumenici, nei quali il collegio episcopale si riunisce per esercitare congiuntamente la potestà su tutta la Chiesa[22].

Tuttavia, la comunione dei vescovi non ha solo un aspetto spaziale, ma include anche un aspetto temporale. In effetti, il ministero episcopale è completamente determinato dalla comunione con la Chiesa apostolica e, mediante essa, dalla Rivelazione stessa. Per questo il collegio episcopale agisce nella coscienza di conservare il deposito della fede apostolica sotto l'impulso dello Spirito.

Il collegio episcopale è presieduto poi dal Vescovo di Roma che è il criterio ultimo della comunione cattolica sia a livello spaziale che temporale.

Le Guillou è cosciente che a livello ecumenico la questione della corretta collocazione teologica del primato petrino è di estrema importanza. Seguendo gli studi di Hamer sul processo di approvazione della costituzione *Pastor Œternus*[23], il teologo domenicano afferma che tale primato non può essere

21 Cfr. *ibidem*. Su questo afferma Botte: «*L'ancienne tradition de l'Église semble avoir envisagé l'ordre moins dans les détails des pouvoirs de chacun des ministères que dans leur rôle par rapport à la croissance de l'Église. L'ordre avec ses degrés (épiscopat, prêtrise, diaconat) apparaît comme un charisme transmis depuis les apôtres, qui a pour but de construire l'Église, corps du Christ, d'assurer sa croissance, sa continuité et son unité*», Botte, "Presbyterium", 5.

22 Affermando questo, Le Guillou non nega che la nascita dei Concili sia stata influenzata anche da fattori storici ma, seguendo Botte, vuol mettere in evidenza il fattore teologico essenziale, cfr. Le Guillou, "Le structures" 163 n. 33. A tal proposito il liturgista belga affermava: «*Il est bien vrai que les empereurs, qui avaient tout intérêt à voir s'apaiser les conflits, ont favorisé les conciles et sont intervenus de manière parfois intempestive. Mais il est radicalement faux que le mouvement conciliaire et l'organisation de l'Église soient dus tout simplement à l'influence de l'empire. L'un et l'autre sont sortis de la conscience qu'avait l'*ordo episcoporum *de l'unité de l'Église*», Botte, "Presbyterium", 21.

23 Cfr. J. Hamer, "Note sur la collégialité épiscopal": *RSPhTh* 44 (1960) 40-50.

Ediciones Universidad San Dámaso

considerato un potere estrinseco e superiore al collegio episcopale —quasi che i Vescovi possano essere considerati dei meri vicari del Papa[24]—, ma è una potestà propria e personale che si esercita al servizio e nel contesto della potestà universale del collegio stesso per garantirne l'unità cattolica[25]. Primato e collegialità sono, quindi, potestà complementari che si esigono a vicenda. Infatti, come non vi è collegio apostolico senza Pietro alla sua testa e, corrispondentemente, non vi è Pietro senza collegio apostolico, così non vi è collegio episcopale senza Papa e non vi è Papa senza collegio episcopale[26].

In questa prospettiva, il primato romano viene collocato nel suo contesto teologico adeguato: il Papa non trascende l'ordine episcopale, né è lui a conferire la successione apostolica, ma il suo servizio consiste nel garantire l'unità cattolica del collegio[27]. Egli, secondo la formula coniata da Dewailly, è «*le lien de la communion apostolique*»[28].

Questa struttura della comunione nelle sue due dimensioni, temporale e spaziale, è richiesta dal fatto che l'unità della Chiesa non è statica ma dinamica, cioè destinata ad allargarsi cattolicamente a tutti gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Si tratta, quindi, della comunione che caratterizza una comunità

24 A tal proposito già affermava Tromp : «*Sicut pastor Ecclesiae totalis pro tota Ecclesia est Christi vicarium, sic etiam pastores particulares gregem suum regunt ut Christi vicarii*», S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* II. *De Christo capite Mystici Corporis* (PUG, Roma 1960) 143.

25 Come affermava già Liégé: «*La primauté de Pierre était une primauté dans l'apostolat, à l'intérieur du Collège apostolique. Ce que le Christ donnait aux Douze de façon indifférenciée, il le donnait à Pierre de façon privilégiée, en sorte que, en sa personne, s'unifiaient et se récapitulaient les pouvoirs apostoliques. Ainsi le papa, dans le collège épiscopal dont il est le président, successeur de Pierre, a fonction d'exprimer et d'assurer avec autorité l'unité du collège dispersé sur toute la terre. Chaque apôtre fut choisi et envoyé par le Christ et non par Pierre, quoique dans l'agrégation a Pierre; chaque apôtre succède à un apôtre de par le Christ et dans la communion avec le successeur de Pierre. Il est donc à jamais possible que le pape gouverne l'Église sans évêques ou qu'il réduise les évêques à n'être que ses vicaires*», P.-A. Liégé, "Évêque", in: Jacquemet, *Catholicisme* II, 794-804, qui 795.

26 Cfr. Le Guillou, "Le structures", 123; Id., *Mission et unité* II, 229.

27 Cfr. *ibidem*; Id., "Le structures", 144.

28 L. M. Dewailly, *Envoyés du Père. Mission et apostolicité* (de l'Orante, Paris 1960) 102.

Ediciones Universidad San Dámaso

tradente e missionaria, chiamata ad annunciare l'unica fede in contesti geografici e culturali differenti:

> *En présentant l'Église comme communion, dans sa double dimension spatiale et temporelle, nous avons déjà découverte qu'elle est:* tradition*, puisqu'elle ne peut être autre chose que la tradition d'un donné toujours identique à lui-même et qui ne saurait être dépassé;* mission*, puisque cette communion est appelée à englober en elle tous les hommes; et enfin* développement*. Comme cette communion se réalise dans le temps, elle comporte un développement tant dans l'expression de sa foi que dans la réalisation de ses institution*[29].

In sintesi, secondo l'ecclesiologia tradizionale,

> *L'Église est ainsi une communion de foi, de vie sacramentelle et de discipline. Elle apparait comme le peuple de Dieu, rassemblé par la Parole dans le sacrifice de l'Alliance, l'eucharistie, Parole proclamée et sacrifice réalisé par la présence de l'épiscopat, principe de l'apostolicité et de l'unité de l'Église, principe aussi de sa croissance et de son organisation. Aussi peut-elle se définir comme la communion des évêques rassemblant dans l'unité de l'Église catholique, dont l'évêque de Rome est le centre, la communion de leur Église local*[30].

Tuttavia, tale comunione visibile non ha senso in se stessa, ma è interamente ordinata ad una realtà molto più grande: la comunione con il Dio trinitario. Di fatti, la società visibile è totalmente orientata a essere segno della comunione interiore, cioè dei vincoli di fede, speranza e carità che uniscono i fedeli a Gesù Cristo nello Spirito Santo, costituendoli così in un solo corpo e un solo spirito.

29 Le Guillou, *Mission et unité* II, 232.

30 *Ibid.*, 164.

Ediciones Universidad San Dámaso

Secondo Le Guillou, come abbiamo visto anche nell'affrontare la categoria di Corpo di Cristo, è sul recupero di questi vincoli spirituali che la teologia deve lavorare per definire la comunione ecclesiale e, in particolare, il vincolo della carità. Si tratta di una tesi di fondamentale importanza, sostenuta con forza dagli esponenti del rinnovamento tomista[31], e più in generale dal rinnovamento ecclesiologico francese[32], che Le Guillou assume sin dall'inizio della sua produzione teologica[33], nella convinzione che definire la Chiesa solamente in base ad elementi esteriori, senza far riferimento alla carità, costituisca un grave limite per l'ecclesiologia, se non addirittura uno scandalo[34].

Pertanto, secondo il teologo domenicano, se è vero che non si può definire la comunione unicamente in termini spirituali —come accade nel pensiero protestante e nell'ecclesiologia komiakoviana della *Sobornost*[35]— è altrettanto vero che, se si vuole essere fedeli al dato tradizionale nella sua interezza,

31 A tal proposito afferma lo stesso Le Guillou: «La teologia tomista, nel riscoprire –specialmente con padre Congar e monsignor Journet– la grande tradizione patristica e medioevale, ha rimesso in piena luce la necessità di mettere la comunione interna di carità al primo posto in una definizione della Chiesa», Id., "Le tendenze ecclesiologiche nella Chiesa cattolica", in: Cuminetti – Joannes, *La fine della Chiesa*, 81-89, qui 85. Il riferimento è in particolare all'opera di Journet che aveva fatto di questa tesi uno degli assi fondamentali della sua ecclesiologia. A tal proposito affermava ad esempio: «*Définir l'Église sans la charité, et sans cette union qu'a demandée pour elle le Sauveur avant sa Passion, cela équivaut à définir un homme par son cadavre*», Journet, *L'Église* II, 1913. Su questo cfr. anche Congar, *Chrétiens désunis*, 65-68; P.-A. Liégé, "Le mystère de l'Église", in: Id., *Initiation Théologique* IV. *L'économie du salut* (Cerf, Paris 1954) 313-412.

32 Cfr. H. De Lubac, *Méditation sur l'Église* (Aubier-Montaigne, Paris ^{2}1953; 1952) 71-138.

33 Cfr. Le Guillou, "Église", 1416-1417 e 1419. Non dimentichiamo che la tesi di licenza del nostro autore fu proprio sul tema della carità, cfr. Id., *La charité, forme des virtus*, A3, 18 (*Fonds*, 28).

34 «*[Dans la perspective bellarminienne] la communion extérieure,* dans son apparente extériorité*, passe ainsi tellement au premier plan qu'elle masque dans la conception de l'Église la communion intérieure, la réalité de grâce que cependant Bellarmin ne méconnait pas. Mais on voit alors où on en arrive: l'Église finit par se définir —comment cela est-il possible sans scandale?— sans qu'il soit besoin de faire mention de la charité*», Id., *Mission et unité* II, 175. In questo testo si può notare che, nonostante Le Guillou manifesti gli evidenti limiti della definizione bellarminiana, il suo giudizio di valore sulla ecclesiologia del gesuita italiano è equilibrato. Anche altrove afferma: «*Ce n'est certes pas que Bellarmin ignore les vertus internes de l'Église —plutôt des chrétiens dans l'Église— mais, de façon délibérée, il écarte cet élément intérieur de la définition de l'Église pour ne conserver que l'élément d'opposition*», Id., *Mission et unité* I, 63.

35 Cfr. Id., *Mission et unité* II, 192.

Ediciones Universidad San Dámaso

occorre pensare la *communio* visibile non in opposizione ma in relazione a quella invisibile e, in concreto, come segno e causa della comunione spirituale in Cristo[36]. Per cui, la Chiesa è un corpo di comunione basato sia su vincoli visibili (professione di fede, economia sacramentale, ministero pastorale) che su vincoli invisibili (fede, speranza e carità).

L'analisi dell'ecclesiologia del primo millennio porta Le Guillou ad affermare che essa presenta, in sintesi, i seguenti tratti fondamentali: 1. un'ecclesiologia trinitaria, in quanto la comunione visibile della Chiesa è il segno e il fondamento della comunione con il mistero trinitario, vera fonte della comunione ecclesiale; 2. un'ecclesiologia della Parola, in quanto è nella Chiesa che la Parola di Dio viene annunciata e realizzata per mezzo dei sacramenti; 3. un'ecclesiologia dello Spirito, in quanto questa comunione, nella sua articolazione di funzioni gerarchiche e carismatiche, è totalmente guidata dallo Spirito, che santifica permanentemente la Chiesa affinché essa cresca nella carità verso il compimento escatologico[37]; 4. un'ecclesiologia della tradizione, in quanto ha per oggetto la trasmissione di un dono, o meglio di una realtà, la Chiesa, istituita da Cristo e trasmessa nel tempo dalla comunione dei vescovi per mezzo della Parola e dello Spirito; 5. un'ecclesiologia missionaria, in quanto questa comunione è per natura dinamica, cioè destinata ad estendersi per incorporare tutti gli uomini; 6. un ecclesiologia apostolica, in quanto la comunione con Cristo è mediata dalla testimonianza normativa degli apostoli, che nel presente vengono rappresentati dai loro successori nel ministero quali organi viventi della comunione.

Pertanto, *communio* è la categoria chiave per descrivere la Chiesa nel suo dinamismo missionario ed escatologico, dato che consente di declinare

36 Cfr. *ibid*., 182 e 213.

37 Le Guillou non manca di segnalare, quanto possa essere ambigua l'espressione 'la Chiesa dello Spirito': essa può rappresentare l'elogio supremo della tradizione cattolica come il suo opposto, cosa che avviene sia nella ecclesiologia protestante che nella ecclesiologia della *Sobornost* di matrice ortodossa, cfr., Le Guillou, *Mission et unité* II, 194. A tal proposito, il teologo domenicano cita un significativo articolo di Bouyer scritto prima del suo passaggio al cattolicesimo, cfr. L. Bouyer, "Protestantisme et Orthodoxie": *Ikn* 15 (1938) 209-235.

Ediciones Universidad San Dámaso

ecclesiologicamente in forma unitaria i temi dell'unità, della missione e della tradizione[38].

Tuttavia, successivamente, Le Guillou si renderà conto che anche la categoria di comunione, pur rappresentando il nucleo dell'ecclesiologia tradizionale, non può essere esaustiva per rappresentare il mistero della Chiesa. Si tratterà, pertanto, di coniugarla ad altre categorie complementari[39].

4. LA CHIESA SACRAMENTO

Parallelamente alla corrente teologica che rivaluta la Chiesa come comunione, Le Guillou considera interessanti gli studi sviluppati in ambito tedesco che recuperano la categoria di sacramento[40], una categoria già accolta dai suoi maestri[41] e molto valutata anche dai teologi ortodossi[42]. Il teologo francese

38 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 153, 222 e 232.

39 Nel periodo postconciliare la Congregazione per la Dottrina della Fede —dopo il Sinodo del 1985 che aveva consacrato la categoria di *communio* come concetto chiave della ecclesiologia conciliare, visto il fiorire di numerosi studi che si richiamavano a questa categoria senza adottare una corretta prospettiva teologica di riferimento— ha ritenuto opportuno fornire delle indicazioni al riguardo, richiamando proprio la necessità di categorie complementari per descrivere il mistero della Chiesa: «*Communionis notio (koinonia), textibus Concilii Vaticani II iam in luce posita, valde apta est ad exprimendum nucleum intimum Mysterii Ecclesiae et bene potest tamquam clavis adhiberi ad renovatam ecclesiologiam catholicam rite excolendam. Magni momenti est altius perscrutari doctrinam de Ecclesia prout est Communio. Amplum sane hic patet spatium theologicae pervestigationi prosequendae de mysterio Ecclesiae, quippe quae "talis est naturae, quae novas semper altioresque suipsius explorationes admittat". Verumtamen nonnulli sunt prospectus ecclesiologici qui prae se ferunt haud sufficientem comprehensionem Ecclesiae prout est mysterium communionis, praesertim quia iisdem deest apta compositio notionis communionis cum illis Populi Dei atque Corporis Christi, et quia non satis in luce ponunt congruam relationem intercedentem inter Ecclesiam communionem atque Ecclesiam sacramentum*», Congregatio pro Doctrina Fidei, "Littera ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae", in: *AAS* 85 (1993) 838-850, qui 838.

40 Il riferimento è qui al lavoro di Semmelroth, cfr. O. Semmelroth, *Kirche als Ur-Sakrament* (Knecht, Frankfurt 1953).

41 Cfr. Y. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église* (Cerf, Paris 1953) 86-87.

42 Cfr. M.-J. Le Guillou, "Vues orthodoxes sur le schisme et l'unité": *Ist* 2 (1955) 401-431, qui 408.

Ediciones Universidad San Dámaso

utilizzerà anch'essa fin dall'inizio della sua produzione teologica[43], articolandola a partire dall'analogia funzionale tra la società visibile e la natura umana del Verbo incarnato, secondo la teologia di San Tommaso[44].

Per il teologo domenicano tale categoria ha il merito di mettere in luce in forma adeguata la relazione tra l'aspetto visibile e quello invisibile della Chiesa e, più concretamente, essa permette di considerare l'elemento visibile come segno effettivo e strumentale dell'azione dello Spirito nei cuori e, quindi, della comunione di vita in Cristo[45]. In questo modo, essa mette in evidenza «*le statut proprement eschatologique de l'Église, et sauvegarde le dynamisme eschatologique de l'institution, son caractère de service et la signification de sa visibilité. Elle n'a de sens que par rapport à la communion de la fin de temps, dont elle est le signe efficace*»[46]. E questo è un contributo complementare a quello fornito dalle nozioni di Corpo di Cristo e di Comunione, perché mette in evidenza il nesso intrinseco tra l'elemento esteriore e quello interiore della Chiesa, evitando qualunque estrinsecismo, nonché la ministerialità dell'elemento esteriore rispetto a quello interiore[47].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

43 Cfr. Id., "Église", 1413 e 1419.

44 Cfr. Id., *Mission et unité* II, 178-181. A tal proposito afferma: «*Définir l'Église comme sacrement, c'est donc, dans la perspective de son lien au Christ, en revenant au sens générique fondamental de ce mot de sacrement la comprendre dans la ligne même de l'économie du salut en fonction du sacrement par excellence qu'est l'humanité du Christ*», Id., *Le Visage*, 146.

45 Cfr. Id., "Église", 1419. A tal proposito afferma Pié-Ninot: «*Tal caracterización facilita la unión de la dimensión humana y la divina de la Iglesia, superando la visión societaria puramente centrada en la visibilidad. Este enfoque (...) entiende la Iglesia bien como instrumento eficaz (O. Semmelroth), bien como signo manifestativo (K. Rahner)*», cfr. Pié-Ninot, *Eclesiología*, 74.

46 Le Guillou, *Mission et unité* II, 182.

47 A tal proposito afferma il teologo domenicano: «*La définir [l'Église] dans une visibilité en quelque sorte extrinsèque, sans référence à la réalité intérieure qu'elle a charge de dévoiler par la tension qui l'ordonne à l'eschatologie, c'est oublier sa structure propre. Si l'Église est par nature visible, on ne peut, sans risque d'erreur, l'affronter à d'autres visibilités, comme si elle se situait sur le même plan qu'elles: elle n'est pas visible, comme le royaume de Hollande ou le royaume d'Espagne, pour reprendre les expressions de Bellarmin, car, dans sa visibilité même, elle est radicalement différent des autres sociétés, puis qu'elle n'est que le signe d'une réalité mystérieuse donnée dans le Christ*», *ibid*., 183.

Inoltre, la logica sacramentale viene utilizzata da Le Guillou per descrivere non solo la funzione della Chiesa nel suo insieme, ma anche la sua dimensione gerarchica e, in concreto, il ministero episcopale e quello petrino[48].

La categoria di sacramento assumerà un ruolo sempre più centrale nel pensiero del nostro autore grazie alla sua partecipazione al Concilio Vaticano II. Egli, infatti, riconoscendo in essa la chiave con cui il Vaticano II declina tutta la sua ecclesiologia, articolerà sotto questa luce i temi dell'unità, della missione, della tradizione, dei rapporti tra Chiesa e mondo, del rinnovamento ecclesiale e del ministero gerarchico[49].

In questo momento l'accento verrà posto sulla capacità di questa categoria di descrivere in modo adeguato la realtà visibile della Chiesa a partire dalla sua sorgente trinitaria[50], sottolineando in modo corretto il tipo di vincolo che la

48 «*L'Église sait qu'elle est le peuple de la fin des temps et le peuple visible, sacramentel, centré autour de l'Eucharistie, centré aussi autour des Apôtres, qui représentent "sacramentellement" le Christ, eux-mêmes groupés autour de Pierre, "sacrement" de leur unité*», Id., "Église" 1413. Ed inoltre, seguendo Lécuyer –cfr. J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (Cerf, Paris 1957) 257– afferma: «*Grâce au don de l'esprit, communiqué aux apôtres et transmise d'âge en âge par l'impositions de mains, les évêques participent en effet à la Royauté sacerdotale de Christ. (…) Ils sont les images (εἰκόνες) et les sacrements (σύμβολα) du Christ (…) [parce que] –en raison de leur consécration– participent à la médiation du Christ-Roi et ils sont le dispensateurs des mystères, ils ont la fonction de transmettre aux croyants les choses sacrées –les mystères de l'Écriture et de Liturgie, c'est –à-dire la foi et le sacrements, et de tenir la place du Christ au milieu des fidèles pour les régir. Ils ont pouvoir de perpétuer et de structurer sacramentellement l'Église de Dieu. (…) Ils sont le sacrement, l'icône du Bon Pasteur, du Christ, Roi, Prêtre et Prophète*», Le Guillou, *Mission et unité* II, 160.

49 A tal proposito il teologo domenicano affermerà: «*L'Église comme sacrement est bien la notion-clé de Vatican II*», Id., *Le Visage*, 152 n. 8. E ancora: «*Bien que les citations explicites concernant la sacramentalité de l'Église soient peu nombreuses, cette notion de sacrement commande dans sa profondeur tous les schémas. Elle fait l'unité de tous les documents conciliaires, que soient les constitutions, les décrets ou les déclarations, elle consacre l'unité de l'action ecclésiale depuis la première évangélisation jusqu'à la célébration de l'Eucharistie. En donnant de saisir l'unité de l'Église à partir de sa source, Jésus-Christ, elle permet de tenir dans leur connexion vivant tradition et ouverture missionnaire*», Id., "La sacramentalité de l'Église": *MD* 93 (1968) 9-38, qui 15. A tal proposito cfr. anche Id., "Chiesa", in: K. Rahner (a cura di), *Sacramentum mundi* II (Morcelliana, Brescia 1974; originale tedesco 1968) 132-158, qui 146; A. Carrasco Rouco, "La Iglesia, rostro de Cristo", in: Richi Alberti, *A la luz del Resucitado*, 211-230, qui 223-228.

50 Cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 59.

Ediciones Universidad San Dámaso

unisce a Cristo e la sua conseguente dimensione salvifica[51]: la Chiesa, infatti, non è una mera continuazione di Gesù (identificazione), ma neanche una mera società umana destinata a sostituirlo dopo la sua ascensione (dissociazione), essendo vincolata a Cristo sacramentalmente. In effetti, la realtà divina che la abita è allo stesso tempo ad essa immanente e trascendente[52].

La categoria di sacramento, pertanto, completa quella di comunione e allo stesso tempo è da essa completata, in quanto occorre rifuggire anche dalla concezione della Chiesa come puro segno e strumento. Essa, infatti, «è già la realtà che rende presente e che significa»[53].

5. LA CHIESA MISTERO

Le categorie che abbiamo esaminato, nel percorso teologico di Le Guillou, si ricongiungono in una che le inquadra in una prospettiva più ampia: il Mistero, nel senso paolino del termine, come amava aggiungere il teologo domenicano[54].

Ediciones Universidad San Dámaso

51 «*Définir l'Église comme sacrement, c'est donc, dans la perspective de son lien au Christ, en revenant au sens générique de ce mot de sacrement, la comprendre dans la ligne même de l'économie du salut en fonction du sacrement par excellence qu'est l'humanité du Christ comme sujet de tous les sacrements*», *ibid*., 154. Tale accento è spiegabile alla luce della situazione ecclesiale di contestazione dell'autorità e di relativismo culturale che si produce nel postconcilio nella quale si sviluppano correnti di pensiero che tendono, in alcuni casi proprio in nome del Concilio, a relativizzare la mediazione salvifica della Chiesa; per cui si rivela necessario riaffermare con forza il vincolo intrinseco tra Cristo e la Chiesa, cfr. Id., "La sacramentalité", 9-13. A tal proposito cfr. Richi Alberti, *Teología del misterio*, 125.

52 Cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 145.

53 Id., "La sacramentalité", 138. A tal proposito afferma Hamer: «*La communion est donc l'heureuse et nécessaire condition de notre pèlerinage parce qu'elle appartient à la structure même de la cité vers laquelle nous marchons. Elle anticipe sur ces biens eschatologiques. La cité de l'avenir est comme inaugurée dès aujourd'hui dans la communion avec et dans le Christ*», Hamer, *L'Église*, 231.

54 Infatti, quando Le Guillou adopera la categoria di Mistero è solito aggiungere «*au sens paulinien de ce mot*», cfr. ad esempio: Le Guillou, "Le fondement", 55; Id., "L'Église et le Mystère", 14.

Essa, infatti, viene formulata da San Paolo per indicare il disegno divino di ricapitolare in Cristo tutte le cose per mezzo dell'unione di tutti gli uomini in un solo corpo:

> *Le Mystère est donc la réalité du Christ comme Dieu et comme homme ressuscité et glorifié auprès du Père, porteur de tout le dynamisme du rassemblement en lui de toute l'humanité jusqu'à ce que «Dieu soit tout en tous» (I Co XV,28). C'est la réalité personnelle d'une Présence divine, celle du Christ, récapitulant et réconciliant le monde entier en lui-même, dans son Corps sur la Croix et dans le Corps de l'Église: «C'est le Christ parmi vous! L'espérance de la gloire! (Col I,27). C'est l'Église en cours de construction et de constitution de cet «Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ» (Ep I,23), véritable «Plénitude de celui qui s'accomplit lui-même, tout en tous (Ep I,23)»*[55].

In San Paolo, pertanto, il Mistero designa sia Cristo —secondo Col 1,27— che la Chiesa, come suo termine definitivo —secondo Ef 1,23[56].

Tale concezione della Chiesa viene confermata dalla teologia giovannea che, sebbene non usi la categoria di mistero, propone una prospettiva analoga:

> *L'Église est conçue comme l'image de la communion du Père et du Fils dans l'Esprit; elle est une communion crée par la charité divine découlant du mystère trinitaire pour être un signe capable d'appeler tous les hommes à la foi*[57].

Essa è presente anche nella riflessione patristica, sia orientale che occidentale, che, secondo Le Guillou, è completamente guidata dal movimento della Rivelazione e dell'economia della salvezza che va da Dio per Cristo fino

55 *Ibid*., 18.

56 A questo proposito cfr. anche Id., *Le Christ et l'Église*, 38-43; Id., "Le Christ, Parole de Dieu", in: Elisée de la Nativité (dir.), *Contemplatives*, cahier 11 (Franciscaines, Paris 1957) 33-48, qui 33-36.

57 Id., "Le fondement", 61. Cfr. anche Id., *Le Christ et l'Église*, 47-58.

Ediciones Universidad San Dámaso

alla Chiesa[58]: «*Les Pères n'ont jamais cessé de contempler l'Église dans la vision total du dessein de Dieu*»[59].

E, infine, questa categoria appare chiaramente anche nell'opera di San Tommaso, il cui pensiero, nonostante l'uso strumentale della filosofia aristotelica, è centrato in una prospettiva misterica tutta basata sulla Scrittura e sulla tradizione patristica[60].

L'adozione di questa categoria, secondo Le Guillou, è fondamentale perché,

> *seule cette conception du Mystère situe l'Église dans une perspective pleinement théologique: elle permet de la voir dans l'ensemble du plan de Dieu, dans sa réalité contemplative la plus profonde, comme aussi dans son dynamisme pastoral et missionnaire, centrée sur la Croix et l'eucharistie, toute tendue vers l'eschatologie*[61].

In effetti, come afferma Richi Alberti, questa prospettiva ha un indiscutibile vantaggio: «*Se trata de una afirmación que situa inmediatamente la eclesiología en su contexto natural: el horizonte trinitario y la economía de salvación*»[62].

---

58 Cfr. *ibid*. 65. Per l'analisi dettagliata dello sviluppo della categoria nei Padri, cfr. *ibid*., 65-125.

59 Id., *L'esprit*, 24.

60 Cfr. Id., *Le Christ et l'Église*, 130. Nell'inserire il pensiero di San Tommaso nella corrente tradizionale della teologia del Mistero, il teologo domenicano, come accennato, si appoggia soprattutto ai suoi maestri di Le Sauchoir. In primo luogo, Congar che, analizzando la struttura della *Summa Theologiae* e il suo dinamismo interno, aveva insistito sull'inclusione diretta della Chiesa nella teologia tomista del mistero di Cristo, cfr. *ibid*., 9; Congar, *Esquisses*, 69-80. In secondo luogo, Chenu che aveva mostrato le fonti della teologia del dottore angelico facendo emergere il suo radicamento nella tradizione, cfr. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Vrin, Paris 1950). Tali convinzioni —secondo quanto afferma lo stesso Le Guillou, cfr. Le Guillou, *Le Christ et l'Église*, 12— ricevono la loro conferma decisiva con la lettura del volume sull'esegesi medievale di De Lubac, cfr. H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* I-II (Aubier-Montaigne, Paris 1959).

61 Le Guillou, *Le Christ et l'Église*, 13.

62 Richi Alberti, *Teología del misterio*, 122.

Ediciones Universidad San Dámaso

La Chiesa, perciò, non è qualcosa di estrinseco al Mistero, ma sua parte essenziale e, in concreto, essa è presenza[63], manifestazione[64], epifania[65], espressione[66], sacramento[67] del Mistero per gli uomini. Radicata nel disegno trinitario di salvezza, preparata nella creazione e nella storia di Israele, essa viene suscitata nel mondo mediante l'incarnazione-glorificazione del Figlio per attualizzare nello Spirito il Mistero per gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i tempi, mediante la parola e l'Eucaristia, in vista della ricapitolazione finale di tutte le cose in Cristo[68].

Essa è, pertanto, il luogo della trasmissione del Mistero che essa annuncia e comunica al mondo nello Spirito[69]. In sintesi, essa è il Mistero in azione nel mondo[70].

---

63 Cfr. Le Guillou, *Le Christ et l'Église*, 39 e 130; Id., "L'Église et le Mystère", 23; Id., "Le fondement", 62; Id., "Conclusion. Une Église pérégrinale", in: Le Guillou – Lafont, *L'Église en marche*, 211-221, qui 211; Id., "Le moine dans le Mystère du Christ", in: Monastero di Montserrat (a cura di), *Visioni attuali sulla vita monastica* (Montserrat, 1966) 140-151, qui 142; Le Guillou – Mercier, *Mission et pauvreté*, 77.

64 Cfr. *ibid*., 83; Le Guillou, *Le Visage*, 156; Id., "L'Église et le Mystère", 18; Id., "Le fondement", 59; Id., "Le moine", 145.

65 Cfr. Id., "Sens de l'œcuménisme catholique" : *LV* 1 (1964) 13-20, qui 15.

66 Cfr. Id, *Le Visage*, 145 e 151.

67 Cfr. Id., *L'esprit*, 25; Id., *Les temoins*, 206; Id., "L'Église et le Mystère", 26; Id., "Le moine", 145; Le Guillou– Mercier, *Mission et pauvreté*, 76 e 80. L'espressione 'sacramento del Mistero' è stata ripresa dopo il Concilio da Angelo Scola che la considera il nucleo essenziale dell'idea conciliare di Chiesa, cfr. A. Scola, *Avvenimento e Tradizione. Questioni di ecclesiologia* (Jaca Book, Milano 1987) 28-34.

68 Cfr. Le Guillou, "L'Église et le Mystère", 18-24. Le Guillou mutua questa visione dinamica della nascita della Chiesa a partire dal dispiegamento del Mistero nella storia della salvezza da Congar, che aveva recuperato la visione patristica in questo ambito, cfr. Y. Congar, "Ecclesia ab Abel", in: M. Reding, *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift Karl Adam* (Patmos, Düsseldorf 1952) 79-108. È interessante notare che il Concilio in *Lumen gentium* 2 riprende esattamente questa prospettiva patristica, ma allargandola fino ad Adamo («*Tunc autem, sicut apud sanctos Patres legitur, omnes iusti inde ab Adam, "ab Abel iusto usque ad ultimum electum" in Ecclesia universali apud Patrem congregabuntur*») in modo da dilatare al massimo la prospettiva universalistica, cfr. A. Pacini, "Cristologia e teologia delle religioni. La proposta di Jacques Dupuis nel contesto dell'attuale dibattito teologico", in: O. Aime – G. Ghiberti – G. Tuninetti (a cura di), *In sequela Christi. Miscellanea in onore del Cardinale Severino Poletto in occasione del suo LXX compleanno* (Effatà, Torino 2003) 149-221, qui 182. Per quanto riguarda l'uso della categoria di ricapitolazione in Le Guillou, cfr. Richi Alberti, *Teología del misterio*, 134-138.

69 Cfr. Le Guillou, *L'esprit*, 61; Le Guillou – Mercier *Mission et pauvreté*, 77.

70 Cfr. Id., *Le Visage*,154.

Ediciones Universidad San Damaso

Il Mistero è, quindi, la categoria intellettuale e spirituale che consente di dare un fondamento unitario ai temi centrali del dialogo ecumenico —la missione, l'unità e la tradizione—, permettendo di articolarli non in virtù di una relazione estrinseca, ma in ragione del loro legame strutturale originario[71].

In seguito, nello sviluppo del pensiero teologico di Le Guillou, il Mistero, da categoria chiave per la costruzione di una ecclesiologia ecumenica, diverrà la categoria sintetica che permette l'accesso adeguato al contenuto integro della Rivelazione nella sua unità fondamentale[72]. Infatti, in piena crisi postconciliare, di fronte al fiorire di teologie ispirate a filosofie completamente inadeguate che intaccano lo stesso oggetto formale della fede, la categoria di Mistero, come sviluppata nella tradizione più antica a partire da Ireneo, verrà assunta a vero e proprio centro ermeneutico 'cattolico' della Rivelazione[73].

L'adozione della prospettiva misterico-sacramentale consente a Le Guillou un approfondimento decisivo al fine di declinare le nozioni di Comunione e di Corpo di Cristo secondo quella pienezza di significato che rispecchia fedelmente la prospettiva tradizionale.

In concreto, vista nella prospettiva misterica, la *communio* si caratterizza come 'comunione al Mistero'[74] e, pertanto, comunione degli uomini con Dio e tra loro nel Cristo[75]. In questo modo, essa ritrova il suo contesto propriamente biblico, manifestando in forma adeguata tutta la sua ricchezza[76], in quanto la comunione visibile, nelle sue dimensioni spaziale e temporale, viene radicata essenzialmente e dinamicamente nella comunione trinitaria e avvolta nel suo disegno eterno di salvezza. Tale radicamento teologico permette di qualificare la Chiesa come comunione salvifica, missionaria e cattolica[77].

Ediciones Universidad San Dámaso

71 Cfr. Id., "L'Église et le Mystère", 14; Id., "Le fondement", 54.

72 Cfr. Richi Alberti, *Teología del misterio*, 82.

73 Cfr. Le Guillou, *Le Mystère du Père*, 9-12.

74 Cfr. Id., *Le Christ et l'Église*, 110.

75 Cfr. Id., "Il dialogo", 529-530; Id., "L'Église et le Mystère", 24.

76 Cfr. *ibid*., 11.

77 Cfr. *ibid*., 22-23. Per quanto riguarda l'identificazione della Chiesa come comunione missionaria, afferma Arena che tale espressione, consacrata per la prima volta nel magistero cattolico da San

Ma, secondo Le Guillou, la prospettiva misterica aiuta a declinare in modo adeguato anche la nozione di Corpo di Cristo che, secondo la stessa teologia paolina, è profondamente ancorata alla categoria di Mistero. Infatti, come abbiamo visto, per San Paolo la Chiesa-Corpo di Cristo è la comunità riunita dal Padre nell'unità del Corpo del Signore risorto mediante il dono dello Spirito. Questa convocazione del Padre, fatta in ragione del suo benevolo disegno di salvezza e realizzata con l'incarnazione redentrice del Figlio, si compie nella storia per mezzo dell'economia sacramentale e, in particolare, dell'eucaristia, nella quale i fedeli sono conformati al Corpo del Signore per partecipare della santità dello Spirito[78]. Da questa fonte sacramentale scaturisce tutto l'essere e la missione della Chiesa che appare, quindi, come un corpo soteriologico chiamato a portare la salvezza di Cristo nel mondo mediante la sua funzione profetica, sacerdotale e regale:

> *Cette vision de l'Église toute centrée sur le Corps du Christ mort et ressuscité, nous aide à comprendre que les exigences fondamentales de la vie de l'Église jaillissent toujours de son centre qui est l'Eucharistie.*
> – *C'est de ce Corps glorifié, sacramentellement present toujours sous les signes de la passion, que jaillit l'appel à l'adoration contemplative et au face-à-face avec le Bien-Aimé dans la Gloire.*

Giovanni Paolo II nella *Christifideles laici* —cfr. Iohannes Paulus II, "Adhortatio Apostolica Christifideles laici": *AAS* 81 (1989) 393-521, qui 451-452—, fu adoperata per la prima volta in ambito cattolico proprio da Le Guillou: «*C'est chez le père Dominicain Le Guillou qu'on peut trouver peut-être pour la première fois l'expression communion missionnaire: M.-J. Le Guillou, Mission et unité. Les exigences de la communion, Paris, 1960, p. 81. Dans cet ouvrage cette expression est le titre donné au chapitre IV: Vers une théologie de L'Eglise, communion missionnaire. L'auteur tout en développant son discours sur l'unité de l'Eglise qu'il appelle invariablement communion, parle de communion missionnaire seulement dans ce titre et la conçoit comme une communion au service de la mission tel qu'une communion dynamique (p.96). En cela il se range du côté du Père Congar qui avait assimilé déjà en 1937 l'unité a la communion*», D. Arena, "Mission et sainteté en Afrique dans la perspective de la communion missionnaire": *RASM* 12 (2007) 123-210, qui 126 n. 2. Tuttavia questo autore dimentica di riferire che nel capitolo IV della sua tesi dottorale Le Guillou sta descrivendo l'evoluzione teologica del movimento ecumenico e che, quindi, tale terminologia è mutuata nella sua sostanza da questo ambiente oltre che dal suo maestro Yves Congar.

78 Cfr. Le Guillou, "Introduction", 17.

Ediciones Universidad San Dámaso

– *C'est de ce Corps glorifié que jaillit l'appel missionnaire, puisqu'en communiant à Celui qui est le Seigneur l'Église mesure la distance qui sépare son être de fait et son être de droit; elle découvre au plus profond d'elle-même l'aspiration de sa Tête universelle, à s'incorporer, en droit, tous ses membres, c'est-à-dire tout l'humanité.*
– *C'est de ce Corps glorifié que jaillit l'appel à la transfiguration du monde dans l'épanouissement de la Gloire, s'il est vrai que, déjà sur la Croix, le Christ s'est réconcilié toute la création assujettie contre son gré à la vanité du monde.*
– *C'est de ce Corps glorifié que jaillit l'appel à la rénovation de l'Église puisqu'en se rassemblant en Lui elle découvre ses infidélités à l'Esprit et ses propres faiblesses.*
– *C'est ce Corps glorifié qui nous établit dans un rapport particulier avec Marie et qui fait que toute vie chrétienne est mariale, comme n'a cessé de le penser toute la tradition orientale*[79].

Pertanto, la visione misterica della Chiesa, per la quale essa è inserita nel mistero del Cristo ricapitolatore, secondo Le Guillou, è la chiave teologica che consente di descrivere correttamente la natura sacramentale e comunionale del corpo ecclesiale, permettendo così di inquadrare l'unità, la missione, la tradizione e lo sviluppo in un orizzonte teologico unitario e globale.

6. ALTRE NOZIONI

Al termine di questo capitolo in cui si sono analizzate le categorie fondamentali del pensiero ecclesiologico di Le Guillou pare opportuno rilevare altre nozioni che, sebbene non siano centrali, sono presenti nell'ecclesiologia del teologo domenicano.

79 *Ibid.*, 18-19.

Ediciones Universidad San Dámaso

6.1. La Chiesa Luogo/Dimora/Tempio dello Spirito

L'accento pneumatologico che caratterizza la teologia di Le Guillou, di cui ci occuperemo più avanti, rende quasi scontato che questa includesse una categoria rappresentativa della relazione tra la Chiesa e lo Spirito. Si tratta di una relazione che, come noto, ha sofferto di un certo oblio nella teologia occidentale moderna fino al grande recupero del secolo XX[80], ma che nella tradizione orientale è sempre rimasta presente mediante la categoria biblica di 'tempio dello Spirito'[81].

Le Guillou la utilizza abbondantemente, abbinandola alla teologia tomista che identifica lo Spirito con il cuore della Chiesa. Abbiamo già sottolienato come tale identificazione organica, più della qualificazione di 'anima', permette di evidenziare che la Chiesa è dimora dello Spirito nella sua stessa costituzione visibile. Inoltre, in linea con il pensiero orientale che si riferisce alla pentecoste come dimensione permanente della Chiesa[82], il teologo domenicano applica questa categoria in modo dinamico: la Chiesa è il luogo nel quale lo Spirito rende presente permanentemente il Mistero.

Ad ogni modo, è importante sottolineare che, in Le Guillou, l'accento pneumatologico non è rappresentato esclusivamente da una categoria specifica, ma impregna tutte le categorie ecclesiologiche da lui usate.

6.2. La Chiesa Popolo di Dio

Tra le categorie che guidano il rinnovamento ecclesiologico del secolo XX, insieme a quelle già viste, occupa un posto rilevante anche quella di Popolo di Dio, riportata in auge dagli studi biblici e liturgici e molto utilizzata

80 Per una breve panoramica storica sul recupero della pneumatologia in ambito cattolico nel secolo XX, cfr. López Peñalba, *El arte*, 72-99.

81 Cfr. E. Castellucci, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia* (Cittadella, Assisi ²2012; 2008) 120-121 e 406-407.

82 Come afferma Evdokimov: «La sua [di Gesù glorificato] epiclesi permanente presso il Padre fa della Chiesa la pentecoste perpetuata attraverso i sacramenti», P. Evdokimov, "Lo Spirito Santo pensato dai Padri e vissuto nella liturgia", in: E. Lanne (a cura di) *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica* (AVE, Roma 1970) 239-264, qui 251.

Ediciones Universidad San Dámaso

anche in ambito ecumenico[83]. Essa, come noto, evidenzia in modo particolare il carattere storico della Chiesa pellegrinante[84].

Visto l'uso che ne fanno i suoi maestri[85] e l'ampio utilizzo di cui gode nel mondo protestante, Le Guillou la impiega abitualmente sin dai suoi primi scritti, considerandola —in continuità con quanto affermato dagli studi biblici— uno degli assi ecclesiologici del Nuovo Testamento[86]. In concreto, il teologo domenicano la utilizzerà per affermare il carattere storico ed insieme escatologico della comunità della Nuova Alleanza e ne affermerà anche il legame intrinseco con la nozione di Corpo di Cristo[87]. In seguito, ne riconoscerà la centralità nei documenti del Vaticano II, evidenziando la sua necessaria correlazione con la categoria di sacramento e, in accordo con la dottrina conciliare, l'applicherà nel contesto della cattolicità[88].

Eppure, sebbene la nozione sia da lui conosciuta e utilizzata, Le Guillou non la impiega organicamente per costruire la sua teologia dinamica della tradizione. Si tratta evidentemente di un limite di cui si dovrà tenere conto nella trattazione.

Ediciones Universidad San Dámaso

83 Cfr. Pié-Ninot, *Eclesiología*, 73.

84 A tal proposito afferma Semmelroth: «Quando si designa la Chiesa popolo di Dio, si hanno presenti soprattutto due caratteri: 1) l'unità, la socialità, anzi l'uguaglianza essenziale nell'ambito della struttura gerarchica della Chiesa; 2) la storicità della Chiesa, che è costituita da Cristo come il suo popolo immesso nella storia», O. Semmelroth, "La Chiesa, nuovo popolo di Dio", in: G. Baraúna (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione Dommatica «Lumen gentium»* (Vallecchi, Firenze 1965) 439-452, qui 446.

85 La categoria di popolo di Dio fu molto valorizzata sia da Congar che da Chenu –cfr. Pié-Ninot, *Eclesiología*, 73. Non dimentichiamo, inoltre, che l'autore che è giustamente considerato il pioniere cattolico del recupero di tale nozione fu il domenicano M. D. Koster. Cfr. Semmelroth, "La Chiesa", 443.

86 Cfr. Le Guillou, "Église", 1412; Id., "L'Église, demeure de la Gloire", in: Elisée de la Nativité (dir.), *Contemplatives*, cahiers 13-15 (Franciscaines, Paris 1958) qui cahier 13, 5.

87 Cfr. Id., "Église", 1413.

88 Cfr. Id., *Le Visage*, 133 e 156; Id., "Un élan missionnaire nouveau": *Sp* 27 (1966) 151-156, qui 153; Id., "Un peuple un et divers": *CSD* 84 (1968) 188-196.

6.3. La Chiesa Sposa e Madre

Uno dei frutti più considerevoli del rinnovamento biblico e patristico del secolo scorso è stato il recupero delle immagini femminili applicate alla Chiesa[89]. Si tratta di un dato tradizionale indiscutibile di cui anche il Vaticano II ha tenuto conto[90], che tra l'altro è portatore di una sorprendente fecondità se si sviluppa nel contesto del proficuo rapporto tra mariologia ed ecclesiologia[91].

Le Guillou, nel suo costante riferimento al dato biblico, prende in considerazione da subito sia l'immagine della Sposa —molto legata nella teologia paolina alla nozione di Corpo di Cristo[92]— che quella della Madre[93]. Inoltre, il teologo domenicano ritrova le immagini di Sposa e Madre nella tradizione orientale: la Chiesa è la Nuova Eva o l'Eva spirituale, Sposa di Cristo e matrice della deificazione[94].

Non stupisce, pertanto, che egli consideri le immagini femminili particolarmente significative per l'ecclesiologia: «*sans doute faut-il ajouter que l'expression Femme-Épouse-Mère exprime de façon privilégiée le mystère ecclésial,*

89 Per una sintesi sugli autori protagonisti di questo recupero, cfr. Militello, *La Chiesa*, 234-241.

90 Per un *excursus* sulla recezione ecclesiale dell'immagine biblica della sposa e sul suo utilizzo nel Concili Vaticano II, cfr. *ibid*., 220-234.

91 A tal proposito afferma Scola: «Per comprendere *chi* è la Chiesa non si può prescindere dalla sua natura per così dire 'femminile'. Allo stesso tempo ci si rende conto che non sarebbe possibile parlare della Chiesa in questi termini e giustificherebbe il rifiuto dovuto ad una elucubrazione dal sapore gnostico, se l'umanità non fosse stata posta, dall'arcana volontà del Padre per la potenza dello Spirito, di fronte alla singolare persona di Maria di Nazareth, la Madre di Gesù, Figlio di Dio. Questo rende subito evidente un dato metodologico decisivo: il rapporto tra mariologia ed ecclesiologia non è sufficientemente illuminato dall'affermazione della necessaria e intrinseca connessione tra questi due misteri della nostra fede, nel quadro di una gerarchia di misteri cristiani, da cui consegue lo stretto legame dei due rispettivi trattati teologici. Da questo punto di vista, si deve piuttosto affermare con decisione che, senza la mariologia, è impossibile qualunque *intellectus fidei* ecclesiologico e viceversa», A. Scola, *Chi è la Chiesa. Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia* (Queriniana, Brescia 2005) 57. Su questo argomento cfr. anche De Lubac, *Méditation*, 273-329.

92 L'uso dell'immagine della sposa ha il vantaggio di evidenziare la distinzione che permane tra Cristo e la Chiesa nonostante l'unione, evitando il rischio di totale identificazione derivante dall'uso esclusivo della nozione di corpo, cfr. Bouyer, *L'Église*, 188.

93 Cfr. Le Guillou, "Église", 1414; Id., "L'Église et sa mission": *AnnOr* 57/58 (1954) 301-306.

94 Cfr. Id., *L'esprit*, 24-25 e 32.

Ediciones Universidad San Dámaso

et que pour la penser dans toute sa force, nous devons le rattacher à la Paternité divine manifestée dans l'Église par le sacerdoce de Christ Prêtre»[95].

E per descrivere il mistero della chiesa Sposa e Madre alla luce della paternità divina, per Le Guillou, risulta decisiva la prospettiva pneumatologica e quella mariologica: analogamente a quanto avviene nel mistero di Maria, il cui mistero illumina prototipicamente quello della Chiesa[96], lo Spirito Santo realizza permanentemente nella Chiesa la relazione sponsale con Cristo, in modo che essa sia il seno materno in cui avviene la nascita e la crescita dei figli di Dio, permettendo così l'attualizzazione negli uomini della paternità divina[97].

Sarà questa un'intuizione decisiva per la teologia della tradizione, la cui realtà viene pensata dal teologo domenicano nel contesto dell'attualizzazione dell'opera di Cristo per mezzo dello Spirito nel seno materno della Chiesa[98].

Ediciones Universidad San Dámaso

95 Id., *Le Mystère du Père*, 269.

96 Per il teologo domenicano, perché la riflessione mariologica torni ad essere teologicamente feconda, occorre farla uscire dal suo isolamento e considerare, seguendo la tradizione orientale, la Vergine Maria come parte del Mistero. Ed ella, secondo l'antico titolo di 'madre del Mistero' –sull'origine patristica del termine, cfr. Richi Alberti, *Teología del misterio*, 132 n. 272–, appartiene al disegno di salvezza grazie alla sua maternità divina che pertanto può essere adottata come categoria chiave della mariologia. In Maria, pertanto, la Chiesa vede compiuto singolarmente il suo Mistero. Ella è l'icona escatologica della Chiesa, Sposa di Dio e Madre del Signore. Su questo cfr. Le Guillou, *Le Christ et l'Église*, 92; Id., "Les caractères de la mariologie orthodoxe. Marie et le mystère": *EtMar* 19 (1962) 91-121; Id., "Mariologie et Protestantisme": *EtMar* 20 (1963) 5-15; Id., "Mouvement marial et mouvement œcuménique convergences et divergences": *EtMar* 21 (1964) 5-15, G. Richi Alberti (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Retraite 2-11 septembre 1957* (Studia Theologica Matritensia 22; Series Le Guillou 8; Ediciones San Dámaso, Madrid 2017) 279-296.

97 Cfr. Le Guillou, "Le Saint-Esprit, Marie et l'Église": *EtMar* 27 (1970) 95-104, qui 103.

98 Cfr. Id., *Le Mystère du Père*, 270.

Ediciones Universidad San Dámaso

CAPITOLO VI

LA CHIESA-TRADIZIONE E LA MISSIONE

Ediciones Universidad San Dámaso

1. LA CHIESA, TRADIZIONE DEL MISTERO

Il Mistero è la categoria chiave che permette di evidenziare in modo adeguato la natura della Chiesa. Nella prospettiva misterica quest'ultima ha la sua origine e la sua sorgente inesauribile nella Trinità: il suo essere e la sua missione vengono costituite a partire dalle missioni salvifiche del Figlio e dello Spirito che essa ha il compito di estendere, in quanto sacramento di salvezza, a tutti gli uomini di tutti i tempi per integrarli in unità nel Corpo di Cristo. Essa, pertanto, è tutta radicata in Dio e, allo stesso tempo, tutta protesa verso la missione, in vista della ricapitolazione finale di tutte le cose in Cristo. Come afferma lo stesso Le Guillou: «*L'Église, signe et organe de la récapitulation de toute choses en Dieu, proclame et communique au monde avec autorité le Mystère du Christ*»[1].

La Chiesa si concepisce, quindi, come un organismo costituito dall'alto, custode e depositario di un dono di cui non può disporre autonomamente che

1 Le Guillou – Mercier, *Mission et pauvreté*, 75.

ha il compito di trasmettere integro nella storia. Essa esiste per trasmettere le realtà salvifiche. Essa è tradizione del Mistero.

Questa identificazione tra Chiesa e tradizione, che mette l'accento sulla dimensione attiva della *traditio*, fa capire perché quest'ultima non possa essere puro riferimento al passato. Se, infatti, la Chiesa è il sacramento nel quale lo Spirito manifesta permanentemente il Mistero per renderlo presente e attivo nella storia, la tradizione non può essere che vivente, in quanto attualizza sacramentalmente il passato nel presente nel cammino storico verso la patria celeste.

È una prospettiva che accoglie integralmente la teologia orientale secondo la quale la tradizione è

> *le courant de vie spirituelle, qui prend sa source dans le Christ mort et ressuscité, et qui coule ainsi de la révélation apostolique, à travers les Pères et les Conciles, jusqu'à l'Église actuelle, le milieu vital dans lequel elle découvre l'action vivifiant du Christ ressuscité et de son Esprit*[2].

Si tratta di una definizione che Le Guillou fa totalmente sua[3]. Contenendo gli elementi di fondo che egli utilizza per costruire la sua ecclesiologia della Chiesa-tradizione, essa si presta ad essere utilizzata come punto di partenza per analizzare il pensiero del teologo domenicano a questo riguardo.

Un primo importante elemento presente nella definizione è il carattere cristologico e pneumatologico della tradizione che evidenzia il suo radicamento trinitario. Essa è 'corrente spirituale' proprio perché inserita in un soggetto vivente animato dallo Spirito[4]. È grazie a questo Spirito che la Chiesa è costitu-

2 Le Guillou, *L'esprit*, 63.

3 A questo proposito è interessante notare come al '*pour elle*', che indica la Chiesa orientale, usato nelle prime sue opere per citare la definizione –cfr. *ibidem*; Id., *Mission et unité* I, 220– si sostituisca, nell'ultimo libro pubblicato dal teologo domenicano, il '*pour nous*', cfr. Id., *Les Temoins*, 216-217.

4 L'aggettivo 'spirituale' applicato alla Chiesa come alla tradizione, in Le Guillou, fa sempre riferimento all'azione dello Spirito Santo: «*Entendons-nous bien: elle [l'Église] est spirituelle parce que dans sa visibilité même elle est animée par l'Esprit*», Id., *Le Christ et l'Église*, 234.

Ediciones Universidad San Dámaso

ita dimora vitale nella quale il Vangelo viene attualizzato e trasmesso. La tradizione è, pertanto, vivente perché è la vita stessa della Chiesa sotto il soffio dello Spirito[5]. Riprendendo le parole di Congar, lo Spirito è il soggetto trascendente della tradizione.

Tuttavia, l'opera economica dello Spirito non è solitaria; essa, secondo Le Guillou, è intrinsecamente relativa all'incarnazione redentrice operata dal Cristo[6]. L'attività dello Spirito è perciò associata a tutta l'esperienza storica di Gesù: i misteri della sua vita terrena, la relazione storiche stabilite con gli apostoli e, soprattutto, il mistero pasquale[7]. Ecco perché si afferma che questa corrente di vita sgorga spiritualmente dal Cristo risorto.

È questo riferimento storico che colloca la tradizione nell'ambito della 'memoria ecclesiale', categoria fondamentale nella teologia della tradizione di Le Guillou. Ma la logica sacramentale impone di non considerare tale memoria nel senso puramente storico: si tratta di una memoria che lo Spirito si incarica di attualizzare costantemente all'interno di un soggetto vivente; si tratta, pertanto, di una memoria vivente[8].

Ediciones Universidad San Damaso

5 «*Elle [l'Église] expérimente plus que jamais que sa tradition est la tradition vivante des réalités salutaires, qu'elle est la vie même de l'Église sous le souffle de l'Esprit*», Id., *Le Visage*, 243. È impossibile non notare in queste parole, oltre che una dipendenza dal pensiero ortodosso, una forte similitudine con le affermazioni di Möhler: «La tradizione è l'espressione dello Spirito Santo che anima la comunità dei fedeli; essa corre attraverso tutti i tempi, vige in ogni momento e prende corpo continuamente», Möhler, *L'unità della Chiesa*, 67.

6 «*Le Saint-Esprit demeure ainsi dans l'Église comme une perpétuelle Pentecôte, toute dépendante de l'œuvre visible du Christ*», Le Guillou, *Les témoins*, 238. A tal riguardo cfr. López Peñalba, *El arte*, 491-492. Anche Congar afferma: «*elle [l'œuvre de l'Esprit] n'est pas pour autant une œuvre autonome. "Esprit du Christ", il ne fait que l' œuvre du Christ. Il n'actualise ni ne personnalise autre chose que la forme évangélique de vérité salutaires que le Christ a posée en terre et à l'accomplissement de quoi il veille*», Congar, *La Tradition* II, 105.

7 È importante rilevare nella teologia di Le Guillou —come del resto hanno già fatto alcuni studi specifici, cfr. Uchenna Ogbanufe, *Ecclesiology of Communion*, 100-101; López Peñalba, *El arte*, 491— la relazione intrinseca della pneumatologia e della ecclesiologia con la cristologia, che consente di evitare ogni riduzionismo spiritualista o attualista. La Chiesa è stata istituita da Gesù ed è collegata inseparabilmente al suo mistero, cfr. Le Guillou, *Les témoins*, 203.

8 Come afferma Guinet: «*Que dans le mystère de l'Église et sa réalité vivante la tradition corresponde à la dimension du souvenir paraît bien être une donnée commune, généralement admise, avec*

In questa prospettiva, il mistero dell'Eucaristia assume carattere centrale per comprendere il mistero della tradizione nel contesto della sacramentalità della Chiesa[9]. Essa è il culmine della vita cristiana, il punto al quale converge e dal quale riparte la *traditio catholica*. Pertanto, può essere giustamente considerata, come afferma Sesboüé, il cuore pulsante della tradizione della Chiesa e la ricapitolazione di tutto il mistero cristiano[10].

Il riferimento all'evento storico di Gesù Cristo nella costituzione della tradizione introduce al secondo elemento importante della definizione usata da Le Guillou: il carattere apostolico della tradizione. Infatti, per il teologo domenicano, la trasmissione del Vangelo, il cui protagonista ultimo è lo Spirito del Cristo risorto, ha un punto di partenza storico ineludibile che la costituisce: la testimonianza apostolica dell'evento di Cristo. Sono gli apostoli i soggetti divinamente costituiti per la tradizione del Mistero. La *mémoire* della Chiesa sempre sarà fondata sul *souvenir* apostolico[11]. La Chiesa è, quindi, secondo la tradizione più autorevole della Chiesa indivisa, la tradizione vivente di una realtà spirituale nello spazio e nel tempo a partire dagli apostoli e dalla pentecoste[12].

Questo rimando diretto agli apostoli consente anche di circoscrivere il significato del termine 'tradizione' che, per Le Guillou, indica la tradi-

---

peut-être quelques différences de vocabulaire ou quelques déplacement d'accent. Les uns parleront plutôt de mémorial, les autres d'anamnèse: dans l'un et l'autre cas il s'agit d'une réalité identique», F. Guinet, «Le mystère de la tradition. Esquisse d'une réflexion", B191 (*Fonds*, 80). Si tratta di un aspetto sottolineato anche dagli ortodossi. Come già affermava Boulgakov: «*[La tradition est dans l'Église] la mémoire vivante (…). Ni musée archéologique ni catalogue savant ni non plus "dépôt" inerte de la foi, c'est une force vive, propre à un organisme vivante*», Boulgakov, *L'Orthodoxie*, 19.

9 A tal proposito afferma giustamente Boeglin: «*La structure du mémorial telle que l'eucharistie la manifeste est le modèle herméneutique valable pour la Tradition*», Boeglin, *La question*, 360.

10 Cfr. B. Sesboüé, "Tradition et traditions": *NRTh* 112 (1990) 570-585, qui 573 e 577.

11 Benché i due termini in Le Guillou abbiano in sostanza lo stesso significato sacramentale, il teologo domenicano preferisce indicare la memoria apostolica con *souvenir* e la memoria della Chiesa con *mémoire*. Egli non fornisce la spiegazione di questa distinzione, anche se, a nostro avviso, il termine *souvenir* applicato agli apostoli potrebbe voler sottolineare che si tratta della loro memoria storica, del loro vissuto personale con Gesù che viene poi trasfigurato dall'esperienza dello Spirito a pentecoste.

12 «*L'Église [des Pères] se concevait donc, comme la tradition, à partir des Apôtres et de la Pentecôte, d'une réalité spirituelle à travers le temps et l'espace*», Le Guillou, *L'esprit*, 17.

Ediciones Universidad San Dámaso

zione normativa e costitutiva della fede, formalmente distinta dalle tradizioni ecclesiastiche, legate invece allo sviluppo storico della Chiesa. Come si è visto, è la stessa prospettiva di Congar poi consacrata dalla *Dei Verbum*; una prospettiva che permette la fondamentale distinzione tra tradizione e tradizioni[13].

Tale distinzione è presente anche nella tradizione ortodossa che distingue tre livelli di esistenza nella Chiesa pellegrina: 1. il livello eterno ed escatologico; 2. il livello divino-temporale; 3. il livello puramente storico. È a quest'ultimo livello che nascono le tradizioni ecclesiastiche proprie delle varie Chiese locali, le quali, pur essendo pienamente legittime, sono collegate in modo non vincolante alla tradizione normativa e, perciò, non possono avere un carattere universalmente normativo[14]. Pertanto, è solamente la tradizione apostolica costitutiva della fede che ha carattere assoluto ed escatologico. Le tradizioni ecclesiastiche hanno carattere relativo.

Inoltre, la definizione segnala in modo corretto, ed è questo il terzo elemento da prendere in considerazione, il ruolo qualificato del magistero nel processo di trasmissione, tenendo conto che Le Guillou con questo termine indica il ministero apostolico nella sua struttura comunionale, e cioè il collegio episcopale riunito intorno al successore di Pietro.

Per Le Guillou, tale ministero va inquadrato sempre come 'carisma' interno al Mistero[15]. E, in particolare, è un carisma istituito dallo stesso Gesù Cristo nello Spirito come istanza gerarchica a servizio della corretta trasmissione del Vangelo. Perciò, come afferma anche il Concilio (cfr. DV 10), nonostante la tra-

13 Cfr. Id., *Le Visage*, 70.

14 Cfr. Id., *L'esprit*, 19.

15 Cfr. Id., *Mission et unité* II, 224. A tal proposito afferma giustamente Bouyer in una relazione interna alla sottocommissione per i ministeri della Commissione Teologica Internazionale: «*Le magistère ne constitue pas une tradition indépendante de la tradition totale de la vérité et de la vie dans tout le corps de l'Église catholique, mais un organe de ce corps par lequel sont authentifies, ou, le cas échéant, dénoncés, en vertu d'un charisme et d'une responsabilité propre, les développements de l'expression du mystère dans toute la vie du corps*», L. Bouyer, "L'unité de la foi et le pluralisme théologique", 1-14, qui 13, D4/6, 3 (*Fonds* 246).

Ediciones Universidad San Dámaso

smissione della Rivelazione sia compito di tutta la Chiesa animata dallo Spirito, solo il magistero ne è il custode qualificato.

Tuttavia —e non poteva essere altrimenti—, nella teologia di Le Guillou, vi è un'importante differenza rispetto alla definizione della teologia orientale, che identifica il magistero solamente con i Concili, in quanto, all'interno del collegio episcopale, si riconosce esplicitamente il ruolo del ministero petrino che «*a pour fonction propre de veiller à l'intégration de toutes les traditions spirituelles particulières dans la plénitude de la tradition apostolique et catholique, d'appeler les diverses évêques —et par eux leurs Églises— à manifester dans sa plénitude de vie la communion de l'Église*»[16].

Comunque sia, nonostante le differenze sul primato, entrambe le tradizioni concedono un ruolo essenziale alla tradizione attiva del magistero, senza però identificarlo *tout court* con la tradizione. Infatti, «*la tradition dans son ensemble est un principe de continuité antérieur et supérieur au magistère dont le rôle n'est que ministériel et interprétatif, tout mesuré qu'il est par l'Écriture et la tradition apostolique constitutive*»[17].

Si assume in questo modo una delle critiche degli studiosi protestanti che accusavano la Chiesa di porre il magistero al di sopra del Vangelo[18]; critica peraltro comprensibile viste le presentazioni del ministero gerarchico offerte dalla manualistica dell'epoca. Per Le Guillou, invece, occorre sottolineare che il magistero vive in totale dipendenza dalla Parola di Dio come trasmessa dagli apostoli. Esso è un servizio qualificato alla tradizione, ma non la costituisce, né può arrogarsi una funzione esclusiva ed escludente nella trasmissione del Vangelo.

Pertanto, secondo il teologo domenicano vi sono tre livelli nell'unica tradizione della Chiesa: 1. la tradizione apostolica costitutiva della fede. Essa esprime la conoscenza unica e insuperabile che gli apostoli hanno avuto della

16 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 230.

17 *Ibid*., 40.

18 Sulle critiche protestanti al concetto cattolico di tradizione prima del Vaticano II, cfr. Congar, *La Tradition* II, 220-223.

Ediciones Universidad San Dámaso

Rivelazione ed è, quindi, normativa e vincolante. Essa è conservata nella memoria vivente della Chiesa universale e garantita dallo Spirito Santo; 2. la tradizione attiva del magistero che conserva ed esplicita autoritativamente la tradizione apostolica, vigilando anche sul suo armonico sviluppo; 3. la tradizione oggettivamente data nelle fonti della Rivelazione, cioè la tradizione passiva, attraverso la quale il magistero si ricongiunge alla tradizione apostolica[19].

Un quarto elemento importante presente nella definizione è il riconoscimento del ruolo fondamentale, nella trasmissione della fede, dei Padri della Chiesa, che in oriente sono considerati organi privilegiati della tradizione del Vangelo, una sorta di Padri della coscienza ecclesiale:

Ediciones Universidad San Dámaso

19 «*La connaissance que les apôtres ont eue du donné révélé est constituante et normative (…). C'est cette connaissance qui a été objectivée dans la foi de l'Église universelle et qui est conservée vivante dans la conscience de cette Église, non seulement à titre de donnée intellectuelle mais à titre de réalité vécue: elle est livrée, non seulement dans le symbole de foi, les écrits des Pères, la prédication des évêques, mais aussi dans les actes, les rites, les prières. Elle est transmise para l'Église toute entière dans la foi du peuple chrétien, la réflexion critique des théologiens, les décisions du magistère, animée par l'Esprit, mais elle est préservée du risque de deviation par l'action du magistère. Celui-ci ne s'identifie donc pas à la tradition: il n'en est que le témoin, le gardien, l'inteprète. Nous sommes ainsi amenés à bien distinguer: 1. la tradition apostolique constitutive, qui est objectivée dans la mémoire vivante de l'Église universelle; 2. la tradition active du magistère, qui entretient, explicite et garde la tradition apostolique et qui est tout entière mesurée par celle-ci; 3. la tradition objectivement donnée dans les sources de la révélation (*Verbum scriptum et traditum*) à travers laquelle le magistère rejoint la tradition apostolique constitutive, en vertu de la présence de l'Esprit-Saint, garante de la fidélité*», Le Guillou, *Mission et unité* II, 251. Questa schematica distinzione, sicuramente non ancora compiutamente articolata, è riportata da Le Guillou nella sua tesi dottorale e si appoggia ad un articolo di Baumgartner, articolo che testimonia un momento di passaggio nel rinnovamento della teologia della tradizione che avrà il suo compimento nel Concilio Vaticano II. In effetti, in questo articolo il teologo tedesco, commentando l'enciclica *Humani generis*, registra un importante sviluppo rispetto alla teologia dell'identificazione tra tradizione e magistero —se non addirittura tra tradizione e Papa, secondo la formula attribuita, a torto o a ragione, a Pio IX. Secondo lui, l'enciclica mostra chiaramente che la tradizione costitutiva degli apostoli è superiore e anteriore al magistero, la cui funzione non è che di fedele custodia e trasmissione della Rivelazione apostolica. Tuttavia, sebbene distingua adeguatamente tra tradizione apostolica e postapostolica, l'autore si muove in una tensione ancora irrisolta riguardo alla declinazione di quest'ultima. Infatti, da una parte, non si contesta l'identificazione fra tradizione attiva e magistero; e, dall'altra, si precisa che questo non esclude che il soggetto della tradizione attiva sia in realtà tutta la Chiesa, al cui interno il magistero rappresenta 'una' forma di trasmissione che è quella autentica e qualificata, cfr. Baumgartner, "Tradition et Magistère".

> *Les saints Pères sont, pour les Orientaux, les témoins de l'expérience catholique de l'Église vivant selon la tradition apostolique. Il ont eu, plus que d'autres, conscience de l'unité du Corps du Christ et de la tradition apostolique et s'étant libérés de toutes leurs limitations individuelles pour s'ouvrir à tout le mystère de l'Église, ils ont été, en un sens, les Pères de la conscience ecclésiale. Aussi bien est-ce dans la fidélité aux Pères, modèles de la vie dans la plénitude de l'Église, témoins du mystère dans l'intégralité de ses aspects d'annonce, de célébration et de vie, que l'Église trouve sa sécurité et regarde l'avenir avec assurance*[20].

Si tratta di considerazioni molto importanti perché, oltre a sottolineare la centralità dei Padri nella trasmissione della tradizione apostolica —cosa peraltro affermata anche dal Concilio Vaticano II (cfr. DV 8)— fanno emergere anche la prospettiva 'cattolica' del loro pensiero. Essi, infatti, secondo Le Guillou, sono testimoni di una coscienza cattolica che sa abbinare l'unità intorno al dato apostolico alle legittime diversità. Un metodo che può essere paradigmatico per la riflessione attuale su unità e cattolicità.

Tuttavia, quando si fa riferimento ai Padri, ma lo stesso si potrebbe dire per i Dottori, non bisogna mai dimenticare che essi sono in primo luogo dei santi; ed è anche questo tratto fondamentale che legittima il loro ruolo qualificato nella trasmissione[21]. Nella Chiesa orientale, infatti, non vi è quella per-

---

20 Id., *L'esprit*, 61. Anche in questo caso è interessante notare come nella sua ultima opera al '*pour les Orientaux'* si sostituisca il '*pour nous*', cfr. Id., *Les témoins*, 215. Sul tema dei Padri della Chiesa come Padri della coscienza ecclesiale cfr. V. Lossky, "La conscience catholique", in: Id., *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (Aubier-Montagne, Paris 1944) 181-192, qui 192. A tal proposito afferma anche il metropolita Ilarion Alfeev: «L'eredità patristica ha sempre svolto un ruolo particolare nella tradizione ortodossa. San Giovanni Damasceno definiva la tradizione come "i confini che i nostri padri hanno posto". Sant'Atanasio di Alessandria parlava della "tradizione originaria" e della "fede che la Chiesa cattolica ha ricevuto findall'inizio, quella che il Signore ha consegnato, che gli apostoli hanno predicato e che i padri hanno custodito"», I. Alfeev, *La Chiesa ortodossa* II. *Dottrina* (EDB, Bologna 2014; originale russo 2012) 39.

21 Come osserva giustamente anche Cattaneo: «I padri della Chiesa sono ritenuti i testimoni privlegiati della tradizione non solo per la loro retta fede (ortodossia), ma anche per la santità della loro vita

Ediciones Universidad San Dámaso

niciosa scissione tra dogma e spiritualità, ma la teologia mistica e il pensiero dei santi sono considerati una parte fondamentale della tradizione[22]. E anche secondo Le Guillou i santi, e in particolare i martiri, in forza della loro relazione vivente e personale con Dio, sono testimoni privilegiati della tradizione[23]. C'è, infatti, una 'nube di testimoni' (cfr. Eb 12,2) che, a partire dall'esperienza di Maria e dei santi apostoli, sono stati icona trasparente del Mistero; e verso di essi la Chiesa volge fiduciosa il suo sguardo per avere accesso al mistero di Cristo[24].

(ortoprassi)», CATTANEO, *Trasmettere la fede*, 295.

22 A tal proposito afferma Lossky: «*La tradition orientale n'a jamais distingué nettement entre mystique et théologie, entre l'expérience personnelle des mystères divins et le dogme affirmé par l'Église. (…) Loin de s'opposer, la théologie et la mystique se soutiennent et se complètent mutuellement. (…) Il n'y a donc pas de mystique chrétienne sans théologie, mais surtout, il n'y a pas de théologie sans mystique. Ce n'est pas par hasard que la tradition de l'Église d'Orient a spécialement réservé le nom de "théologien" à trois écrivaines sacrés, dont le premier est San Jean, le plus "mystique" des quatre évangélistes, le second saint Grégoire de Nazianze, auteur de poèmes contemplatifs, le troisième saint Siméon, dit "le nouveau théologien", chantre de l'union avec Dieu. La mystique est donc considérée ici comme la perfection, le sommet de toute théologie, comme une théologie par excellence*», V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Aubier-Montaigne, Paris 1944) 6-7.

23 A questo proposito cfr. LE GUILLOU, *Les témoins*, 86-153; ID., *Des êtres*, 151-164. Su questo afferma López Peñalba: «*La última obra mayor elaborada por el Padre Le Guillou es una pneumatología experiencial, que quiere demonstrar la presencia misteriosa del Dios trinitario en la historia con la fuerza inaudita de la vida de la Iglesia. Esta ofrece a los hombres el testimonio del Resucitado a través de un río incesante de creyentes transfigurados por el Espíritu Santo. (…) Los primeros testigos son los apóstoles, a partir de su singular experiencia de Jesucristo (…). El primer momento de la tradición que inaugura la experiencia apostólica son precisamente los martires que prolongan y descubren la esencia de dicha vivencia. (…) Al actualizar en su propia vida la pasión de Jesús, el mártir se encuentra en el corazón mismo del misterio cristiano*», J. LÓPEZ PEÑALBA, "El inocente, clave del martirio cristiano", in: J. A. MARTÍNEZ CAMINO (ed.), *Víctimas y mártires. Aproximación histórica y teológica al siglo XX* (Encuentro, Madrid 2017) 191-229, qui 194.

24 Cfr. LE GUILLOU, *Les témoins*, 12-13. Anche Balthasar collega la santità con la tradizione vivente quando afferma: «Come potrebbe la vita essere interpretata altrimenti che mediante la vita? I santi sono la tradizione più viva, proprio quella Tradizione cui allude sempre la Scrittura, quando parla del dispiegarsi delle ricchezze di Cristo, e dell'applicazione alla storia della norma di Cristo della ricchezza di Cristo. (…) Essi furono come dei vulcani, che attingevano la loro lava ardente dalle più profonde viscere della Rivelazione, dimostrando, a dispetto di ogni Tradizione orizzontale, la presenza verticale della vita del *Kyrios*, adesso e oggi, in maniera incontrovertibile», H. U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia* (Morcelliana, Brescia 1964; originale tedesco 1959) 81-82. Sulla stessa

Ediciones Universidad San Dámaso

Tutto l'orizzonte missionario della Chiesa è marcato da questi testimoni eminenti, dalla comunità primitiva fino ai santi moderni, come il curato d'Ars, Bernardette Soubirus, Teresa di Lisieux e Charles De Foucauld. E questa testimonianza spirituale ed ecclesiale dei santi rappresenta un tesoro fondamentale della tradizione. Per questo occorre concordare con López Peñalba che afferma:

> *La teología del misterio es una teología de los santos. En efecto, en ellos la experiencia del Espíritu adquiere una nitidez y una luminosidad evidente para la Iglesia. Sus experiencias espirituales son fecundísimas para la teología, como demuestra que no pocos de ellos son, desde su pobre celda, doctores de la Iglesia, señalando para la tradición caminos inauditos hacia el interior del misterio de Dios*[25].

Il quinto elemento da prendere in considerazione è il riferimento alla Chiesa attuale che, grazie alla tradizione, intesa sia come processo che come contenuto, si riallaccia 'spiritualmente' all'esperienza normativa della Chiesa apostolica. La Chiesa, pertanto, è il soggetto visibile della tradizione del Vangelo. In essa, grazie all'opera dello Spirito, si realizza, a partire dagli apostoli e

---

linea anche Avery Dulles parla della vita dei santi come 'esegesi concreta' del Vangelo, A. Dulles, *Models of revelation* (Orbis Books, New York 1983) 222.

25 López Peñalba, *El arte*, 692. La nozione di 'teologia dei santi' è stata proposta da François-Marie Léthel —cfr. F.-M. Léthel, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints* (Carmel, Venasque, 1989)— alunno di Le Guillou, con il quale ha realizzato la sua tesi di licenza. Il teologo carmelitano, negli esercizi spirituali predicati al Papa Benedetto XVI e alla Curia Romana nell'anno 2010, ha descritto con queste brevi parole la sua proposta: «La complementarietà e l'inseparabilità della "*indagine teologica*" e della "*teologia vissuta dei santi*" è come un "binario" sul quale la Chiesa dovrà camminare. È importante il fatto che la dottrina di queste due sante Mistiche [Caterina da Siena e Teresa di Lisieux] non è qualificata qui come "spiritualità", ma come "*teologia*", "*teologia vissuta*", e anche come "*scienza*", *scientia amoris*. Si tratta, dunque, di due forme distinte, ma inseparabili e complementari della teologia della Chiesa come autentica conoscenza del Mistero di Dio in Cristo Gesù: da una parte la "*teologia pensata*" come *scientia fidei*, dall'altra parte la "*teologia vissuta*" come *scientia amoris*. Come *scientia amoris*, questa "teologia vissuta" di Santa Caterina e di Santa Teresa non è meno *scientifica* di quella di Sant'Anselmo e di Tommaso, Dottori della Chiesa, che sono i maestri esemplari della *scientia fidei*», Id., *La luce di Cristo nel cuore della Chiesa. Giovanni Paolo II e la teologia dei santi. Esercizi spirituali con Benedetto XVI* (LEV, Città del Vaticano, 2011) 31.

Ediciones Universidad San Dámaso

continuando con tutta la catena storica di trasmissione, una misteriosa continuità nel tempo del Vangelo, per cui i cristiani di tutti i tempi sono inseriti in uno stesso ambiente vitale dove possono avere la stessa esperienza del Cristo fatta dagli apostoli[26]. Essendo la Chiesa intera missionaria, «*c'est elle tout entière qui, colonne et supporte de la vérité (1 Tm., 3, 15), est gardienne de la foi, la vérité salutaire du mystère du Christ vivant dans sa mémoire et dans conscience divine*»[27], fermo restando, come si è accennato, che la trasmissione del Vangelo si espleta attraverso funzioni diverse all'interno del corpo ecclesiale.

Infine, quando la tradizione orientale parla di 'corrente di vita' o di 'realtà trasmessa', supera la concezione meramente verbale della tradizione. Su questo Le Guillou è cosciente che cattolici e ortodossi hanno una visione comune: «*Orthodoxes et catholiques romains sommes bien d'accord pour voir dans la tradition, selon l'excellente formule de Dom Botte, "la vie même de l'Église avec sa foi, son culte, ses institutions"*»[28].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

26 Questo aspetto della tradizione come continuità viva del Vangelo nel tempo, a partire dagli apostoli fino alla Chiesa attuale, così centrale per gli ortodossi nel dibattito ecumenico, è stato sottolineato con insistenza anche da Benedetto XVI: «questa comunione, che noi chiamiamo Chiesa, non si estende solo a tutti i credenti di un certo momento storico, ma abbraccia anche tutti i tempi e tutte le generazioni. Quindi abbiamo una duplice universalità: l'universalità sincronica – siamo uniti con i credenti in tutte le parti del mondo – e anche una universalità cosiddetta diacronica, cioè: tutti i tempi appartengono a noi, anche i credenti del passato e i credenti del futuro formano con noi un'unica grande comunione. (…) Grazie alla Tradizione, garantita dal ministero degli Apostoli e dei loro successori, l'acqua della vita scaturita dal costato di Cristo e il suo sangue salutare raggiungono le donne e gli uomini di tutti i tempi», Benedetto XVI, *Udienza generale 3 maggio 2006. La Tradizione Apostolica*: "L'Osservatore Romano" (4 maggio 2006) 4. Ed ancora: «La Tradizione, pertanto, è la storia dello Spirito che agisce nella storia della Chiesa attraverso la mediazione degli Apostoli e dei loro successori, in fedele continuità con l'esperienza delle origini. (…) La distanza dei secoli è superata e il Risorto si offre vivo e operante per noi, nell'oggi della Chiesa e del mondo. Questa è la nostra grande gioia. Nel fiume vivo della Tradizione Cristo non è distante duemila anni, ma è realmente presente tra noi e ci dona la Verità, ci dona la luce che ci fa vivere e trovare la strada verso il futuro», *ibidem*.

27 Le Guillou, *Mission et unité* II, 224.

28 Id., «Quelque réflexions», 497. Per quanto riguarda la nozione di tradizione espressa da Botte: «*La tradition c'est la vie même de l'Église, avec sa foi, son culte, ses institutions*», B. Botte, "Histoire et théologie. A propos du problème de l'Église": *Ist* 4 (1957) 389-400, qui 398.

È questo un altro aspetto importante acquisito dal Concilio, con il quale la Chiesa ha riscoperto che, «*loin d'être une communication de vérités notionnelles transcendant la raison humaine, la Révélation est un histoire de salut (…), un évènement qui trouve sa plénitude en Jésus Christ, épiphanie de l'amour de Dieu; elle expérimente que sa tradition est la tradition vivante des réalités salutaires*»[29]. Perciò, la tradizione non può ridursi alla trasmissione di alcune verità. Essa è anche trasmissione di realtà salvifiche[30].

Pertanto, come afferma Sauvage:

> *Le Christ ressuscité est présent et actif dans son Église; c'est elle qui est le lieu où s'actualisent pour les hommes, en tout temps et en tous les points du monde, les richesses uniques qui sont dans le Christ. C'est cela le «dépôt» que l'Église a reçu, la «tradition vivante»: non pas seulement une collection de vérités, mais toute la réalité du dessein de Dieu (…). Toute la richesse du Christ agissant actuellement pour le salut des hommes. Et de même qu'il n'y a qu'une révélation, un Christ, une Église, et que ces réalités sont vivantes et agissantes aujourd'hui, de même il n'y a-t-il qu'une tradition, vivante elle aussi, et qui est l'Église même. Celle-ci porte en elle et apporte au monde, au long des âges, dans sa structure hiérarchique, dans ses gestes sacramentels, dans sa prédication, les richesses infinies du Christ pour en faire bénéficier les hommes. L'Écriture sainte a un rôle unique et une valeur privilégiée dans cette tradition vivante*[31].

Abbiamo citato questo brano, utilizzato da Le Guillou nel suo commento alla dottrina del Vaticano II, per introdurre gli ultimi due temi di questo para-

29 Id., *Le Visage*, 243.

30 Le Guillou definisce sempre queste realtà 'spirituali', cioè realtà che sono opera dello Spirito nella Chiesa. Il riferimento è in questo caso all'economia sacramentale e, soprattutto, all'Eucaristia, cfr. López Peñalba, *El arte*, 544.

31 M. Sauvage, "Le dépassement. La constitution Dei Verbum de Vatican II", in: G. Morán (dir.) *L'Ecriture et la tradition. Histoire et dépassement d'une controverse. Chapitre additive sur la Constitution "Dei Verbum" de Vatican II* (Liegel, Paris 1966) 111-153, qui 151-152.

Ediciones Universidad San Dámaso

grafo. Infatti, dopo aver parlato della *traditio realis*, Sauvage usa qui la categoria di tradizione nel senso ampio di *paradosis cristiana*, includendo in essa, di conseguenza, anche la Scrittura. Ci chiediamo se tale prospettiva sia presente anche in Le Guillou. E sulla scorta di tale analisi, chiuderemo il paragrafo analizzando il pensiero del teologo domenicano sulla relazione tra tradizione e Scrittura.

Per quanto riguarda il primo punto pare lecito affermare che, nonostante in Le Guillou il termine 'tradizione' non abbia questo significato più ampio, la sua concezione della Scrittura si muove sulla stessa prospettiva di Sauvage. Per il teologo domenicano, infatti, la Rivelazione «*c'est l'initiative par laquelle Dieu crée l'Église, la Bible, la tradition, les sacrements pour se communiquer lui-même (…) et pour manifester son dessein de salut*»[32]. La Scrittura è, quindi, parte del Mistero e al suo interno svolge efficacemente la sua missione di testimonianza scritta e ispirata. Ne deriva, come afferma lo stesso Le Guillou, una reciproca immanenza tra Scrittura e tradizione che impedisce di considerarle separatamente come canali paralleli di trasmissione —come è avvenuto nella manualistica post-tridentina— o di opporli ingiustificatamente[33]. Tale vincolo tra le due realtà, per il nostro autore, si costituisce concretamente all'interno della Chiesa, che è il soggetto della Scrittura e della tradizione[34]. Non vi è, quindi, interpretazione autentica della Scrittura che non sia collocata all'interno della Chiesa-tradizione[35], conformemente allo stile dello stesso Nuovo

32 Le Guillou, *Le Visage*, 58. A proposito del significato di tale formula cfr. E. Michelin, "Notes partielles sur une formule", in: M. Marie Agnès, *Un homme émerveillé*, 43-76.

33 Cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 69.

34 Cfr. Id., "Réflexions sur la nature et l'unité de la théologie", in: A. Duval et alii, *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie* (Vrin, Paris 1967) 363-383, qui 381; Id., "Le statut eschatologique de la succession apostolique": *GSLG*, Paris, 29 janvier 1974, 1-20, qui 1.

35 A tal proposito il teologo domenicano afferma: «*L'Écriture est inséparable du* fait humano-divin *dont elle est le témoin et l'expression. (…) La Bible ne s'explique vraiment que par la réalité concrète de l'Église, puisque chaque période de la vie de celle-ci est une manifestation de l'Esprit qui est à la source de l'Écriture. Et comme il s'agit toujours de retrouver l'Esprit dans ses œuvres, chaque fois que nous vivons le mystère de l'Église présente nous pénétrons davantage l'Esprit qui a inspiré la Bible, et chaque fois que nous écoutons la Parole de Dieu, nous pénétrons davantage*

Ediciones Universidad San Dámaso

Testamento, dei Padri e dei Dottori della Chiesa[36]. Se la Scrittura assume il suo senso autentico nella Chiesa, essa rimane intrinsecamente vincolata alla testimonianza insuperabile degli apostoli nella sua totalità. In questa prospettiva risulta facile capire anche il ruolo qualificato dei successori degli apostoli, cioè del magistero, nella sua interpretazione[37].

Ma, come detto, il rapporto tra Scrittura e tradizione non è unilaterale ma reciproco. Infatti, se è vero che la Scrittura perde il suo senso autentico al di fuori della tradizione, è anche vero che la Chiesa-tradizione nel suo cammino storico fa costante riferimento alla Scrittura come ad un'àncora sicura su cui fondare la sua predicazione, il suo insegnamento, il suo culto e la sua teologia. Per la Chiesa, infatti, la Scrittura è il punto di riferimento eminente del suo agire e del suo pensare, la pietra di paragone della sua fedeltà al Vangelo[38].

Anche l'affermazione della reciproca immanenza tra Scrittura e tradizione è un dato comune con la tradizione ortodossa, secondo la quale la Scrittura «*ne s'oppose donc jamais comme telle à la Tradition. Elle est la couche fondamentale de cette Tradition tout entière et s'anéantirait (…) détachée de la trame vivante de la Tradition plénière*»[39].

---

l'Esprit de l'Église», Le Guillou, *Le Visage*, 71. Ed ancora: «*L'Écriture, mystère pneumatique ouvrant à la plénitude du mystère du Christ, est ainsi toujours lue comme une témoignage à la vérité même du mystère de l'Église et ne s'oppose donc jamais comme telle à la Tradition. Elle est la couche fondamentale de cette Tradition tout entière et s'anéantirait, comme le disent souvent nos frères orthodoxes, détachée de la trame vivante de la Tradition plénière. Seule l'expérience totale de l'Église, et en particulier l'expérience eucharistique, est le critére d'une lecture authentique de la Bible*», *ibid*., 75.

36 Cfr. *ibid*., 71.

37 Cfr. *ibid*., 74; Id., *Le mystère*, 38.

38 Cfr. Id., *Le Visage*, 79.

39 *Ibid*., 75. Il riferimento in questo caso è a Florovsky, cfr. Id., *L'esprit*, 62. A proposito della prospettiva con cui viene letta la Scrittura nel mondo orientale, afferma ancora il teologo domenicano: «*La lecture de l'Écriture dans une telle perspective est essentiellement une entrée dans le Mystère. (…) L'Écriture est presque toujours reçue dans une climat liturgique de sagesse, prière et d'eucharistie. Les Église d'Orient, adaptant la nourriture à leurs enfants, ne donnent jamais la Bible seul (…). Toujours livrée à travers la rumination des écrits des saints ou des docteurs de l'Église, la Parole de Dieu, en effet, est inséparable de la pensée patristique, voire conciliaire des premiers siècles, en un*

Ediciones Universidad San Dámaso

2. LA MISSIONE COME ATTO FONDAMENTALE DELLA CHIESA-TRADIZIONE

La concezione misterico-sacramentale della Chiesa permette al teologo domenicano di affermare anche che, in quanto sacramento di salvezza universale, la Chiesa è missionaria per natura. Nel fondo è questo che Le Guillou vuole affermare quando parla della Chiesa come tradizione del Mistero.

Il radicamento della Chiesa nel Mistero porta, infatti, a collocare anche la missione nel suo contesto naturale che è l'economia del piano divino, il disegno eterno del Padre di ricapitolare tutto in Cristo per lo Spirito[40]:

> *Si l'Église est donc une communion crée par la charité divine jaillissant de la vie trinitaire, c'est pour être un instrument de communication au monde du salut dans une participation à la mission apostolique. C'est donc l'Église tout entière qui est mission: comme nous l'avons déjà dit, elle est chargée en définitive d'assurer le déploiement visible des missions du Fils et de l'Esprit par l'annonce de la mort et de la résurrection du Christ et par le renouvellement de sa Pâque dans l'Esprit de la Pentecôte*[41].

In questa prospettiva, la missione appartiene all'essere stesso della Chiesa, qualificando così tutto il suo agire nel mondo[42]. Per Le Guillou, essa è il cri-

---

mot de la tradition ecclésiale», ID., "Liturgie et vie spirituelle des Églises d'Orient": *MD* 72 (1962) 85-98, qui 88.

40 A tal proposito afferma: «*Il n'est pas plus grande urgence que de restituer la Mission de l'Église dans l'économie du plan de Dieu. C'est du sommet de la vision paulinienne et johannique que nous devons la présenter. Elle nous apparaîtra alors dans sa vrai dimension, celle même de Dieu nous relevant et nous communiquant son propre secret pour nous faire entrer dans la gloire. Il n'est pas théologie de la Mission qui ne doive partir du dessein éternel du Père de tout rassembler en Jésus-Christ dans l'Esprit: c'est la seule pleinement catholique*», LE GUILLOU – MERCIER, *Mission et pauvreté*, 54.

41 LE GUILLOU, *Mission et unité* II, 168.

42 La coscienza della natura missionaria della Chiesa, porterà il teologo domenicano a sottolineare l'esigenza di una partecipazione attiva dei fedeli laici all'annuncio del Vangelo, evitando tra l'altro la tendenza clericale che classifica la missione secondo compartimenti stagni: il clero la svolge nella Chiesa e i laici nel mondo. È questa una tendenza che Le Guillou considera 'aberrante'. Perciò, egli si rallegrerà enormemente della trattazione che *Lumen gentium* 31 fa del fedele laico,

Ediciones Universidad San Dámaso

terio supremo che regola la vita e l'attività della Chiesa pellegrina[43]. Essa è l'atto fondamentale mediante il quale la Chiesa trasmette il Mistero e, quindi, l'atto fondamentale della Chiesa-tradizione. La tradizione vivente non è altro che la Chiesa compiendo la sua missione evangelizzatrice nel tempo[44]. È, infatti, nella missione che si realizza la tradizione del Mistero, cioè che il Vangelo viene annunciato e comunicato al mondo in vista della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo[45]. La Chiesa pellegrina è tradizione proprio perché essa è missionaria per natura.

Come abbiamo visto, l'affermazione della natura missionaria della Chiesa è stato uno dei cardini teologici del movimento ecumenico. Tuttavia, secondo il nostro autore, la frase 'la Chiesa è missione', pur esprimendo una incontestabile verità, va precisata e completata[46]. In effetti, la Chiesa oltre ad annunciare il Vangelo, lo vive e lo celebra come comunità dei salvati. Essa non solo proclama il Regno, ma lo anticipa e lo prefigura, portando *in nuce* quella salvezza che ha la missione di annunciare e comunicare al mondo.

La Chiesa è perciò mediatrice della salvezza in quanto soggetto, anche se la sua mediazione non si aggiunge a quella di Cristo, ma la rende presente e la manifesta. Essa, pertanto, non solo 'è missione' ma 'è ed ha una missione'. Essa è soggetto missionario e, proprio in quanto soggetto, ha un unità visibile che gli è donata fin dal principio; anche se non è un'unità statica ma essenzialmente dinamica, destinata a diffondersi universalmente, tutta protesa verso il suo doppio compimento escatologico e missionario[47].

---

il cui ambito missionario include *suo modo* sia la Chiesa che il mondo («*Nomine laicorum hic intelleguntur omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti, christifideles scilicet qui, utpote baptismate Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent*»), cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 321-322.

43 Cfr. Laurentin – Le Guillou, "La mission", 103.

44 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 148.

45 Cfr., Le Guillou – Mercier, *Mission et pauvreté*, 77-78.

46 Per questa parte cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 138-142; Id., "Le fondement", 64-67.

47 A tal proposito afferma Napier: «*L'Unité est d'abord un don de Dieu, le don de Lui-même, de son Unité trinitaire, qui est en même temps déjà donnée à l'Église, et pourtant toujours en voie de*

Ediciones Universidad San Dámaso

Perciò, da una parte, la pienezza del Mistero è già donata alla Chiesa e, dall'altra, essa rimane una promessa, perché tale pienezza deve ancora svelarsi in tutta la sua potenzialità, dato che la creazione nuova è in corso di realizzazione nella storia e troverà il suo compimento solo nell'escatologia[48].

In questo orizzonte missionario si percepisce meglio il carattere strumentale di tutta la società ecclesiale nei suoi elementi visibili essenziali rispetto alla costruzione del Corpo di Cristo[49]. In particolare, emerge la funzione missionaria dell'economia sacramentale —soprattutto dell'Eucaristia— e del ministero apostolico.

L'Eucaristia, infatti, è il segno anticipatore del compimento escatologico del Mistero e, in questo senso, esprime il termine della missione. In essa si manifesta in germe l'unità cattolica[50], cioè l'unione comunionale di tutte le diversità, che nel Corpo di Cristo non vengono eliminate ma raccolte nell'unità superiore della fede[51]. Allo stesso tempo, la stessa Eucaristia è la fonte inesauribile e il principio dell'azione missionaria. In essa la Chiesa, nell'unione spirituale col suo Capo, diviene sempre più cosciente che il Corpo di Cristo è ancora privato dell'incorporazione visibile di un gran numero di membri e, unita al suo Signore, rafforza e rinnova la sua missione[52].

Anche il ministero apostolico si colloca proprio al servizio della missione del popolo di Dio. Esso, nella sua essenza, è «*service de la mission du Christ*

réalisation et de manifestation», Ch. Napier, "Réflexions sur vingt siècles de division", in: Rousseau, *Le Mystère d'Unité* I, 250-267, qui 251.

48 Cfr. Id., "L'Église et le Mystère", 31.

49 Su questo cfr. Id., *Mission et unité* II, 136-137.

50 Come afferma lo stesso Le Guillou : «*Notre unité en Jésus-Christ est donnée en son germe dans l'Eucharistie, avant qu'elle ne s'épanuisse dans la Parousie*», Id., "L'unité de l'Église: Eucharistie, collegialité, primauté": *Ist* 12 (1967) 361-374, qui 367.

51 A questo proposito cfr. anche Id., "L'Église, demeure", cahier 15, 42-43.

52 Anche nel commento a *Lumen Gentium* 17 il teologo domenicano afferma: «*Ne pourrait-on pas dire dès lors que la mission est en quelque sorte intérieure à l'Eucharistie: elle jaillit de la prise de conscience de la distance qui sépare ce qu'est* en droit *le Corps du Chrit de ce qu'il* devrait être», Id., "La vocation missionnaire", 693-694.

Ediciones Universidad San Dámaso

dans l'Église»[53]. Infatti, tutti i doni e i carismi vengono distribuiti dallo Spirito in vista della missione[54].

E così l'unità ecclesiale si colloca in modo dinamico all'interno del disegno salvifico: «*Donnée dans la récapitulation que le Christ a fait, en lui, de l'humanité sur la croix, l'unité ecclésiale est destinée à s'étendre jusqu'aux extrémités du monde et jusqu'aux extrémités du temps: elle est donc par nature missionnaire*»[55].

In questa prospettiva dinamica dell'unità cattolica Le Guillou definisce la missione:

> *Nous entendons ici par mission cet élan qui porte l'Église de Jérusalem aux extrémités de la terre, de la Pentecôte à la Parousie, dans un processus d'assimilation et d'intégration de tout ce qui, à un titre ou à un autre, lui est étranger, voir opposé, ou encore cet élan qui la porte à christianiser ce qui ne lui appartient encore qu'imparfaitement*[56].

È una definizione che collega la missione con il dinamismo della cattolicità, secondo l'intuizione di Journet. Per quest'ultimo, infatti, la missione della Chiesa è «*la mise en œuvre, dans le registre dynamique de l'agir, de sa catholicité structurelle et constitutive*»[57]. A tal proposito, precisa il teologo svizzero:

> *Dans son essence, dans son structure constitutive, le mystère de l'Église et de sa catholicité est réalisé, est un fait, à partir du moment même où l'Esprit-Saint descend sur elle pour lui communiquer la vie. Mais l'Église est envoyée à tous les peuples, dans l'espace et le temps. La vertu divine de Pentecôte ne cesse d'agir sur elle pour la pousser en avant. Tant qu'il restera sur la terre une seule créature humaine qui ne lui appartient pas, ou qui ne lui appartient qu'imparfaitement, son*

53 Id., *Le Visage*, 310.

54 Cfr. Id., "L'Église, demeure", cahier 13, 13.

55 Id., "L'Église et le Mystère", 18.

56 Id., *Mission et unité* II, 13.

57 Journet, *L'Église* II 1207.

Ediciones Universidad San Dámaso

unité catholique sera en devenir, non pas sans doute sous le rapport de sa structure essentielle et constitutive, mais sous le rapport de l'accomplissement dynamique de sa mission[58].

Tuttavia, la genialità della definizione di Le Guillou viene dall'includere —sempre ispirandosi al pensiero di Journet[59]— nel dinamismo della cattolicità un processo storico di assimilazione e di integrazione critica dei valori umani dei popoli in vista della manifestazione totale del disegno divino, cioè della trasfigurazione escatologica di tutta la realtà. La missione è, quindi, abbinata ad una cattolicità non solo quantitativa ma anche qualitativa, cioè ad una cattolicità intesa come pluralità nell'unità.

Fin dai primordi della Chiesa, infatti, l'unità non è mai stata intesa come uniformità ma, al contrario, la *Catholica* si è sviluppata producendo tradizioni particolari che hanno espresso in maniera multiforme l'unico Mistero[60]. Le varie Chiese, unite tra loro nella medesima fede, presentavano differenze nel modo di esprimere questa fede, differenze che riguardavano sia l'ambito liturgico-disciplinare che l'ambito teologico (vocabolario e impostazioni teologiche)[61].

Questa pluralità cattolica nell'unità, secondo Le Guillou, rappresenta una grande ricchezza per la Chiesa, una ricchezza che andrebbe recuperata[62]. Al tal riguardo, il nostro autore cita i preziosi studi di Jean Daniélou, il quale affermava:

---

58 *Ibid*., 1222. Su questo cfr. anche Id., "Le progrès", 5-7.

59 Cfr. Id., *L'Église* II, 1213-1218.

60 A tal riguardo afferma Combon: «*La reconnaissance de la disparité de croissance de l'unique mystère du Christ n'est d'autre que celle de la "multiformité" du mystère (Ephésiens 3,10) qu'aucune Église locale ne peut actualiser explicitement en totalité. L'unité de l'Église universelle est précisément faite de cette diversité d'accents explicités selon les besoins historiques de chaque Église dans l'acceptation implicite de toute le "dépôt" du mystère*», J. Combon, "Nouvelles perspectives œcuménique au Proche-Orient": *POC* 14 (1964) 138-142, qui 139.

61 Su questo cfr. E. Lanne, "Les différences compatibles avec l'Unité dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XII^{e} siècle)": *Ist* 8 (1961-1962) 227-253.

62 Cfr. M.-J. Le Guillou, "Pluralisme de la tradition catholique. Mission et unité": *VUCh* 17, 163-164 (1964) 13-15.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *Il faut que l'Église soit une* Ecclesia una*, une seule Église, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seule baptême, un seul Christ. Mais cette unité de l'Église est, en même temps, une unité catholique: l'unité des civilisations, des nations dans l'Église, dans le respect de leur diversité propre. Or, il y a toujours la tentation de réduire l'unité a l'uniformité, de la concevoir, dans l'ordre de l'organisation, sous la forme d'un commun mode d'expression, en ce qui concerne les formulations théologiques. Or, la véritable unité est celle qui est, en même temps, catholicité: celle qui, à l'intérieur de l'unité de la foi, de l'unité de l'Église, de l'unité du dogme, de l'unité de L'Eucharistie, s'exprime à travers les diversités des mentalités, des cultures, des civilisations. C'est en cela, en effet, que l'Église, saisit le monde pour le consacrer et pour l'offrir à Dieu. (…) Il faut qu'il y ait en nous une sorte de renversement d'attitude qui soit, non pas de nous étonner de ces diversités comme d'une scandale, mais de les admirer, comme une richesse*[63].

Le Guillou fa notare che tale diversità nell'unità è presente nella stessa Scrittura, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento[64].

La trasmissione della Rivelazione, dunque, implica per la Chiesa-tradizione l'adozione di forme storiche diverse, una molteplicità di tradizioni che nasce dalla comunicazione della medesima fede nei vari contesti.

Il processo di assimilazione inizia quando il missionario apprende la lingua indigena e, a partire da lì, il Vangelo si inserisce in un dato contesto culturale come lievito che fa fermentare tutta la pasta[65]. Secondo Le Guillou, non si può dire che la fede si sia pienamente impiantata finché essa non sia strutturata secondo le forme e i costumi di un popolo, dopo che essi siano stati riconosciuti, purificati, rettificati ed, infine, trasfigurati nel Cristo[66]. In ogni epoca la

63 J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire* (Seuil, Paris 1953) 47-48.

64 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 248.

65 Cfr. Le Guillou – Mercier, *Mission et pauvreté*, 138.

66 Cfr. *ibid*., 148.

Ediciones Universidad San Dámaso

Chiesa è chiamata a fare questa sintesi missionaria tra Vangelo e culture, tra fede e ragione. Infatti, come afferma Chenu:

> *L'Évangile, la bonne nouvelle de l'Évangile, n'est pas accrochée à une langue, pas plus qu'à un peuple, ou à un territoire, ou à une idéologie. (…) [Mais] l'implantation de l'Évangile n'est accomplie dans un peuple, dans un civilisation, que si, sur leur propre terre et par leurs propre ressources, leur foi s'est élaborée en une théologie, incarnation de la Parole dans leur mentalité, dans leur logique, dans leur culture*[67].

Associata al disegno salvifico della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo, la Chiesa nella missione manifesta così il dinamismo intensivo ed estensivo della sua cattolicità, ricapitolando tutte le plurali caratteristiche dei popoli nell'unità universale della fede. Il fine della missione, infatti, è quello di ricondurre e integrare la straordinaria diversità degli uomini nell'unità dell'Uomo perfetto (cfr. Ef 4,13): «*La mission consiste donc en un mouvement d'expansion et de croissance et elle s'achèvera dans la constitution du Plérôme du Christ que Celui-ci remet à son Père*»[68]. L'unità ecclesiale è, quindi, anche qualitativamente dinamica, proprio in quanto destinata a compiersi cattolicamente nell'escatologia[69].

Alla luce della natura missionaria della Chiesa si svela così il mistero della tradizione e della sua unità plurale:

> *la Tradition est donc l'Église dans son existence catholique grâce à l'habitation permanente du Saint-Esprit, l'Église comme témoin permanent du Dieu de Vérité et comme présence du salut accompli ou encore la continuité de la présence de l'Incarnation-Résurrection-Ascension par laquelle le Seigneur fait passer le monde à son Père*[70].

67 M.-D. Chenu, "Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique": *NRTh* 74 (1952) 1029-1041, qui 1040-1041.

68 Le Guillou, "Le moine", 146. Cfr. anche, Id., *Le Visage*, 155.

69 Cfr. Id., "Le fondement", 59.

70 Le Guillou – Mercier, *Mission et pauvreté*, 62.

Ediciones Universidad San Dámaso

In questa prospettiva è possibile comprendere più chiaramente la condizione che permette a Le Guillou l'identificazione tra Chiesa e tradizione. Come afferma López Peñalba:

> *Se da una cierta identidad entre Iglesia y tradición, cierta porque Le Guillou impone aquí una condición a esta posible identidad, o, al menos, una modalidad de la misma: «en su existencia católica». Podría parecer que el dominico se está refiriendo a la realidad de la Iglesia en su aspecto universal, pero las siguientes líneas hacen referencia al misterio de la Iglesia como testigo permanente de Dios, como presencia continua de la salvación pascual obrada por Cristo, y como manifestación del designio salvífico: es decir, la tradición es la Iglesia en cuanto es misión*[71].

Si tratta di una affermazione di vitale importanza: la Chiesa pellegrina è tradizione vivente del Mistero in quanto missionaria per natura.

3. LA MISSIONE COME PRINCIPIO CONDUTTORE DELLO SVILUPPO DELLA TRADIZIONE VERSO LA PIENEZZA CATTOLICA

Secondo Le Guillou, è proprio nel dinamismo missionario di assimilazione cattolica che la tradizione si sviluppa:

> *C'est d'ailleurs dans ce processus missionnaire d'assimilation que l'Église se découvre toujours davantage à elle-même: elle prend une meilleure conscience de sa propre tradition et en explicite peu à peu les différents aspects*[72].

71 López Peñalba, *El arte*, 539-540.

72 Le Guillou, *Mission et unité* II, 13.

Ediciones Universidad San Dámaso

Come afferma Richi Alberti, «*gracias a la misión, la Iglesia se descubre a sí misma, es decir, toma conciencia cada vez más profunda de su propia tradición en todos sus aspectos, vive una catolicidad cada día más consciente*»[73].

Infatti, nel contesto missionario emergono costantemente questioni nuove, per affrontare le quali la Chiesa è costretta ad esplorare e interrogare di nuovo il Mistero. In questo modo, stimolata dagli avvenimenti, essa riesce a comprenderlo più profondamente e ad esplicitarlo meglio, facendone emergere le virtualità implicite. È così che l'approfondimento missionario amplia intensivamente l'autocoscienza ecclesiale e appaiono degli sviluppi della tradizione, cioè nuove forme di pensiero e di vita che esprimono l'unica tradizione normativa e la arricchiscono:

> *Le Mystère du Christ se traduise, en raison des changements des temps et des lieux, par des expressions multiples, par une diversité d'allure et de rythme! Pour qu'il s'incarne dans l'histoire humaine comme une mystère de vie, il est donc nécessaire que les hommes puissent le vivre suivant les possibilités de leur tempérament, de leur culture, de leur milieu, de leur histoire. La pluralité des traditions est une témoignage vivant de la catholicité de l'Église du Christ. Comme nous serions tentés en raison des liens de l'unité et de la catholicité de réduire cette dernière a l'uniformité, il faut un effort constant de charité non seulement pour reconnaître et respecter, mais pour encourager et vivifier cette multiplicité*[74].

Pertanto, per Le Guillou, la missione non è solo l'atto fondamentale della Chiesa-tradizione, ma anche il principio regolatore del suo sviluppo nel tempo. La tradizione progredisce sempre, incluso nella sua dimensione dottrinale, a causa delle esigenze della missione:

73 Richi Alberti, *Teología del misterio*, 151.

74 Le Guillou, *Le Visage*, 164.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *La mission, en effet, suppose toujours un développement de la tradition, s'il est vrai qu'elle est le passage de la Parole révélant à la Parole assumant, à travers de toutes les formulations propres au génie de chaque peuple, les expressions diverses et complémentaires de l'unique Vérité indicible*[75].

Perché il Vangelo non può trasmettersi agli uomini senza una riattualizzazione originale che ne consenta l'accoglienza nelle varie epoche e nei vari luoghi come adesione libera alla Rivelazione[76]. È per questo che, accanto alla dimensione oggettiva della fede, vi è sempre stata nella Chiesa una dimensione soggettiva[77]. Questa consente al dato normativo di diventare intelligenza personale della fede, la quale diventa così risposta alle questioni che interrogano gli uomini di una data epoca[78]. Ne deriva una formulazione storicamente adattata dell'unico Vangelo, che implica intrinsecamente un processo assimilativo degli elementi culturali dei popoli, una sintesi tra Vangelo e culture, di modo che la

75 Id., "La mission en esprit d'œcuménisme": *Ist* 11 (1966) 61-76, qui 74.

76 Cfr. Id, *Mission et unité* II, 247.

77 Cfr. Id., *Les témoins*, 61.

78 «*Les affirmations immédiates de la foi et ses implications doivent se développer en intelligence de la foi. Quoiqu'accueilli d'emblée dans sa totalité, le contenu de l'expérience de l'acte saveur ne se révèle que progressivement sous la pression des évènements historiques et du devenir de la pensée qui fait surgir les questions chez eux qui ont accueilli l'acte saveur dans leur vie. C'est dire que la relation personnelle des croyants à Jésus Christ a besoin de s'enrichir de toute l'expérience vécue par la conscience humaine. Cette dernière seule permet d'approfondir et d'expliciter la Révélation. Ce n'est pas que les données de l'expérience puissent s'ajouter à la connaissance du Christ en l'Église, mais elles nous renvoient à la Révélation afin que, la comprenant mieux, nous l'explicitons davantage. L'Église a besoin de sa rencontre avec les autres pour découvrir toutes les implications de la rédemption en Jésus Christ: elle apprend de l'histoire humaine qui lui permet de mieux entrevoir toutes les richesses de sa foi. (…) En d'autres termes, la Vérité qui est Jésus Christ enveloppe de sa présence, dans l'Esprit, l'expérience progressive de toute l'Église: comme une lumière qui éclaire la route, elle nous guide dans la perception toujours plus exacte de la vérité; elle nous ouvre à toute l'ampleur de la création nouvelle et nous rend capables de la penser. Par notre enracinement dans la vérité qui est Jésus Christ, nous participons à sa fécondité toujours renouvelée et devenons susceptibles de présenter le message dans une optique à la fois nouvelle et très ancienne*», Id., *Le Visage*, 238-239.

Ediciones Universidad San Dámaso

tradizione normativa acquisisce forme storiche diverse nei vari contesti. È un esigenza intrinseca del cammino missionario storico della Chiesa:

> *Comme cette communion se réalise, en effet, dans les temps elle comporte un développement tant dans l'expression de sa foi que dans la réalisation de ses institutions. Certes, dans sa substance la foi ne connaît pas l'histoire et elle reste inchangée depuis sa révélation dans la prédication apostolique; certes, dans leur substance, les structures de l'Église ne connaissent pas davantage l'histoire, mais les chrétiens, eux, sont engagés dans l'histoire. Ils ne pouvent tenir le mystère que dans le développement qu'il suscite pour garder, à travers le devenir de l'histoire, son identité*[79].

Pertanto, è nel suo dilatarsi cattolico nello spazio e nel tempo che la Chiesa-tradizione si sviluppa, mediante una sintesi tra la fedeltà alla tradizione apostolica normativa e le esigenze di approfondimento richieste dalla missione.

Come ben osserva Le Guillou, sicuramente i progressi non riguardano i contenuti della tradizione costitutiva né le strutture essenziali della Chiesa; e perciò non toccano l'oggetto della fede. Riguardano invece la comprensione che la Chiesa ha di questa fede e la realizzazione dinamica delle sue istituzioni.

Ma, in realtà, è proprio questa esplicitazione del Mistero, frutto della sintesi inclusiva tra tradizione apostolica ed esigenze missionarie, che permette alla fede di mantenere inalterata la sua identità nel tempo:

> *Il importerait de montrer que ce qui souvent, d'une point de vue purement analytique et par là même superficiel, est changement, n'est en vérité que l'affirmation d'une identité inchangée. Nous avons pris, en effet, conscience que l'esprit incarné ne peut s'exprimer que suivant les conditions de son existence dans le temps et dans l'espace c'est-à-dire suivant les lois et avec toutes les dimensions de l'histoire. Et la vérité divine elle-même, pour autant qu'elle s'incarne par la révélation*

79 Id. *Mission et unité* II, 232. Cfr. anche Id., *Le Visage*, 70; Id., "Vérité dans la charité", 221.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *divine dans les esprits humains, ne peut s'y exprimer qu'à travers un développement ininterrompu, dans une fidélité active, seule susceptible de conserver l'identité d'une réalité spirituelle dans le monde de l'histoire. C'est ainsi la foi elle-même qui, pour maintenir son identité, devient principe de développement de la vérité révélée: dans son appétit de recherche, elle explicite davantage tel ou tel aspect du donné, à l'intérieur du mystère qui reste, comme nous l'avons dit, l'alpha et l'oméga*[80].

È la stessa fede che esige, per custodire integro il Mistero nei vari contesti, un progresso nella comprensione della Rivelazione[81]. Lo sviluppo è quindi coestensivo alla tradizione, ma in esso la Chiesa non fa che riaffermare la propria fedeltà essenziale al Vangelo nei vari contesti missionari.

In sintesi, è nella volontà di fedeltà a Cristo e nel desiderio di evangelizzare il mondo che la Chiesa esplicita sempre più il Mistero:

> *A la lumière des événements qui suscitent en elle des exigences nouvelles de vie chrétienne et qui réclament une intelligence plus approfondie de la Parole de Dieu, à la mesure des sollicitations des épreuves de l'histoire, l'Église discerne les abîmes insoupçonnés du Mystère.*

---

80 Cfr. ID., *Mission et unité* II, 249. In questo caso il riferimento è a Léonard che si appoggia alla teologia dello sviluppo del dogma di Newman: «*L'originalité de la position de Newman est d'avoir renversé les termes du problème du développement. Celui-ci n'apparait plus comme une justification* a posteriori *des progrès dogmatiques, mais comme la découverte d'une nécessité interne liée à la nature d'une révélation inépuisable, de la structure de la foi et de la tradition vivante*», A. LÉONARD, "La foi, principe fondamental du développement du dogme": *RSPhTh* 2 (1958) 276-286, qui 279.

81 Si tratta di un principio che si ripropone costantemente nel processo di sviluppo dottrinale. Per esempio è quello che accadde nel Concilio di Nicea con l'*homooúsios*: il vocabolario biblico non bastava nel contesto ellenico per fare chiarezza sul dato di fede. Occorreva perciò un termine inequivoco che esplicitasse la verità rivelata in quel contesto determinato per riaffermare la vera fede. I Padri conciliari videro, pertanto, che «il termine *homooúsios*, pur non essendo biblico, esprimeva adeguatamente il kerygma apostolico della generazione eterna del Figlio dal Padre e della sua piena partecipazione alla natura divina», A. AMATO, "I quattro concili: le grandi controversie trinitarie e cristologiche", in: E. DAL COVOLO (a cura di) *Storia della teologia* I. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle* (EDB, Bologna 1995) 207-264, qui 220.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *(…) Ainsi, c'est à partir de besoins nouveaux que l'Église interroge toute sa tradition pour trouver, dans l'illumination de l'Esprit, sa réponse aux questions actuelles et mieux révéler, dans le concret de sa vie, le Mystère*[82].

Secondo Le Guillou, vi è perciò una legge di sviluppo e di assimilazione che regge tutte le differenti tappe della crescita del popolo di Dio: a partire dall'Antico Testamento fino al Nuovo e, successivamente, per tutto il cammino storico della Chiesa, anche se tale legge deve essere applicata in forma analoga per distinguere il progresso della Rivelazione stessa dagli sviluppi successivi (progressi della tradizione)[83].

Ne deriva una concezione dinamica della Chiesa: essa è tutta radicata in Cristo, e quindi al di sopra delle contingenze storiche, e allo stesso tempo, è inscindibilmente legata alla crescita temporale dell'umanità. È in forza della coesistenza di queste due dimensioni che l'unità si abbina connaturalmente alla diversità.

Le Guillou accoglierà con entusiasmo l'adozione da parte del Vaticano II di questo principio di diversità nell'unità, il quale permette alla Chiesa di riconoscere le particolarità che caratterizzano i popoli come parte integrante dell'unità cattolica[84]. Tali valori, quindi, come afferma il Concilio, assumono la veste di preparazioni evangeliche ed attendono dal Cristo la loro pienezza.

Per quanto riguarda il modo concreto dello sviluppo della tradizione, secondo Le Guillou, esso si realizza in modo analogo a quello dello sviluppo del movimento ecumenico[85]. Abbiamo visto che nel mondo protestante tutto è

82 Le Guillou, "Conclusion", 212. Su questo afferma Colin: «*L'Esprit du Christ vivant dans l'Église et la poussant à l'évangelisation l'oblige à se laisserquestionner par un monde qui évolue dans l'histoire. Il lui faut donc vivre autrement des pensées anciennes, pensée autrement une vie nouvelle*», P. Colin, "Vérité divine et vérité humaine", in: Faculté de Théologie S. J. De Lyon-Fourvière (dir.), *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au p. Henri de Lubac* III. *Perspectives d'aujourd'hui* (Aubier-Montagne, Paris 1964) 117-124, qui 122.

83 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 254; Id., "La vocation missionnaire", 694.

84 Cfr. Id., *Le Visage*, 155-165.

85 Cfr. Id., *Mission et unité* I, 116-124.

Ediciones Universidad San Dámaso

iniziato con una nuova situazione missionaria che ha finito per provocare nelle varie confessioni una riflessione sul mistero della Chiesa mediante un ritorno sulla loro tradizione, un *ressourcement* potremmo dire. Ne è risultato un approfondimento del dato tradizionale che ha portato ad una coscienza del Mistero più completa, dando luogo ad azioni corrispondenti sia sul piano missionario che in quello dei rapporti tra cristiani; si è iniziata cioè, anche se in modo piuttosto disorganico, ciò che nella storia della Chiesa viene denominata riforma. Si è realizzata, quindi, quella che il teologo domenicano chiama una *praxis d'Église*, cioè uno sviluppo concatenato all'interno del soggetto ecclesiale nel quale pensiero e azione, in reciproca connessione vivente, si nutrono e si illuminano a vicenda, in vista di una pienezza comunionale e missionaria. Ebbene, per Le Guillou, questa *praxis d'Église* caratterizza paradigmaticamente lo sviluppo della Chiesa-tradizione nel tempo, identificandosi così con la tradizione vivente:

> *À la lumière des événements et de la Parole présente en elle, l'Église juge la qualité de ses réponses et perçoit un nouvel appel en fonction de la situation qui en est résultée (…). C'est ainsi que se constitue une sorte de praxis d'Église, dans laquelle pensée et action, en connexion vitale, se nourrissent et s'éclairent l'une l'autre. Cette praxis c'est la tradition vivante, c'est-à-dire, l'exercice par l'Église de sa mission dans les temps*[86].

La Chiesa, quindi, nell'esercizio della sua missione nel tempo e nello spazio, in quanto soggetto storico è in costante divenire come un uomo che da bambino passa ad essere adolescente e poi adulto. È questo il grande messaggio della Lettera agli Efesini: la Chiesa è un corpo dinamico, un organismo in continua crescita[87]. E, secondo Le Guillou, è proprio la missione a rendere

86 Id., *Mission et unité* II, 148. Cfr. anche Id., *Mission et unité* I, 118 e 124.

87 «*La mission de l'Église nous met en face d'une vision dynamique de l'Église: l'Église est en croissance incessante, comme le dit Saint Paul dans l'épitre aux Éphésiens. Les diverses générations humaines doivent en effet passer du monde à la communauté eucharistique (où l'Église exprime son mystère en préfigurant la fin de temps), en passant par l'Évangile et le baptistère. Mas la croissance ne s'arrête pas là: chaque communauté eucharistique doit approfondir son appartenance au Christ, le sacrement suscitant un approfondissement intérieur de vie chrétienne qui, à son tour, suscite une*

Ediciones Universidad San Dámaso

dinamica tutta la vita della Chiesa e, pertanto, a suscitare una crescita sia estensiva che intensiva, cioè relativa non solo al numero dei credenti ma anche alla santità e all'autocoscienza ecclesiali[88].

Pertanto, missione, ritorno riflessivo sulla tradizione (*ressourcement*), riforma/sviluppo della tradizione: questo è il meccanismo che regge la tradizione vivente[89].

Tuttavia, il teologo domenicano precisa che, quando si applica analogicamente alla Chiesa la metafora della crescita del corpo, occorre evitare la prospettiva biologico-evoluzionista tipica di alcune correnti teologiche riformate. Essa è foriera di due fondamentali errori: 1. l'oblio del carattere normativo della fede apostolica; 2. l'idea che il progresso dogmatico proceda da un'indigenza iniziale nella tappa apostolica ad una ricchezza posteriore, cosa che implicherebbe l'evolversi della stessa Rivelazione contraddicendo la stessa tradizione normativa[90]. La conoscenza apostolica del Mistero è, infatti, completa ed insuperabile. Essa è depositata nella coscienza vivente della Chiesa, la quale non

---

eucharistie plus authentique. En chaque génération de fidèles et pour elle, la communauté chrétienne va ainsi de Pâque en Pâque, se dégageant de plus en plus du péché, se purifiant chaque jour davantage pour être davantage du Seigneur», Id., *Mission et unité* II, 135.

88 Su questo cfr. Scola, *Riforma della Chiesa*, 46.

89 È proprio alla luce di questo trinomio, che caratterizza la *praxis* dello sviluppo della Chiesa-tradizione, che il teologo domenicano leggerà anche il Vaticano II. Esso, essendo la risposta globale della Chiesa alla situazione ecumenica e missionaria del suo tempo, è quindi evento particolarmente qualificato della tradizione vivente, nel quale si realizza *in acto exercitu* lo sviluppo missionario della Chiesa-tradizione, cfr. Le Guillou., *Le Visage*, 17-51; Id., "Chemise «Concile»"; Id., "Schéma sur la nouvelle conscience que L'église a du rapport au monde dans la conscience de sa spécificité", C2/2A, C60 (*Fonds*, 112).

90 A tal proposito Joseph Ratzinger ha acutamente fatto notare come sia improprio applicare i criteri dell'evoluzione biologica ai fenomeni spirituali: «Occorre contestare l'idea fondamentale qui presupposta, la quale riposa su un modo semplicista di trasporre il modello evoluzionista della scienza alla storia dello spirito. I processi della vita dello spirito non seguono la legge dell'evoluzione che vale nel regno animale. In realtà, accade qui spesso il contrario; dopo una grande innovazione possono sopraggiungere delle generazioni di epigoni che riducono l'audacia di un nuovo inizio alla banalità di una scolastica; la seppelliscono; la ricoprono di detriti sino a che, finalmente, attraverso numerose diramazioni, questa scoperta possa nuovamente farsi valere», J. Ratzinger, "L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea", in: L. Pacomio (a cura di), *L'esegesi cristiana oggi* (Piemme, Casale Monferrato 1991) 93-125, qui 106.

Ediciones Universidad San Damaso

fa che approfondire ed esplicitare sempre di più il dato apostolico, ma senza aggiungervi nulla[91].

Lo sviluppo missionario della tradizione, secondo Le Guillou, è possibile per due motivi. In primo luogo, perché, come abbiamo visto, nonostante la rivelazione sia completa e insuperabile nei suoi contenuti originari, essa nella sua dinamica attuativa può essere sempre meglio interpretata e compresa. Le stesse formule dogmatiche, pur essendo certamente vere, non dicono tutto, perché non possono esaurire la comprensione del Mistero. Esse rappresentano la presa di coscienza di un dato normativo per la fede che, pertanto, viene fissato come acquisizione permanente, lasciando però sempre libera la via a nuovi approfondimenti che permettano di arricchirlo, di completarlo o di esplicitarlo meglio[92]. È

91 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 250-251.

92 Cfr. *ibid.*, 24. Come afferma Amato, vi è un principio ermeneutico che deve guidare il teologo nell'accoglienza del dogma: «L'interpretazione delle formule dogmatiche deve tendere essenzialmente a cogliere in modo sempre più profondo la realtà del mistero divino rivelato, sia con la comprensione del passato nella prospettiva del presente, sia con l'apertura del passato e del presente all'orizzonte della promessa futura. Oltre al significato storico, bisogna recuperare in dimensione di contemporaneità, il mistero profondo che soggiace al pronunciamento cristologico. Il fine dell'itinerario ermeneutico non è archeologico, ma vitale (…). Questa importante e delicata fase interpretativa consta di due momenti. Con il primo, il passato viene interrogato alla luce della presente situazione ecclesiale, per cui tale confronto evidenzia necessariamente aspetti nuovi e originali della verità divina rivelata, facendo emergere virtualità ancora inespresse. In tal modo, non solo il passato rivive nel presente, ma il presente, approfondendo la comprensione del mistero, si rivela disponibile all'interpretazione della verità rivelata in piena sintonia con il dato tradizionale. Il secondo momento –passato e presente nella prospettiva del futuro– è una conseguenza, da una parte, della storicità dell'uomo, che sposta sempre in avanti i suoi orizzonti, protendendosi verso una comprensione futura sempre più adeguata del mistero divino rivelato e, dall'altra, della particolare concezione biblica della verità, che si presenta come "*epiphanía*-manifestazione", ma anche come "*epanghelía*-promessa, con un particolare carattere di novità continua da cogliere. La definizione dogmatica tende così a manifestare la virtualità del mistero sia nel presente, sia nel futuro. Non potendo esprimere una volta per sempre la ricchezza totale della realtà divina, in essa solo intenzionalmente indicata più che compiutamente manifestata, essa resta radicalmente aperta al futuro. Una conseguenza immediata di tutto ciò è che l'interpretazione del dogma non è avventura dissacratoria del passato, ma ineliminabile urgenza del dogma stesso e della verità divina che esso esprime, la quale s'incarna continuamente in nuovi contesti noetico-esistenziali», Amato, "I quattro concili", 213.

Ediciones Universidad San Dámaso

in questo senso che si può parlare di sviluppo del dogma[93]. E questo vale *a fortiori* per le formule teologiche[94]. Anche le istituzioni costitutive della Chiesa non sono statiche ma, all'interno della loro identità sostanziale, godono di un dinamismo attuativo che implica varie forme storiche di realizzazione[95].

In secondo luogo, lo sviluppo è possibile perché la tradizione cattolica non si presenta nella sua totalità come un blocco monoliticamente normativo e immutabile. È vero che al suo interno vi è una tradizione costitutiva della fede di origine apostolica, che è certamente normativa. Vista sotto questo aspetto la tradizione trascende il tempo e la storia, nonostante abbiamo visto in che senso anch'essa possa esplicitarsi meglio nel corso del tempo. Ma accanto ad essa, vi sono delle tradizioni ecclesiastiche, nate nei vari contesti missionari, che esprimono in modo policromo l'unica tradizione, senza però poter accampare pretese di esclusività né di normatività assoluta. Esse sono legittime, arricchiscono la tradizione, ma possono subire ulteriori sviluppi o addirittura essere cambiate o sostituite[96]. Vi è, pertanto, all'interno della tradizione una dimensione assoluta e una relativa, una dimensione permanente e una mutabile di cui bisogna tenere conto[97].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

93 Tale prospettiva per i teologi tomisti del tempo trova un importante conferma nella teologia del dottore angelico, secondo la quale l'atto di fede del credente non ha come termine la proposizione, che in questo caso diventerebbe un assoluto insuperabile, ma la *res* che la formula esplicita: «*Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*», Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2; III, 21. Vi potranno, pertanto, sempre essere formule che esplicitano la realtà trascendente del Mistero in maniera più ricca e articolata, cfr. Léonard, "La foi", 277.

94 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 24.

95 Cfr. *ibid*., 232.

96 Come afferma anche Lengsfeld: «La distinzione tra tradizione soltanto ecclesiastica e tradizione divino-apostolica ci aiuta a comprendere come il riconoscimento di una tradizione in quanto divina-apostolica implica anche la confessione di questa tradizione e contemporaneamente un riconoscimento del dovere di tramandarla, mentre la dichiarazione d'una tradizione come tradizione puramente ecclesiastica dà contemporaneamente alla Chiesa il potere di mutarla, abrogarla o sostituirla», P. Lengsfeld, "La tradizione nel tempo costitutivo della Rivelazione", in: Feiner – Löhrer, *Mysterium salutis* I, 341-401, qui 350.

97 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 89. A tal proposito anche Congar afferma: «*Elle est de distinguer deux niveaux dans la réalité "Église": le niveau de ce qui, par sa nature, ne peut être mise en cause, parce que cela a été donné une fois pour toutes; le niveau de ce qui se détermine et prend forme*

Tra queste due dimensioni, nella teologia di Le Guillou, non c'è opposizione, come non c'è opposizione tra storia e dogma. La loro unità viene garantita alla radice dall'identità teandrica del soggetto-Chiesa, a sua volta fondata su un adeguata cristologia, in quanto è nella persona di Cristo che si ricongiungono ultimamente storia ed escatologia[98].

A tal proposito, il teologo domenicano —in occasione della presentazione a lui affidata del documento del Commissione Teologica Internazionale *Unità della fede e pluralismo teologico*[99]—, dopo aver ribadito il fondamento cristologico dell'unità tra dimensione storica ed escatologica della fede, afferma:

> *Si l'on veut préciser quel est le lieu de l'unité de la foi qui est toujours première par rapport à toute diversité, on doit répondre qui est l'Église, l'Église comme personne qui subsiste une à travers les temps, et qui est le sujet du Credo. (…) C'est dans l'Église (…) qu'est donnée l'unité des dogmes à travers l'histoire*[100].

---

dans l'histoire. Ce domaine de l'historique est beaucoup plus considérable qu'on ne croit. (…) L'historicité n'est pas dans le décor seulement, elle atteint la réalité essentielle elle-même: non dans l'invariant de son essence, mais dans les formes d'existence, dans l'intelligence que nous en avons, les expressions que nous en donnons», Y. Congar, "Simples réflexions sur l'originalité de l'entreprise œcuménique", in: Rousseau, *Le Mystère d'Unité* I, 48-64, qui 52-53. Su questa distinzione pare opportuno chiarire che fra le due dimensioni, permanente e mutabile, non vi è una mera relazione cronologica, ma qualitativa. In effetti, non tutto ciò che proviene dal tempo degli apostoli è permanente –come dimostra lo stesso dato neotestamentario (cfr. 1 Cor 7,8-12)– e non tutto ciò che è stato introdotto nel tempo è mutabile. È permanente tutto ciò che la memoria apostolica custodita dalla Chiesa riconosce come parte costitutiva ed essenziale della Rivelazione Cfr. Holstein, *La Tradition*, 179-180.

98 A tal proposito afferma Richi Alberti: «*El* retour en avant *que propugna nuestro autor, en efecto, sólo es posible en virtud de un anclaje cristológico que permita a la tradición permanecer idéntica a sí misma en su necesario desarrollo histórico de la mano del Espíritu*», Richi Alberti, *Teología del misterio*, 214.

99 Cfr. Commissione Teologica Internazionale, "Unité de la foi et pluralisme théologique", in: EV VII, 1009-1062.

100 M.-J. Le Guillou, "Presentation des propositions de la Commission Internationale de Théologie *L'unité de la foi et pluralisme théologique*": *DC* 10 (1973) 460-461, qui 461.

Ediciones Universidad San Dámaso

È nel soggetto-Chiesa che diversità e unità, come anche storia ed escatologia, sono unite all'origine.

La tradizione, perciò, include legittimamente un aspetto immutabile ed uno dinamico:

> *Identité et développement apparaît ainsi comme les caractères du trésor de la tradition objective: elle demeure toujours identique à elle-même, mais elle ne cesse de porter de nouveaux fruits de pensée et de vie. La tradition apparaît ainsi comme le signe de la présence de l'Esprit suscitant un constat renouvellement de la fidélité à la tradition apostolique, pour l'adapter de façon vivante aux nécessité du temps*[101].

La garanzia ultima dell'integrità del cammino della Chiesa nel tempo, e quindi della sua crescita nella fedeltà alla tradizione apostolica, è lo Spirito Santo, che continua nella Chiesa la manifestazione del disegno di salvezza compiuto in Gesù Cristo[102]. In effetti, come afferma Richi Alberti, secondo il teologo domenicano, «*es el Espíritu Santo quien garantiza la fidelidad a tradición y, al mismo tiempo, quien lanza la Iglesia a la misión*»[103]. È quindi lo Spirito che garantisce l'unità e la continuità della Chiesa nel tempo, suscitando la sua fedeltà indefettibile al dato rivelato; è lo stesso Spirito che guida la Chiesa verso il suo compimento missionario ed escatologico; è ancora lo Spirito il principio ultimo di diversificazione cattolica (di tradizioni e di carismi) nell'unità; ed, infine, è sempre lo Spirito che permette alla Chiesa pellegrina di penetrare sempre più profondamente il Mistero[104]. Missione, tradizione e sviluppo sono perciò organicamente guidate dallo Spirito Santo.

Ma lo stesso Spirito, che dona a ciascun membro doni diversi a favore dell'edificazione dell'intero corpo, ha dotato la Chiesa di un istanza autoritativa visibile a garanzia della missione e della tradizione: il magistero.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

101 Id., *Mission et unité* II, 254.

102 Cfr. Id., "La spiritualità dell'Oriente": *SacDoc* 6 (1961) 237-250, qui 248.

103 Richi Alberti, *Teología del misterio*, 186.

104 Cfr. Le Guillou, , 166; Id., *Les témoins*, 208-214; Id., "L'Église et le Mystère", 31.

Se è vero, infatti, che tutta la Chiesa è missionaria, occorre aggiungere anche che essa lo è gerarchicamente[105]. Vi è una precisa struttura missionaria della Chiesa, regolata dalla stessa economia sacramentale e, in particolare, dai 'caratteri sacramentali'[106]. Ogni cristiano è inviato in forza del carattere sacramentale ricevuto mediante il battesimo e la cresima; ma per i vescovi questa missione essenziale viene configurata secondo il carattere del sacramento della successione apostolica. Esso conferisce un ruolo autoritativo nella trasmissione del Vangelo.

È perciò il collegio episcopale riunito intorno al successore di Pietro, l'organo visibile responsabile a livello universale della missione e del conseguente sviluppo della tradizione[107]. Esso, nella sua stessa struttura collegiale, è il riflesso gerarchico della cattolicità nell'unità delle chiese locali, a sua volta riflesso della stessa Trinità, anch'essa mistero di pluralità nell'unità[108].

Possiamo riassumere così con le parole di Richi Alberti il pensiero di Le Guillou sulla crescita del Corpo di Cristo nel tempo:

---

105 Cfr. *Mission et unité* II, 224.

106 Su questo cfr. Le Guillou – Mercier, *Mission et pauvreté*, 89-108.

107 «*Le collège est, grâce au charisme transmis par l'imposition de mains, le principe d'unité, d'organisation et de croissance de l'Église*», Le Guillou, "Le structures sacramentelles", 103. Cfr. anche Id., *Mission et unité* II, 254.

108 Cfr. *ibid*., 224 e 230. Il tema dell'unità cattolica come riflesso del mistero trinitario, solamente accennato da Le Guillou, era stato ben evidenziato da Lossky: «*L'Église est une image de la Trinitè. Les Pères ne cessent de le répéter, les canons l'affirment, —par exemple—, le célèbre canon 34 des Règles apostoliques qui institue l'administration synodale des provinces métropolitaines. "Afin que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient glorifiés" dans l'ordre même de la vie ecclésiastique. C'est à la lumière du dogme de la Sainte Trinité que l'attribut le plus merveilleux de l'Église —celui de la catholicité— se révèle dans son vrai sens, proprement chrétien, qui ne peut être traduit par le terme abstrait d'"universalité". Car le sens très concrète du mot "catholicité" comprend non seulement l'unité, mais aussi la multiplicité (…). Le miracle de la catholicité révèle dans la vie même de l'Église l'ordre de vie propre à la Sainte Trinité*», Lossky, *Essai sur la théologie*, 173-174. Solamente che, secondo Le Guillou, tale importante intuizione ha la pecca di venire usata strumentalmente dagli ortodossi per argomentare teologicamente il loro rifiuto del primato. Infatti, per loro, il modello dell'unità trinitaria implica l'assoluta uguaglianza dei vescovi nell'unità cattolica e, quindi, si tratta di un'unità nello Spirito e nella fede che esclude qualunque riferimento ad un centro personale della comunione, cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II 189.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *La misión, por tanto, ayuda la Iglesia a vivir una catolicidad más consciente, es decir, consiente a la Iglesia su camino hacia la plenitud católica. En dicho itinerario tres son los factores que acompañan la vida de la Iglesia: la misión, la tradición y el desarrollo, tres factores que se implican mutuamente. En efecto, la misión de la Iglesia exige necesariamente el desarrollo de la tradición. La Iglesia considerada como la comunión que vive en el espacio y en el tiempo gracias al don del Espíritu Santo, es tradición, porque consiste en un don definitivo e idéntico a sí mismo a lo largo de la historia; es misión, porque todos los hombres están llamados a participar a dicho don; y, por consiguiente, implica un desarrollo, porque dicha comunión donada se realiza en la historia según un desarrollo de la expresión de la fe y de su realización institucional. La conjunción de estos tres elementos, siempre presentes en la experiencia histórica de la Iglesia, permite a Le Guillou hablar de la catolicidad de la Iglesia como de una unidad dinámica, cuyo principio es la fe: la misma fe, para mantener su identidad, se convierte en principio de desarrollo de la verdad revelada*[109].

Associata all'ampiezza cosmica della Croce, segno di integrazione di tutta la creazione nel Cristo, la Chiesa nella sua esistenza missionaria scopre, secondo le parole di San Paolo, tutta la lunghezza, l'ampiezza, l'altezza e la profondità del Mistero per essere ricolma della pienezza di Dio (cfr. Ef 4,12-13)[110].

Tale riferimento alla pienezza finale è molto importante perché, secondo Le Guillou, non solo la Chiesa ma anche la tradizione, attraverso i suoi sviluppi missionari, è in cammino verso l'escatologia.

Abbiamo visto come nella prospettiva misterica del teologo domenicano, la tradizione non sia legata solo al passato (si trasmette l'evento insuperabile

109 Richi Alberti, *Teología del misterio*, 151-152.

110 Cfr. Le Guillou, "Liturgie et vie", 88-89. A proposito della dottrina della croce cosmica, così cara agli orientali, il teologo domenicano afferma: «*J'aimerais que nous retrouvons en Occident cette ampleur cosmique de la Croix, qui est celle du Christ créateur rassemblant toutes choses et si bien évoquée chez saint Irénée, chez qui vous percevrez l'allusion au grand texte, relatif au Mystère, de l'épitre aux Ephésiens, qui parle de la longueur, de la largeur, de la hauteur et de la profondeur de l'amour de Dieu manifesté dans la Sagesse, le Verbe de Dieu*», cfr. *ibid.*, 89.

Ediciones Universidad San Dámaso

di Gesù Cristo e, quindi, un deposito consegnato una volta per tutte), ma anche al presente, in quanto tale evento salvifico si attualizza sacramentalmente nell'oggi della storia e questo fa sì che, nel dilatarsi cattolico della fede, anche la comprensione del deposito aumenti dando luogo a sviluppi omogenei della tradizione. Ma, uno degli aspetti più originali del pensiero del nostro autore è che la tradizione è legata anche al futuro, in quanto questi sviluppi della tradizione sono orientati verso una pienezza: la pienezza cattolica. Tale pienezza ecclesiale e tradizionale si realizza proprio nella missione ed è legata al dinamismo di crescita del Corpo di Cristo, nel suo esodo da questo mondo al Padre, durante il quale lo Spirito attualizza permanentemente nella Chiesa il Mistero operando la progressiva trasfigurazione del mondo[111].

In particolare, a contatto con le questioni poste dall'evangelizzazione nei vari contesti, l'unità cattolica assimila e trasfigura tutta la realtà umana in una crescita sia intensiva che estensiva della sua cattolicità. In questo processo essa assume maggiore coscienza dell'ampiezza e della profondità del Mistero che la abita, manifestando sempre più il suo volto cattolico in vista della ricapitolazione finale di tutte le cose in Cristo nell'unità dello Spirito.

Infatti, la Chiesa è già cattolica nella sua struttura costitutiva ed, in questo senso, essa non diviene cattolica. Ma, allo stesso tempo, la sua cattolicità costitutiva è proiettata verso il suo compimento missionario ed escatologico del Mistero, verso l'Uomo perfetto. Ecco perché, in Le Guillou, il Mistero, il 'Cristo in voi' paolino, giunge ad identificarsi con la Chiesa nella sua pienezza cattolica:

> *A esta plenitud católica démosle su verdadero nombre: es el Misterio, en el sentido en que lo entiende San Pablo en su Epístola a los Efesios y en la que escribió a los Colosenses, es decir la presencia del acto de Dios desvelando su Sabiduria en Cristo y reuniendo en esta Sabiduria crucificada y en la Eucaristía a toda la humanidad hasta el día en que Dios estará por completo en nosotros*[112].

111 Cfr. Id., "L'Église Orthodoxe et son unité": *Ist* 8 (1961-1962) 53-66, qui 54.

112 Questo testo è presente solo nella traduzione spagnola di *Mission et unité*, Id., *Misión y unidad. Las exigencias de la comunión* (Estela, Barcelona 1963) 497.

Ediciones Universidad San Dámaso

4. LA MISSIONE, LO SVILUPPO DELLA TRADIZIONE E LE DIVISIONI: *EXCURSUS* STORICO

Se la missione è sempre connessa ad uno sviluppo della tradizione, non è detto però che qualunque sviluppo sia sempre omogeneo o che in tutti i casi esso venga riconosciuto unanimemente come tale. Nello sviluppo missionario della tradizione si apre, cioè, anche la possibilità delle divisioni con la conseguente rottura dell'unità. Quest'ultima si realizza quando una tradizione particolare si blocca su se stessa, rifiutando di armonizzarsi con la tradizione universale. In altri termini, la divisione si realizza quando l'adattamento missionario locale rifiuta di adeguarsi alle esigenze della missione universale della Chiesa. A tal riguardo afferma Le Guillou:

> *Les théologies construites dans des pays et des cultures différentes doivent rester ouvertes à l'élan missionnaire total de l'Église, sous peine de compromettre cette ouverture catholique, qui caractérise en droit chacune d'elles. Nées dans des contextes culturels différents, mais avec la même visée d'universalisme évangélique, elles sont tenue de reconnaître leur mutuelle complémentarité dans le visée d'un objet, le mystère du Christ qui les transcende de partout, pour demeurer fidèles à la mission dont elle dérivent et dont elles ne sont qu'une expression partielle: elles expriment à travers de cette complémentarité, les exigence de communion des Églises locales entre elles, dans leur diversité au sein de l'unité catholique*[113].

È, pertanto, nello sviluppo dinamico della tradizione, che si realizza nella missione, che si pone drasticamente il problema dell'unità cattolica. Nella sua tesi dottorale il nostro autore mostra, mediante l'analisi delle più importanti rotture dell'unità avvenute nella storia, la fondatezza di questa affermazione.

113 Le Guillou, *Mission et unité* II, 14.

Ediciones Universidad San Dámaso

Senza disconoscere i condizionamenti storici, politici e sociali delle divisioni, Le Guillou, la cui analisi esponiamo di seguito, si fissa soprattutto sulla loro dimensione propriamente teologica: esse nascono da contrasti legati allo sviluppo missionario della tradizione[114].

4.1. Il problema missione-unità nell'evangelizzazione paolina

Nella Chiesa apostolica le prime tensioni sull'unità ecclesiale avvengono precisamente sul fronte della missione e, in concreto, nel contesto della missione di San Paolo presso i popoli pagani[115]. Quest'ultima ha portato ad un adattamento missionario, uno sviluppo della tradizione a livello locale, che incontra forti resistenze negli ambienti giudeo-cristiani che lo considerano contrario alla tradizione normativa ricevuta dagli apostoli. Si crea pertanto una tensione ecclesiale sulle condizioni di adesione dei pagani al cristianesimo.

Le Guillou concorda con chi afferma che, essendo oggigiorno ormai assodata la riconciliazioni di ebrei e gentili nell'unica Chiesa di Cristo, diventa difficile per noi cogliere il carattere drammatico della situazione vissuta dall'apostolo delle genti. Come afferma Refoulé:

> *Cette réconciliation des Juifs et des gentils dans le Christ et l'Église retient peu notre attention aujourd'hui, tant qu'elle semble aller de soi. Nous avons peine à comprendre les tempêtes que la prédication de Paul devait soulever chez les Juifs et les judéo-chrétiens, en particulier chez les convertis venue du pharisaïsme. (…) Le conflit se révèle même plus grave que nous serions tentés de croire au premier abord. Au moins jusqu'en 49 (date du concile de Jérusalem), ces prédicateurs judéo-chrétiens pouvaient avec quelque apparence se réclamer non seulement de l'entourage de Jacques (Gal. 2,12), mais de Jacques lui-même*[116].

114 Cfr. *ibidem*.

115 Su questo tema cfr. *ibid*., 14-16.

116 F. Refoulé, "Saint Paul et l'unité de l'Église": *Ikn* 28 (1955) 5-18, qui 6 e 9.

Ediciones Universidad San Dámaso

Paolo è convinto della conformità della sua predicazione con il Mistero ma, allo stesso tempo, è cosciente che un'eventuale rottura con la Chiesa apostolica contraddirebbe anch'essa il Vangelo, rendendo tutto il suo apostolato un 'correre invano' (cfr. Gal 2,2). La rottura della comunione con la Chiesa apostolica separerebbe, infatti, le comunità da lui fondate dall'unica Chiesa di Cristo, rendendole dei meri gruppi paolini. Per questo, sapendo che occorre risolvere il problema alla radice, si reca a Gerusalemme, dove 'gli apostoli e gli anziani' ratificano l'opera di Paolo, imponendo però alcune condizioni che l'Apostolo delle genti non tarda ad applicare (cfr. At 15,6-35)[117].

Il nostro autore nota che in questa prima crisi missionaria appare già il criterio concreto che regola l'unità dinamica della Chiesa: «*Le critère de cette unité, tout ouverte sur la mission, et toute fidèle, en même temps a la tradition reçue du peuple juif illuminée par le fait du Christ, c'est la communion avec Pierre et le collège apostolique*»[118].

Sin dagli inizi del cristianesimo, pertanto, la Chiesa nella missione dispiega, sia quantitativamente che qualitativamente, la sua cattolicità costitutiva, mediante uno sviluppo della tradizione che permette di realizzare, all'interno dell'unica fede, una pluralità di forme di pensiero e di vita.

Ediciones Universidad San Dámaso

117 Cfr. *ibid*., 18.

118 Le Guillou, *Mission et unité* II, 16. Infatti, afferma Cerfaux, ai cui studi si appoggia Le Guillou, che nel Nuovo Testamento, «*l'unité de l'Église ne constitue que la contrepartie de l'unité apostolique. L'Église est nécessairement une parce que le message apostolique* e *l'apostolat sont une*», L. Cerfaux, "L'unité du corps apostolique dans le Nouveau Testament", in: Rousseau, *L'Église et les Églises* I, 99-110, qui 99. E, a sua volta, l'unità del collegio apostolico è fondata sull'unità della sua sorgente divina: lo Spirito Santo effuso in pienezza sugli apostoli il giorno di pentecoste: «*Le récit de la Pentecôte au Livre des Actes nous permet d'esquisser une notion d'unité apostolique basée sur l'unité de l'Esprit. L'image visuelle des langues de feu qui se divisent, mais ont été unies d'abord dans leur source, l'Esprit, exprime l'idée générale d'une unité qui passe par les Apôtres pour atteindre l'Église*», *ibid*., 108.

4.2. La rottura delle Chiese nestoriane e monofisite con la Magna Ecclesia

I primi secoli della Chiesa sono tempi di grande espansione missionaria che si accompagna ad un sorprendente nascita di tradizioni particolari che vivono e si sviluppano nella grande comunione cattolica.

Come il lievito nella pasta, il Vangelo feconda dall'interno le culture presenti nel vasto *orbis romanus*. In oriente risalta la magnifica impresa missionaria e teologica che da origine al cosiddetto ellenismo cristiano. In questo ambiente avrà luogo un fondamentale approfondimento cristologico e trinitario canonizzato poi dai primi grandi concili.

Ma, per Le Guillou, non bisogna dimenticare che lo stesso oriente è plurale. Accanto al mondo ellenistico vi è tutto il mondo siriaco (che comprende la Siria, l'Egitto, la Silicia, la Mesopotamia e la Palestina), frutto della penetrazione del cristianesimo negli ambienti semiti. Si tratta di quel giudeo-cristianesimo rimesso mirabilmente in luce in quegli anni dagli studi di Jean Daniélou[119]. Tale mondo è certamente molto geloso della propria tradizione —chiamata dagli studiosi antiochena— così impregnata dei concetti, del linguaggio e dei costumi semitici e risalente agli stessi apostoli. Ebbene, tutto questo mondo cristiano semitico nei secoli V e VI si separa dalla *Magna Ecclesia*.

Sebbene alla radice della rottura vi furono anche importanti motivi politici —ci si opponeva ai concili degli imperatori bizantini sotto il cui regime gli antiochieni né potevano né volevano vivere—, Le Guillou anche in questo caso si fissa soprattutto sull'aspetto teologico, sottolineando la dimensione missionaria della rottura[120].

Secondo il teologo domenicano, ci troviamo infatti di fronte a due mondi culturali completamente diversi, due modi di vivere il Mistero che inizialmente convivono legittimamente, ma che poi vengono a opporsi. Infatti, secondo l'intuizione di Dalmais, gli scismi si sono prodotti sempre in occasione dello sfaldamento di grandi complessi culturali penetrati dalla missione cristiana[121].

---

119 Cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme* (Desclée de Brouwer, Paris 1958).

120 Su questo tema cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 16-21.

121 Cfr. I. Dalmais, "Le temps de l'Église", in: Rousseau, *L'Église et les Églises* II, 87-104, qui 102.

Ediciones Universidad San Dámaso

Gli antiocheni sono legati ad un linguaggio e a forme espressive molto vicini al dato biblico, il cui commentatore di riferimento è Teodoro di Mopsuestia. Essi rifiutano il senso tecnico-filosofico che la teologia dei greci dà ad alcune nozioni come *physis*, *hypóstasis* e *prósôpon*. Tale inculturazione della fede pare loro poco comprensibile, poiché tradisce la forma tradizionale a cui essi sono abituati[122]. A tal proposito afferma Le Guillou:

> *Cette perspective syrienne (…) est certes légitime. Elle défend jalousement une intuition foncièrement vraie, représentative d'un aspect essentielle de la christologie (…). Son erreur est la méconnaissance de l'importance (…) de la nécessité d'un dialogue entre tradition biblique et raison théologique*[123].

Pertanto, l'errore dei nestoriani e poi dei monofisiti fu una chiusura conservatrice nella loro tradizione particolare, che essi identificavano equivocatamente con la tradizione normativa. Questo impedì loro di riconoscere lo sviluppo della tradizione che si produceva in ambito ellenistico; un ambito nel quale la Chiesa si trovava in una situazione missionaria che impediva di accontentarsi di una cristologia ancora troppo indeterminata. La rottura si produce quando questo sviluppo viene acquisito dalla Chiesa universale.

Per questo il teologo domenicano si riconosce nelle affermazioni di Moeller: «*une des causes majeures des hérésies et de schismes est la tendance à vouloir arrêter à un stade précis le développement dogmatique, en refusant*

122 Come afferma Daniélou,: «*Il s'agit donc moins ici de l'opposition des deux doctrines, car au fond la pensée est la même, que celle de deux méthodes. Les termes qui sont au centre du débat (…) ont une valeur différent pour les deux partis. Les chalcédoniens leur donnent un sens philosophique et théologique technique qui leur permet d'établir entre eux des oppositions de raison. Les syriens leur gardent une signification concrète, plus proche du donné biblique. C'est pourquoi leur opposition à Chalcédoine est traditionnelle et conservatrice. Elle exprime une méfiance à l'égard de l'emploi de la dialectique en théologie*», J. Daniélou, "Bulletin d'histoire des origines chrétiennes III. Autour de Chalcédoine": *RSR* 43 (1955) 589-598, qui 594.

123 Le Guillou, *Mission et unité* II, 19.

Ediciones Universidad San Dámaso

des formules nouvelles parce que non scripturaires ou non traditionnelles»[124]. Scismi ed eresie avvengono, perciò, quando entrano in conflitto disarmonico due principi che caratterizzano la struttura stessa della Chiesa: il principio di omogeneità e il principio di crescita[125]. Il mondo semitico si blocca sulla propria tradizione, considerando gli sviluppi attuati dalla Chiesa universale disomogenei rispetto al dato normativo.

Ma a questo errore, secondo Le Guillou, se ne aggiunge un altro, sempre ben evidenziato dallo stesso Moeller: il rifiuto del concilio ecumenico come organismo divinamente istituito per interpretare autenticamente la Scrittura e la tradizione a tutela della comunione ecclesiale[126]. In sintesi: «*Refus de développement par incapacité d'accepter le nécessaire dialogue entre la tradition biblique et la raison théologique, refus encore des exigences d'une communion régulatrice de la pensée théologique, telle est donc la raison de la rupture*»[127].

Naturalmente, tale analisi teologica non toglie forza a motivazioni di altro tipo che, al contrario, in questo contesto assumono la loro reale portata. Infatti, come afferma ancora Dalmais, mondi culturali così diversi diventano ancora più inclini alla rottura quando le tradizioni cominciano ad identificarsi con l'appartenenza ad un dato popolo. È qui che il contrasto tra tradizioni diverse si esplicita in un conflitto tra civiltà e tra imperi[128].

---

124 Ch. Moeller, "Réflexions sur les schismes à l'époque des premiers Conciles", in: Rousseau, *L'Église et les Églises* II, 241-260, qui 242.

125 Cfr. *ibidem*.

126 Cfr. *ibid*., 246.

127 Le Guillou, *Mission et unité* II, 20.

128 A partire da questi presupposti si può capire nella sua interezza la tesi di Dalmais: «*Il serait intéressante de suivre, au cours de l'histoire, les grandes divisions qui ont brisé l'unité visible de l'Église. On remarquerait que quelles qu'en eussent été le causes originelles, les schismes qui se sont perpétues sont ceux qui ont réussi à s'identifier avec les spoirs d'une nation ou avec l'esprit d'une culture. Qu'on nous entende bien; il ne s'agit pas de vouloir outrancièrement simplifier phénomènes qui engagent tous les plans de l'histoire. Nous voudrions seulement attirer l'attention sur la coïncidence des lignes de brisure de la chrétienté avec les plans de clivage des grande ensembles culturels, qui se sont trouvés (…) en contact durable avec la mission chrétienne*», Dalmais, "Le temps", 102.

Ediciones Universidad San Dámaso

Il ripiegamento degli antiocheni sulla loro tradizione particolare, con il conseguente distacco dalla Chiesa cattolica, porterà una progressiva sterilizzazione missionaria di queste Chiese locali, mentre la Grande Chiesa riuscirà a non perdere del tutto gli elementi viabili della teologia siriana, che verranno reintegrati dopo Calcedonia mediante le grandi sintesi di San Giovanni Damasceno e San Massimo il Confessore. Ciò non significa che tale separazione abbia lasciato indenne la *Magna Ecclesia*. Essa ha implicato sicuramente un impoverimento della pluralità della tradizione ecclesiale con grave danno per la missione.

4.3. La rottura tra greci e latini

Nella successiva rottura tra greci e latini entra in gioco lo stesso processo di separazione[129]:

> *Deux traditions se développent l'une à côté de l'autre, en fonction de deux anthropologies et de deux contextes culturels différents, en fonction aussi de deux contextes missionnaires différents, et l'identification de l'Église à l'une de ces traditions amènera finalement à la rupture*[130].

In effetti, è ben noto che le due tradizioni si caratterizzavano per un approccio differente all'unico mistero. Unite sull'essenziale, esse svilupparono tradizioni canoniche, liturgiche, disciplinari e teologiche profondamente differenti, a loro volta dipendenti da situazioni missionarie differenti[131].

Secondo Le Guillou, il primo germe delle future divisioni può essere individuato in alcune decisioni del Concilio di Calcedonia che contengono due aspetti antinomici. Da una parte, infatti, si registra un progresso nella presa di coscienza del ruolo del Papa in un concilio ma, dall'altra, vi è una riorganiz-

129 Per quanto riguarda questa parte, cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 21-27.

130 *Ibid*, 21.

131 Cfr. G. Bardy, "Divinisation III. Chez les Pères latins", in: M. Viller (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* III (Beauchesne, Paris 1937) 1389-1398, qui 1389-1390; Lanne, "Les différences".

Ediciones Universidad San Dámaso

zazione canonica non più basata sulla fondazione apostolica bensì sull'idea d'impero, cosa che minerà i futuri rapporti tra le Chiese. In effetti, il primo posto tra i patriarcati orientali è ora assegnato a Costantinopoli, in forza del suo posto centrale nell'impero. Da qui parte il primo tentativo di cristianità. La Chiesa bizantina comincerà ad affermare un patriarcato molto legato all'impero che si muove in forma sempre più indipendente da Roma, sede che viene considerata sempre più come uno dei patriarcati, cioè semplicemente come il primo di una serie.

Al contrario, in occidente, la Chiesa latina sviluppa una coscienza sempre più forte del primato, che acquisisce tratti giuridici sempre più marcati, fino a che in epoca medievale si struttura anch'esso nel contesto di una cristianità, la quale appare alternativa se non opposta alla cristianità orientale. Quest'ultima non era disposta a riconoscere un altro impero, né ad accettare un esercizio del primato che pareva confliggere con la propria sensibilità collegiale. In questo modo,

> *Dans la polémique malheureusement, ce problème de la primauté a pris une netteté de plus en plus grande. Peu à peu l'Occident définit de plus en plus l'unité de l'Église presque uniquement par l'obéissance au Pontife romain, qui est la tête visible du Corps. (…) Il insiste de plus en plus sur l'obéissance et la soumission au pape, sans prendre une conscience suffisante d'une des dimension du problème, à savoir que, fidèles à un accent de leurs traditions et à une ecclésiologie encore indifférenciée, les Grecs sont surtout sensibles à l'aspect proprement* communionelle*, et qu'ils ne peuvent comprendre la papauté qu'au service de la communion de l'Église. Finalement cette opposition se cristallisa en deux traditions ecclésiologiques, l'une centrée sur le Papa, l'autre sur le conciles*[132].

132 Le Guillou, *Mission et unité* II, 31.

Ediciones Universidad San Dámaso

Pertanto, vi sono due istanze, la collegialità e il primato, che finora avevano convissuto in forma armonica, ma che adesso cominciano a svilupparsi in forma separata e unilaterale, nel contesto di una ignoranza reciproca. E questo processo non include solo il primato petrino, ma anche altre questioni teologiche come quella del *filioque*[133]. Il suo inserimento nel Credo è anch'esso legato a questioni missionarie e, in concreto, alla lotta antiariana che affligge la Chiesa iberica. L'oriente però non può accogliere questo sviluppo perché pare attentare alla monarchia del Padre. A causa della mancanza di dialogo —che avrebbe permesso di eludere gli equivoci terminologici e concettuali, in quanto le due tradizioni non sono in realtà divise sull'essenziale— greci e latini si chiudono in forma intransigente anche su questo tema, pensando che una eventuale cessione su questo implicherebbe il tradimento del Vangelo. Come afferma lo stesso Le Guillou:

> *Ils ne virent pas que leur malentendu venait d'une terminologie différent due à des perspectives différentes sur le mystère. Par manque de sens historique et par incompréhension de la loi d'explicitation progressive du donné de la foi, ils ne réalisèrent pas qu'aucune des traditions n'épuisait le mystère et ne pouvait avoir la prétention de l'épuiser*[134].

Questa incomprensione tra greci e latini si allarga poco a poco anche ad altre questioni —come lo stato delle anime separate, la visione beatifica e l'epiclesi— fino ad estendersi ai minimi dettagli —come l'uso del pane azzimo, i giorni di digiuno, il canto dell'Alleluia in quaresima, i giorni delle feste o i titoli

133 Tra le questioni scottanti del dibattito ecumenico quella del *filioque* è sicuramente una delle più brillantemente affrontate dal teologo domenicano, cfr. Le Guillou, "Filioque". Egli in questo campo è sicuramente tra i precursori del dialogo successivo che porterà all'importante documento pubblicato dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità tra i cristiani nel 1995, cfr. Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità tra i cristiani, "Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit", in: EV XIV, 2966-2992.

134 Le Guillou, *Mission et unité* II, 24.

Ediciones Universidad San Dámaso

riservati alla Vergine[135]. Ora, nell'onda della polemica, ogni diversità diventa inaccettabile, ogni piccola differenza pare contraria al Vangelo. Le tradizioni si cristallizzano in blocchi monolitici incapaci di fare posto alla pluralità.

Inoltre, nel basso medioevo si produce nella tradizione latina un altro fondamentale sviluppo che finirà indirettamente per inasprire ancor di più la divisione: la nascita di una nuova sintesi teologica condotta dagli scolastici[136]. Tale sintesi comportò l'assunzione di una categoria missionaria fondamentale che Le Guillou, seguendo Chenu, definisce sinteticamente 'mondo'[137]. Tale acquisizione fu possibile grazie agli strumenti del pensiero aristotelico. Ma, per gli ortodossi, lo sviluppo teologico che ne risultò era frutto di una teologia troppo umana, inconciliabile con la tradizione:

> *Cet approfondissement d'une foi assez maitresse d'elle-même pour promouvoir les consistances naturelles et les libertés intérieures de ce monde, pour soutenir une philosophie et garantir les libertés dans le respect des natures, est certes un immense progrès au service de la mission de l'Église; il n'empêche qu'elle apparait comme un scandale pour les Grecs habitué à une perspective plus platonicienne, et somme toute, plus intérieure. L'Occident lui-même eut d'ailleurs du mal à accepter cette nouvelle manière de voir: il fallut du temps pour*

135 Su questo tema, cfr. *ibid*., 43-58.

136 Come afferma Congar: «*Orient et Occident ont rompu la communion: l'Occident suit son développement propre, marqué par ces traits qui sont propres au moyen age latin: la croissance de papauté et le triomphe de la Scolastique*», Congar, *L'Église,* 73. A queste due cause di dissidio, Congar aggiunge anche gli sviluppi nell'ambito del diritto canonico, cfr. *ibid*., 74.

137 A tal proposito Chenu afferma che già nel secolo XII inizia nel mondo cattolico la scoperta della natura e del cosmo nella loro realtà profana: «*C'est la prise de conscience qui s'effectua alors, dans ces hommes de XII*e *siècle, qu'il avaient affaire à une réalité extérieure, présente, intelligible, efficace. (…) Tout un monde 'surnaturel' qui projetait son mirage sur les choses et sur les hommes (…) s'estompe dans les imaginations; c'est par d'autres voies que la nature, découverte dans sa réalité profane, prendra sa valeur religieuse et conduira à Dieu*», M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Vrin, Paris 1957) 27-28. Tali aperture ad una desacralizzazione del mondo, alla valorizzazione delle sue leggi naturali proprie, avrà la sua maturazione a partire dalla fine del secolo XII quando, grazie al recupero della filosofia aristotelica, la nozione di natura acquisirà tra i pensatori cristiani la sua piena densità, cfr. *ibid*., 28.

Ediciones Universidad San Dámaso

qu'on mesurât qu'il s'agissait d'une inspiration proprement évangélique et de la mission même de l'Église. Nous retrouvons ici —dans une contexte sociologique et culturel différent— la dialectique entre la pensée biblique et traditionnelle et la raison théologique[138].

Vi è, quindi, una chiusura dell'oriente rispetto alla nuova sintesi realizzata in occidente. I teologi scolastici verranno accusati di abbandonare la Scrittura e i Padri per essere discepoli dei pagani; sono critiche, peraltro, comuni ad alcuni ambienti monastici occidentali che faticarono ad accettare la nuova prospettiva.

È chiara, pertanto, anche in questo caso la dimensione teologica della separazione: due tradizioni legittime cominciano a svilupparsi in forma indipendente e disomogenea; gli sviluppi dell'una provocano lo scandalo e la chiusura dell'altra, che si blocca su se stessa perché vede l'eventuale adesione a tali sviluppi come un tradimento del dato apostolico ricevuto. Perdendo la nozione corretta dello sviluppo, essa rifiuta di misurarsi con la tradizione universale, staccandosi dal Papa come organo ultimo di garanzia della comunione. Pertanto, viene confermata anche in questo caso la tesi del nostro autore:

Toutes les questions relèvent du mystère de l'Église dans son dynamisme missionnaire, dans son devenir auprès des hommes: l'Église prend peu à peu une meilleure conscience, à travers de telle ou telle tradition, d'un aspect ou l'autre du mystère du Christ et, par le fait même, de son propre mystère. Malheureusement, par manque de dialogue et de compréhension entre ces diverses traditions, des groupes d'églises locales refusent plus o moins consciemment de laisser mesurer cette tradition par la vocation missionnaire de l'Église, en laquelle se dévoile la tradition en sa plénitude: elles aboutissent ainsi à une mise en question de la communion[139].

138 Le Guillou, *Mission et unité* II, 35.

139 *Ibid.*, 37.

Ediciones Universidad San Dámaso

D'altra parte, anche la tradizione latina patisce delle conseguenze, di cui la maggiore è la perdita del senso della legittima pluralità che porterà ad identificare la tradizione cattolica con quella latina.

4.4. La rottura protestante

Anche per quanto riguarda la rottura protestante Le Guillou si concentra sulla sua dimensione teologica[140]. In questa ottica, per capire il tentativo di riforma di Lutero, occorre ricordare che il mirabile sforzo di assunzione di nuovi strumenti al servizio della riflessione cristiana, realizzato nel medioevo, inizia a vivere nel rinascimento un periodo di decadenza. In effetti, se tale processo non viene attuato in assoluta dipendenza dalla Parola di Dio, si deteriora in una teologia dove la dialettica razionale sembra sommergere tutto.

Come reazione a questa tendenza sorgono correnti di pensiero che vogliono recuperare la primazia della Parola di Dio sul ragionamento discorsivo dell'uomo. Siamo anche in questo caso in presenza di una riflessione sulla relazione tra Vangelo e ragione teologica.

Anche Lutero si ripropone un ritorno alla Parola di Dio, ma in questo tentativo commette l'errore di dissociare tale Parola dalla Chiesa nella sua sacramentalità, cioè disconosce il ruolo insostituibile della Chiesa come soggetto qualificato della trasmissione. Pertanto, in questo caso è l'intera tradizione nella sua essenza ad essere messa in discussione:

> *Ici encore, c'est le statut même du rapport de la Parole et de la dialectique théologique que nous avons déjà vu mis en cause dans les premiers ruptures que nous retrouvons. Mais jusqu'ici cette question du rapport de la Parole et de la dialectique théologique n'intéressait qu'un aspect de la tradition: une tradition particulière se prétendait la tradition totale. Chez Luther la volonté de pureté et de fidélité à la*

140 Per questa parte cfr. *ibid.*, 37-41.

Ediciones Universidad San Dámaso

Parole de Dieu va si loin que c'est la tradition elle-même qui, toute entière, est mise en question[141].

La negazione della Chiesa come tradizione autentica del Mistero, si esprime in Lutero soprattutto come negazione del ruolo del magistero nella trasmissione del Vangelo. Infatti, un altro elemento che emerge anche in questa crisi è la funzione del magistero come interprete qualificato della Parola di Dio e, quindi, come istanza qualificata al servizio della comunione, della missione e dello sviluppo della tradizione; un istanza che Lutero non riconosce.

Secondo Le Guillou, il problema è che dopo la crisi luterana, in clima polemico, la Chiesa cattolica metterà sempre più l'accento sull'autorità del magistero, lasciando in secondo piano la necessità della sua assoluta e costante subordinazione alla Parola di Dio; che è la questione che Lutero nel fondo aveva posto, pur non risolvendola in modo inadeguato.

Ma più in generale, dopo la seconda grande rottura, la Chiesa cattolica acquisisce la sua fisionomia moderna ed inizia a sottolineare in modo sempre più unilaterale gli aspetti del Mistero che definiscono la propria identità rispetto agli errori degli altri[142]. Ne deriva una tradizione cristallizzata nella propria identità latina, di modo che, anche una certa pluralità teologica che prima vi aveva cittadinanza, viene sostituita da una uniformità di posizioni.

A conclusione di questo breve *excursus* storico Le Guillou conclude:

Les ruptures peuvent donc se faire à tous les niveaux où le mystère de Dieu pénètre la réalité humaine pour la transfigurer:

141 *Ibid.*, 38. Come afferma giustamente anche Lengsfeld: «L'attacco [dei riformatori] contro abusi e consuetudini divenuti tradizionali nella Chiesa eliminò non solo le tradizioni ecclesiastiche che offuscavano il Vangelo, ma ben presto anche la tradizione relativa alla fede come *continuum* normativo per interpretare la Bibbia», LENGSFELD, "La tradizione", 353.

142 A tal proposito afferma Balthasar: «E sulle onde della storia i rottami staccati cominciarono ad allontanarsi e separarsi con crescente rapidità e distacco. Ciascuno mirò a consolidare indipendentemente il proprio sviluppo, condizionato alla negazione dell'avversario», H. U. VON BALTHASAR, *Abbattere i bastioni* (Borla, Torino 1966; originale tedesco 1952) 64.

Ediciones Universidad San Dámaso

1) *Que ce soit au niveau de la pensée théologique, refusant de se laisser mesurer par la mission à laquelle l'Église doit faire face dans toute son amplitude;*
2) *Que ce soit au niveau des conceptions et de l'exercice de la vie ecclésiastique concrète se développant dans des contextes spirituels et intellectuels différents.*

Ce n'est donc pas par hasard que nous avons rencontré les termes: mission, tradition, développement dans leur liaison intime avec la communion: la communion —comme la tradition— est une réalité dynamique, qui ne se maintient que dans son dialogue avec l'humanité en croissance, avec le monde qu'elle a charge de convertir, bref, dans son activité missionnaire. En d'autres termes, les divisions chrétiennes, si l'on veut les examiner dans une vue d'ensemble pour essayer d'en dégager les causes communes, concernent toutes le mystère de l'Église dans la durée de sa croissance missionnaire[143].

Pertanto, le rotture si realizzano nel cammino missionario della Chiesa-tradizione, cioè nel processo di trasfigurazione della realtà umana che accompagna la crescita del corpo ecclesiale nella storia. In questo cammino la Chiesa si trova ad affrontare due tentazioni. La prima è quella di chiudersi rispetto agli sviluppi, ritirandosi intorno ad una comprensione parziale del Mistero erroneamente ritenuta totalizzante e normativa. La seconda è quella di non accettare di misurare gli sviluppi locali con la tradizione normativa universale. In tutti e due i casi, la rottura della comunione avviene con il disconoscimento del magistero, il Papa e i Concili, come organo interpretativo del deposito rivelato[144].

143 Le Guillou, *Mission et unité* II, 41.

144 A questo proposito Napier fa giustamente notare che, fermo restando il ruolo decisivo dell'autorità della Chiesa nel discernimento degli sviluppi, la responsabilità della divisione non cade mai in modo esclusivo su una delle due parti: «*Le développement, dans les domaines de la doctrine, de la liturgie, de la culture religieuse etc., n'est pas seulement nécessaire et inévitable, il constitue la loi même de la vie de l'Église. Pourtant, il peut être, et il a souvent été, l'occasion des divisions; et le refus de cette évolution a joué dans le même sens de séparation, peut-être plus souvent encore. Le P. Le Guillou a bien souligné ce dernier point. Mais on peut ajouter que s'il y a une responsabilité*

Ediciones Universidad San Dámaso

Al fondo di ogni divisione, perciò, vi è sempre una confusione sui due livelli della tradizione: non si distingue ciò che è mutabile da ciò che è permanente[145]. Ed è una confusione che si riproduce ogni volta che si presentano due fenomeni che caratterizzano anche la nostra epoca e che abitualmente definiamo tradizionalismo e progressismo. In particolare, il tradizionalismo è carente della coscienza del mutabile mentre il progressimo è carente della coscienza del permanente[146].

Per Le Guillou, risultano fin troppo evidenti i danni procurati alla missione dalle rotture storiche che hanno ferito la Chiesa:

> *La Mission a été certainement victime des grandes crises qu'ont déchiré l'Église du Christ: l'évangélisation de l'Asie et de l'Afrique a été entravé par les grandes crises nestorienne et monophysite, et la présence de l'Église dans le monde occidental a été conditionnée par le schisme oriental et la Réforme. (…) Mais plus profondément, elle a sans doute abouti à ce que le travail missionnaire s'est fait dans un manque presque complet de sens du pluralisme ecclésial: une vision purement occidentalisant s'est imposée et ce n'est que récemment qu'on a commencé à retrouver une perspective plus large. C'est sans doute une des conséquences des schismes que les rites se soient fermés sur eux-mêmes, qu'il n'y ait pas eu entre eux, comme aux premiers siècles, cette communion nécessaire au service de la Mission. Celle-ci a été latine, dans l'oubli du pluralisme de toute la tradition originelle de l'Église*[147].

---

pour les Église locales à se tenir à la hauteur des développements qui se font ailleurs sous l'impulsion peut-être du Saint-Esprit, il y a une responsabilité plus forte encore de la part de l'Église où se fait le développement de s'assurer, avant de l'ériger en «dogme», que le reste de l'Église universelle ait eu la possibilité de s'en rendre compte, de le comprendre et de l'admettre», Napier, "Réflexions", 252.

145 E quello che afferma anche Holstein in relazione alla riforma protestante: «*Il ne faut pas confondre les traditions et la tradition, mail il ne faut pas non plus les juxtaposer, au risque d'une opposition ruineuse*», Holstein, *La Tradition*, 289.

146 Su questo cfr. G. Panteghini, "La Tradizione e le tradizioni": *CrOg* 7 (1982) 45-55, qui 50-51.

147 Le Guillou – Mercier, *Mission et pauvreté*, 197-198.

Ediciones Universidad San Dámaso

5. PIENEZZA CATTOLICA, ECUMENISMO E MISSIONE

Abbiamo visto come nel movimento ecumenico le varie confessioni si siano messe in cammino verso una pienezza comunionale e missionaria. Abbiamo anche visto come, per Le Guillou, tale movimento possa qualificarsi come una aspirazione verso la pienezza cattolica. Per cui l'affermazione ripetuta costantemente in ambiente ecumenico, 'che la Chiesa sia Chiesa' per il teologo domenicano si può tradurre: che la Chiesa manifesti in pienezza la cattolicità del suo volto[148].

Tale volontà ha comportato la necessità di un cambio di rotta: dopo secoli di chiusura polemica nelle loro tradizioni particolari, le diverse confessioni hanno iniziato un cammino di dialogo e di integrazione tra le tradizioni[149]. E questo, per Le Guillou, implica tutto un lavoro di apertura cattolica della tradizione, a partire da alcuni principi fondamentali.

In primo luogo, si tratta di riconoscere l'esistenza di una tradizione essenziale e costitutiva, un dato assoluto e permanente, rispetto al quale tutte le tradizioni confessionali devono misurarsi, in un processo di purificazione e di rinnovamento, confrontando con essa i propri sviluppi.

In secondo luogo, corrispettivamente, occorre anche riconoscere l'esistenza di una dimensione mutabile della tradizione, che legittima la presenza di una pluralità di forme storiche al suo interno. Come abbiamo visto, questa pluralità è abbinata a sviluppi omogenei che si realizzano nel contesto missionario e che danno luogo ad una crescita intensiva della cattolicità[150].

La Chiesa-tradizione, in quanto soggetto teandrico, ha dunque un'unità complessa, la quale unisce elementi permanenti ed elementi mutabili. Essa perciò è un'unità compatibile con l'esistenza di una pluralità di tradizioni che

148 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 255.

149 Cfr. *ibid*., 244.

150 Cfr. *ibid*., 245.

Ediciones Universidad San Dámaso

esprimono e arricchiscono la tradizione universale; esse possono coesistere l'una accanto all'altra nella confessione dell'unico Mistero.

Si apre così lo spazio ad una presentazione del Mistero veramente cattolica, che recupera l'equilibrio della prospettiva tradizionale al margine delle derivazioni parziali successive alle divisioni, aprendo la via ad un dialogo che rispetti, da un lato, il dato normativo e, dall'altro, la pluralità di forme tradizionali. Infatti, per il nostro autore, l'unione non può e non deve avvenire per assorbimento o per sottomissione di una tradizione ad un'altra, ma deve realizzarsi secondo una visione inclusiva che contempli la possibilità di una pluralità di tradizioni unite nell'unica tradizione[151].

Ma il dialogo sulla tradizione non può essere rivolto solo ad una pienezza che appartiene al passato, in una sorta di archeologismo che recupera *ut talis* la tradizione antica. Non è infatti necessario che le varie tradizioni confessionali rinuncino agli sviluppi legittimamente acquisiti nel tempo, ma si tratta di trovare nuove forme di vita e di collaborazione che nell'attuale contesto missionario portino a sviluppi ecumenici della tradizione[152]. Come si è visto, infatti, per Le Guillou l'ecumenismo si realizza *en avant*. Il dialogo porta verso una pienezza cattolica che è pienezza missionaria, tradizionale e comunionale:

> *Si paradoxal que cela soit à première vue, les conditions d'une véritable dialogue sur la tradition ne nous sont pas données en arrière, mais en avant; nous voulons dire par là que c'est en appelant les différentes communions chrétiennes à regarder vers la plénitude de la catholicité pour le service du monde que nous avons des chances de les polariser davantage sur les notions plus traditionnelles, et cela est fort compréhensible si l'on réalise la nature des liens que unissent la mission et la tradition, la tradition ne se conservant que dans le dynamisme de la communion orientée vers la mission*[153].

151 Cfr. *ibid*., 242.
152 Cfr. *ibid*., 239.
153 *Ibid*., 96.

Ediciones Universidad San Dámaso

Nel contesto missionario attuale, la Chiesa è chiamata a prendere atto dell'esistenza di comunità separate che aspirano all'unità, nonché della necessità di definire il loro statuto teologico e di intraprendere, insieme a loro, un cammino verso la pienezza cattolica:

> *L'Église, en écoutant les questions posées par les frères séparés pour essayer d'y répondre dans la fidélité a sa tradition, accomplit la mission pour laquelle elle est fait: elle dévoile son propre mystère dans le mystère du Christ, elle entende présenter la vérité dans la splendeur de son équilibre authentique, dépouiller, autant qu'il est possible, des étroitesses de tel ou tel catholique; elle veut non pas imposer la vérité, chose en réalité bien impossible, mais aider les frères séparés à se dégager de leur préjugés et à s'ouvrir à la plénitude de la vérité, en raison même du rayonnement de cette vérité. C'est la adaptation de sa mission au statut des communautés séparés reconnues dans leurs valeurs religieuses. Le dialogue œcuménique est, par le fait même, prise de conscience de la tradition dans sa plénitude, dans la vérité de son équilibre total tendu vers la Parousie, et manifestation de cette tradition qui ne peut se conserver que dans une fidélité active, par un développement homogène*[154].

Per prepararsi a questo dialogo —che, come detto, vuole aprirsi alla pienezza cattolica della tradizione— occorre innanzitutto che vi sia una riflessione sul pluralismo della tradizione che porti ad un cambio di mentalità:

> *Trop souvent n'habillons-nous pas inconsciemment le christianisme à notre mode, et ne voudrions nous pas que nos pauvres petites représentations personnelles soient celles de toute le monde? Certes il est légitime de vivre le catholicisme de telle ou telle manière, mais à condition de ne pas dire que cette manière est le catholicisme, car ce serait canoniser nos étroitesses. Il nous faut au contraire vivre de plus*

154 *Ibid.*, 97.

Ediciones Universidad San Dámaso

en plus profondément de l'essentiel, de ce qui est profondément catholique, tendant à communier avec la totalité de la vérité[155].

Ciò implica, innanzitutto, un atteggiamento nuovo da parte della Chiesa latina verso le stesse Chiese orientali cattoliche: queste devono avere il diritto di vivere secondo le loro tradizioni legittime e non possono essere più considerate come delle eccezioni alla *traditio* cattolica, cioè come delle Chiese particolari che godono di alcuni privilegi. Esse sono parte integrante della tradizione cattolica alla pari della tradizione latina e, di conseguenza, devono essere considerate espressioni storiche della ricchezza qualitativa della cattolicità[156].

Sarà questa una delle principali battaglie di Le Guillou al Concilio Vaticano II, durante il quale lavorerà anche per orientare il cammino del documento sulle Chiese Orientali[157].

---

155 Id., *Retrait «Le noces de l'Agneau»*, 1-130, qui 128, A4, 8 (*Fonds*, 30).

156 Sull'importanza dei riti orientali in seno alla Chiesa cattolica afferma Dalmais: «*Ne nous trouvons-nous pas réelement en présence de survivances plus ou moins pétrifiées de hasards de l'histoire? Beaucoup, nous l'avons dit, l'ont estimé et continuent de le penser. Il nous apparaît au contraire que nous nous trouvons en présence d'un donné extrêmement important de la vie de l'Église, (…) parce que, tels qu'ils sont à l'heure présente, en dépit de l'usure ou de la sclérose, les rite orientaux sont, dans leur diversité, l'expression du mystère du salut réfracté par le genie propre de diverses communautés dont chacun met en valeur l'un ou l'autre de ses aspects. Et il se trouve que ces sensibilités diverses son heureusement complémentaires. (…) [Certes], les perspective préférées par l'une ou par l'autre ont pu, dans une exclusivisme unilatéral, entraîner des ruptures, mais en principe chacune de ces perspectives est saine, elle reflète un aspect du message du salut et une manière de le vivre qui ne sauraient être négligés sans regrettable appauvrissement. La rupture du dialogue, si difficile qu'il puisse être de le maintenir, a entraîné de graves dommages pour la plénitude d'une catholicité qui ne doit pas tendre seulement vers une universalité d'extension, mais vers l'assomption de tout ce qu'il y a de légitime dans les diverses communautés humaines*», I. Dalmais, "Signification de la diversité des rites au regard de l'unité chrétienne": *Ist* 7 (1960) 301-318, qui 310-311.

157 Cfr. C2/6 (*Fonds*, 153-156). In questo contesto, l'archivio evidenzia rapporti di stretta collaborazione sia con membri della conferenza episcopale francese (Mons. Rougé, Mons. De Provenchères), sia con i prelati delle stesse Chiese Orientali (Mons. Ziadé, Mons Doumith); il che fa pensare che Le Guillou possa essere stato in questo ambito, insieme a Mons. De Provenchères, il punto di riferimento della conferenza episcopale francese, essendo incaricato anche di scrivere le valutazioni sullo schema *De Ecclesiis Orientalibus* per il bollettino curato dalla segreteria generale della conferenza episcopale, cfr. M.-J. Le Guillou, "Schema Decreti «De Ecclesiis Orientalibus»": *Études et documents* 11 (1964), C2/6, D3 (*Fonds*, 156).

Ediciones Universidad San Dámaso

In una lettera del febbraio 1964 —indirizzata a Mons. De Provenchères, vescovo di Aix en Provence, che gli aveva richiesto un parere sullo schema delle Chiese Orientali— il teologo domenicano afferma:

> *J'ai repris (…) le schéma des Églises Orientales et je suis, pour ma parte, à la relecture de ce texte, littéralement atterré. Le fait de placer à côté du schéma sur l'Église un schéma sur les Églises Orientales m'apparaît comme un erreur grave, car l'Église latine n'est pas l'Église catholique et l'Église latine n'a pas à prendre un ton condescendent —présent à travers tout le schéma— pour reconnaître l'existence et les privilèges des Églises Orientales. Église Orientales et Églises latines sont des Églises sœurs, vivant de la même communion catholique et il est extrêmement grave de ne donner de place dans l'Église catholique aux Églises Orientales que par* la dispense de privilèges.
>
> *De plus, tout ce schéma est bâti sur la notion de rite, conçue de façon presque rubriciste, et il faudrait avoir le courage de reprendre une véritable étude sur ce sujet en soulignant la liaison du rite et d'une tradition théologique et spirituelle (…).*
>
> *Si l'on doit maintenir une texte sur les Églises Orientales, je me demande:*
>
> 1) *s'il n'y aurait pas de commencer par un § soulignant qu'il n'y a qu'un Église, dont nous sommes tous, latine et orientaux, en des Églises sœurs. En d'autres termes souligner* la diversité dans la catholicité.
> 2) *rappeler les grands données traditionnelles de la Tradition Oriental sur les divers plans théologique, institutionnelle (en particulier Patriarcats) et disciplinaire*
> 3) *conclure que cette unité diversifiée de l'Église, ce pluralisme de l'Église —manifestation de la communion des Églises— lui permet de travailler efficacement à l'unité chrétienne. Les Églises Orientales et les Églises latines elles-mêmes seraient ainsi située dans une vision total de l'Église.*

Ediciones Universidad San Dámaso

Tout cela est évidemment très général. Le texte serait à reprendre intégralement[158].

Pertanto, secondo il teologo domenicano, la legittimazione di una pluralità *ad intra* rappresenta una precondizione cruciale per l'impostazione del dialogo ecumenico. A tal proposito afferma:

Il n'est pas d'œcuménisme possible si, du côté catholique, nous ne découvrons pas le pluralisme des traditions et, plus encore, leur unité plus profonde encore sous-jacente à leur diversité. (…) Qu'il me soit permis d'insister sur ce pluralisme des traditions dans la Tradition de l'Église»[159].

Tale nuova impostazione della teologia della tradizione aprirà la porta al dialogo con gli ortodossi che, per via della questione uniata, hanno paura che l'integrazione alla tradizione cattolica coincida con la latinizzazione:

Les infiltrations latines dans les Églises uniates ne sont que trop évidentes et les plus importantes (et les plus regrettable aussi) ne sont

158 Id., "Lettre à Mgr. de Provenchères (26 Février 1964)", C2/6, BC1 (*Fonds*, 154). Mons. De Provenchéres risponderà poi che le critiche di Le Guillou —comuni peraltro a quelle dei Padri orientali, cfr. Patriarche Maximos IV – Saint Synode de l'Église grecque-melkite catholique, "Schema Decreti De Ecclesis Orientalibus. Observations sur le texte", in: Id., *Observation sur les schémas du Concile* (1963) 39-59, C2/6, BC15 (*Fonds*, 155)— sono state accolte, anche se la commissione ha ritenuto che uno schema a parte sulle Chiese orientali rimanesse necessario, tenendo conto anche della richiesta degli stessi Padri orientali, cfr. C2/6, BC1 (*Fonds* 154). Il nuovo schema rappresenterà per il teologo domenicano un grande passo avanti: «*Ce schéma est meilleur que le précèdent (…). Le paragraphe 1 entièrement modifié souligne la place des Églises orientales dans l'Église et même —fait peut-être plus nouveaux— de la mission de l'Église. Le Concile ne se considère plus "comme appartenant à une Église que vénère les Églises orientales comme si celle-ci n'étaient pas de l'Église", selon une formule de l'épiscopat grec melkite concernant l'ancien schéma. Au contraire les Églises orientales sont présentées dans leur vocation de témoin de la tradition des apôtres et des Pères. Elles jouissent de la même dignité et des mêmes droits que les autres Églises (…). Elles ne sont plus traitées comme Églises du passé, sorte de joyaux anachroniques sans signification véritable pour le présent de l'Église, mais comme des Églises pleines de vitalité douées de dynamisme apostolique et tenues de le manifester*», Le Guillou, "Schema Decreti", 1-2.

159 Id., "Pluralisme", 13-14.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *pas celles qui affectent tel ou tel détail du rite, mais bien plutôt certains traits profonds et parfaitement légitimes de la tradition propre a l'Orient, celle qui portent, en particulier, sur certains caractères de la structure de l'Église. (…) C'est ici que l'existence d'éléments orientaux au sein même de l'Église catholique révèle une partie importante de sa raison d'être qui est faire affleurer à la conscience de l'Église le juste sentiment de la légitimité des traditions propre à l'Orient*[160].

Per Le Guillou, nel rapporto con gli ortodossi, occorre riconoscere che queste Chiese hanno conservato un patrimonio di fede quasi interamente comune con i cattolici ed una struttura gerarchica e sacramentale la cui validità non è stata mai messa in dubbio[161]. Esse hanno pieno diritto alle loro tradizioni particolari, per cui il passo avanti loro richiesto non può riguardare questo. Non si può obbligarle a riformarsi se non in funzione della tradizione normativa, superando l'errata identificazione della tradizione cattolica con quella latina[162]. Sarebbe, pertanto, un dovere per i cattolici iniziare a saper discernere ciò che nel proprio pensiero e nella loro vita viene da Cristo e ciò che dipende da circostanze storiche[163].

Comunque, nel rapporto tra cattolici e ortodossi, come afferma giustamente Congar[164], prima che un dialogo canonico e dottrinale, è necessario un ri-

160 Id., "Vues orthodoxes", 425.

161 Cfr. Id., "L'Église catholique", 108.

162 A tal proposito afferma Le Guillou: «*Par bien des points la situation actuelle ressemble à celle qui caractériserait l'époque de Florence et l'on doit comprendre le souci manifesté par nos frères orthodoxes devant les offres d'union que nous leur faisons en raison de la menace générale que le communisme athée fait peser sur le monde chrétienne: "Unir nos forces, nous le voulons bien, certes, nous répondent-ils; mais ne nous faites pas payer cette union du sacrifice de celle de nos traditions que nous estimons les plus légitime comme vous l'avez fait à Florence". Passer devant de telle objections en haussant les épaules serait de notre parte, sans excuse*», Id., "Vues orthodoxes", 424.

163 Cfr. Id., "L'Église et le mystère", 42.

164 «*Les modalités concrète n'en sont pas difficiles d'imaginer. Quand le cœur désire, il est inventif de moyens. Avant de discuter sur les points de divergence, et surtout de poursuivre une union par la voie de tractations canoniques et diplomatiques, il faut chercher un rapprochement physiologique et spirituel et créer des sentiments de confiance, voire de réelle sympathie, en actualisant au*

Ediciones Universidad San Dámaso

avvicinamento degli spiriti, un'uscita dall'estraniamento reciproco, che permetta di percepire internamente la legittimità e la ricchezza della teologia orientale, nonché quali grandi affinità vi siano tra le due Chiese e, conseguentemente, attualizzarle al massimo.

È necessaria, pertanto, un'apertura mentale al pluralismo teologico, un'accoglienza delle diverse tradizioni teologiche che sono l'anima delle tradizioni particolari con le loro istituzioni, costumi e riti[165].

E questo richiede una migliore presa di coscienza della storicità delle tradizioni e delle loro espressioni, a partire dalla tradizione teologica occidentale che non va vista come un assoluto, ma collocata nel suo giusto posto all'interno della tradizione globale: «*Il ne s'agit pas du tout ici d'une mise en question de la tradition théologique occidental, ou de la théologie de saint Thomas, il s'agit de la situer dans la tradition de l'Église*»[166].

È sulla base di questo riavvicinamento spirituale che va impostato il dialogo, il cui punto centrale riguarda, come noto, la questione del primato[167]. Abbiamo visto come, per Le Guillou, il compito dei cattolici è quello di inquadrarlo nella teologia di comunione all'interno del principio di collegialità, a cui gli orientali sono molto sensibili[168]. Da questo punto di vista, il pensiero orientale

---

maximum, e s'il le faut, en refaisant l'affinité mutuelle de deux Églises (…) Les Églises d'Orient et d'Occident ont entre elles une affinité plus profonde que n'est leur «étrangement»», cfr. Y. Congar, "Neuf cent ans après", in: Rousseau, *L'Église et les Églises* I, 3-95, qui 93-94.

165 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 242-249. Questa coscienza della legittimità del pluralismo teologico come espressione della cattolicità dell'unica tradizione è un punto fermo della teologia del nostro autore: presente già nelle sue prime ricerche, sostenuto con forza durante il Concilio e rappresentato all'interno della Commissione Teologica Internazionale. Il documento prima citato, pubblicato nel 1973 da quest'ultima, può essere considerato un piccolo gioiello, considerato il clima avvelenato —sono parole dello stesso Le Guillou, cfr. Id., "Lettre adressée au Cardinal Jean Villot: 17/4/1969", D4/6, 2 (*Fonds*, 246)— in cui si dimenavano i teologi dell'epoca, stretti tra la necessità di superamento del 'monolitismo teologico' che aveva caratterizzato la lotta al modernismo e l'affermazione di un pluralismo teologico estremo che voleva imporsi al margine del magistero. Su questo cfr. Bouyer, "L'unité de la foi", 11.

166 Le Guillou, *Mission et unité* II, 249.

167 Per questa parte cfr. *ibid*., 236-239. Cfr. anche Id., "Vues orthodoxes", 414-419.

168 A tal riguardo Le Guillou afferma: «*La tradition orientale pose donc à l'Église une requête de première grandeur. Certes il était nécessaire que le successeur de Pierre s'affirmait avec son autorité*

Ediciones Universidad San Dámaso

fa un servizio ai cattolici che, concentrandosi sulla potestà papale, hanno messo di lato quel principio collegiale che tradizionalmente gli era sempre stato abbinato. Infatti, secondo la teologia tradizionale è all'interno della *communio*/collegialità che deve essere collocato il ministero petrino[169]. E, al contempo, gli ortodossi hanno bisogno di riscoprire che è la dinamica stessa della *communio* che esige, non solo a livello locale ma anche universale, un centro, al quale deve essere associata una *potestas*, sebbene occorra distinguere bene i due livelli[170]. L'affermazione della collegialità episcopale fu per Le Guillou la battaglia fondamentale del Concilio, anche per il modo sofferto con cui si impose[171].

Inoltre, il teologo domenicano, considerava della massima importanza, attraverso il dialogo con le Chiese orientali cattoliche e quelle ortodosse, la riapertura del dialogo anche con le cosiddette 'Chiese non calcedonensi' per recuperare a largo raggio tutto il pluralismo ecclesiale[172].

---

propre, celle même qu'il a reçue du Seigneur, mais il aurait fallu que cette autorité apparût en même temps comme la protectrice des droits des évêques. Or, en fait, elle a souvent paru compromettre la juridiction universelle du collège épiscopal (…). L'Orient demande au fond que Rome garantisse la juridiction universelle du collège et sa tradition d'autogouvernement: la tradition du première millénaire devrait pouvoir revivre, non certes pour un retour archéologique au passé, mais par une manifestation de la liberté de groupes d'Églises à vivre leurs traditions propre dans la communion avec l'Église de Rome. (…) Cette première requête en suppose une autre: le primat du Pape ne doit pas compromettre la sacramentalité de l'épiscopat en instituant par rapport à celui-ci un ordre juridique transcendant l'ordre sacramentel. Il ne fait pas de lui le seul *évêque, le* seul *docteur, dans un reniement de la liberté des membres du collège épiscopal*», Id., "L'expérience orientale de la collégialité épiscopal et ses requêtes": *Ist* 10 (1964) 111-124, qui 123.

169 Cfr. *ibidem*.

170 Cfr. Id., *Mission et unité* II, 224.

171 In una nota del 27 settembre 1964, non firmata ma presumibilmente scritta dal nostro autore, Le Guillou esprime tutta la sua gioia per la votazione sul capitolo III della *Lumen gentium* del 22 settembre precedente: «*Dès le mardi 22,* la batalle fondamentale du Concile était gagnée*, la défaite des "intégristes" acquise*. La collegialité est désormais affirmée et elle entrera petit à petit dans les mœurs», Id., "La collegialité", C1/B2 (*Fonds*, 85).

172 Cfr. Id., *Mission et unité* I, 216. Anche su questo tema Le Guillou lavorò arduamente al Concilio. Nel progetto di intervento per Mons. Ziadé, Arcivescovo maronita di Beirut, afferma: «*Le chapitre III, pour ce qui est du § concernent les Orthodoxes, me paraît vraiment excellente par sa volonté d'analyse très sérieuse des rapport entre les grandes traditions orientales et occidentales de l'Église. (…) Nous aimerions cependant présenter quelques observations qui pourraient permettre encore une meilleure élaboration de ce Chapitre. Il est regrettable qu'aucun mention n'ait été fait*

Ediciones Universidad San Dámaso

Per quanto riguarda, invece, i protestanti, in questo caso Le Guillou riconosce che la distanza è più profonda[173]. Vi sono ecclesiologie profondamente differenti, frutto di una dissociazione più o meno marcata, in ambito riformato, tra l'aspetto visibile e quello invisibile della Chiesa, con la conseguente sottovalutazione, se non negazione, della sacramentalità del corpo ecclesiale[174].

Ediciones Universidad San Dámaso

des Églises non-chalcedoniénnes (…). Cette simple mention des anciennes traditions, arménienne, copte ou syrienne, aurait permis de mieux présenter la multiplicité des traditions orientales (…). La tradition de l'Église, qui est sa vie, exprime, en effet, la plénitude du Mystère du Christ à travers une multiplicité de traditions, dont les plus importantes sont la tradition syrienne, la tradition byzantine et la tradition latine (…). Chacune de ces traditions, si grande soit-elle, a en effet besoin de toutes les autres pour communier à la plénitude de la tradition de l'Église. La tradition syrienne, si concrète et synthétique, serait un appoint décisif pour une compréhension vivante de l'Écriture. La tradition byzantine nous a permis les magnifiques développements de 4e et 5e siècles et la tradition latine a bénéficié, jusqu'en pleine Moyen-Age, de tous ces apports, Chacune de ces traditions a donc besoin de l'autre pour être vraiment catholique. Qu'il me soit permis d'insister sur ce pluralisme de traditions dans la Tradition de l'Église, car il y a toujours un risque de division à parler de la dualité entre l'Orient et l'Occident. La dualité des aspects tend très vite à l'opposition. En vérité il n'y a pas proprement dualité mais pluralité», Id., "Projet d'intervention, son Excellence Mgr. Ziadé", C2/6, BC23 (*Fonds*, 155). A tal proposito cfr. anche, Id., "Œcuménisme et Églises non-chalcédoniennes": *VUCh* 22, 213-214 (1969) 53-54.

173 Su questo cfr. Id., *Mission et unité* II, 239-241; Id., "Ecclésiologie catholique, orthodoxe et protestante": *VUCh* 14, 130-131 (1961) 21.

174 Il nostro autore nota giustamente che, nonostante all'interno del mondo protestante vi siano due correnti —l'una più estrema, che considera la Chiesa come pura relazione e mette l'accento sulla comunione invisibile, e l'altra più vicina alle posizioni cattoliche, che riconosce una certa consistenza al soggetto ecclesiale e si richiama ad una unità visibile— nessuno dei teologi riformati sfugge in modo più o meno marcato dal difetto fondamentale della teologia protestante: la dissociazione tra la Parola di Dio e la Chiesa nella sua sacramentalità, cfr. Id., *Mission et unité* I, 96; Id., *Mission et unité* II, 38 e 213; Id., "Verso la conferenza di Nuova Delhi", in: Segretariato di Cooperazione Missionaria (a cura di), *La Missione* (La Missione, Milano 1960) 40-48, qui 45-46. A questo proposito afferma anche Menke: «In poche parole tale differenza fondamentale [tra il cristianesimo protestante e quello cattolico] consiste in questo: da un lato azione esclusiva diretta (pneumatica) da parte di Dio, dall'altro lato attività congiunta sacramentalmente mediata», K.-H. Menke, *Sacramentalità. Essenza e ferite del cattolicesimo* (Queriniana, Brescia 2015; originale tedesco 2012) 6. Ne deriva che gli autori protestanti, per combattere il 'sostanzialismo' e l''ecclesiocentrismo' cattolici, finiscono per considerare la Chiesa come pura relazione tra due poli, Dio e il mondo, rigettando così in modo più o meno marcato la mediazione storica della Chiesa visibile.

Tra tutte le questioni in gioco nel dialogo con le comunità riformate Le Guillou ritiene decisiva quella dell'apostolicità di ministero[175]. In questo ambito i teologi protestanti normalmente accusano la teologia cattolica di non prendere in considerazione la distinzione di livello tra testimonianza apostolica e successione apostolica.

Per il nostro autore, è necessario mostrare ai fratelli protestanti che la successione apostolica non è un'istanza estrinseca al Mistero, ma un servizio interno al Mistero che garantisce, in concordanza con il dato biblico, la primazia dell'azione dello Spirito di Cristo nella missione rispetto alla quale l'azione ecclesiale è totalmente subordinata[176].

Bisogna approfittare anche dell'apertura del mondo protestante sulla tradizione e mostrare che essa per i cattolici non è un blocco monolitico, ma vi è una precisa differenza tra tradizione apostolica e tradizioni ecclesiastiche[177].

Ma ciò che è più importante, nel dialogo con i protestanti, è la centralità della Scrittura nell'esposizione teologica, di modo che appaia chiaramente che la Chiesa cattolica tiene in gran conto il testo sacro nelle sue argomentazioni.

Su questi temi Le Guillou è soddisfatto dei documenti del Concilio. Essi si muovono non in una logica speculativa e astratta, ma si appoggiano fortemente alla Sacra Scrittura nella prospettiva della storia della salvezza, anche quando affrontano temi delicati come la mariologia. Essi, inoltre, distinguono chiaramente la tappa apostolica dalla tappa post-apostolica, anche se il teologo domenicano avrebbe auspicato una sottolineatura più forte. E, infine, essi non entrano in polemiche sterili o di scuola, ma affrontano le questioni dal

Ediciones Universidad San Dámaso

175 «*L'Église catholique, dans sa structure communionnelle missionnaire, pose au Conseil œcuménique des Églises une question décisive. Les communions chrétiennes d'origine protestante ont-elles pris au sérieux les* apôtres *pour autant qu'ils assurent l'*unité *de la mission et la* continuité *avec l'Incarnation?*», Le Guillou, *Mission et unité* II, 240. Ed ancora: «*La question œcuménique par excellence est celle de l'apostolicité*», *ibid.*, 258. Cfr. anche Id., "Mission et protestantisme", 104.

176 Cfr. Id. *Mission et unité* II, 136 e 262-268.

177 Cfr. *ibid.*, 249; Id., "Remarques sur la conception luthérienne de l'Église": *VUCh* 14, 132 (1961) 40-41.

punto di vista essenziale, come per esempio il tema del rapporto tra Scrittura e tradizione[178].

Ma, al di là delle singole questioni si tratta di aprire cattolicamente la tradizione per facilitare il cammino verso la piena comunione. Per questo, secondo Le Guillou, il grande merito di *Unitatis Redintegratio* è quello di aver definito lo statuto teologico delle comunità separate proprio in quanto comunità: esse, nonostante i loro errori, hanno mantenuto, sebbene in gradi diversi, parte del patrimonio cristiano e, in forza di questi elementi, appartengono ancora alla storia della salvezza e gli si deve riconoscere una comunione, certamente imperfetta ma reale, con la Chiesa di Cristo[179]. In questo modo si esce dalla logica meramente giuridica per mettere in primo piano la nozione di comunione e presentare poi l'ecumenismo come uno sforzo delle comunità cristiane di recuperare la piena comunione[180].

Questo lavoro di 'apertura cattolica' della tradizione, secondo Le Guillou, è importante non solo in vista dell'unità della Chiesa, ma fornisce il modello dell'adattamento missionario, aprendo la Chiesa a una pluralità di svi-

178 Deduciamo queste considerazioni non solo dai commenti scritti da Le Guillou sui testi del Concilio, ma anche da alcune note presenti nell'archivio e dai testi preparati per Mons Rougé, cfr., ID., "Textes du P. Le Guillou" C1/B2 (*Fonds*, 85); ID., "Intervention sur le Schéma De Ecclesia: Mgr. Rougé", C2/2A, B35 (*Fonds*, 96); ID., "Animadversiones a Mgr. Rougé (Nimes-France): 28/09/1964", C2/3, B4 (*Fonds*, 124).

179 «*a) Les communité séparés font partie de l'histoire du salut. Cette affirmation est de portée capitale; le temps de la polémique est désormais dépassé. L' Église catholique veut surtout être attentive au positif des communautés chrétiennes. (…) Il ne s'agit pas de considerer seulement les individus mais les communautés elles-mêmes. b) Ces communautés séparés ont un rapport de communion plus ou moins grande à l'Église catholique. A lieu de regarder simplement ces communautés séparés de point de vue purement canonique et juridique il importe mettre au premier plan la notion de communion (Koinonia) et de présenter l'œcuménisme comme l'effort accompli pour rétablir l'entière communion de foi, de vie sacramentelle, en quoi consiste l'unité véritable de l'Église*», ID., "Importance et signification du schéma sur l'œcuménisme", 1-5, qui 1, F5/67 (*Fonds*, 346). Gli altri elementi positivi del documento, per il teologo domenicano sono: 1. il riferimento al necessario rinnovamento della Chiesa, che evita l'affermazione di un cammino ecumenico a senso unico delle altre confessioni verso la Chiesa cattolica; 2. Il riferimento al rapporto tra ecumenismo e missione, che acquisisce il tema centrale del movimento ecumenico, cfr. *ibid*. 2.

180 Cfr. *ibid*. 1.

Ediciones Universidad San Dámaso

luppi legittimi in questo ambito. L'esistenza di un vero pluralismo tradizionale è, infatti, fondamentale anche per la missione: «*Prendre conscience de cette diversité traditionnelle est l'une des exigences majeures de la mission; elle dispose l'esprit aux adaptations ou, mieux, aux traductions nécessaires*»[181]. Infatti, occorre riconoscere che «*le travail missionnaire de l'Église s'est fait dans un manque de sens de la diversité catholique. La mission catholique a été presque exclusivement latine oublieuse du pluralisme de tout la tradition originelle de l'Église*»[182].

La teologia 'cattolica' che si applica all'ecumenismo deve allora essere allargata alla missione, al dialogo con le religioni e con le culture del mondo, cioè all'esperienza umana in tutta la sua ampiezza. È la prospettiva che viene accolta dal Concilio, secondo la quale, come afferma Allo, «*Le concept de l'Église est susceptible d'un élargissement prodigieux jusqu'à devenir cosmique, à embrasser la création spirituelle et matérielle*»[183]. Tutto il cosmo è chiamato a inglobarsi nel Corpo di Cristo risorto, tutta la creazione e tutta la storia umana aspetta di trasfigurarsi nella novità di Cristo. La pienezza cattolica è proprio la ricomposizione di tutte le diversità disperse nell'unità e nella pienezza escatologica dell'Uomo Perfetto. È la realizzazione di questo processo ecumenico e missionario richiede che la Chiesa si apra ad una universalità a tutto campo sia quantitativa che qualitativa[184].

Infatti, se è vero che la missione appartiene alla struttura permanente della Chiesa, è anche vero che le sue forme concrete evolvono secondo le condizioni storiche delle varie epoche, secondo quella legge di adattamento che, per il Concilio, deve rimanere la legge permanente di ogni evangelizzazione (cfr. GS 44)[185]. La Chiesa non può rimanere un corpo estraneo rispetto al

181 Id., *Le Visage*, 200. A questo proposito cfr. anche, Id., "Rapports nouveaux de l'œcuménisme et de la mission": *ParMiss* 28 (1965) 62-72.

182 Id., *Le Visage*, 199-200.

183 E. B. Allo, "L'«évolution» de «l'Évangile de Paul»": *VivPen* 1-2 (1941-1942) 48-77 e 165-193, qui 166.

184 Le Guillou, "Conclusion", 218. Id., *Le Visage*, 241.

185 Per questa parte cfr. *ibid*., 235-250; Le Guillou – Mercier., *Mission et pauvreté*, 137-150.

Ediciones Universidad San Dámaso

divenire del mondo, ma ha il dovere di entrare in tutti i suoi ambiti, di sanare dall'interno la realtà umana.

Le Guillou nota che vi sono molti ambienti della società occidentale che si sentono completamente estranei alla Chiesa, come il mondo operaio, il mondo della scienza e della tecnica, il mondo secolarizzato, il mondo intellettuale dell'agnosticismo e dell'ateismo. A questo si aggiunge il rapporto da istaurare con le grandi religioni del mondo e la necessità di dare risposta alle grandi questioni sociali che affliggono l'umanità. Sono ambienti con cui la Chiesa deve saper dialogare per percepirne i valori e le istanze e, conseguentemente, cristianizzare tutte le forme di pensiero e di vita, trasfigurandole dal di dentro.

Per il nostro autore, tuttavia, non si può ridurre l'adattamento ad una mera inclusione di qualcosa che prima della missione era esterno al Mistero, ma esso presuppone il riconoscimento di un'attività dello Spirito negli uomini e nei popoli che li conduce verso la pienezza della Rivelazione, la quale si presenta mediante la missione. Infatti, una delle critiche che Le Guillou muove al documento sulle missioni —su cui il nostro autore lavorò in stretta collaborazione con Mons. Riobé a partire dal dicembre 1964[186]— è proprio la debolezza con cui era affrontato il tema dell'adattamento missionario, al margine di un'adeguata teologia del Mistero e, soprattutto, di un'adeguata pneumatologia.

186 Cfr. C2/12 (*Fonds* 180-186). L'archivio del nostro autore testimonia che la sua partecipazione all'elaborazione di *Ad Gentes* fu molto attiva, in quanto Mons. Riobé era membro del gruppo ristretto di Padri e periti che redassero l'ultima versione del documento, gruppo nel quale era presente anche Congar. Questo contributo risulta particolarmente evidente per quanto riguarda la questione del rapporto della missione con l'unità dei cristiani, campo nel quale Le Guillou era considerato un esperto di primordine. Infatti, in una lettera del 18 settembre 1965 —cioè nel momento in cui si sta limando il testo da presentare in aula in seguito all'analisi delle *animadversiones* inviate dai Padri nell'intersessione— Xavier Seumois, anche lui perito membro del gruppo ristretto incaricato del testo, scrive a Le Guillou: «*Voici quelque note au sujet du schéma de Missions. Si vous pensez que quelque chose pourrait être ajouté au sujet de l'œcuménisme, ne manquez pas de le faire signaler d'une manière efficace. Pour autant que je me souviens, le première rédaction du chapitre doctrinal expliquait davantage comme Mission et Unité étaient liés. Comme le texte devait être abrégé on a sacrifié ce passage. Il n'en reste que la l. 1-2 de la p. 9*», X. Seumois, "Lettre adressée au P. Le Guillou: 18/9/1965", C2/12, C12 (*Fonds*, 185). La parte su missione e unità doveva essere, pertanto, più lunga in *Ad gentes*, ma fu ridotta all'essenziale per motivi di spazio.

Ediciones Universidad San Dámaso

Infatti, se la missione è il mero frutto di un mandato, l'adattamento risponde solamente a circostanze esteriori; ma se la missione è parte del Mistero preparato nei secoli e rivelato pienamente in Cristo, nella stessa sua natura vi saranno due movimenti suscitati entrambi dallo Spirito che, da una parte, intima nel cuore del missionario l'ordine di Cristo e, dall'altra, orienta i cuori degli uomini verso il Mistero. In questo senso, per il nostro autore, l'adattamento appartiene alla natura stessa della missione, il cui compito è proprio la mediazione tra queste due istanze[187]. Ne deriva che la missione include, in senso largo, il dialogo fraterno e il servizio dei popoli sulle questioni che affliggono l'umanità, sapendo discernere dove lo Spirito lavora. È all'interno di questo dialogo che si inserisce il *kèrigma* come la sua forma più alta e completa.

Per quanto riguarda, invece, il metodo missionario, secondo Le Guillou, la Chiesa —sul modello del suo maestro, che con la sua *kènosis* ha assunto 'cattolicamente' tutta l'esperienza umana, è disceso perfino agli inferi per rivelare la 'cattolicità' del disegno di salvezza del Padre e redimere così tutta la storia umana[188]— deve presentarsi in una povertà radicale. Con le parole di Papa

187 «*Je croix que la nature de la mission est en quelque sorte double: elle vient d'un côté de la mission du Christ et de l'autre de l'appel des hommes. C'est là que la mission est Médiatrice. La mission naît de la confluence de l'ordre du Christ et de l'appel des hommes (au moins implicite). Et ces deux aspect trouvent leur unité dans l'Esprit Saint qui est le Maître qui intime d'une façon concrète et en même temps qui est à l'œuvre dans le cœur de tous les hommes de bonne volonté. L'ordre du Christ n'est pas quelque chose qui a été dit une fois pour toutes, mais l'action de l'Esprit sur chacune des missionnaires pour accorder leurs paroles et leurs actions au besoins des hommes, suggérées eux aussi par l'action du même Esprit*», cfr. Le Guillou, "Deux objections de base", C2/12, C10 (*Fonds*, 185). In questo ambito la visione di Le Guillou coincide completamente con quella presentata nell'aula conciliare dal vescovo melchita Elias Zoghby, cfr. Id., "Rapports nouveaux de l'œcuménisme et de la mission": *ParMiss* (1964) 66-68.

188 Cfr. Le Guillou – Mercier., *Mission et pauvreté*, 71 e 123; Le Guillou, *Le Visage*, 248. L'Incarnazione viene considerata dal teologo domenicano in tutto il suo realismo, seguendo il capitolo secondo della lettera ai Filippesi: il Figlio nel suo movimento kenotico assume, con eccezione del peccato, tutta la miseria della condizione umana in una solidarietà totale per redimerla e trasfigurarla. In lui si compie il mistero del Servo di Jahvé descritto da Isaia. Egli si è inserito umilmente nel corso della storia umana, in un contesto sociale e religioso che Egli stesso ha scelto e lungamente preparato. Ha fatto una vita umile e semplice, sperimentando la fame, la sete, l'esilio, l'angoscia, il rifiuto, la paura, l'indifferenza, il tradimento, l'ignominia. Si è presentato cioè come un povero per arricchirci

Ediciones Universidad San Dámaso

Francesco, potremmo dire che il nostro autore pensa ad una Chiesa 'povera per i poveri'[189].

con la sua povertà (cfr. 2 Cor 8,9); egli il povero per eccellenza la cui unica forza è il completo abbandono nel Padre. E in questo annientamento del suo essere, in cui ha condiviso fino in fondo la sorte dei peccatori prendendo il loro posto, ha manifestato la gloria del Padre e la 'cattolicità' del disegno d'amore divino. Il suo è un mistero 'cattolico' di accoglienza e redenzione dell'umano. Cfr. Le Guillou – Mercier, *Mission et pauvreté*, 59-71; Le Guillou, *Le Visage*, 86-90. Si tratta perciò di una teologia della redenzione fondata sulle categorie di solidarietà e sostituzione vicaria che il teologo domenicano mutua da Joseph Ratzinger, cfr. J. Ratzinger, "Rappresentanza-Sostituzione", in: H. Fries (a cura di), *Dizionario Teologico* III (Queriniana, Brescia 1968; 1963) 42-53. Tale prospettiva ricorre costantemente ne *L'innocent*, in cui viene fondata biblicamente e riassunta dall'immagine anch'essa paradossale del servo sofferente di Isaia, prefigurazione del Messia. La ritroviamo anche in altri testi del nostro autore abbinata ad una teologia del Sacro Cuore di Gesù, cfr. in particolare Le Guillou, *Les témoins*, 189-202. Per un'analisi dettagliata, cfr. J. Argüello Sánchez, "La teología del Corazón de Cristo en Marie-Joseph Le Guillou. Estudio preliminar", in: Id. (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Textos sobre el Corazón de Cristo* (Studia Theologica Matritensia 21; Series Le Guillou 6; Ediciones San Dámaso, Madrid 2017) 21-151.

189 Il tema della povertà della Chiesa e del suo rapporto con i poveri fu sicuramente uno dei temi centrali dell'attività di Le Guillou al Vaticano II. Essa si concentrò, come abbiamo detto, nel gruppo denominato 'Gesù, la Chiesa e i Poveri' –la cui attività è ben documentata nell'archivio, cfr. Le Guillou., "Dossier: «L'Église des pauvres»", C2/4B (Fonds, 144-150)–, gruppo che riunisce alcuni Padri e periti interessati a trattare adeguatamente il tema della povertà al Concilio, cfr. Madrigal, *El giro*, 325-328; D. Pelletier, "Une marginalité engagée: le groupe «Jésus, l'Église et les pauvres»", in: M. Lamberigts – Cl. Soetens – J. Grootaers (eds.), *Les Commissions conciliaires à Vatican II* (Louvain 1996) 63-89. Proprio a questo fine il teologo domenicano scrisse, in collaborazione con Mons. Mercier, il volume *Mission et pauvreté*, nel quale proponeva una vera e propria teologia della povertà nella prospettiva della teologia del Mistero. Per Le Guillou, infatti, la povertà evangelica non può non avere fondamento cristologico: «*Cette présence du Mystère en elle [l'Église] lui est donnée (…) à l'image même de Celui qui est sa Tête, sous la forme de l'esclave (…). Dépossédée d'elle-même dans l'Esprit, elle se manifeste comme service sacramentel (…). A l'image du Christ, elle réfléchit son apostolicité à travers sa pauvreté, qui affect son être même, avant de se manifester à l'extérieur. C'est pourquoi elle doit participer aux souffrances messianiques de son Saveur, pauvre, humble, déshonoré et méprisé, elle doit être servante de tous les hommes, dans le partage de leur détresse profonde pour la transfigurer de l'intérieur et y faire naître l'espérance de la Gloire*», Le Guillou – Mercier., *Mission et pauvreté*, 79. Sulla base di questa teologia egli, insieme con Hua, presenterà un progetto di schema per la costituzione sul dialogo col mondo contemporaneo che contiene una parte sulla povertà della Chiesa, cfr. Id. "Adumbratio". Tale impostazione teologica –che è poi quella assume lo stesso Vaticano II, come abbiamo visto nella prima parte– fa capire la posizione radicalmente critica di Le Guillou nei confronti delle teologie della povertà di ispirazione marxista sviluppatesi dopo il Concilio. Esse si muovono da una prospettiva completamente aliena al Mistero: il Cristo non si è presentato con i tratti del politico rivoluzionario, ma con quelli

Ediciones Universidad San Dámaso

Per il teologo domenicano, infatti, è ormai finito il tempo della cristianità, intesa come volontà di evangelizzare il mondo utilizzando al proprio servizio i poteri civili e i mezzi temporali. L'azione missionaria della Chiesa con il Concilio si è già sganciata —ed è chiamata a sganciarsi sempre più— da quella delle potenze coloniali[190]. La comunità ecclesiale è chiamata a uscire definitivamente da questo schema per recuperare una legge fondamentale dell'apostolato che il nostro autore chiama la 'legge della cattolicità nella povertà'[191] o la 'legge della cattolicità crocifissa'[192].

Si tratta di un metodo di azione che, secondo il teologo domenicano, dovrebbe caratterizzare sia l'azione ecumenica che quella missionaria. La povertà, infatti, secondo lui, nel cammino storico della Chiesa è la legge suprema della cattolicità. Essa implica da parte del missionario uno svuotamento —l'abbandono della sua patria, degli affetti più cari, delle sicurezze fornite da qualunque potere umano, dei propri retaggi culturali, della rigidità di alcune usanze e tradizioni particolari— che gli permette di presentarsi come un povero con in mano esclusivamente il tesoro del Vangelo. Questo svuotamento porta a condividere la condizione umana in tutta la sua universalità —soprattutto quella dei più poveri, infelici e peccatori (cfr. Lc 4,17-20)— e aprirsi, conseguentemente, all'azione divina cattolica che trasfigura tutta la realtà. E questo

Ediciones Universidad San Dámaso

---

del Servo sofferente, infinitamente al di là di ogni sistema politico e di ogni giustificazione della violenza, Cfr. Le Guillou – Clément – Bosc, *Évangile et révolution,* 43-50.

190 Cfr. Le Guillou – Mercier, *Mission et Pauvreté*, 182. A tal proposito il nostro autore afferma anche: «*Enfin, le renouveau missionnaire (…) tend à mieux manifester l'Église dans son Mystère, dans son ordre propre, pour que, dans sa transcendance, se révèle la rencontre avec Dieu: la chrétienté –si du moins on la définit comme la volonté de réaliser l'évangélisation du monde en utilisant à son service les pouvoirs civils et les moyens temporels, et non comme rayonnement de consciences chrétiennes– est désormais dépassée. Il suffit d'évoquer les critiques faites par les incroyants et les auteurs chrétiens (qu'on pense à la* Légende du Grand Inquisiteur *de Dostoïevsky) pour voir combien l'Église doit se manifester par des moyens proprement évangéliques*», Le Guillou, "L'Église et le Mystère", 35.

191 Cfr.; Id, "La 3e Assemblée", 23; Le Guillou – Mercier., *Mission et pauvreté*, 114-115

192 Cfr. Id., "L'Église et le Mystère", 32-38; Id., "Vérité dans la charité", 216; Id., "La 3e Assemblée", 23; Bosc – Congar – Le Guillou, *Dialogue œcuménique*, 140-142;

implica un lavoro paziente di accoglienza di tutto ciò che assimilamibile per non imporre ai nuovi convertiti null'altro di ciò che è richiesto dalla fede[193].

Pertanto, il missionario deve presentarsi, a immagine di Gesù, come 'fratello universale'[194], cioè come un uomo 'cattolico', libero, fraterno e povero[195].

Tale principio di povertà implica anche una partecipazione del missionario alle prove messianiche del rifiuto e della persecuzione. È per questo che tale legge di cattolicità viene anche definita dal teologo domenicano 'crocifissa'. Vista nella sua completezza essa, in definitiva, è la legge del mistero pasquale

193 Cfr. Le Guillou, "La vocation missionnaire", 696. Il teologo domenicano riprende qui l'affermazione con cui De Lubac descrive il doppio movimento del metodo della missione cattolica: «*accuellir tout ce qui est assimilable et de ne rien imposer de ce qui n'est pas de la foi*», De Lubac, *Catholicisme*, 248. A tal proposito il gesuita francese argomenta molto acutamente: «*S'il est entendu que l'œuvre de conversion consiste essentiellement non pas à adapter la Vérité surnaturelle, à la rabaisser jusqu'à la taille humaine, mais au contraire à lui adapter l'homme, à le hausser jusqu'à cette Vérité qui le domine et qui le juge, nous devons par-dessus tout nous garder, comme d'une blasphème, de nous confondre, nous ses serviteurs, avec elle*», *ibid*., 258-259.

194 Le Guillou riprende così una celebre espressione di Charles de Foucauld. Su questo cfr. A. Chatelard, *Charles de Foucauld. Le chemin vers Tamanrasset* (Karthala, Paris 2002) 147-149. L'espressione verrà poi ripresa in modo qualificato da Paolo VI nell'enciclica *Populorum Progressio*, cfr. Paulus VI, "Lyttera Encyclica Populorum Progressio": *AAS* 59 (1967) 257-299, qui 263.

195 È questa, secondo Le Guillou, la descrizione del cristiano contemporaneo presentata dal Concilio: «*Parce que sa démarche s'est ainsi trouvée toute mesuré par la contemplation du Serviteur, le Concile esquisse les traits, aussi étonnement traditionnels que profondément modernes, du chrétien contemporaine. À l'image du Maître, il se définit comme* l'adorateur du Père, le frère universel, *l'homme qui sous l'action de la grâce divin devient vraiment* catholique, libre, fraternel et pauvre, *celui qui est appelé à assumer dans l'intériorité du mystère de Dieu, révélé en Jésus Christ, donné dans la communion ecclésiale de l'Esprit, le coude à coude avec ses frères en humanité*», Le Guillou, *Le Visage*, 257. Tali affermazioni confermano che Charles De Foucauld è per il nostro autore icona della figura del cristiano contemporaneo, come dimostrano le foto del beato francese che Le Guillou teneva sempre al suo fianco sulla scrivania. Inoltre, l'applicazione della categoria di pienezza catttolica sia alla Chiesa-tradizione che al singolo credente mostra il carattere integrale della teologia di Le Guillou che supera così qualunque opposizione tra dottrina e spiritualità. Come la Chiesa è chiamata a dilatare cattolicamente l'ospitalità della sua tradizione in vista della missione, così il cristiano è chiamato a vivere cattolicamente il mistero come fratello universale. È un tema ques'ultimo che ricorre spesso negli appunti dei ritiri spirituali del teologo domenicano: vivere la spoliazione di Cristo come povertà cattolica per fare spazio alla pienezza del Mistero di Cristo e della Chiesa sulla scia di Santa Teresa di Lisieux, del curato d'Ars, di Benedetto Labre e Charles de Foucauld. Cfr. ad esempio, Id., "Unité da ma vie: Lourdes 1975", A1, 11 (*Fonds*, 24).

Ediciones Universidad San Dámaso

che comporta per il missionario, secondo le parole di San Paolo, la partecipazione nella sua carne alla povertà delle angosce di Cristo a favore del suo corpo che è la Chiesa[196].

Un esempio paradigmatico di tale azione missionaria è la vita di Charles de Foucauld, un missionario che ha fatto dell'annuncio nella povertà e nella fratellanza universale il metodo permanente della sua attività evangelizzatrice[197].

Tuttavia, nel periodo successivo al Concilio, il teologo domenicano, pur mantenendo intatte le sue tesi, di fronte a tendenze che esaltano troppo l'assimilazione dei valori culturali del mondo, insiste anche nel precisare che tale assunzione non può oscurare l'insuperabile novità del Mistero di Cristo, né la dimensione martiriale della testimonianza cristiana[198]. Tale oscuramento della novità del Vangelo farebbe passare dall'estremo di un atteggiamento monoliti-

196 In questo caso Le Guillou si appoggia sulla traduzione di Col 1,24 fatta da Grelle: «*A présent j'ai de la joie dans les souffrances [endurées] pour vous, et je compense en plénitude, la pauvreté des angoisses du Christ [subies] en ma chair pour son corps qui est l'Église*», cit. in: Le Guillou – Mercier., *Mission et pauvreté*, 114.

197 Cfr. G. Blanquiere, "En feuilletant le p. de Foucauld", in: Le Guillou – Clément – Bosc, *Évangile et révolution*, 55-64.

198 Tali critiche si rivolgono soprattutto contro un'errata interpretazione di *Gaudium et spes* fatta al margine di *Lumen gentium*, cfr. Id., *Le Visage*, 220. Infatti, di fronte a slogan come 'la missione è umanizzazione' o 'lo sviluppo è il nuovo nome della missione', il teologo domenicano afferma: «*Ce serait sombrer dans une optimisme béat, qui contredit toute la Révélation par sa méconnaissance de la profondeur du péché dévoilée par le mystère de Dieu; ce serait oublier que l'affirmation de Dieu et de l'homme —qui ont toujours partie liée ici-bas— s'accompagnent souvent de souffrance et de persécution, quelquefois même du martyre; ce serait estomper la tension entre la croissance terrestre et la construction du Royaume, pourtant bien distinguées dans* Gaudium et spes. *Il nous faut récuser résolument la tentation de chrétiens qui auraient à concevoir l'Église comme le simple service de l'accomplissement du monde*», *ibid*., 231. Ed ancora: «*L'Église n'est pas, en effet, vouèe au service du monde à la manière dont tant de gens l'entendent aujourd'hui, mas bien à la manière unique qui est celle de Jésus se livrant aux hommes, en serviteur de la volonté de son Père, afin de s'offrir à la mort pour les sauver de leurs péchès*», Id., *L'Innocent*, 283. Questa critica all'errata interpretazione della costituzione pastorale è comune ad altri studiosi in questo periodo, cfr. J. Ratzinger, "Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von «Gaudium et spes» im lezten Jahrzehnt": *Com(D)* 4 (1975) 439-459. Di questo contributo in italiano esiste solo una breve sintesi, cfr. Id., "A dieci anni dal Concilio": *RCI* 57 (1976) 2-4

Ediciones Universidad San Dámaso

co, così tipico delle missioni dell'epoca moderna, all'altro estremo della negazione della presenza del peccato e del valore redentivo dell'Incarnazione. Si tratterebbe, quindi, di una negazione del dato rivelato:

> *Il ne faudrait cependant pas oublier la nouveauté de l'apport du mystère du Christ: l'Église doit certes accepter tout ce qui se trouve de vérité et de bonté dans le cœur de l'homme, mais elle ne le sauve qu'à travers un jugement —une* krisis*, au sens biblique de ce mot— qui est celui de la Parole de Dieu purifiant et transfigurant toutes choses (AG 8). L'unité qui vise le mission transcende, en effet, toutes les unifications humaine possibles parce qu'elle est destinée à se réaliser dans une personne vivante, Jésus-Christ*[199].

Ma la crisi che invade la teologia nel postconcilio ha la sua influenza anche in campo ecumenico. Infatti, sebbene il Concilio avesse inaugurato una nuova e feconda tappa nel dialogo ecumenico —di cui uno dei frutti più eclatanti in Francia fu la creazione a Parigi dell'Institute Superior d'Études Œcuméniques, di cui Le Guillou fu il primo direttore—, il nostro autore comincia a notare che le fragilità interne del movimento ecumenico iniziano a manifestarsi sempre più chiaramente. Per cui, mentre la Chiesa cattolica inizia una collaborazione sempre più intensa con il Consiglio Ecumenico delle Chiese, il teologo domenicano avverte una pericolosa crisi del dialogo ecumenico che ha pesanti influenze

199 Le Guillou, *Le Visage*, 159. E in un altro testo afferma in forma ancor più radicale: «*Nous confessons la nouveauté du Christ. (…) Si nous regardons les textes primitifs, ils émanent de gens qui sont dans une nouveauté absolue. Paul, Jean, Irénée, les pères apostoliques sont d'une nouveauté radical. Nous nous trouvons un peu âgés, chargés d'oripeaux transmis par l'histoire, et pourtant il faut souligner cette nouveauté. Ce qu'entendent les Pères par la nouveauté c'est le Christ. Il l'est en nous annonçant le mystère du Père et notre filiation en lui, le Fils éternel. C'est une chose absolument inouïe à laquelle personne n'avait jamais pu penser. Quelque chose de neuf. "Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment" (1 Co 2,9). C'est radicalement neuf. C'est d'une nouveauté radicale par rapport à l'homme, à toutes les cultures, et pour employer un terme de Bulthmann, par rapport à toutes ses pré-compréhensions*», Id., *L'Église, lumière*, 63. A tal proposito cfr. anche Id., *L'Innocent*, 13-14; Id., *Le Mystère du Père*, 53-55; Id., *Les témoins*, 29-61.

Ediciones Universidad San Dámaso

anche nel mondo cattolico. La celebrazione ecumenica avvenuta a Parigi nella pentecoste del 1968, nella quale cattolici e protestanti celebrarono insieme l'Eucaristia con conseguente intercomunione, rappresentò sicuramente per lui un momento di forte disillusione. Egli considerò tale celebrazione, e più in generale la situazione del movimento ecumenico[200], un riflesso della profonda crisi spirituale in atto nella società, «*n'est rien moins qu'une contestation de l'Église, qui engage le niveau proprement dogmatique, avec une mise en cause de la tradition chrétienne dans sa consistance propre*»[201]. Le sue critiche all'evento —espresse immediatamente mediante un articolo sul giornale *La Croix*[202] — gli provocarono sicuramente dei problemi, anche se il suo intervento fu lodato da Paolo VI[203].

In questo periodo, vi è nella teologia di Le Guillou una sorta di cambio di interlocutore. Se prima si contrastava una visione monolitica della tradizione chiusa ad ogni pluralismo, adesso si contrasta una tendenza anarchica che si muove al margine dell'unità della fede[204]; se prima si contrastava una visione

200 Cfr. Id., "Redéfinir l'œcuménisme": *VUCh* 23, 220-221 (1970) 13-14.

201 Id., "L'intercélébration pentecôtale et son contexte de crise spirituelle": *VUCh* 21 (1968) 70-72 e 99-101, qui 72.

202 Cfr. Id., *Signe prophétique ou geste ambigu?*: "La Croix" (19 giugno 1968) 6.

203 Cfr. "Lettre de Mgr. Benelli au P. Le Guillou": *DC* 15 (1968) 1300. Sulla questione della cerimonia ecumenica del 6 maggio 1968 è presente un approfondito dossier nell'archivio dell'autore, cfr. M.-J. Le Guillou, "Dossier sur l'Intercommunion Pentecôte 1968", B126 (*Fonds*, 62). Per un'analisi dettagliata di questa celebrazione ecumenica e della reazione di Le Guillou, cfr. J. Iglesias Cobo, *El dosier "Intercélébration Pentecostale" de Marie-Joseph Le Guillou* (Studia Theologica Matritensia 25; Series Le Guillou 11; Ediciones San Dámaso, Madrid 2018).

204 A tal proposito, il teologo domenicano afferma: «*Alors ici il y a tous les chantres du pluralisme. C'est-à-dire que chacun peut avoir sa propre théorie en fonction du milieu sociale dans lequel il est et sa conception de l'Église. Je pense que c'est intenable. Bien sûr, si l'on entend par pluralisme que l'unité n'est pas la conformité, c'est evident. Et il est bien clair que le communautés peuvent être différentes par leur style, par leur perception spirituelle, cela ne pose pas de question, à condition que l'on se respecte dans l'unité et que l'unité soit première. L'Église ne peut en rester à une attitude qui consisterait à garder intact toutes les différences sens examiner critiquement si elle sont ou non compatibles entre elles, dans la conviction a priori qu'elles ne nuisent en rien la réalité de l'unité*», M.-J. Le Guillou, *L'Église. Retraite aux Bénédictines du Sacré Coeur de Montmartre: année 1973*, 1-271, qui 5, F6, 1 (*Fonds*, 353). Anche nel rapporto consegnato nella prima sessione ordinaria della Commissione Teologica Internazionale il nostro autore denuncia come vi siano tendenze, nella teologia postconciliare, che hanno sostituito il concetto legittimo di pluralismo, come unità

Ediciones Universidad San Dámaso

dell'autorità gerarchica così preponderante da considerarsi quasi estrinseca e superiore al Mistero, ora si contrasta la negazione di qualunque autorità. Vedremo più avanti le conseguenze di questo periodo di crisi ecclesiale sulla teologia della tradizione del nostro autore.

Ma il tempo del postconcilio è per Le Guillou anche tempo di scoperta entusiastica dei carismi laicali che nascono dentro la Chiesa, cosa che gli permette di mettere al servizio di queste nuove realtà la sua teologia[205]. Se fino a questo momento la sua teologia si era concentrata soprattutto in ambito ecumenico e missionario, ora egli si concentra anche sulla diversità dei doni dello Spirito in seno alla comunità e della loro integrazione nella Chiesa-tradizione; un tema che viene affrontato sempre nel contesto della teologia di comunione ben sostenuta da un'adeguata pneumatologia.

Ediciones Universidad San Dámaso

nella diversità, con un pluralismo dottrinale fortemente ambiguo che mina alla radice l'unità della Chiesa. Per il testo del rapporto, cfr. ID., "Rapport pour la Commission Théologique", in: RICHI ALBERTI, *Confesar el misterio*, 142-173, qui 145 e 162-165.

205 Cfr. ID., *Les témoins*, 203-254; ID., "Des communautés charismatiques de laïcs": *ICI* 271 (1966) 3-4; ID., *Carismi personali e carismi episcopali*: "L'Osservatore Romano" (22 dicembre 1974) 3.

Ediciones Universidad San Dámaso

CAPITOLO VII

LO SPIRITO SANTO E LA CHIESA-TRADIZIONE

Ediciones Universidad San Dámaso

1. LA CHIESA, TRADIZIONE DELLO SPIRITO

Qualunque lettore delle opere di Marie-Joseph Le Guillou non potrà non rimanere impressionato dal forte accento pneumatologico della sua ecclesiologia[1]. Si tratta di una sorta di 'marchio di fabbrica' che contraddistingue ogni suo scritto e che, di conseguenza, non poteva non caratterizzare anche il suo pensiero sulla tradizione[2].

---

1 A tal proposito, sono significative le parole indirizzate al nostro autore da Joseph Ratzinger dopo la lettura del libro *Les témoins sont parmi nous*: «Stimato e caro collega Prof. Le Guillou! Di ritorno da un corso di Esercizi, che ho condotto nel monastero benedettino di Maria Laach, ho trovato sul mio tavolo il suo nuovo libro di pneumatologia con la dedica amichevole da lei aggiunta. La ringrazio cordialmente. Nelle meditazioni degli Esercizi, che ho strutturato trinitariamente, avevo avvertito fortemente la carenza di una pneumatologia ben sviluppata e la mia insufficienza su questo tema. Sicché sono molto felice di avere adesso nel suo libro una pneumatologia alimentata dalle migliori fonti della fede e maturata nella costante meditazione del Mistero, che sarà molto importante per il mio lavoro futuro. Di nuovo il mio cordiale ringraziamento e i miei migliori auguri per il suo lavoro e per la sua salute», J. Ratzinger, "Sehr geehrter", F1, 11b (*Fonds*, 321) (originale tedesco).

2 A tal proposito è interessante quanto affermato dal nostro autore in un articolo pubblicato in inglese, ma presente nell'archivio nella versione originale: «*Si j'écrivais aujourd'hui un traité de l'Église, j'amerai faire comprendre comme l'ont compris tous les Pères de l'Église que toute la vérité*

Come ben sottolinea López Peñalba, il contributo determinante nella formazione di Le Guillou sulla terza Persona della Trinità arriva dalla teologia orientale che, a differenza della teologia cattolica degli inizi del secolo XX, presentava in questo ambito una grande ricchezza di pensiero, tutto impregnato della teologia dei Padri[3]. Se, infatti, la preoccupazione pneumatologica è presente fin dai primi scritti del teologo domenicano —che se ne serve per superare l'ecclesiologia della società perfetta, indicando il principio soprannaturale di carità che regola la società visibile[4]—, l'approfondimento degli studi orientali, effettuato durante gli anni di ricerca per la realizzazione della sua tesi dottorale, gli consente di caratterizzare pneumatologicamente tutta la sua ecclesiologia.

In effetti, la teologia orientale si è sempre preoccupata di sottolineare quanto lo Spirito informi e diriga tutta l'attività ecclesiale, portando a compimento il Mistero di Cristo mediante la divinizzazione dell'umanità e dell'intero cosmo. Lo Spirito Santo è dunque il protagonista della tradizione del Mistero: anima tutta l'economia sacramentale, apre le Scritture svelandone il mistero, governa qualunque funzione gerarchica o carismatica, santifica costantemente il popolo di Dio e gli insegna la verità tutta intera del Vangelo, conducendolo così alla pienezza escatologica. Ma è bene sottolineare che l'accento pneumatologico della teologia orientale non conduce a visioni unilaterali, perché

---

de l'Église est d'être spirituelle, c'est-à-dire animée par l'Esprit; plus précisement encore, faire saisir à quel point la vie dans l'Esprit, le ministère apostolique, les charismes, la grâce sanctifiante, s'impliquent et se conditionnent réciproquement, dans une subordination de tout à la grâce sanctifiante», M.-J. Le Guillou, "L'Église libre au souffle de l'Esprit", 1-10, qui 1, F5, 58 (*Fonds*, 345) [articolo in inglese: Id., "The Breath of the Spirit and the Freedom of the Church": *TW* 19 (1979) 48-55, qui 48].

3 «*Como se ha ido demostrando, Le Guillou siempre ha estado atento a la reflexión sobre el Espíritu Santo, que ha ido abordando primero a partir de su primera formación tomista, llegando después a los descubrimientos en ámbito ecuménico. A partir de ahora, como consecuencia de su contacto con la vida monástica griega y la profundización en la espiritualidad ortodoxa, la reflexión pneumatológica irrumpe definitivamente en su pensamiento. Se deben considerar estos años de fuerte influencia oriental como decisivos en la evolución de la teología del Espíritu Santo del dominico francés. Especialmente, la pneumatología permea la eclesiología de un modo nuevo, si se compara con las propuestas anteriores, y ahora el tema de la divinización se convierte en la perspectiva central de la reflexión sobre la Iglesia*», López Peñalba, *El arte*, 209-210.

4 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 183 e 231.

Ediciones Universidad San Dámaso

l'opera economica dello Spirito è sempre ben inquadrata nell'economia trinitaria e nel disegno di salvezza. Essa prende il suo senso all'interno del Mistero di Cristo e della Chiesa: lo Spirito fa partecipare dell'amore del Padre e del Figlio; ed è nella Chiesa, per mezzo della Chiesa e in vista della Chiesa che lo Spirito è donato[5].

L'incontro con tale prospettiva pneumatologica introduce Le Guillou a comprendere il vincolo intrinseco tra lo Spirito Santo e la tradizione[6]. È l'azione dello Spirito che costituisce permanentemente la Chiesa come dimora vitale della comunicazione trinitaria del Mistero di Cristo in vista della ricapitolazione cattolica di tutte le cose. In altre parole, è lo Spirito Santo a costituire la Chiesa come soggetto visibile della tradizione. Di conseguenza, è il Paraclito che, nel processo di trasmissione del Vangelo, permette alla Chiesa di rimanere fedele alla tradizione costitutiva della fede e, allo stesso tempo, la proietta verso la missione, aprendola alla cattolicità quantitativa e qualitativa del Mistero e, quindi, alla diversità delle espressioni della medesima fede. Pertanto, lo Spirito Santo è il motore e il garante ultimo del cammino storico della Chiesa verso la pienezza cattolica e, quindi, il protagonista degli sviluppi omogenei della tradizione.

Per questo, il teologo domenicano giunge a definire la Chiesa 'tradizione dello Spirito', cioè, «*la réalité du Mystère de l'Esprit qui nous est donné: nous n'avons pas à la construir. Elle nous précède, elle préexiste à notre insertion en elle, et nous n'avons qu'à l'accueillir dans la foi. C'est ce qu'évoque parfaitement la tradition de l'Église*»[7].

La tradizione del Vangelo non è una mera opera umana. Essa si realizza nella Chiesa in quanto luogo costituito e donato dallo Spirito; luogo in cui i credenti ricevono il Vangelo come dono da accogliere nella fede. Ciò implica che, nel processo di tradizione attiva, la Chiesa è investita di una funzione

5 Cfr. Id., *Les témoins*, 25-27 e 63.

6 Cfr. Richi Alberti, *Teología del misterio*, 188.

7 Cfr. Le Guillou, *Les témoins*, 214.

Ediciones Universidad San Dámaso

attiva e passiva: essa trasmette il Vangelo, ma lo trasmette come un dono che ha previamente ricevuto e di cui non dispone autonomamente. Di più: esso gli viene offerto permanentemente in dono dallo Spirito affinché essa, nel totale servizio al Mistero che la abita, possa operare come sacramento di salvezza per il mondo.

2. LO SPIRITO SANTO, MARIA E LA CHIESA: UNA 'ERMENEUTICA MATERNA' DELLA TRADIZIONE

In un secondo momento, tale ecclesiologia pneumatologica della tradizione, basata sulla nozione di dimora/tempio, si sviluppa a partire da una riflessione sulla maternità dello Spirito Santo, di Maria e della Chiesa.

Sicuramente, uno dei più grandi successi del recupero pneumatologico che ha caratterizzato il secolo XX è la riflessione sulla maternità dello Spirito Santo. A tal proposito afferma Castilla de Cortázar:

> *Desde los comienzos del s. XX, comenzando por Lemonnyer es común ver la acción del Espíritu Santo en las almas como un amor maternal. Entre los cometidos maternos se advierte como más sagrado: enseñar al hijo a conocer al padre y en la vida sobrenatural esta misión le corresponde al Espíritu Santo: «Y porque sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones al Espíritu de su Hijo que grita: ¡Abba, Padre! (Gal 4,7)»*[8].

La teologia orientale descrive questo ruolo materno del Paraclito nell'economia come un riflesso della funzione materna —'generatrice' come la chiama

8 B. Castilla de Cortázar, "En torno a la maternidad de la Virgen y su relación con el Espíritu Santo. Una cuestión ecuménica a los 50 años de la clausura del Concilio Vaticano II": *RET* 76 (2016) 267-304, qui 269. Per quanto riguarda l'articolo di Lemonnyer che descrive, a partire dal dato neotestamentario, la funzione dello Spirito Santo nei credenti come funzione tipicamente materna, cfr. A. Lemonnyer, "Le rôle maternel du Saint-Esprit dans notre vie surnaturelle": *VS* 3 (1921) 241-251.

Ediciones Universidad San Damaso

Evdokimov— che lo Spirito Santo svolge nella stessa Santissima Trinità[9]. Si tratta del riconoscimento di un aspetto, per così dire, femminile nella Trinità, nella quale si riconosce la presenza di una potenza generatrice passiva.

L'approfondimento di Le Guillou sulla relazione tra lo Spirito e la Chiesa-tradizione parte proprio da uno sviluppo sul tema del ruolo materno dello Spirito in seno alla Trinità[10].

Il teologo domenicano è cosciente che l'articolazione teologica di questo dato deve tenere conto di alcuni pericoli reali, come l'affermazione implicita dell'anteriorità dello Spirito rispetto al Figlio o della relazione sponsale dello Spirito con il Padre. Ma, vista la solida base biblica e patristica, questi eventuali rischi non possono impedire che tale delicato tema possa essere sviluppato in forma ortodossa, cioè senza alterare la *taxis* divina né stabilire relazioni improprie tra le tre Persone della Trinità.

Il punto di partenza dell'analisi di Le Guillou è il prologo del Vangelo di Giovanni, in cui si parla del *Logos* che risiede 'nel seno del Padre'. Tale espressione —che, secondo Feuillet, nella Scrittura evoca l'intimità coniugale o anche la figura del bambino piccolo nel seno di sua madre[11]— permette di identificare lo Spirito con quel seno amoroso nel quale il Padre avvolge il Figlio

9 A tal proposito afferma il famoso teologo russo: «*Dans les langues sémitiques, L'esprit* —Rouach— *a deux genres, il peut être féminin, comme on le voit dans l'*Evangile des Hébreux *ou dans les homélies d'un écrivain syriaque Aphraate. Certes, ces textes n'introduisent aucun principe proprement féminin au sein de la Trinité, mais désignent ce qui peut correspondre en Dieu à l'aspect féminin de l'image de Dieu dans l'homme, cette image étant homme-femme ensemble. Sur l'admirable icône de la Trinité d'André Roublev, l'Ange qui représente l'Esprit Saint a dans sa stature, sa silhouette, ses coloris, quelque chose d'indicible de grâce et de finesse et qui peut être appelé le féminin de la Beauté. (…) dans la vie intradivine l'Esprit Saint révèle le Fils au Père. Sa présence dans la Nativité éternelle du Verbe conditionne sa fonction dans l'économie du salut, où il manifeste visiblement la fonction "génératrice". (…). Souffle de l'enfantement, l'Esprit, selon l'expression du Père Serge Boulgakov, est la "maternité hypostatique"*», P. Evdokimov, "Panagion et Panagia": *EtMar* 27 (1970) 59-71, qui 63. L'affermazione di Bougakov sulla maternità ipostatica dello Spirito è probabilmente frutto del rifiuto del *filioque*, un estremo che Le Guillou vuole evitare proprio in forza della dottrina cattolica.

10 A questo proposito cfr. Le Guillou, *Le Mystère du Père*, 266-270; Id., "Le Saint-Esprit".

11 «*La formule "dans le sein de", qui évoque l'intimité conjugale (Dt XXVIII, 54) ou encore la place occupée par le petit enfant sur le sein de sa mère ou de sa nourrice (1 R III,20; Rt IV,16), est une*

Ediciones Universidad San Damaso

al generarlo. Il mistero del Padre è perciò un mistero di paternità nell'Amore: egli genera il Figlio, avvolgendolo e facendolo dimorare nell'Amore.

Anche secondo la teologia di San Tommaso, è in virtù dello Spirito che la relazione tra Padre e Figlio non si riduce a quella tra generante e generato, ma si qualifica come rapporto tra Padre amante e Figlio prediletto[12]. In Dio, il mistero della generazione eterna culmina in un mistero di dimora nell'amore:

> *Le Père est donc éternellement le Père du Fils bienaimé sur lequel répose son* eudokìa*, sa complaisance. Il est le Père, non seulement en tant qu'il engendre son Fils, mais aussi en tant qu'il le reconnait pour son Fils et l'enveloppe de son amour. Pris dans la plénitude de sens qu'il a dans l'Évangile, le Père est inconcevable sans l'amour dont il enveloppe son Fils et dans lequel il le fait demeurer. Cet amour de tendresse —le sein du Père— dans lequel le Père fait demeurer son Fils, c'est l'Esprit, comme le montre bien la prière sacerdotale*[13].

Se, pertanto, si definisce la maternità sotto l'aspetto formale —e a questo livello viene stabilita l'analogia— come 'far dimorare nell'amore' e 'riferire il figlio al padre', si può qualificare lo Spirito come l'aspetto materno di Dio, cioè come la dimora d'amore dove il Padre avvolge il Figlio diletto e dove il Figlio vive la relazione col Padre. Si stabilisce in questo modo un principio di reciprocità trinitaria nel quale l'affermazione della *taxis* non conduce all'estremo, non sempre evitato nella teologia latina, di concepire la relazione tra il Padre e il Figlio al margine di quella con lo Spirito Santo[14].

---

expression imagée de la tendresse et de la bonté», A. Feuillet, *Le prologue du quatrième Évangile: étude de théologie johannique* (Desclée de Brouwer, Paris 1968) 130.

12 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* I, d. 10, q. 1, a. 2, ad 2, a cura di R. Coggi I (ESD, Bologna 2001) 355.

13 Le Guillou, *Le Mystère du Père*, 267.

14 Juan-Miguel Garrigues, uno dei discepoli di Le Guillou, definisce tale posizione estrema, sviluppata da alcuni autori cattolici in polemica con gli orientali, filioquismo. A tal proposito afferma: «*Les Orthodoxes ne peuvent accepter le Filioque, que si nous ne confondons pas son noyau dogmatique, commun aux Pères d'Orient et d'Occident, avec des justifications théologiques scolastiques faites ultérieurement dans un «filioquisme» unilatéral, voire polémique. Ce «filioquisme» présuppose la*

Ediciones Universidad San Dámaso

Secondo Le Guillou, in concordanza con quanto afferma la teologia ortodossa, tale funzione materna dello Spirito Santo nella vita trinitaria deve avere necessariamente un riflesso nella sua attività economica: «*Comme une Mère, l'Esprit n'apprend-il pas à dire Père (Rm 8,15; 8,16; Gal 8,16, etc…)? N'éduque-t-il pas le chrétien et ne le fait-il pas pénétrer dans la vérité, n'a-t-il pas pour rôle d'apprendre la langue du Père, de nous initier à ses pensées, de manifester que nous sommes fils?*»[15]. Si tratta di quell'azione materna dello Spirito rivalutata da Lemonnyer.

Per Le Guillou, questo ruolo dello Spirito si riflette nel mondo creato in qualunque esperienza materna e, in particolare, è fonte e causa esemplare della maternità di Maria e di quella della Chiesa.

Infatti, nel mondo creato, ogni uomo viene al mondo come figlio ed è determinato fin dall'infanzia dal rapporto con il padre e la madre. Egli non esiste se non circondato dall'amore materno, tutto rivolto verso il padre, in rapporto al quale è chiamato a definire la sua identità. E questo ruolo materno può essere attribuito legittimamente anche alla Chiesa in quanto tradizione, secondo l'intuizione di Congar che affermava:

> *Serait-ce trop humaniser, trop psychologiser, que de voir, dans la Tradition, un rôle maternel et féminin? On a pu attribuer un tel rôle au Saint-Esprit, en raison, précisément, de son mode propre d'action, tout*

relation Père-Fils comme s'achevant en elle-même, abstraction faite du Saint-Esprit. Il en conclut que l'Esprit, en procèdent du Père et du Fils, ne tire pas son origine du Père en tant qu'il est Père du Fils, mais d'une propriété anonyme qui serait commune au Père et au Fils tout en n'ayant rien à voir avec leur propre patri-filiation. Il s'ensuit que le Saint-Esprit n'apparaît plus que comme un corollaire par rapport à la relation binaire Père-Fils, qu'il ne saurait caractériser de manière trinitaire», J.-M. Garrigues, "La clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du Concile de Florence": *Ikn* 68 (1995) 501-506, qui 504-505. Perciò, secondo lui, è necessario inquadrare il *Filioque* all'interno del principio di reciprocità trinitaria: «*Les personnes du Père et du Fils sont caractérisée dans le statut trinitaire de leur propre patri-filiation (comme Père source d'Amour et Fils Bien-Aimé) par l'Esprit (Don d'Amour) qui procede d'eux en tirant son origine du Père*», *ibid*., 504. È la posizione espressa dal documento sopra citato del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità tra i Cristiani, pubblicato nel 1995.

15 Le Guillou, "Le Saint-Esprit", 96.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *intime, tout formateur de l'homme intérieur, tout éducateur, en lui, du sens du Christ. On a noté qu'en hébreu, en araméen, en siriaque, le mot même qui désigne l'Esprit, ruah, est féminin. Ne revient-il pas tout particulièrement à la femme de créer le milieu où la vie humaine conserve sa chaleur: sein maternel, tendresse, foyer…? Ève est la mère des vivants (Gn, 3,20), la femme est le réceptacle et la formatrice de la vie. L'homme est davantage voué au travail productif et à l'action; la femme est plus proche des source de la vie et plus immédiatement consacrée à son entretien. (…) L'Église a, elle aussi, été chantée comme Église de la Tradition, Église maternelle, Église foyer de nos âmes*[16].

A partire da queste riflessioni, Le Guillou argomenta che, nell'economia cristiana, il Figlio, incarnatosi come uomo (principio maschile), rappresenta la paternità divina in quanto Capo, Principio e Sposo della Chiesa e, proprio in quanto uomo, suscita dei figli al Padre a sua immagine. È per questo che nella Chiesa il segno sacramentale della presenza di Cristo Sposo e Capo viene affidato agli uomini. Ma questa paternità non si realizza senza la maternità visibile della Chiesa (principio femminile), riflesso visibile del mistero dello Spirito, cioè senza un seno materno che fa dimorare nell'amore e insegna al figlio a conoscere il Padre. Come già affermava San Cipriano: nessuno può avere Dio per Padre se non ha la Chiesa per madre[17].

È alla luce di questa ermeneutica materna che Le Guillou descrive la Chiesa come tradizione[18]. A tal proposito afferma:

> *Pour que la paternité divine s'exerce dans l'Église il faut une maternité. L'Église est le «lieu», le sein que permet la naissance et la croissance; elle fait reposer dans l'amour-source qui est l'Esprit et elle permet ainsi*

16 Congar, *La Tradition* II, 135.

17 Cfr. Cipriano di Cartagine, *L'unità della Chiesa cattolica*, 6, in: *Trattati*, a cura di A. Cerretini (Città Nuova, Roma 2004) 230-257, qui 236.

18 Il termine è stato coniato da López Peñalba che parla della teologia della tradizione di Le Guillou come ermeneutica materna dell'esperienza dello Spirito, cfr. López Peñalba, *El arte*, 538.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *l'intégration de la personne. Et c'est là tout le mystère de la* tradition*, qui est de faire «souvenir» de l'actualité même du mystère du Christ pour que les hommes puissent intégrer leur passé dans le mystère de Dieu et être ainsi ouverts sur l'avenir de l'eschatologie. Ainsi, de même que pour chaque être humain l'ouverture sur son monde familial (père, mère) prédétermine la manière dont sera abordée la réalité totale, de même pour chaque chrétien, l'ouverture sur la communauté ecclésiale, médiatise l'ensemble de son rapport vécu à la réalité total*[19].

La Chiesa è la dimora materna in cui avviene la nascita e la crescita dei figli di Dio. Come afferma Mouroux, essa ha una funzione «*d'ordre vital et vitalisant: c'est une fonction maternelle d'enfantement spirituel*»[20].

Come per il bambino —che non viene catapultato solo nel mondo, ma ha bisogno di un utero-ambiente familiare che medi il suo accesso alla realtà globale e gli permetta di integrare la sua persona in un passato per poter vivere il presente e aprirsi con fiducia verso il futuro—, così anche per il credente vi è un *a priori* comunitario che media il suo ingresso nella storia della salvezza. Come afferma Congar, per i credenti la Chiesa-tradizione svolge il ruolo di *milieu* affettivo-educativo, di ambiente materno di amore e di fiducia nel quale, più che per asserzioni logiche, il Vangelo si comunica vitalmente[21].

È nella Chiesa —nella quale per mezzo della parola e dei sacramenti si attualizza il Mistero— che i credenti sono avvolti nello Spirito-Amore interiorizzando così l'evento di Gesù Cristo. È, quindi, nel seno della comunità cristiana

19 Le Guillou, "Le Saint-Esprit", 103.

20 J. Mouroux, *L'éxpérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Aubier-Montagne, Paris 1952) 200.

21 «*Or, la psychologie nous apprend qu'avant toute activité rationnelle personnelle, le petit homme, pour grandir et même pour vivre, a besoin d'un milieu de confiance. (…). Le petit enfant a besoin, phisiquement besoin, d'affection autant que de pain. Il y a des conditions affectives de l'enfantement des hommes aussi nécessaires que les conditions corporelles. Le petit homme se réalise dans une famille, dans une communauté affective. (…) La tradition, vue sous l'aspect (…) où elle s'identifie à la vie de la communauté des chrétiens (…), remplit le rôle du milieu éducatif [par les enfants de Dieu]*», Congar, *La Tradition* II, 131-132.

Ediciones Universidad San Dámaso

come luogo della potenza generatrice passiva che viene gestato l'uomo nuovo mediante la *traditio Evangelii*. In questo senso la Chiesa è Madre del Mistero[22]. Ed ecco che il tema della Chiesa come dimora/tempio viene declinato ora da Le Guillou secondo la categoria di dimora/seno familiare[23]: la Chiesa è il seno materno che media l'accesso al Mistero. Perciò, se si deteriora il rapporto con la Chiesa anche il rapporto con Dio decade di conseguenza.

Queste riflessioni portano il teologo domenicano ad una affermazione di fondamentale valore sulla portata della rottura della riforma protestante:

> *La réforme a été une rupture profonde dans la tradition ecclésiale parce qu'elle a été une mise en cause de l'Église comme milieu spirituel dont l'homme a besoin pour se situer et s'épanouir: elle a mis en*

22 È commovente vedere come Le Guillou abbia descritto in maniera particolarmente intensa la maternità della Chiesa fin dall'inizio della sua produzione teologica. Già nel 1954 egli affermava: «*L'Église est mère. La mère est celle qui fécondée par l'amour de l'époux, transmit la vie. Elle est aussi celle qui protège, qui nourrit, soigne, éduque ces vies qu'elle a engendrées, celle qui fait l'éducation de l'âme. Elle va sans cesse du père aux enfants, des enfants au père, remplissant un rôle de médiatrice. Enseignant le père aux enfants, parlant des enfants au père. Rassemblant les enfants autour du père (…) l'Église, elle-même s'engendre de nouveaux membres, dans les eaux du baptême (…). Elle assure la croissance de ces nouveaux vivants, en leur préparant une nourriture pour leur foi et leur espérance: elle éduquera leur foi, formera leur conscience, dirigera leur vie –et cela grâce à la tradition vivante de son Magistère. (…) Elle les abouche aux grandes sources de la vie divine de toutes les richesses de son pouvoir d'ordre: par sa prière et sa liturgie, elle forme le cœur de ses enfants, elle les oriente vers le Père et lui demande les grâces dont ils ont besoin pour se développer dans la lumière. Elle les fait asseoir à la table de famille, où se mange le pan de Dieu (…), pour rendre grâce au Père de miséricorde, elle est soucieuse de leur faire découvrir leur fraternité et leur présence réciproque dans l'Esprit; elle veut qu'entre ses enfants ce soit l'atmosphère de la charité divine, et que chacun agisse en membre du Corps, pour le bien de tout le corps. Elle les lance à la conquête du monde comme des agneau au milieu des loups… (…). L'Église communique ainsi aux chrétiens tout leur être spirituel; elle communique encore tout l'élan de la vie qui doit les emporter vers le Père: c'est en son sein qu'ils doivent demeurer pour recevoir la vie du Christ*», Id., "L'Église et sa mission", 305.

23 Come afferma López Peñalba: «*La teología del lugar de Le Guillou es, en último término, una teología del hogar, con consecuencias decisivas para la teología de la tradición*», López Peñalba, *El arte*, 547.

Ediciones Universidad San Dámaso

cause l'image même de la Mère. La pensée chrétienne a ainsi perdu chez beaucoup le lieu où elle peut s'exprimer, sa «demeure»[24].

In questo modo viene implicitamente fatta luce sulla natura dell'autentica riforma ecclesiale: si tratta sempre di un rinnovamento che si dà nel seno della Madre Chiesa, cioè nella comunione sostanziale con il soggetto visibile della tradizione.

Riassumendo, per Le Guillou, la Chiesa-tradizione è il seno materno predisposto permanentemente dallo Spirito come 'luogo della memoria'[25], cioè come dimora vitale in cui ogni uomo può vivere la comunicazione trinitaria della fede e testimoniarla al mondo. In essa, infatti, è attualmente presente quella memoria escatologica che consente agli uomini di essere vitalmente introdotti nel Mistero. A tal proposito afferma López Peñalba:

> *Para entender en profundidad esta propuesta, las claves de comprensión pertenecen, de nuevo, a la teología oriental. La premisa es el concepto ortodoxo de la revelación, como un dinamismo activo y creativo de Dios, provocativo de la libertad del hombre, realmente muy cercano a la concepción católica de la Dei Verbum (…). Para esta revelación, la tradición hace las funciones de luz y soplo vivo que, paradójicamente, revela la revelación. Pero estas funciones de iluminación y escucha pertenecen a un órgano vivo que es la Tradición, la estructura histórica de la Iglesia comprendida como realidad viviente. La obra específica del Espíritu en este momento no recae formalmente en la inspiración del contenido, sino en la modalidad de recepción que posibilita: cómo se recibe la Tradición, cómo se invita a la libertad de los cristianos y se la capacita para entrar en un diálogo de amor con ella. Hay un verdadero depósito tradicional en esta realidad, pero unificado y vivificado por el Espíritu Santo, que con esta fuerza y nueva vida espiritual se constituye en una instancia crítica de*

24 Le Guillou, "Le Saint-Esprit", 104.

25 Cfr. Richi Alberti, *Teología del misterio*, 188.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *la identidad de la Iglesia: le recuerda lo que es, a qué está llamada, se convierte en criterio de discernimiento frente a los desarrollos más o menos pragmáticos que acompañan la comunión eclesial en su camino histórico*[26].

E così, rivalorizzando la dimensione attiva della tradizione come trasmissione vitale del Vangelo ultimamente guidata dallo Spirito, trova il suo contesto anche la tradizione passiva (*traditum*): essa, solo nella Chiesa dimora dello Spirito, diventa un tesoro luminoso che rappresenta il principio critico di identità e di progresso omogeneo della fede. Essa è memoria escatologica depositata nel seno della Chiesa che lo Spirito rende accessibile nel suo significato e salvificamente operante in vista della trasmissione indefettibile ed efficace della fede.

Ma nulla impedisce di pensare che questo patrimonio possa arricchirsi nel tempo, non nel senso di un incremento dei contenuti della Rivelazione, ma di una maggior coscienza di quanto ricevuto. Come, infatti, la crescita del bambino nell'ambiente familiare si realizza nel tempo e prevede varie tappe di autocoscienza, pur rimanendo sempre lo stesso soggetto, così è possibile pensare ad una crescita dell'autocoscienza del Mistero nel soggetto-Chiesa, nel contesto di una relazione dinamica con la memoria vivente depositata nel seno ecclesiale. Come afferma Joseph Ratzinger, parlando del concetto di memoria nel Vangelo di Giovanni:

> Con questo termine l'evangelista rappresenta l'intreccio di tradizione e conoscenza. Tuttavia egli mette in evidenza che progresso e mantenimento dell'identità vanno di pari passo. Si potrebbe rendere tale concetto all'incirca così: la tradizione ecclesiale è quel soggetto trascendentale nella cui memoria il passato è presente, per questo, con il trascorrere del tempo alla luce dello Spirito Santo che conduce alla

26 López Peñalba, *El arte*, 547-548. Sul concetto ortodosso di tradizione come luce che illumina la Chiesa sul Mistero, cfr. M. Tenace, "La tradizione, memoria e «laboratorio di risurrezione»", in: T. Spidlik – M. I. Rupnik (a cura di), *Teologia pastorale a partire dalla bellezza* (Lipa, Roma 2005) 353-390.

Ediciones Universidad San Dámaso

> verità (16,13; cfr. 14,26), può essere visto più chiaramente e inteso meglio ciò che in sé è da sempre già contenuto nella memoria. Tale avanzare nel tempo non comporta qualcosa di assolutamente nuovo, ma è il processo in cui la memoria prende coscienza di se stessa[27].

La maternità nello Spirito della Chiesa-tradizione trova, secondo Le Guillou, il suo modello esemplare in Maria: «*Dans l'Église, Marie exerce, de façon privilegée, cette maternité dans l'Esprit*»[28].

La sua maternità realizzata nella esemplare accoglienza del Figlio nell'amore del suo seno materno, è riflesso perfetto della maternità dello Spirito[29]. Se, infatti, nella donna, in virtù del suo essere madre, è presente l'immagine della 'maternità' dello Spirito, in Maria tale immagine è portata alla sua perfezione: ella, come afferma Durrwell, è l'icona perfetta dello Spirito[30].

E, secondo il nostro autore, la maternità spirituale della Vergine illumina la maternità spirituale della Chiesa. In concreto, facendo un parallelismo tra l'annunciazione-visitazione e la pentecoste, il teologo domenicano nota che vi è un parallelismo tra l'azione dello Spirito in Maria e nella Chiesa: entrambe

---

27 J. Ratzinger, "Punti di orientamento cristologico", in: Id., *Opera Omnia* VI. *Gesù di Nazareth* 2. *Scritti di cristologia* (LEV, Città del Vaticano 2015; originale tedesco 2014) 73-105, qui 91.

28 Le Guillou, "Le Saint-Esprit", 103.

29 Sul tema della maternità della Vergine come figura della funzione materna dello Spirito, afferma Evdokimov: «*La virginale maternité de la Théotokos, selon la Tradition est figure de l'Esprit-Saint, Consolateur. (…) Liée ontologiquement à L'Esprit-Saint, Marie apparaît consolation vivifiante, Ève-Vie, qui sauvegarde et protège toute créature et s'érige ainsi en figure de l'Église*», Evdokimov, "Panagion et Panagia", 63 e 68. La teologia cattolica si è incaricata di precisare la natura di questo legame, che Evdokimov definisce ontologico, tra Maria e lo Spirito. A tal proposito, in polemica con Boff che sosteneva l'esistenza di un legame ontologico tra Maria e lo Spirito al modo di unione ipostatica, afferma Bertetto: «Nel nostro caso, non c'è unione ipostatica: Maria è una persona umana, lo Spirito Santo è una persona divina; ma sul piano dell'*agire* (non dell'essere) si può dire che il principio è unico: Maria e lo Spirito Santo in *sinergia*, per cui la stessa azione si attribuisce a Maria e allo Spirito Santo». D. Bertetto, "La sinergia dello Spirito Santo con Maria. Approfondimenti teologici", in: Pontificia Facoltà Teologica Marianum (a cura di), *Maria e lo Spirito. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale* (EDB, Bologna 1984) 291-302, qui 302.

30 Cit. in: Castilla de Cortázar, "En torno a la maternidad", 293.

Ediciones Universidad San Dámaso

accolgono lo Spirito Santo che fa germinare nel loro seno il Cristo e successivamente le muove all'annuncio missionario[31].

Anche se Le Guillou non lo afferma esplicitamente, è possibile dedurre dal suo pensiero che Maria, nella sua persona e nella sua missione, esprime la doppia polarità che regge la trasmissione del Vangelo: ricezione/accoglienza e fecondità/missione. Pertanto, in forza della sua totale disponibilità all'azione dello Spirito, ella personifica prototipicamente la Chiesa-tradizione.

Tra queste due dimensioni vi è una relazione circolare. Una frase di Le Guillou fa da spunto per questa ulteriore riflessione: «*Elle [Marie] est l'eucharistie radieuse de notre monde, parce que, toute prévenue par Dieu, elle s'accepte gracieusement de Dieu dans l'acte même ou elle retourne vers Dieu, elle se reçoit dans l'acte même où elle se donne*»[32].

Perciò, Maria, accogliendo l'annuncio e ricevendo il Cristo, 'si riceve', come la Chiesa si riceve nell'Eucaristia, entrando così a far parte del Mistero con la sua peculiare missione. Il consenso dato a Dio la feconda e la rende, appunto, Madre del Mistero, dando così alla luce il Cristo per il mondo. Ma nel suo cammino storico —realizzato nell'accoglienza totale della volontà divina, cioè nel dono totale di se stessa alla missione del Figlio— ella continua a 'riceversi da Dio', crescendo nella santità e nella comprensione del Mistero, portando poi a compimento nel mistero pasquale la sua alleanza sponsale con Dio.

Allo stesso modo, la Chiesa, come afferma Joseph Ratzinger, «è delineata a partire dal doppio gesto dell'ascolto e dell'annuncio»[33]. Anche il Concilio stesso come atto qualificato della tradizione vivente si basa sullo stesso principio: la Chiesa si è messa in religioso ascolto della Parola di Dio (cfr. DV 1) per essere testimone efficace di Cristo nel mondo di oggi.

Ediciones Universidad San Dámaso

31 Cfr. Le Guillou, *Les témoins*, 75-76.

32 Id., *L'Innocent*, 230.

33 Ratzinger, "Zur dogmatischen", 732. Kasper invece descrive questa strutttura bipolare con i termini ascolto e proclamazione. Cfr. W. Kasper, "Parola di Dio: conversione e rinnovamento": *RegDoc* 1 (2006) 11-18, qui 11.

Pertanto, la Chiesa viene generata dall'accoglienza del Vangelo, venendo così costituita come Madre del Mistero che essa ha il compito di manifestare al mondo. Ma proprio nella missione —e questo è il contributo originale di Le Guillou— cioè nella trasmissione del Mistero, nel momento stesso in cui la Chiesa si dona, essa si riceve da Dio, portando a compimento il suo cammino storico verso l'escatologia.

È nella missione, quindi, che la Chiesa riceve la coscienza globale del Mistero nella sua potenzialità universale di ricapitolazione; è nella missione che la Chiesa scopre il significato della sua vocazione ad essere madre spirituale di tutti i popoli (cfr. Sal 87), cioè il luogo della convocazione e della trasfigurazione in Cristo di tutte le cose.

Si tratta di spunti interessanti per la teologia della tradizione, soprattutto se si sviluppano tenendo conto che in questo processo la dimensione storica del soggetto-Chiesa gioca un ruolo fondamentale, perché come il Figlio di Dio è concepito dallo Spirito Santo e da Maria, così i figli di Dio vengono generati attraverso il consenso della libertà umana, una libertà sempre storicamente situata.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

CAPITOLO VIII

LA CHIESA, TRADIZIONE VIVENTE DEGLI APOSTOLI

Ediciones Universidad San Dámaso

1. L'ACCENTO SULL'ELEMENTO APOSTOLICO DELLA TRADIZIONE

Come mostrato in precedenza, l'apostolicità è stata sempre al centro degli studi di Le Guillou, che la vedeva come una, se non 'la', questione centrale del dialogo ecumenico.

Abbiamo anche visto quale importanza abbia l'elemento apostolico nella sua riflessione sulla tradizione che, nella prima fase della sua produzione teologica, essendo condizionata dall'obiettivo ecumenico, si concentra nel sottolineare il carattere intrinseco e ministeriale della successione apostolica rispetto al Mistero, nonché il suo carattere corporativo e collegiale.

Nel periodo postconciliare si produce un importante approfondimento della teologia della tradizione in relazione al ministero apostolico, volto ad evidenziare il ruolo normativo ed insuperabile degli apostoli e dei loro successori nella tradizione del Vangelo.

L'occasione di tale approfondimento viene offerta dalla profonda crisi spirituale in cui la Chiesa, e la teologia in particolare, versa dopo il Vaticano II.

È sicuramente difficile oggigiorno, a più di cinquant'anni di distanza, percepire la drammaticità di quel momento, nel quale diversi protagonisti del *Magno Sinodo* avvertirono una grave minaccia non solo per il Concilio, ma per il nucleo stesso della fede[1]. E tra questi vi fu sicuramente anche Marie-Joseph Le Guillou, il quale evidenziò molto lucidamente i fattori che destabilizzavano la vita della Chiesa e la teologia. Secondo lui, il dialogo missionario col mondo si stava trasformando in una apertura incondizionata alle nuove ideologie dominanti, assurte impropriamente a principio ermeneutico della Rivelazione, con conseguente disprezzo del ruolo qualificato della Chiesa e della sua tradizione in questo ambito[2]. In particolare, in questo momento, la critica colpisce ferocemente la gerarchia ecclesiastica che, alla pari delle istituzioni umane, viene considerata un ostacolo per l'accesso al Vangelo e alla vita cristiana.

Alla luce di questa situazione, Le Guillou si sente chiamato a prendere posizione. Non dimentichiamo che per il teologo domenicano è fondamentale leggere i fatti come segni dei tempi, cioè come eventi che esigono un discernimento e si fanno forieri di un appello del Signore alla Chiesa a dare una risposta missionaria. Per cui, secondo lui, anche la teologia deve indirizzarsi su questo cammino e il discernimento su quanto avviene deve essere fatto individuando la radice teologica del problema: ad essere messo in discussione è il Mistero

1 Id., *L'Innocent*, 230.

2 Juan-Miguel Garrigues riporta lo sconfortato commento di Le Guillou dopo la partecipazione al Sinodo sul ministero sacerdotale del 1971: «*Ce qui est terrible, c'est que je me rends compte que c'est une crise d'une profondeur étonnante. Ce n'est pas seulement le sacerdoce; le sacerdoce est attaqué, mais en fait c'est la vision de foi qui est vraiment obscurcie en son centre. (…) Ce n'est pas une hérésie particulière comme ont été les grandes hérésies, même l'hérésie arienne, qui portait sur un mystère central certes, mais quand même particulier, la divinité du Christ. Nous sommes devant la perte de l'acte de foi. Chacun veut réinterpréter la foi au gré de son idéologie*», J.-M. Garrigues, "Le Synode romain sur le sacerdoce et le Mystère du Père", in: M. Marie-Agnès, *Un homme pris par le mystère de Dieu*, 175-190, qui 182-183. Per un'analisi dettagliata, basata sui numerosi documenti presenti nell'archivio personale di Le Guillou, riguardo al giudizio del teologo domenicano sulla crisi ecclesiale del postconcilio e, in particolare, sulla crisi del ministero presbiterale, cfr. J. G. Morales Arráez, "La participación de Marie-Joseph Le Guillou en el Sínodo de 1971", in: Id., *Le cahier du Synode*, 33-181, qui 33-50.

Edizioni Universidad San Dámaso

stesso nel suo equilibrio teandrico, cioè la Chiesa nella sua sacramentalità[3]. A partire da questo giudizio di fondo, egli vedrà in queste vicissitudini un kairós, una occasione propizia, una chiamata di Dio ad evidenziare l'importanza degli apostoli e dei loro successori nella trasmissione del Vangelo[4]. A questo scopo egli realizzerà un approfondimento sulla apostolicità della Chiesa-tradizione, a partire dalla teologia del Mistero, che in questo momento diventa per lui la chiave sintetica di interpretazione di tutta la Rivelazione[5].

Ediciones Universidad San Dámaso

3 «*Toute la structure humano-divine —théandrique— de l'Église est bien près d'être détruite*», Le Guillou, *Le Mystère du Père*, 27. E in una lettera inviata al Papa Paolo VI il venerdì santo del 1970, afferma: «*Le problèmes politiques tendent à envahir les mouvements catholiques (…). Ce qui multiplie les risques de division. Plus radicalement encore, une petite minorité de prêtres décidés entendent détruire systématiquement toute idée d'Église hiérarchique, car, selon eux, elle est contraire à l'Évangile (…). Ils noyautent des groupes de jeunes à qui, volontairement, ils font perdre la foi, au sens ecclésial et traditionnel de ce mot. (…) On parle beaucoup du problème du sacerdoce, et on raison, car il conditionne tout l'avenir de l'Église. Mais il serait dommageable de se centrer unilatéralement sur cette question. Le problème fondamental —qui commande le problème du sacerdoce lui-même— est celui de la foi dans l'Église comme communion et comme institution, tout à la fois*», Id., "Lettre à S. S. Paul VI", D2/F4 (*Fonds*, 232).

4 A questo proposito, nel rapporto preparato per la prima sessione della neocostituita Commissione Teologica Internazionale (Roma, 6-8 ottobre 1969) –dopo aver analizzato il clima rivoluzionario che regnava incontrastato in quel momento e i potenziali pericoli che esso rappresentava per la Chiesa–, scrive nel terzo paragrafo, intitolato '*Le kairos*': «*Il est nécessaire de réfléchir sur les dimensions réelles du fait conciliaire dans l'évolution d'ensemble de notre époque. S'il a eu valeur de symptôme des pensées secrètes de l'homme, tant en positif (libération de dynamisme pour beaucoup qui se trouvaient en attente du Royaume) qu'en negatif (déferlement d'anarchie mentale qui se serait moins manifestée en une autre période), c'est que nous avons à en découvrir les profondeurs cachées:* il nous faut comprendre quel est le dessein de l'Esprit, par le ministère de l'Église, dans ce moment de l'histoire, autrement dit, percevoir le "kairos" de notre époque dans l'ensemble de l'économie du Mystère, au sens paulinienne de ce mot», Id., "Rapport", 145. E tra le questioni urgenti da analizzare per la teologia in questo contesto indica la necessità di approfondire il vincolo sacramentale della Chiesa come organismo visibile e invisibile con la Trinità, il corretto pluralismo teologico alla luce della pienezza cattolica e il ministero apostolico e sacerdotale, inquadrando il fondamento biblico e patristico di tale ministero –come del primato petrino–, e sottolineando il suo carattere di servizio e il suo stile proprio alla luce del mistero del Servo sofferente cfr. *ibid*., 162-172.

5 Come afferma Richi Alberti: «*En efecto, la noción de misterio por ser una clave a la hora de elaborar una teología que tuviese como horizonte el diálogo ecuménico, especialmente en campo eclesiológico, con el paso del tiempo fue revelándose como un posible punto de vista sintetico desde el cual contemplar toda la revelación cristiana*», Richi Alberti, *Teología del misterio*, 207.

L'appoggio fondamentale per la realizzazione di questo approfondimento teologico viene dall'opera di Ireneo, strenuo difensore della retta fede di fronte all'eresia gnostica[6]. E, infatti, Le Guillou considera le teologie sviluppatesi in questo periodo come delle riviviscenze del pensiero gnostico, in quanto etero-interpretazione della fede —realizzata da prospettive ad essa completamente aliene— che stravolge nel suo nucleo essenziale l'auto-interpretazione apostolica della Rivelazione che guida da sempre la tradizione ecclesiale del Vangelo[7]. Si tratta di un vero e proprio cambiamento di paradigma che stravolge nel suo stesso nucleo l'autocoscienza ecclesiale del Mistero, la quale non viene più determinata dalla Rivelazione, ma dai principi filosofici e culturali che caratterizzano le varie epoche[8].

Ediciones Universidad San Dámaso

6 Cfr. Le Guillou, *Le Mystère du Père*, 35-36.

7 «*La gnose correspond avant tout à une attitude d'esprit. Aussi peut-elle se développer à l'intérieur des cadres culturels les plus divers, selon les époques et les lieux. En tout temps, elle parasite de manière endémique la foi chrétienne (…), tente d'envahir le cœur même du dogme catholique, substituant son projet sophistique à l'objet formel de la Révélation, c'est-à-dire, pour l'Église, la norme de la foi. La gnose se présente alors comme une perversion de la foi chrétienne. Son exceptionnelle gravité est due à son caractère insidieusement équivoque: à la foi elle emprunte son langage et ses thèmes, mais c'est pour les entendre à sa manière. (…) C'est que le gnostique ne se détermine pas en ses convictions d'après la foi théologale. Formellement, le motif de sa 'foi' est une conviction humaine (jugement de valeur, option esthétique, philosophique, éthique ou politique, choix idéologique), non l'effet d'une découverte de la Révélation de Dieu, d'une adhésion obéissante et aimante à sa Personne. (…) Elle voudrait offrir aux hommes une foi "crédible". Mais en situant les éléments du christianisme dans une perspective radicalement étrangère a la visée propre de la foi, elle les pervertit. (…) En se situant d'emblée à l'extérieur de la norme de la foi, en contestant l'unité et la permanence de la confession ecclésiale, la gnose apparaît comme une interprétation effectué d'un point de vue étranger à la révélation divine et à la tradition. En termes techniques, on peut la qualifier comme "hétéro-interprétation". Aussi entende-elle selon un sens péjoratif le principe d' "auto-interprétation" qui guida depuis toujours la tradition*», *ibid*., 11-12 e 24-25. Per quanto riguarda gli altri autori che hanno qualificato come gnostiche alcune tendenze teologiche deviate sviluppatesi dopo il Concilio, cfr. M. Cantos Aparicio, "Testimonio versus gnosis", in: Richi Alberti, *Confesar el misterio*, 223-250, qui 232.

8 Tale mistificazione ermeneutica, per Le Guillou, appare particolarmente evidente nel dibattito sull'interpretazione 'scientifica' della Scrittura: «*Cette conscience qu'a l'Église d'être le lieu ou dans l'Esprit se révèle le Mystère du Christ, explique la résistance opiniâtre que la communauté chrétienne oppose à tous les essai de dissolution de la figure du Christ menés depuis des siècles avec l'inlassable ténacité des prophètes de la rationalisation close. Depuis Spinoza, que d'efforts déployés pour convaincre les chrétiens de la nécessité où il sont de faire de Jésus une idée purifié!*

Ciò che viene messo in discussione dagli gnostici di tutti i tempi è dunque lo stesso oggetto formale della Rivelazione, mediante la rottura della struttura fondamentale dell'ermeneutica cattolica del Mistero, formata, secondo la visione di Ireneo, da tre elementi essenziali e concatenati: 1. la testimonianza trinitaria rivelata nell'evento di Gesù Cristo; 2. l'esperienza apostolica come testimonianza normativa ed insuperabile di questo evento; 3. la confessione di fede della Chiesa, nella quale la fede apostolica si mantiene integra e si trasmette in modo qualificato grazie ai successori degli apostoli.

Pertanto, di fronte al sospetto che inficia la legittimità dell'autorità di qualunque istituzione, di fronte al totale discredito di qualunque esperienza del passato che abbia la pretesa di essere portatrice di senso per il presente, Le Guillou ritiene utile focalizzare l'attenzione sulla tradizione apostolica originaria in tutta la sua portata escatologica e normativa[9]. Tale prospettiva lo porterà a fissarsi sulla centralità dell'elemento apostolico nella trasmissione del Vangelo e, quindi, sulla tradizione come tradizione vivente degli apostoli.

Il risultato che ne deriva è una teologia matura che il nostro autore saprà porre al servizio della Chiesa in quel delicato momento, sia nelle sue pubblicazioni che nel lavoro da lui svolto nella Commissione Teologica Internazionale[10].

Pourquoi, nous crie-t-on, ne pas s'accorder à reconnaître que Jésus est le plus grand moraliste, le plus grand des philosophes, mieux, le plus grand des hommes? (…) Ayons enfin le courage d'opérer les révisions qui s'imposent et de réintégrer selon les lois du développement culturel et du devenir historique, la conscience de soi que lui a prêtée l'Église. Allons! Abandonnons, une bonne fois, la signification divine surimposée par la mentalité "précritique" de l'Église à sa réalité d'homme. (…) [Ils nous invitons à] monter dans le train de l'histoire, c'est-à-dire- repenser Jésus selon les dernières "exigences de la pensée moderne". (…) Inlassablement l'Église proclame qu'il y a un en soi *de Jésus, transcendant toutes les révolutions de l'histoire*», Le Guillou, *L'Innocent*, 55-56.

9 «*Nous voilà, en effet, ballotés par une crise de la tradition comme sans doute jamais l'Église n'en connue: discrédit systématique jeté sur les expériences du passé, volonté délibérée de réformer radicalement les structures, transgression consciente des normes juridiques, pressions psychologiques, politique du fait accompli. Ce temps difficile est une invitation à vivre la* tradition évangélique *dans son originalité fondamentale, je veux dire comme* réalité eschatologique», *ibid*., 13.

10 A tal proposito cfr, G. Richi Alberti, "El misterio del Padre: redacción y recepción de un clásico", in: Id., *Confesar el misterio*, 92-197; J. G. Morales Arráez, "La sucesión apostólica y el ministerio ordenado", in: *ibid*., 291-312.

Ediciones Universidad San Dámaso

E se il suo atteggiamento combattivo gli procurò non poche critiche, allo stesso tempo, attirò verso i suoi corsi molti giovani studenti che in quel momento di forte smarrimento lo consideravano una sorta di rifugio[11].

2. L'ESPERIENZA APOSTOLICA DEL MISTERO

Secondo la fede della Chiesa, la Rivelazione trinitaria offerta agli uomini in Gesù Cristo si comunica agli uomini mediante la testimonianza normativa degli apostoli. Come si è visto, è quello che afferma solennemente anche il Concilio Vaticano II: la trasmissione della Rivelazione avviene attraverso la mediazione degli apostoli (cfr. DV 7) che sono i destinatari qualificati del mandato missionario (cfr. LG 17, AG 5).

Tuttavia, potremmo chiederci: perché l'esperienza apostolica della Rivelazione è normativa per la fede? Le Guillou pare voler rispondere a questa domanda cruciale quando analizza teologicamente l'esperienza apostolica del Mistero per delinearne il carattere fondamentale[12].

Il suo dato di partenza è la constatazione che nei Vangeli vi una incomprensione costante tra Gesù e i suoi uditori. I racconti evangelici rendono conto dei costanti malintesi che generano le parole e le azioni di Gesù. Tale incomprensione si traduce in odio e rifiuto da parte dei suoi oppositori, ma è presente anche nei discepoli, nei quali le parole di Gesù provocano in più di un'occasione sconcerto, incredulità e perfino scandalo.

11 A tal proposito afferma Christoph Schönborn, un altro degli alunni di Le Guillou: «Molti di noi hanno considerato il periodo conciliare non solo come momento di partenza ma anche come momento di rottura traumatica. Perché in così tanti sono andati dal professor Ratzinger, sono quasi tentato di dire "fuggiti"? A Parigi il professor P. Le Guillou rappresentò per noi un "refugium", un'isola di insegnamento sano in cui era possibile studiare semplicemente e "normalmente" teologia cattolica», "Dibattito", in: Benedetto XVI – Il Circolo degli Studenti – K. Koch, *Il Concilio Vaticano II. L'ermeneutica della riforma* (LEV, Città del Vaticano 2013) 92.

12 Per quanto riguarda questa parte cfr. Le Guillou, *L'Innocent*, 16-217; Id., *Le Mystère du Père* 35-39; Id., *Les témoins*, 29-42; Id., *L'Église lumière*, 15-26.

Ediciones Universidad San Damaso

Secondo il teologo domenicano, l'origine dei malintesi tra Gesù e i suoi uditori risiede in una rottura di piani, un dislivello incolmabile, tra il 'luogo' da cui Gesù parla e il 'luogo' da cui essi lo ascoltano. Il luogo da cui Gesù parla è il Padre: Egli viene 'da altrove', vive della relazione eterna con il Padre ed è venuto a rivelare il suo disegno di amore. Egli è l'innocente, il servo sofferente profetizzato da Isaia, che stravolge e contesta l'ordine dei valori di questo mondo e che, caricandosi dei peccati degli uomini, li salva trasfigurandoli nell'amore. Invece, il luogo da cui i discepoli parlano è il mondo segnato dal peccato, il quale non ha accesso al Padre e nel quale, pertanto, la logica e i valori portati da Gesù vengono derisi e contestati.

Questa rottura di piani causa nei discepoli l'incapacità radicale di comprendere le parole e le azioni di Gesù nel loro vero significato, cioè di cogliere veramente il mistero della sua persona e della sua missione:

> *Dès lors la source des quiproquos apparaît nettement: si le lieu d'où Jésus agit et d'où il parle est plus ou moins pressenti dans la clarté de Dieu, tout s'illumine (…). Mais si le lieu d'où il agit et d'où il parle échappe à ses auditeurs, tout devient énigmatique*[13].

Il più radicale degli scandali avviene in occasione della passione del Maestro, ma incluso la sua risurrezione provoca ancora reazioni di incredulità. Come appare evidente nell'episodio di Emmaus, il dislivello di piani ancora presente impedisce qualsiasi riconoscimento; fino a che, però, il Risorto inizia a introdurre i discepoli nel suo mistero, dandogli accesso ad una lettura cristologica delle Scritture e permettendo di riconoscerlo vivo nello spezzare del pane. È una prefigurazione di quello che accadrà nella pentecoste.

Infatti, sebbene l'elezione dei dodici abbia un fondamento storico —nel senso che avviene nel corso della vita terrestre di Gesù, implicando una certa partecipazione incipiente al suo Mistero— il loro ministero viene costituito con il dono dello Spirito, mediante il quale essi sono introdotti a partecipare della

13 Id., *L'Innocent*, 93.

Ediciones Universidad San Dámaso

pienezza del Mistero. È solo con l'effusione dello Spirito da parte del Risorto che si rompe radicalmente il dislivello dei piani, perché gli apostoli sono ora introdotti presso il Padre; sono avvolti, fin nel più profondo del loro essere, nella relazione amorosa che lega il Padre al Figlio, di modo che ora leggono la persona di Gesù e la sua missione a partire dal Padre e dal suo disegno eterno di salvezza. Hanno pertanto accesso all''in sé' della coscienza umana di Gesù che gli mostra con evidenza la sua identità divina di servo sofferente chiamato a redimere il mondo, di Figlio del Padre e di Signore:

> *À partir du Père et de son dessein d'amour tout gratuit, c'est le dépassement de tous les contresens, de tous les quiproquos et l'accueil de l'interprétation qui est donné d'en haut par le Saint-Esprit. Loin d'être déconcertes par la vie du Christ. Les disciples, le saisissent désormais à partir du Père: il sont situé à l'intérieur de la lumière —celle de l'Esprit—, dans laquelle, d'auprès du Père, le Christ faisant la lecture de sa propre vie. Ils comprennent les paroles et les actes du Christ dans le sens où il les a prononcés et posés*[14].

E in questo modo il loro ricordo di Gesù viene trasfigurato e anche la loro debolezza viene trasfigurata dalla potenza divina. Tutta la loro persona, il loro pensiero e loro volontà, ne risulta trasformata. Ora dunque, e soltanto ora, essi rileggono le Scritture, le parole e i gesti di Gesù nell'unità del piano divino, cogliendoli nel loro vero significato alla luce dello Spirito.

La fede degli apostoli passa così dallo storico all'eterno, da questo mondo al Padre, in quanto Gesù glorificato, mediante il dono dello Spirito, li rende contemporanei del suo presente eterno presso il Padre. Essi, ormai, vedono tutto nell'unità del presente di Dio: passato, presente e futuro si incontrano nella prospettiva del Mistero e la storia umana appare ora come il dipanarsi del disegno di salvezza per ricapitolare in Cristo tutte le cose.

14 Id., *Les témoins*, 32.

Ediciones Universidad San Dámaso

In forza di questa esperienza la loro autocoscienza del Mistero è insuperabile e normativa; e questo li converte nei trasmettitori autorizzati e intramontabili della Rivelazione. Partecipando del potere sovrano affidato dal Padre al Figlio, essi partecipano in modo unico e insuperabile del *munus* regale, sacerdotale e profetico del Cristo. Il loro ministero ha pertanto carattere escatologico: «*Bien qu'ayant son origine dans un acte historique de la vie de Jésus, l'association des Douze à l'*ephapax *—une fois pour toutes— de la Pâque du Christ (Jo XVII,19) donne à leur ministère le caractère spirituel d'une institution eschatologique*»[15].

Tale partecipazione escatologica al Regno di Cristo li conduce a riprodurre nella loro carne la testimonianza resa dal loro Re, in quanto il dislivello che vi era tra Gesù e i suoi uditori durante la sua vita terrestre ora si ripropone tra gli apostoli e i loro uditori:

> *En associant les Douze dans sa Pâque, Jésus les fait participer à sa Seigneurie dans le Royaume qu'il va établir. Il les fait entrer dans le mouvement même dans lequel il est. Le texte de Luc fait bien sentir que la disposition —chez Saint Paul, la prédestination, au sens de mystère dispensé par Dieu de toute éternité— implique un mode d'accomplissement du Royaume pour les Apôtres modelé sur celui du Christ. Ils ont été avec lui, ils ont vécu avec lui et ils vont avoir à confesser le Christ comme le Christ a confessé à son Père. Ils devront donc passer par la Croix, ce sera leur royauté*[16].

La testimonianza apostolica è perciò normativa per la Chiesa: gli apostoli sono stati costituiti dal Risorto come i testimoni intramontabili della verità, per cui non vi è tradizione che non coincida con la tradizione vivente degli apostoli e non vi è missione se non fondata sulla missione apostolica. La *mémoire vivante*

15 M.-J. Le Guillou – J.-M. Garrigues, "Statut eschatologique et caractère ontologique de la succession apostolique": *RThom* 75 (1975) 395-417, qui 396.

16 Le Guillou, *L'Église lumière*, 35.

Ediciones Universidad San Dámaso

del Mistero nella Chiesa dovrà essere sempre fondata sul *souvenir apostolique* per essere collegata alla testimonianza trinitaria rivelatasi in Gesù Cristo:

> *Ce que les Apôtres ont en effet confessé par leur participation au mystère du Christ, c'est la révélation même de Dieu trois fois saint. Ni eux, ni les évêques, les prêtres ou les théologiens ne peuvent enseigner et professer autre chose, sous peine de* n'être plus rien. *Tel est bien le fond de la déclaration de saint Irénée aux gnostiques de son temps, lorsqu'il traite de la doctrine transmise comme règle de foi par les Apôtres*[17].

Pertanto, nella Chiesa tutto si muove in totale dipendenza dalla testimonianza apostolica. Anche la dimensione soggettiva della fede è sempre orientata e regolata da questa dimensione oggettiva:

> *Dire que l'expérience spirituelle de l'Esprit est une expérience personnelle ne suffit pas. Il faut ajouter qu'elle est une expérience ecclésiale, une expérience d'insertion dans la tradition apostolique: «Tel est l'enseignement de l'Écriture, telle est la tradition des Pères, tel est notre humble expérience». Cet adage de Grégoire de Palamas résume bien toute la tradition spirituelle. À travers de l'expérience des Pères, le mouvement de l'expérience spirituelle rejoint l'expérience apostolique normative de toute l'Église*[18].

3. LO STATUTO ESCATOLOGICO ED ONTOLOGICO DELLA SUCCESSIONE APOSTOLICA

Una volta stabilito il principio apostolico, Le Guillou si preoccupa di determinare lo statuto proprio della successione apostolica[19]. È questo, come

17 Id., *Le Mystère du Père*, 24.

18 Id., *Les témoins*, 101-102. Cfr. López Peñalba, *El arte*, 561-571.

19 Per quanto riguarda questa parte, cfr. Le Guillou, *Le Mystère du Père*, 39-46; Id., *Les témoins*, 210-214; Id., *L'Église lumière*, 41-54; Id., "Présentation du document *L'apostolicité de l'Église et la*

Ediciones Universidad San Dámaso

si è visto, un punto molto delicato del dialogo ecumenico, tenendo conto che anche gli studiosi protestanti più vicini al cattolicesimo, come ad esempio Cullmann e Pannenberg, negavano la dottrina cattolica in questo ambito. Ma nel postconcilio il dibattito su tale questione è ancor più scottante, perché uno dei polmoni che alimentano il rifiuto ecclesiale della tradizione è proprio la teologia liberale protestante.

Secondo Pannenberg, gli apostoli rappresentano un *unicum* insuperabile e non trasmissibile ad alcuno come ministero qualificato[20]. Il teologo tedesco critica soprattutto la dottrina del carattere del sacramento dell'ordine che, secondo lui, sarebbe un tipica deviazione della scolastica latina, completamente estranea alla Scrittura e alla stessa tradizione orientale. Di conseguenza, l'apostolicità autentica si dovrebbe esprimere nella Chiesa con una doppia fedeltà agli apostoli: fedeltà al messaggio apostolico (criterio scritturistico) e fedeltà all'incarico (criterio ministeriale). Secondo questa teologia, pertanto, gli apostoli non sarebbero che esempi da imitare fedelmente, in conformità al messaggio della Scrittura.

Per Le Guillou questa visione è inaccettabile per due motivi: 1. presenta una concezione completamente estrinseca del ministero apostolico rispetto al Mistero; 2. di conseguenza, afferma implicitamente che il Cristo non avrebbe predisposto nella Chiesa nessuna istanza visibile di garanzia, qualificata per la corretta trasmissione del Vangelo.

È per questo che la teologia di Ireneo gli pare la risposta più adeguata a queste tesi. A tal proposito il teologo domenicano ritiene decisiva questa affermazione: «Per questo motivo è necessario obbedire a coloro che sono i presbiteri nella Chiesa, coloro che hanno la successione a partire dagli apostoli —come abbiamo già mostrato— che hanno ricevuto, con la successione

Ediciones Universidad San Dámaso

succession apostolique": *DC* 71 (1974) 612-613; ID., "Le statut eschatologique"; LE GUILLOU – GARRIGUES, "Statut eschatologique".

20 Cfr. W. PANNENBERG, "La signification de l'eschatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholicité de l'Église": *Ist* 14 (1969) 154-170.

nell'episcopato, il sicuro carisma della verità, secondo il beneplacito del Padre (*secundum placitum Patris*)»[21].

Pertanto, per il vescovo di Lione la successione apostolica è qualcosa di intrinseco al Mistero, è un aiuto previsto da Dio stesso a servizio della trasmissione della Rivelazione. Essa ha come origine la benevolenza del Padre, dal quale scaturisce in Gesù Cristo per lo Spirito tutta l'economia[22].

Per comprendere bene la visione di Ireneo occorre ricordare che, secondo il vescovo di Lione, al *beneplacitum Patris* si accorda sempre il *donum* dello Spirito Santo che capacita la realizzazione del piano divino[23]. E allo stesso tempo tale *donum* è regolato dalla forma cristologica e apostolica[24].

Tale visione, che ben articola la cristologia e la pneumatologia, trova la sua conseguenza ecclesiologica nella prospettiva sacramentale, seguendo la quale lo Spirito Santo non può essere considerato un agente che si muove accompagnando le strutture societarie della Chiesa dall'esterno, ma le caratterizza interiormente mediante l'economia sacramentale. Come abbiamo visto, per Le Guillou, la Chiesa è nella sua stessa visibilità la dimora dello Spirito. È perciò lo Spirito Santo che mediante l'economia sacramentale, e soprattutto mediante l'Eucaristia, costituisce permanentemente la Chiesa come il luogo in cui si mantiene unita e indefettibile la confessione apostolica. E tale inde-

21 Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, IV,26,2, a cura di A. Cosentino II (Città Nuova, Roma 2009) 236.

22 «*Arrêtons-nous à cette formule inattendue: Selon le bon plaisir du Père. Elle est de plus grand prix. C'est elle qui nous permet de dégager le véritable sens de la succession apostolique. La mention du bon plaisir du Père renvoie à un geste divine d'élection, en rapport lui-même avec le dessein bienveillant originaire d'où procède en Jésus Christ toute l'économie du salut*», Le Guillou, *Le Mystère du Père*, 40. A tal proposito afferma Orbe: «*El beneplácito del Padre es el arranque de la Dispensación de la humana salud desde los días de Adán hasta los tiempos novísimos. Desde el tiempo del Evangelio hasta los de la final consumación. En el 'beneplácito del Padre' entra la constitución que asegura el carisma seguro de la verdad. Tal carisma no lo inventaron los Apóstoles, ni los obispos sus sucesores, como quien se arroga con la sucesión en el épiscopado el carisma de la verdad. Vino por 'beneplácito del Padre'*», A. Orbe, *Teología de San Ireneo* IV.*Traducción y Comentario del libro IV de "Adversus Haereses"* (BAC, Madrid 1996) 376 n.17.

23 Cfr. M. Aroztegui Esnaola, *La amistad del Verbo con Abraham según San Ireneo de Lyon* (PUG, Roma 2005) 88.

24 Cfr. Le Guillou, *Le Mystère du Père*, 51.

Ediciones Universidad San Dámaso

fettibilità è garantita dal fatto che tra i sacramenti vi è quello dell'ordine, per il quale i vescovi sono inseriti escatologicamente nel ministero degli apostoli e, proprio in forza di questo inserimento sacramentale, fanno presente tale ministero nell'oggi della Chiesa per rendere la tradizione del Vangelo conforme alla testimonianza apostolica:

> *Le charisme de vérité, qui fait entrer les évêques par succession dans le service apostolique du dessein éternel du Père, révèle la dimension proprement eschatologique de leur ministère: «Car Jésus Christ notre vie inséparable, est le propos du Père, comme aussi les évêques établis jusqu'aux extrémités de la terre, sont dans le propos de Jésus Christ». La succession apostolique ne se définit donc pas d'abord comme la transmission de quelque chose. C'est l'insertion des évêques dans la confession apostolique de la vérité du Père. En elle, à travers de une succession ministérielle déployée dans le temps, ils forment une unique corps assurant une fonction eschatologique: la garde de la témoignage trinitaire pour la salut du monde*[25].

La successione apostolica ha, pertanto, anch'essa statuto escatologico, in quanto i vescovi, mediante l'imposizione delle mani, vengono inseriti nel ministero escatologico degli apostoli, rappresentando così il sacramento della presenza agente e prevalente di Cristo in mezzo al suo popolo, affinché esso possa essere il luogo della testimonianza indefettibile della Rivelazione. Come afferma il citato documento della Commissione Teologica Internazionale:

> *La succession apostolique est donc cet aspect de la nature et de la vie de l'Église qui montre la dépendance actuelle de la communauté par rapport au Christ à travers ses envoyés. Le ministère apostolique est ainsi le sacrement de la présence agissante du Christ et de l'Esprit au*

25 *Ibid.*, 41-42. A tal proposito afferma Morales Arráez: «*Eligiendo a sus apóstoles, Jesús ha elegido en ellos a todos los obispos que se sucederán en sus sedes hasta el fin del mundo*», Morales Arráez, "La sucesión apostólica", 307.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *milieu du Peuple de Dieu, sans qu'y soit minimisée pour autant l'influence immédiate du Christ et de l'Esprit sur chaque fidèle*»[26].

La successione apostolica appare così nella sua reale natura di servizio qualificato alla sacramentalità della Chiesa. Come afferma Richi Alberti:

> *En virtud del don y de la obra del Espíritu, la sucesión apostólica garantiza la permanencia de la mediación salvífica de Jesucristo en la Iglesia (…) [en cuanto que] garantía sacramental que el Espíritu Santo —donado por el Padre a Cristo y por Cristo a los apóstoles— ofrece permanentemente a la sacramentalidad de la Iglesia*[27].

Tale prospettiva, secondo Le Guillou, implica necessariamente un legame ontologico che, al contrario di quanto afferma Pannenberg, trova conferma sia nella Scrittura, che in tutta la tradizione patristica, includendo quella orientale[28]; di modo che la dottrina cattolica del carattere sacramentale non è che uno sviluppo di quanto affermato da tutta la tradizione. Si tratta di quello che la tradizione ha sempre considerato un segno indelebile dello Spirito che non accresce la santità del candidato ma lo abilita all'esercizio del ministero apostolico.

Ma tale legame ontologico, se si vuole restare fedeli al dato tradizionale nella sua interezza, è da leggere in modo equilibrato. I vescovi non sono gli apostoli, né sono i loro successori nel senso forte del termine: «*Cette succession*

26 Commissione Teologica Internazionale, "L'apostolicité de l'Église", 468. Non si può non notare la somiglianza di questo testo con alcune affermazioni precedenti di Le Guillou, che appaiono già nella sua tesi dottorale. In questa, infatti, dopo aver parlato della Chiesa come popolo regale e sacerdotale afferma: «*Pour le service de cette vie ecclésiale, véritable culte nouveau et parfait, le Christ a institué des ministères qui sont là pour représenter dans le Corps de l'Église son action toujours agissante et prévalente*», Le Guillou, *Mission et unité* II 223.

27 Richi Alberti, *La Iglesia*, 294.

28 Cfr. M.-J. Le Guillou – J.-M. Garrigues – A. Riou, "Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs": *NRTh* 93 (1971) 801-820; Le Guillou, "Le statut eschatologique", 19-20; Le Guillou – Garrigues, "Statut eschatologique", 412-416.

Ediciones Universidad San Dámaso

apostolique n'est pas une succession dynastique des Apôtres disparus, mais la permanence de leur présence dans le même ministère reçu du Christ»[29].

Per questo il teologo domenicano non parla dei vescovi come successori 'degli' apostoli, ma 'negli' apostoli:

> *Il est commun de dire que les évêques sont les successeurs des Apôtres. En réalité, les Apôtres sont uniques. Il vaudrait mieux dire que les évêques se succèdent les uns les autres dans les Apôtres qui, à travers eux, continuent de gouverner l'Église*[30].

Si riprende così la tradizione più antica sul ministero apostolico: come successori, i vescovi partecipano spiritualmente del ministero escatologico degli apostoli che, attraverso di loro, continuano a governare la Chiesa.

Questa prospettiva esclude alla radice qualunque visione arbitraria dell'autorità dei vescovi: il loro ministero è un servizio, un atto di totale obbedienza alla tradizione apostolica e, di conseguenza, alla Rivelazione.

In questo momento storico, la nozione di 'servizio' viene approfondita da Le Guillou mediante il riferimento al mistero del Servo di Jahvè: il ministero apostolico è 'sacramento del Servo', il quale nella sua missione terrena rifiutò qualunque tentazione di dominio temporale per consegnarsi alla croce. I vescovi, pertanto, sono un corpo di servi costituito al servizio di un popolo di servi, i quali hanno la missione di manifestare al mondo il volto del Servo[31].

Tale mistero del servitore sofferente riguarda in modo particolare il ministero petrino. Colui che aveva negato Gesù, proprio perché scandalizzato dal mistero del Servo, viene poi ricercato, perdonato e salvato dalla tentazione di un messianismo temporale per essere costituito come 'sigillo del Servitore' marcato per sempre sulla fronte della Chiesa:

---

29 *Ibid*., 399.

30 Le Guillou, *L'Église lumière*, 40.

31 «*Pour constituer un peuple de serviteurs susceptibles de manifester au monde sa mission et son sacrifice, un peuple de serviteurs qui reflètent pour toutes les hommes le Visage du Serviteur, Dieu a institué un corps de serviteurs*», Id., *Le Visage*, 310.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *Il est dès lors évident que Pierre n'est pas dans l'Église un chef au sens ordinaire de ce mot. La nature du rôle qu'il joue dans l'Église dépend toute entière du mystère du Serviteur (…). Pour être érigé comme chef de l'Église —c'est-à-dire comme celui qui porte et manifeste visiblement dans sa personne toute le mystère de l'Église—, Pierre avait besoin de triompher de son messianisme temporal et de s'ouvrir dans les larmes (Mt 26,75) au mystère du Serviteur. (…) Fondement de l'Église, signifiant la gratuité souveraine de la grâce de Dieu, il est comme le sceau du Serviteur sur le front de l'Église*[32].

Infatti,

> *Il [Pierre] rappelle* visiblement *que toute l'Église repose sur l'unique Pierre qui est le Christ et il a la charge, comme chef, dont les pouvoirs sont tout entiers au service de cette mission unique, de mettre tous les Apôtres et toute les communautés chrétiennes* devant l'obéissance *au Serviteur*[33].

4. IL PRINCIPIO DI APOSTOLICITÀ COME ELEMENTO CHIAVE DI COMPRENSIONE DEL CAMMINO STORICO DELLA CHIESA-TRADIZIONE

La teologia di Ireneo illumina perfettamente i tre elementi costitutivi e irrinunciabili che caratterizzano la struttura testimoniale del Mistero come

32 Id., *L'Innocent*, 256-258. Tale visione del ministero petrino venne accolta con molto interesse dal mondo ortodosso. A tal proposito è interessante leggere il commento del teologo ortodosso Olivier Clément «*Ici le Père Le Guillou ébauche, en étudiant le destin de Pierre, une théologie renouvelée de la primauté, conception qui pourrait débloquer, sur ce point décisif, le dialogue œcuménique*», O. Clément, *Celui qui vient d'ailleurs. Le retour de l'Innocent*. Recensione, "Le Monde" (12 novembre 1971) 14. È interessante notare come l'approfondimento del mistero di Gesù alla luce del mistero del Servo, effettuato da Le Guillou per contestare il modello rivoluzionario proposto da alcune correnti teologiche del tempo, si traduce poi in una riflessione rinnovata sul ministero apostolico e, in particolare, sul ministero petrino che a sua volta provoca degli importanti risvolti ecumenici.

33 Le Guillou, *L'Innocent*, 282.

Ediciones Universidad San Dámaso

concepita dalla Chiesa cattolica: la testimonianza trinitaria offerta agli uomini in Gesù Cristo; la testimonianza insuperabile degli apostoli; la confessione di fede della Chiesa che si mantiene integra grazie alla successione apostolica. Come afferma giustamente Cantos Aparicio, tra questi elementi vi è una relazione di fondamentazione e di inclusione successiva: «*cada uno de ellos (excepto el primero) está fundamentado en el anterior y lo incluye*»[34].

Pertanto, nel processo di trasmissione del Vangelo, sono la tradizione apostolica, testimoniata dalle Scritture, e la successione dei vescovi che assicurano la presenza escatologica della retta confessione di fede nella Chiesa per farla vivere indefettibilmente della testimonianza trinitaria:

> *L'expérience apostolique est une et normative à jamais. L'expérience ecclésiale, qui en reçoit sa propre norme, est, de soi, unitaire, à la différence de la gnose traversée et disloquée par le pluralisme des interprétations. Comme le dit Irénée, l'Église* est *la tradition vivante des Apôtres (…). L'unité de cette tradition fondée sur les Apôtres est confiée en sauvegarde à la succession apostolique*[35].

La tradizione apostolica è, pertanto, il luogo ermeneutico nel quale la Chiesa iscrive la sua vita e il suo pensiero. Non vi è altra istanza per accedere alla testimonianza trinitaria. E la salvaguardia dell'unità e dell'integrità di questa tradizione è stata confidata per istituzione divina al ministero apostolico. In questo modo appare l'apostolicità nel suo vero significato: essa è «*cette réalité escatologique qui assure au peuple de Dieu la possibilité qu'il a de confesser sa foi*»[36].

Il problema degli gnostici di tutti i tempi è la perdita di questo principio ermeneutico fondamentale, che collega inscindibilmente i vescovi agli apostoli e questi ultimi alla testimonianza trinitaria; una perdita che li conduce al rifiuto

34 Cantos Aparicio, "Testimonio", 225 n. 10.

35 Le Guillou, *Le Mystère du Père*, 39.

36 Id., *L'Église. Retrait*, 87.

Ediciones Universidad San Dámaso

della tradizione apostolica e del ministero episcopale. E questo li condanna non solo ad una divisione con la *Magna Ecclesia*, ma anche a divisioni interne impossibili da sormontare, perché divergono i principi di fondo a partire dai quali si muove ognuno dei loro *leader*.

La Chiesa, in cambio, ha fatto sempre suo questo principio ermeneutico perché convinta di averlo ricevuto dal suo Signore e Sposo, il quale in questo modo ha garantito la sua presenza costante per dirigere il cammino della sua Sposa nella storia.

Abbiamo visto che il garante ultimo della permanenza della testimonianza trinitaria nella storia è lo Spirito Santo che vincola intrinsecamente la confessione ecclesiale con l'esperienza apostolica e la testimonianza trinitaria. Infatti, «*el Espíritu Santo dispone permanentemente en la Iglesia la memoria del testimonio trinitario confesado por lo apostoles. Es más, dispone permanentemente la Iglesia como lugar de la memoria*»[37].

È questa memoria vivente, attualizzata sacramentalmente grazie al ministero apostolico, che rende i credenti di tutti i luoghi e di tutti i tempi contemporanei alla pentecoste, permettendogli di avere la stessa esperienza che gli apostoli hanno avuto del Mistero. E, grazie alla comunione con i loro pastori, essi possono mantenersi uniti alla testimonianza trinitaria nella retta confessione apostolica; una unione di cui l'Eucaristia è il segno preminente.

Come affermava anche Benedetto XVI:

> La Tradizione è la comunione dei fedeli intorno ai legittimi Pastori nel corso della storia, una comunione che lo Spirito Santo alimenta assicurando il collegamento fra l'esperienza della fede apostolica, vissuta nell'originaria comunità dei discepoli, e l'esperienza attuale del Cristo nella sua Chiesa[38].

37 Richi Alberti, *Teología del misterio*, 188.

38 Benedetto XVI, *Udienza Generale del 26 aprile 2006. La comunione nel tempo: la Tradizione*: "L'Osservatore Romano" (27 aprile 2006) 4.

Ediciones Universidad San Dámaso

La successione apostolica è nel fondo un'esigenza che deriva dal teandrismo della struttura della Rivelazione, che si ripercuote sulla struttura della Chiesa-tradizione. In effetti, la genialità della sintesi di Ireneo deriva dal cogliere il Mistero a partire dalla pienezza teandrica dell'evento pasquale del Figlio che, da un lato, rivela il mistero trinitario e, dall'altro, è fonte inesauribile dell'esistenza ecclesiale. Tale visione teandrica impone la considerazione di un'istanza visibile sacramentalmente costituita per garantire la continuità della testimonianza trinitaria nel tempo. E questa istanza media autoritativamente il cammino storico della tradizione.

Osservando la storia della Chiesa si può notare che una caratteristica dei santi di tutte le epoche è quello di aver generato carismi e tradizioni particolari in comunione con i successori degli apostoli e, mediante loro, in comunione con gli apostoli stessi e quindi con la Rivelazione. Il loro merito, come il merito di San Paolo al Concilio di Gerusalemme, è stato quello di considerare la comunione ecclesiale con gli apostoli un criterio essenziale di validità della loro missione e non un ostacolo ai loro progetti. Come afferma Grossi riguardo al periodo patristico: «Nel periodo aureo dei Padri della Chiesa, esse [le tradizioni] fiorirono in abbondanza in fedeltà al Vangelo e all'umanità e, poiché furono trasmettitrici fedeli, legarono la paternità degli Apostoli a quella dei Padri»[39].

Ediciones Universidad San Dámaso

39 V. Grossi, "Coscienza storica tra fede e tradizione", in: S. Accomandi (a cura di), *Crisi della tradizione e pensiero credente* (Guida, Napoli 1995) 23-42, qui 32.

Ediciones Universidad San Dámaso

CONCLUSIONE: IL CONTRIBUTO DI MARIE-JOSEPH LE GUILLOU PER UN'ADEGUATA ECCLESIOLOGIA DELLA TRADIZIONE

Ediciones Universidad San Dámaso

Dopo aver analizzato i tratti salienti della teologia della tradizione di Marie-Joseph Le Guillou, ci proponiamo di considerarne le potenzialità e i limiti al fine di costruire un'adeguata ecclesiologia dinamica della Tradizione.

Sicuramente, un primo elemento positivo del pensiero del teologo francese è l'impianto misterico-sacramentale che sostiene la sua ecclesiologia della tradizione. Questa impostazione gli consente di articolare in modo equilibrato gli elementi visibili e invisibili che costituiscono la Chiesa e che guidano la trasmissione del Vangelo. Frutto di questo equilibrio teandrico sono le preziose affermazioni sullo Spirito Santo come soggetto trascendente della tradizione, sulla Chiesa come soggetto storico della tradizione, sul carattere vivente della tradizione e sul ministero apostolico come istanza visibile divinamente istituita a salvaguardia della tradizione del Vangelo.

Un altro elemento, collegato a questa impostazione misterica, è la capacità di superare l'oggettivismo teologico che ha caratterizzato per molto tempo la teologia della tradizione. Per Le Guillou, in effetti, la tradizione —come del resto la missione—, appartenendo alla natura della Chiesa pellegrina, deve

essere analizzata nel suo legame vitale con il soggetto a cui appartiene essenzialmente[1].

In questa luce appare sicuramente riduttivo considerare la tradizione un mero canale di trasmissione. Se, infatti, la Rivelazione si è data mediante il soggetto Gesù Cristo, un soggetto che ha operato con fatti e parole, analogamente la trasmissione del Vangelo dovrà avvenire per mezzo di un soggetto teandrico che opera con fatti e parole intrinsecamente uniti. E questi fatti e queste parole perdono il loro significato al di fuori del soggetto a cui appartengono e nel quale sono state costituite. Come affermava già Möhler: «Chiesa, Vangelo e tradizione stanno insieme o cadono insieme»[2]. Pertanto, come non ha senso parlare di missione al margine del soggetto-Chiesa —e questa è stata sicuramente una delle acquisizioni più importanti della teologia del secolo XX— così non ha ugualmente senso parlare di tradizione indipendentemente dalla Chiesa.

Ma oltre a questi vantaggi a livello generale di impostazione, vi sono tre punti specifici che rendono originale il pensiero sulla tradizione di Marie-Joseph Le Guillou.

Il primo è il riconoscimento del vincolo intrinseco tra tradizione e missione: la missione è l'atto fondamentale della Chiesa-tradizione e insieme il principio regolatore del suo sviluppo. Ne deriva che tutti gli sviluppi della tradizione, incluso quelli dottrinali, hanno come causa ultima le esigenze missionarie. Si tratta di una sintesi a cui Congar non arriva[3]. E il Concilio stesso, nella *Dei*

1 A tal riguardo afferma Holstein: «*La tradition n'est donc pas, pour l'Église catholique, un accessoire convenable (…). Elle fait partie structurante de son être, elle est une dimension essentielle de sa personnalité*», Holstein, *La Tradition*, 170.

2 Möhler, *L'unità della Chiesa*, 103.

3 Sebbene, come afferma Bousquet, nell'opera di Congar venga sicuramente insinuata una relazione tra tradizione, missione e cattolicità, essa non viene articolata teologicamente, cfr. F. Bousquet, "La dimension apostolique de la Tradition selon le P. Congar": *Trn* 98 (2006) 79-90. Su questo tema cfr. anche Emile de Taizé, *Fidèle à l'avenir*, 113-118. In particolare, per quanto riguarda il legame tra missione e sviluppo della tradizione, anche se il maestro domenicano allude al fatto che le circostanze storiche sono fattore di sviluppo della tradizione, non indica chiaramente la missione come fattore causale ultimo che riunisce in sé tutti gli altri: «*Chacun des actes de cette fidélité [du Peuple de Dieu] suppose et engage une actualisation, par le Saint-Esprit, de ce qui a été livré, et*

Ediciones Universidad San Dámaso

Verbum, non cita la missione tra i fattori causali di progresso della tradizione, anche se vi allude in tre passi specifici di altri documenti (cfr. GS 44 e 58; AG 22). Pertanto, la prima grande acquisizione del teologo domenicano è l'identificazione della tradizione vivente con la Chiesa missionaria. Il nome proprio della tradizione è missione.

Il secondo punto di interesse da mettere in luce è che, in Le Guillou, la tradizione non è solo riferimento al passato e neanche si ferma all'attualizzazione della Rivelazione nel presente. Essa, accompagnando il cammino missionario della Chiesa, è proiettata verso il futuro, cioè verso una pienezza escatologica, comunionale e missionaria, che il nostro autore chiama pienezza cattolica. Abbiamo cercato di dare conto di come questa nozione sia apparsa nella teologia cattolica contemporanea, notando però che, in Le Guillou, essa ha una vera e propria articolazione sistematica che la collega al cammino storico della Chiesa verso l'escatologia. Si è visto anche che il termine è usato, sia direttamente che allusivamente, dal Concilio nei suoi documenti ecclesiologici (cfr. LG 13 e 23; UR 4 e 17; AG 6) e proprio negli ambiti dove il teologo domenicano l'aveva con insistenza applicato (ecumenismo, cattolicità, missione), anche se il Vaticano II non lo sviluppa concretamente. Questo collegamento tra la tradizione e il futuro è sicuramente un'altra acquisizione importante e si presenta come un ambito fecondo di ricerca.

Infine, sono da considerarsi di fondamentale importanza gli approfondimenti sul ruolo materno della Chiesa-tradizione, alla luce del trinomio Spirito Santo-Maria-Chiesa, e sulla apostolicità della tradizione. Si tratta sicuramente di intuizioni gravide di potenzialità per un'adeguata teologia della tradizione.

L'analisi della teologia della tradizione di Le Guillou ha evidenziato anche il limite del suo pensiero in questo ambito: l'assenza di una sistematizzazione

---

une actualisation répondant à la pleine historicité des moments successivement vécus. Il ne s'agit pas d'une simple répétition du disque enregistré dans les écrits apostoliques, c'est une vie historique, tant de contemplation, de louange, que de lutte contre les erreurs, de délimitation du vrai, d'entreprises missionnaires, de réponse aux requêtes du temps. (…) C'est ainsi que la tradition est développement en même temps que transmission», CONGAR, *La Tradition* II, 38-39.

Ediciones Universidad San Dámaso

complessiva del tema che permetta l'articolazione feconda degli elementi messi in gioco dal teologo domenicano. Infatti, dopo un primo approccio all'argomento nell'ambito del dialogo ecumenico non è seguito un approfondimento organico, ma solo uno sviluppo relativo ad alcune questioni specifiche.

Il nostro studio ha cercato di ordinare organicamente il materiale, ma ora è necessario un passo ulteriore: tentare di mettere in luce gli elementi focali di una ecclesiologia dinamica della tradizione sulla base dell'apporto fornito da Le Guillou, cercando anche di considerare alcuni punti su cui il teologo domenicano non si è fissato —come ad esempio alcuni aspetti della dimensione trinitaria della tradizione (tradizione e missione alla luce delle relazioni e delle missioni trinitarie) o l'analisi dell'Antico Testamento come tradizione, ambito nel quale lo stesso Le Guillou aveva visto la necessità di studi specifici[4]— e di svilupparne altri che sono rimasti al livello di intuizioni embrionali.

Il compito della terza parte di questo lavoro sarà proprio questo: a partire dai dati del Vaticano II e dalla teologia della tradizione di Le Guillou, tenendo conto anche del contributo della teologia cattolica postconciliare e dei documenti del magistero, offrire una prima presentazione degli elementi principali di un'adeguata ecclesiologia dinamica della tradizione.

Ediciones Universidad San Dámaso

4 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 252.

PARTE III
Elementi per una ecclesiologia dinamica della tradizione

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

INTRODUZIONE: LA NECESSITÀ DI UNA RIFLESSIONE ECCLESIOLOGICA SULLA TRADIZIONE

Ediciones Universidad San Dámaso

Sono passati più di cinquant'anni dalla chiusura del Concilio ed appare più che mai evidente quanto fosse accertata l'analisi di Bouyer. Tanto che, nonostante i tentativi fatti nel primo postconcilio, il tema della tradizione è stato relegato ad essere competenza pressoché esclusiva del trattato di teologia fondamentale, senza essere approfondito in forma sistematica in ambito ecclesiologico.

Pertanto, oggigiorno, una riflessione ecclesiologica sulla tradizione pare necessaria. In primo luogo, perché la prospettiva della teologia fondamentale non sempre sa sfuggire dal pericolo di separare la tradizione dal soggetto vivente a cui è intrinsecamente associata, cadendo in quell'oggettivismo teologico così inviso a Congar. In secondo luogo, tale riflessione è richiesta anche dal fatto che il dibattito su tale tema è rimasto vivo anche, e forse soprattutto, in ambito ecclesiologico sia in riferimento alla corretta ermeneutica conciliare[1] che

1 Il dibattito sulla continuità/discontinuità del Vaticano II rispetto alla tradizione, è iniziato a partire dai primi anni '70 per poi essere alimentato sia dall'annosa polemica con Lefebvre –cfr. G. Routhier, "Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma compito della teologia": *RCI* 92 (2011) 744-759 e 827-841– che, più in generale, dallo sviluppo di quelle che Benedetto XVI ha definito ermeneutiche di discontinuità e di rottura, cfr. Benedictus XVI, "Ad Romanam Curiam", 46.

ad alcune questioni particolarmente scottanti[2]. In tutti i casi si tratta di questioni

2 Citiamo, come esempio, la questione della materia dell'Eucaristia, sorta nell'ambito del dibattito sull'inculturazione del Vangelo nella Chiesa locale, e la questione attualissima sulla possibilità del diaconato femminile. Per quanto riguarda il primo tema, affermava Congar: «*La question se pose de savoir si on ne pourrait pas, pour la célébration de l'Eucharistie, utiliser les produits locaux qui répondent à ce que sont le pain de froment et le vin, qu'on ne cultive pas localement. (…) Certains théologiens seraient favorables. Deux principes entrent ici en jeu, en sens contraire. D'un côté, le fait positif et singulier du Christ qui, bien que particulier, prend, de son fait, une valeur normative. De l'autre côté, le principe de symbolisme sacramentel de consacrer «le fruit de la terre et du travail des hommes» dont on se sert pour se nourrir. Le autorités romaines ont été jusqu'ici absolument contraires à une dérogation au pain de froment et au vin ou ce qui altérerait réellement leur nature. Nous saisissons l'importance d'un motif que se relie au fait souverain que toutes nos consécrations s'opèrent par la vertu, communiquée par le Saint-Esprit, des paroles prononcées une fois par Jésus à la Cène. Mais le symbolisme sacramentel appuyé par les paroles du Seigneur sur son sens de nourriture a aussi un grand poids*», Y. Congar, *Diversités et communion* (Cerf, Paris 1981) 59. Per quanto riguarda la questione del diaconato femminile, una nota teologa italiana afferma: «Un terzo problema riguarda la Chiesa, la possibilità o meno che essa ha di "mutare" quanto Gesù avrebbe stabilito. Non è difficile provare che nel suo organizzarsi ministeriale la Chiesa ha dato prova di una grande creatività e l'istituzione dei "sette" –ancora neotestamentaria– lo mostra sin dal principio. Nei manuali distinguiamo non a caso ministeri riconducibili al Gesù storico, allo Spirito, alla stessa Chiesa. Il diaconato appartiene a questi ultimi. Si aggiunga a ciò che la storia di tutti i sacramenti prova la libertà con cui il disposto originario, il segno originario, è stato poi recepito e fissato. La sacramentalità è un cantiere aperto, sempre e comunque. Lo esige la sua indole di *medium*, la necessità di esprimere un universo simbolico adeguato e coerente, culturalmente comprensibile e perciò di necessità obbligato ad acquisire nuove forme. Quanto alle donne, caduta la questione della naturale incapacità, resta l'asserto relativo alla *traditio perpetuo serbata*. Ma la questione è proprio questa: *perpetuo serbata*? E che vuol dire in ogni caso? L'interrogativo ha attraversato nel lontano 1989 il convegno da me promosso su "Donna e ministero. Un problema ecumenico". Vi parteciparono cattolici, ortodossi, anglicani e protestanti di diversa denominazione. Perché mai –se creata a immagine e somiglianza, se egualmente redenta e santificata– la donna dovrebbe essere esclusa dal ministero ordinato? Non è, questo, forse l'ultimo fronte del patriarcalismo e dell'androcentrismo? Non serve la lezione che ci viene dalle Chiese che hanno ammesso le donne al ministero? Non sono più Chiese a partire da questa scelta? E, ancora, le donne hanno "onorato" il ministero diversamente da come hanno agito gli uomini? Se per motivi ecumenici vogliamo tener conto degli orientali, di certo non è sul fronte del diaconato che possono accusarci di dismettere la veneranda tradizione della Chiesa indivisa. (…) Una benedizione a modo di un "sacramentale" non risolverebbe nulla e impasticcerebbe oltre. Se, da Trento in poi, parliamo –e il Vaticano II è sulla stessa linea– di ministero ordinato, distinto *ab antiquo* (LG 28) in diaconato presbiterato ed episcopato, ammettere le donne al diaconato vuol dire dichiararle idonee al ministero ordinato. Se così non fosse, meglio lasciare tutto come sta e aspettare tempi di migliore attenzione ai segni dei tempi che lo Spirito Santo non cessa di donarci», C. Militello, "Ruoli e ministeri nella Chiesa primitiva. Non serve un «contentino»": *ViP* 7 (2016) 30-32, qui 32.

Ediciones Universidad San Dámaso

che fanno sempre diretto riferimento al genuino progresso della tradizione, per cui si rende necessaria una trattazione che tenga in debito conto l'aspetto dinamico della trasmissione del Vangelo, inquadrandolo adeguatamente nell'orizzonte della crescita del soggetto-Chiesa nel tempo[3].

La scelta di affrontare il tema della tradizione dal punto di vista ecclesiologico impone l'adozione, oltre che ovviamente della dottrina sulla tradizione esposta dalla *Dei Verbum*, dell'ecclesiologia conciliare come punto obbligatorio di riferimento. A questo fine è necessario liberarsi da una visione unilateralmente societaria e giuridica, tipica del pensiero preconciliare, per porsi nella prospettiva misterico-sacramentale che permette di descrivere la Chiesa in una dimensione teologica adeguata. A partire da questa impostazione si passerà poi ad elaborare sistematicamente le coordinate fondamentali per una corretta ecclesiologia dinamica della tradizione, così come ha fatto il Concilio con la teologia della missione a partire da *Lumen gentium*[4].

A tale scopo la teologia di Le Guillou sarà di aiuto, apportando validi elementi: 1. l'adozione della prospettiva misterico-sacramentale per descrivere la natura e la corretta crescita nel tempo della Chiesa-tradizione; 2. la centralità della dimensione pneumatologica, cioè lo Spirito Santo come soggetto trascendente della tradizione; 3. la centralità della forma apostolica della tradizione e il ruolo eminente dei successori degli apostoli nella trasmissione del Vangelo; 4. la rivalutazione della dimensione attiva della tradizione che viene collocata, insieme a quella passiva, all'interno della Chiesa in quanto soggetto missiona-

3 È per questo che nel titolo si è parlato di ecclesiologia 'dinamica' della tradizione. Infatti, l'affermazione della natura missionaria della Chiesa, 'mette in movimento' tutta l'ecclesiologia, e quindi anche l'ecclesiologia della *paradosis*, esigendo che quest'ultima tenga conto dello sviluppo missionario della tradizione verso la pienezza cattolica. Sulla nozione di ecclesiologia dinamica, cfr. S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica* (Paoline, Cinisello Balsamo 1985) 300.

4 Se l'affermazione conciliare della natura missionaria della Chiesa ha influenzato profondamente i manuali di ecclesiologia postconciliari, nei quali la missione è diventata il nucleo centrale di una nuova ecclesiologia dinamica –cfr. MADRIGAL, *El giro*, 279–, si può affermare che non vi è in essi, per quanto è di nostra conoscenza, alcuna articolazione sistematica di una ecclesiologia dinamica della tradizione.

Ediciones Universidad San Dámaso

rio; 5. la relazione tra missione e sviluppo della tradizione; 6. la dimensione escatologica della tradizione intesa come pienezza cattolica.

Ediciones Universidad San Dámaso

CAPITOLO IX

LA CHIESA, TRADIZIONE VIVENTE DEL MISTERO, E LA SUA CRESCITA MISSIONARIA VERSO LA PIENEZZA ESCATOLOGICA

Ediciones Universidad San Dámaso

1. IL PUNTO DI PARTENZA: L'ECCLESIOLOGIA MISTERICA

Il punto di partenza del nostro lavoro è l'accoglienza della prospettiva misterica con cui il Concilio descrive la Chiesa, prospettiva che è alla base di tutta l'opera di Le Guillou: la Chiesa non è estrinseca al Mistero ma sua parte essenziale. In concreto, essa è sacramento del Mistero per il mondo.

Tale prospettiva implica un doppio riferimento costitutivo del soggetto ecclesiale (Dio e il mondo) che rende impossibile descrivere la Chiesa a partire da un unico principio formale, cioè da un centro sul quale far convergere tutta l'ecclesiologia. Se, infatti, come afferma Angelo Scola, «la ragione d'essere della Chiesa sta tutta nel suo carattere di *mediazione intrinseca e salvifica* della rivelazione trinitaria operante in Gesù Cristo alla libertà, sempre determinata, dell'uomo di ogni tempo e di ogni luogo»[1], occorre riconoscere che la Chiesa

1 Scola, *Chi è la Chiesa*, 53.

ha una natura bipolare: essa è sempre situata tra il polo della sua origine divina e il polo del mondo a cui è inviata. Pertanto, se si vuole esprimere graficamente la natura della Chiesa, occorre strutturarla intorno a due fuochi (Dio e il mondo) come un ellisse, attraverso un doppia con-centrazione che il cardinale italiano chiama rispettivamente 'concentrazione sacramentale' e 'concentrazione antropologica'[2].

Tale necessaria doppia concentrazione è stata adottata con convinzione dal Vaticano II e si esprime in modo particolarmente riuscito nell'intrinseca unità dei primi due capitoli di *Lumen gentium*, che descrivono la Chiesa rispettivamente come mistero (*Ecclesia de Trinitate*) e come popolo di Dio missionario che cammina nella storia.

In primo luogo, vi è quindi la dimensione sacramentale: la Chiesa è completamente relativa a Gesù Cristo che la genera costantemente nello Spirito mediante i sacramenti (cfr. LG 7) per costituirla come mediazione visibile del Mistero per gli uomini. Questo primo polo mette in evidenza l'elemento divino che origina e costituisce permanentemente la Chiesa; e, di conseguenza, evidenzia la radicale novità del fatto cristiano rispetto a qualunque esperienza umana e garantisce la continuità dell'identità essenziale del soggetto-Chiesa nel tempo.

La categoria con cui il Vaticano II esprime correttamente questo rapporto tra la Chiesa e il Mistero di cui è portatrice è quella di sacramento, nel quadro dell'analogia con l'Incarnazione: «*Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eam vivificanti, ad augmentum corporis inservit (cf. Eph 4,16)*» (LG 8).

Abbiamo visto che, secondo Le Guillou, la categoria di sacramento ha il merito di sottolineare l'intrinseco valore soteriologico del corpo ecclesiale nella sua stessa visibilità —valore che la categoria di *communio* da sola non riesce ad evidenziare—, evitando peraltro anche il pericolo di una completa

2 Cfr. *ibidem*.

Ediciones Universidad San Dámaso

identificazione tra Cristo e la Chiesa (sacramentalismo)[3] —pericolo che un uso unilaterale della categoria di Corpo di Cristo non riesce ad evitare.

Pertanto, la nozione di Chiesa come sacramento del Mistero, si rivela fondamentale per la costruzione di un'ecclesiologia dinamica della *paradosis* cristiana ed è necessario adottarla in tutta sua la centralità.

Per declinare poi correttamente la funzione sacramentale della Chiesa, come affermano Kiko Argüello e Carmen Hernández, risultano centrali le immagini di sale, luce e lievito che, nonostante siano centrali nel Nuovo Testamento e nell'insegnamento del Concilio Vaticano II, vengono normalmente poco tenute in conto dai manuali[4]. In concreto, i catechisti spagnoli osservano che queste sostanze hanno tre caratteristiche fondamentali che permettono di delineare compiutamente la funzione sacramentale della Chiesa così come delineata dai Vangeli: 1. esse sono una piccola porzione rispetto al contesto dove agiscono; 2. pur essendo una piccola porzione esercitano una funzione fondamentale e risolutiva verso la realtà che servono (in concreto la luce illumina la stanza che senza di essa sarebbe invivibile, il sale da sapore al cibo che altrimenti sarebbe immangiabile, il fermento fa lievitare tutta la pasta); 3. ognuna di loro per fare il suo servizio si consuma fino ad annullarsi.

I primi due punti fanno riferimento alla logica dell'elezione che è da leggere nella prospettiva della sacramentalità: si sceglie una persona o un popolo non per privilegiarlo rispetto agli altri, ma per la salvezza di tutti. Invece, l'ultimo punto fa riferimento alla modalità di esercizio della sacramentalità, permettendo di eliminare alla radice ogni visione ingenua o romantica della

3 Come afferma Menke: «Il sacramentalismo è l'identificazione, in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue forme, della Chiesa visibile con quella invisibile, dell'infallibilità del Papa con l'infallibilità di Cristo, dell'azione di Cristo con l'azione del sacerdote, della liturgia con l'evento di Cristo. Invece la sacramentalità poggia sulla distinzione tra il piano indicante e il piano indicato, tra la chiesa invisibile e quella visibile, tra l'autorità di Cristo e quella del ministero apostolico, tra la verità in sé e il dogma che la indica», Menke, *Sacramentalità*, 5.

4 Cfr. K. Argüello – C. Hernández Barrera, "Quarta catechesi. Missione della Chiesa", in: Id., *Direttorio catechetico del Cammino Neocatecumenale* I. *Fase di conversione o catechesi iniziali* (promanuscripto, Roma 1999) 57-76.

Ediciones Universidad San Dámaso

categoria di fermento —quello che Le Guillou chiamava 'ottimismo beato', ben distinto dalla visione positiva dei valori umani offerta dal Concilio[5].

Infatti, le immagini di sale, luce e lievito, come presentate dai Vangeli, includono una dimensione martiriale. Esse fanno sicuramento riferimento a un portare alla pienezza (cfr. Mt 5,13-16), ma anche alla purificazione che attende i discepoli di Cristo (cfr. Mc 9,42-49); una purificazione che riguarda sicuramente i legami affettivi e materiali con il mondo (cfr. Lc 14,25-34), ma che include una persecuzione a causa della sequela di Cristo (cfr. Mt 10,34-37; Gv 5,31-35). Infatti, se la missione dei 'figli della luce' (cfr. Lc 16,8) è partecipazione alla missione del Maestro —luce delle genti ma, al contempo, segno di contraddizione (cfr. Lc 2,32.34)—, essa implica necessariamente anche la partecipazione ai patimenti di Gesù (cfr. Gv 16,1-5), dato che «la luce è venuta nel mondo ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce» (Gv 319). Come afferma Le Guillou: la Chiesa è chiamata a incarnare nella storia il mistero del Servo di Jahvè[6].

Questa dimensione martiriale della missione non può essere eliminata neanche dalla più riuscita delle inculturazioni, come dimostra eloquentemente la vita di Giustino, cantore dei semi del Verbo e apostolo del dialogo con il pensiero filosofico del tempo, che tuttavia muore martire[7]. E ciò vale sia per i missionari che per i neoconvertiti.

---

5 Cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 231.

6 Interessante a questo riguardo ciò che affermava il teologo domenicano in un ritiro predicato nel 1957: «*Ce petit groupe du disciples est tout petit, il est même minuscule, et le Christ le sent très bien. Remarquez qu'il dit "petit troupeau" (…) Je ne pense pas que cela changera, que le Royaume de Dieu soit nécessairement dans une expansion qui prenne tout, parce que ce n'est pas l'Évangile. Regardez ce que dit l'Évangile. Bien sûr, Le Christ leur dit "vous êtes un petit groupe, mais vous vous répandrez à travers le monde", ça c'est claire. Ce qu'ils entendent dans le secret, il faudra qu'ils le crient sur les toits. Ils sont comme un levain dans la pâte, leur groupe se développera comme la graine du sénevé. La lumière n'est pas faite pour rester sous le boisseau, etc. Multipliez les citations. Il est claire que le Christ voit une expansion, très grande, mais je pense toujours, tout de même, dans la ligne d'un petit reste. L'Église a ce sens. Elle est pour transformer toute la masse, mais elle ne sera jamais cette masse. Je pense que la situation de l'Église, comme la situation du Christ, est une situation de victime. Il faudrait que les chrétiens réalisent peut-être un petit peu cela. Être crucifié pour les autres*», Richi Alberti, *Retraite*, 146-147.

7 Pertanto, anche oggi, sarebbe ingenuo pensare che la separazione dell'attività missionaria da quella coloniale –con tutto il carico di valorizzazione delle Chiese e dei valori locali che essa

Ediciones Universidad San Dámaso

Oltre alla dimensione sacramentale esiste però un'altra dimensione senza la quale il mistero della Chiesa non sarebbe pensato correttamente: la dimensione antropologica, implicata dal secondo fuoco dell'ellisse: il mondo, con cui la Chiesa, in quanto soggetto storico, è solidale e a cui è permanentemente inviata. La Chiesa, pur non essendo una costruzione umana, «nel suo *dinamismo attuativo* non può mai surrogare la libertà umana. La Chiesa, in forza della grazia, possiede una natura autonoma e previa al battezzato, ma alla fine esiste sempre e solo in singoli soggetti e comunica la sua forza salvifica attraverso la loro testimonianza»[8].

Infatti, come si è visto anche nella prima parte, senza adesione umana (atto di fede) la Rivelazione non si dà nella storia; senza adesione umana non vi è propriamente Chiesa nella storia, ma una pura forma societaria che, per quanto nobile, non salva concretamente nessuno[9].

La Chiesa, pertanto, non è un mero tramite automatico, ma è ontologicamente legata al suo Signore da una relazione di alleanza che la coinvolge come soggetto personale. Da questo punto di vista è decisiva l'intuizione di Balthasar: la Chiesa non è un 'che' ma un 'chi', è un soggetto dotato di libertà, è la sposa del Verbo che, alla pari di Maria, mediante il suo *fiat* è fecondata da Dio per dare alla luce il Cristo[10]. La rivelazione cristiana e la sua trasmissione

---

implica– porti con sé necessariamente un'accoglienza generalizzata del Vangelo. Essa ha prodotto sicuramente più credibilità, ma ha come logica conseguenza l'esposizione della missione al pericolo e alla precarietà. Come affermava Daniele Comboni, uno dei grandi pionieri della missione contemporanea: «Tutte le opere di Dio e soprattutto quelle dell'Apostolato Cattolico (…) debbono nascere ai piedi del Calvario ed essere segnate dalla Croce. È attraverso la Croce ed il martirio che tutte le missioni si sono fondate e hanno prosperato, e l'Africa Centrale, che è l'ultima di tutte, la più difficile, la più laboriosa, non doveva seguire una via e una marcia diversa dalle altre opere di Dio; essa deve passare per la via della Croce e del martirio, come il divin Fondatore della fede è giunto alla sua gloriosa risurrezione mediante la sua passione e morte e come la Chiesa Cattolica che è uscita dal suo Cuore Immacolato e, immersa nel sangue dei suoi Martiri, ha trionfato nell'universo», D. Comboni, *A servizio della missione. Antologia di testi* (San Paolo, Roma 2013) 309.

8 Scola, *Chi è la Chiesa*, 53.

9 Cfr. *ibid*., 83.

10 «Porre così la domanda [Chi è la Chiesa] significa presupporre che la Chiesa è "qualcuno", e qualcuno è soltanto una persona», H. U. von Balthasar, "Chi è la Chiesa?", in: Id., *Sponsa Verbi. Saggi*

Ediciones Universidad San Dámaso

implicano, perciò, un mistero di cooperazione, una sinergia, cioè una dimensione di dialogo personale tra libertà che mai potrà essere elusa. Come afferma lo stesso Balthasar: «In nessun uomo l'immagine di Cristo può essere impressa con la forza, in nessuno senza la sua volontà e la sua collaborazione»[11].

La trasmissione del Vangelo si dà perciò nel contesto della dimensione mariana della Chiesa[12]. Ne deriva che la teologia della tradizione deve tenere conto della triade classica *traditio-receptio-redditio* in tutto il suo spessore antropologico, che le immagini femminili di Sposa e Madre aiutano sicuramente ad evidenziare.

Per sottolineare questo aspetto antropologico, Menke distingue tra una sacramentalità verticale e una sacramentalità orizzontale. La presenza salvifica di Cristo è sempre spiritualmente garantita nella Chiesa (sacramentalità verticale, *ex opere operato*), ma essa non può realizzare concretamente la salvezza nella storia se non accolta liberamente dall'uomo (sacramentalità orizzontale, *ex opere operantis*)[13].

---

teologici II (Morcelliana, Brescia 1969; originale tedesco 1961) 139-187, qui 139. Si accentua in questo modo la distinzione all'interno dell'unità tra Cristo e la Chiesa, perfettamente resa dall'immagine sponsale, evitando il rischio di una completa identificazione che potrebbe verificarsi con l'uso unilaterale della categoria di Corpo di Cristo: «Nel grande testo di Efesini 5, il confronto tra uomo e donna da una parte, Cristo e la Chiesa dall'altra, ci costringe a vedere l'immagine del capo e del corpo in un senso sponsale e personale: "capo" in questo contesto significa ora realmente il marito, e "corpo" significa il complemento e l'unione fisico-matrimoniale. Questa trasposizione comporta ormai la contemporanea affermazione di entrambi gli asserti: di quello personale, in virtù del quale la Chiesa è un "qualcuno" che il Signore ha amato e per il quale si è donato e che ha purificato mediante il bagno d'acqua nella parola, un "qualcuno" quindi che in certa maniera esiste già; e di quello somatico, in virtù del quale la Chiesa, così com'è, cioè in quanto è la splendida e gloriosa senza macchia e ruga, scaturisce e nasce completamente da questo fatto della Croce», *ibid*., 143.

11 Id., *Gloria. Una estetica teologica* I. *La percezione della forma* (Jaca Book, ²2012; originale tedesco 1961) 530.

12 Cfr. Scola, *Chi è la Chiesa*, 85; Richi Alberti, *La Iglesia*, 98-100.

13 «L'eucaristia non è perciò presenza del dono di sé fatto dal Redentore solo nei doni consacrati del pane e del vino, bensì anche nei recettori. Possiamo parlare di una riproduzione graduata del modello originario: nelle specie consacrate Cristo è presente in modo simbolico-reale, mentre nei recettori è riprodotto nella misura in cui essi traspongono questo dono di sé fatto da Cristo nella loro propria fede, speranza e carità», Menke, *Sacramentalità*, 129.

Ediciones Universidad San Dámaso

La considerazione della dimensione antropologica comporta una necessaria conseguenza logica: non vi è annuncio di salvezza efficace che non tenga conto dell'autenticità della testimonianza dei cristiani e, al contempo, della situazione dei destinatari della missione. Se, perciò, la dimensione sacramentale sottolineava l'elemento divino della Chiesa, la dimensione antropologica evidenzia invece quello umano.

Si introduce così il tema cruciale della dimensione storica della Chiesa con le annesse questioni, da una parte, della lotta tra santità e peccato e, dall'altra, dell'inculturazione del Vangelo e del dialogo Chiesa-mondo, in vista dell'efficacia dell'annuncio missionario nell'oggi della storia[14].

In effetti, l'attenzione alla trama di circostanze storiche in cui la missione si espleta richiede dalla Chiesa la costante capacità di valutare i segni dei tempi per presentare il Vangelo come risposta credibile alle questioni esistenziali con cui gli uomini devono confrontarsi in una determinata epoca storica. Ne deriva l'esigenza continua di reinterpretazione e riespressione della Rivelazione, da intendere come ermeneutica attualizzante, che implica un processo di assunzione, purificazione ed elevazione di tutto l'umano per portarlo al suo compimento escatologico. Infatti, come già abbiamo visto abbondantemente, il cristianesimo non ha fatto mai *tabula rasa* dell'umano, ma è stato caratterizzato fin dai suoi inizi da una formidabile capacità inclusiva di tradizioni e costumi

14 Mentre il Decreto *Ad gentes* parlava di adattamento (missionario) (cfr. AG 18, 22) o di incarnazione del Vangelo (cfr. AG 10), la teologia attuale preferisce il termine inculturazione. Esso, secondo alcuni, sarebbe attribuibile al gesuita belga Pierre Charles, che in un articolo del 1953 parla di 'acculturazione' –cfr. P. Charles, "Mission et acculturation": *NRTh* 75 (1953) 15-32–; invece, il termine nella sua versione attuale, inculturazione, appare in un articolo del 1962 del gesuita Joseph Masson che parla della necessità di un 'cattolicesimo inculturato' –cfr. J. Masson, "L'Église ouverte sur le monde": *NRTh* 84 (1962) 1032-1043, qui 1038. Nel magistero cattolico appare per la prima volta in un discorso di Giovanni Paolo II alla Pontificia Commissione Biblica, per poi essere consacrato dalla Esortazione Apostolica *Catechesi Tradendae*, cfr. Iohannes Paulus II, "Adhortatio Apostolica Catechesi tradendae", n.º 53: *AAS* 71 (1979) 1277-1340, qui 1320. Su questo tema, cfr. A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, (Orbis Books, Eugene 2006) 10-13; A. R. Crollius, "What is so new about inculturation? A concept and its implications": *Gr* 59 (1978) 721-738; G. Collet, "Inculturazione", in: P. Eicher (a cura di), *I concetti fondamentali della teologia* II (Queriniana, Brescia 2008; originale tedesco 2005) 471-485.

Ediciones Universidad San Dámaso

in tutti gli ambiti, che hanno adornato l'unica Chiesa con le più belle ricchezze dei popoli. È quanto afferma anche l'Enciclica *Redemptor hominis*: «La missione non è mai una distruzione, ma è una riassunzione di valori e una nuova costruzione, anche se nella pratica non sempre vi è stata piena corrispondenza a un ideale così elevato»[15].

Il tema della Chiesa come soggetto storico è stato ampiamente trattato dal Concilio Vaticano II, soprattutto mediante la nozione di popolo di Dio. Tale nozione, così ricca di potenzialità per l'ecclesiologia, è stata poi oggetto di tale controversia nel postconcilio, da favorire una certa disaffezione che, come ripetutamente affermato tra gli altri da Colombo, non è affatto giustificabile[16]. È, pertanto, necessario —se non urgente— recuperare questa nozione, ovviamente inquadrandola in una prospettiva teologica adeguata, al riparo da interpretazioni sociologiche svincolate dal Mistero o da inutili opposizioni, o giustapposizioni, con la categoria di sacramento[17].

La considerazione della Chiesa come popolo di Dio permette di evidenziare: 1. la continuità/discontinuità della Chiesa con Israele; 2. l'uguaglianza essenziale di tutti i credenti prima di ogni differenziazione gerarchica o di stato di vita; 3. la dimensione storica della Chiesa; 4. la tensione escatologica della Chiesa pellegrina[18].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

15 «*Missionale munus nihil umquam delet, sed bona, quae iam sunt, assumit et nova exstruit, quamquam in ipso usu officia tam praecelsa non semper absolute sunt impleta*» Iohannes Paulus II, "Littera Encyclica Redemptor hominis", n.º 12: *AAS* 71 (1979) 257-324, qui 279.

16 Cfr. G. Colombo, "Il popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare": *Teol(M)* 10 (1985) 97-169; Id., "Vaticano II e post-concilio: uno sguardo retrospettivo": *ScCatt* 133 (2005) 3-18.

17 Cfr. Rodríguez, *La Iglesia*, 73-84.

18 Sull'importanza dell'ecclesiologia del popolo di Dio per mettere in rilievo la dimensione pellegrinante della Chiesa in cammino verso la patria definitiva, afferma Antón: «*La noción de* pueblo de Dios *expresa también con acierto la proyección de la Iglesia hacia la* consumación escatológica *y evoca la imagen de una comunidad pelegrina hacia el futuro, de modo que adquiere así toda su validez 'el aspecto escatológico de la Iglesia en espera de su consumación' (…). El concepto de pueblo de Dios es apto, como ningún otro, para caracterizar y expresar esta* tensión escatológica», Antón, *El misterio de la Iglesia* II, 258

Se la tradizione appartiene alla natura della Chiesa, anche una corretta ecclesiologia della tradizione dovrà fondarsi sulla doppia concentrazione che guida l'ecclesiologia di *Lumen gentium*, secondo il metodo operato da *Ad gentes* per la teologia della missione.

La tradizione, dunque, dovrà essere studiata nella sua congiunzione essenziale col soggetto-Chiesa, tenendo conto, da una parte, del suo fondamento trinitario e cristologico, e dall'altra, della sua dimensione antropologica e storica, nell'orizzonte del suo compimento escatologico. Come afferma Izquierdo:

> *Son cuatro las dimensiones esenciales de la tradición: cristológica, pneumatológica, eclesial y escatológica. De éstas, la dimensión eclesial lo permea todo; la escatológica es consecuencia de la naturaleza misma de la Iglesia y del conocimiento y de la vida en Cristo; la cristológica y pneumatológica muestran el origen de la Tradición en el misterio mismo de Dios y en su plan de salvación*[19].

Questo ci pare il contesto adeguato per una adeguata comprensione ecclesiologica della tradizione.

La doppia concentrazione verrà sottolineata dall'accento, che ovviamente non significa esclusività, posto su due nozioni: sacramento e popolo di Dio. L'una aiuterà a evidenziare l'ancoramento trinitario e cristologico della tradizione nella sua corretta relazione col Mistero, evitando gli estremi del sacramentalismo e dell'estrinsecismo, mentre l'altra aiuterà ad evidenziare: 1. la continuità/discontinuità della Chiesa-tradizione con Israele; 2. la missionarietà di ogni cristiano che in forza del battesimo è reso soggetto attivo della tradizione del Vangelo; 3. La necessità dell'inculturazione del Vangelo; 4. la necessità di purificazione costante correlata allo *status viatoris*; 5. Il dinamismo della tradizione verso la pienezza della santità e della cattolicità.

19 IZQUIERDO, *Parádosis*, 125.

Ediciones Universidad San Dámaso

2. ALCUNE DEFINIZIONI PRELIMINARI

Prima di passare alla trattazione vera e propria, pare opportuno dare alcune definizioni, che rappresentano la sintesi di quanto acquisito e, al contempo, il punto di partenza della nostra proposta.

In primo luogo, secondo l'impostazione conciliare, con il termine tradizione si indicherà la tradizione divino-apostolica universalmente normativa, cioè la «*tradition apostolique essentielle, conservée et transmise par l'Église, comme un dépôt sacré, intangible, directement reçu du Seigneur Jésus par ceux qu'il a institués ses témoins*»[20].

Tale tradizione normativa è formalmente distinta dalle tradizioni ecclesiastiche, che sono forme concrete e molteplici attraverso cui questa si esprime, ma che non godono dello stesso grado di normatività. Esse, infatti, nonostante arricchiscano la tradizione mostrando il suo volto cattolico, non gli appartengono come patrimonio intangibile, ma come disposizioni relative alla disciplina e al culto che possono essere sempre modificate, perfezionate o addirittura abolite. Quest'ultimo caso include anche alcune espressioni distorte o parassitarie, cioè tradizioni che non sono intrinsecamente espressione della tradizione, ma la deformano abusivamente.

Da qui l'esigenza di criteri per determinare la conformità o meno di una tradizione particolare con l'unica tradizione normativa. Abbiamo visto che il Vaticano II ha fornito un criterio esterno decisivo a tal riguardo, indicando il magistero vivente della Chiesa come interprete qualificato del deposito rivelato, senza addentrarsi nella proposizione esplicita di criteri interni. Abbiamo anche visto che quelli proposti da Vincenzo di Lerino —*quod ubique*, *quod semper*, *quod ab omnibus*— sono stati giustamente sottoposti a critica da Newman. Tale affermazione, infatti, può valere a livello implicito ma non a livello esplicito.

20 Holstein, *La Tradition*, 182-183. Presa in senso stretto questa tradizione normativa non include la Sacra Scrittura e si limita a considerare la predicazione viva del Vangelo, mentre in senso lato la include. In questo studio, come accennato, si è riservato il termine tradizione per indicare il senso più stretto e il termine *paradosis* cristiana per il senso più lato.

Ediciones Universidad San Dámaso

Nel postconcilio alcuni autori hanno provato a colmare questa lacuna riportando all'attenzione alcuni criteri interni, da considerare congiuntamente al criterio esterno proposto del Concilio[21]. Si tratta in ogni caso di tentativi che abbisognano di ulteriori approfondimenti, tenendo fermo che gli studiosi concordano nell'attribuire alla Scrittura, come *norma normata primaria*[22], un ruolo preminente nel giudizio critico sulla tradizione.

Da parte nostra si guarderà con interesse a queste proposte, facendo, tuttavia, particolare riferimento ai criteri proposti da Newman per lo sviluppo omogeneo della dottrina cristiana, ripresi poi da Benedetto XVI, nel già citato discorso sull'ermeneutica conciliare del 2005, nella prospettiva più ampia della crescita omogenea del soggetto-Chiesa nel tempo.

In secondo luogo, in relazione al rapporto dei contenuti della tradizione con la Scrittura, la teologia è solita distinguere tra *traditio constitutiva*, con cui si indicano i contenuti di origine apostolica non inclusi nella Scrittura, *traditio inhaesiva*, con cui si indicano i contenuti derivati dalla Scrittura, e *traditio interpretativa* o *declarativa*, con cui si indicano i contenuti che spiegano, illustrano e interpretano quanto affermato dalla Scrittura solo implicitamente o in modo non chiaro[23]. Anche se questa distinzione può avere la sua utilità, occorre chiarire che essa può far incorrere nel rischio di considerare i contenuti della

21 Cfr. G. O'Collins, "Criteria for interpreting tradition", in: R. Latourelle – G. O'Collins (eds.), *Problems and perspectives of fundamental theology* (Paulist Press, New York 1982) 327-339; W. Kasper, "Tradizione come principio di conoscenza teologica", in. Id. *Teologia e Chiesa* (Queriniana, Brescia 1989, originale tedesco 1989) 74-103; H. J. Pottmeyer, "Norme, criteri e strutture della tradizione", in: W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler (a cura di), *Corso di teologia fondamentale* IV. *Trattato di gnoseologia teologica* (Queriniana, Brescia 1990; originale tedesco 1988) 163; S. Pié-Ninot, *Teología Fundamental*, 182.

22 Accogliamo qui la distinzione classica delle fonti gnoseologiche della *paradosis* come esposta in modo rinnovato dalla teologia attuale: norma suprema (tecnicamente parlando *norma normans non normata*) della fede e della conoscenza teologica è la Parola di Dio che si è rivelata in Gesù Cristo ed è stata trasmessa autoritativamente dagli apostoli sia mediante la tradizione scritta (Scrittura) che quella non scritta (tradizione divino-apostolica), le quali costituiscono insieme la regola fondamentale della fede, la prima come *norma normata primaria* e la seconda come *norma normata secundaria*, cfr. Pottmeyer, "Norme", 162; Hercsik, "Rivelazione e tradizione", 272-273.

23 Cfr. T. Zapelena, *De Ecclesia Christi. Pars altera apologetico-dogmatica* (PUG, Roma 1954) 264.

Ediciones Universidad San Dámaso

tradizione costitutiva come indipendenti dalla Scrittura; quando invece non vi possono essere contenuti legittimi della tradizione che non siano perlomeno profondamente coerenti con la Bibbia, essendo Scrittura e tradizione due testimonianze (una scritta e una orale) che fluiscono dalla stessa Rivelazione e dallo stesso soggetto che la trasmette[24]. In cambio, pare adeguato definire *paradosis* costitutiva l'insieme del *depositum fidei* normativo, sia scritto che non scritto, di origine apostolica, cioè lo stesso Vangelo tramandato di generazione in generazione (tradizione nel senso più ampio del temine).

In terzo luogo, pare opportuno adottare la triplice distinzione tra tradizione attiva, tradizione passiva e tradizione vivente, definendo con precisione questi concetti.

Si tratta, innanzitutto, di dare il giusto valore alla dimensione attiva della tradizione (*traditio activa*), che nella definizione classica indica l'atto del trasmettere e i mezzi impiegati per la trasmissione[25].

Ci proponiamo di approfondire tale nozione tenendo conto della teologia del Vaticano II. A questo scopo pare opportuno arricchire la definizione classica, parafrasando ed adeguando la definizione descrittiva della missione elaborata da *Ad gentes*, nella convinzione che missione e tradizione attiva non fanno che descrivere una stessa realtà con accenti diversi[26].

In questo orizzonte, la tradizione attiva del Vangelo può essere considerata l'atto mediante il quale l'intero popolo di Dio, in quanto sacramento universale di salvezza, ogni fedele *pro parte sua*, in obbedienza al comando di Cristo, con l'assistenza dello Spirito Santo e nella fedeltà alla testimonianza

24 Cfr. Hercsik, "Rivelazione e tradizione", 268.

25 È questa la nota definizione di Franzelin: «*Actus ipse sive potius tota series et complexus actuum ac mediorum, quibus doctrina sive theoretica sive practica ad nos usque propagata est et tradita, vocatur traditio significatione activa*», J. B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (Typis De Propaganda Fide, Roma 1870) 12.

26 Infatti, anche a livello terminologico si può notare un significato simile, solo che la parola missione mette più l'accento sull'incarico, mentre la parola tradizione —nel senso transitivo del termine latino— sull'atto di consegna/trasmissione, cfr. Hercsik, "Rivelazione e tradizione", 235. Si tratta di una connessione che, peraltro, ha un solido ancoraggio teologico: la Chiesa è tradizione proprio perché missionaria per natura; essa trasmette perché ha ricevuto l'incarico di trasmettere.

Ediciones Universidad San Dámaso

apostolica, trasmette il Mistero —mediante la parola, i sacramenti e la testimonianza di vita— di generazione in generazione a tutti gli uomini e popoli, in vista della ricapitolazione finale di tutte le cose.

Si tratta di una definizione che evidenzia le dimensioni fondamentali della tradizione (cristologica, pneumatologica, apostolica-ecclesiale[27] —nel suo doppio carattere sacramentale ed antropologico—, escatologica), la sua natura e il suo oggetto.

Innanzitutto, vi è un riferimento al carattere cristologico e pneumatologico della tradizione che testimonia il suo fondamento trinitario.

In secondo luogo, si citano gli apostoli come punto di origine storico della tradizione e, quindi, si fa riferimento alla loro *paradosis* come testimonianza normativa data nello Spirito dell'evento di Gesù Cristo.

In terzo luogo, vi è il riferimento al popolo di Dio per mettere in luce due fattori: 1. l'idea fondamentale che ogni fedele cristiano in forza del battesimo, al di là di ogni distinzione di stato o di ordine, è soggetto attivo della trasmissione del Vangelo; 2. la dimensione storica della tradizione.

Tuttavia, se è vero che tutti cristiani sono 'tradenti', è vero anche che ognuno trasmette il Vangelo secondo il suo ruolo particolare nella struttura ecclesiale. Per questo si è specificato, in linea con il linguaggio conciliare che fa riferimento a San Paolo, 'ogni fedele *pro parte sua'* (cfr. LG 17 e 1 Cor 12,27).

In quarto luogo, si specifica che la Chiesa trasmette in quanto sacramento di salvezza, sottolineando la dimensione sacramentale propria della tradizione cristiana.

In quinto luogo, vengono indicati anche i mezzi concreti di trasmissione che, a causa della connaturalità della tradizione con la Rivelazione, sono i fatti e le parole (*traditio realis simul ac verbalis*) con cui il soggetto-Chiesa rende presente il Mistero. Per descrivere tali fatti e parole si è usata la triade: parola,

Ediciones Universidad San Damaso

27 La definizione esplicita, rispetto alle quattro dimensioni enunciate da Izquierdo, l'elemento apostolico che Le Guillou evidenzia particolarmente.

sacramenti, testimonianza di vita[28]. La parola (predicazione/insegnamento) e i sacramenti fanno riferimento a tutta la realtà dei mezzi oggettivi della grazia, mentre la testimonianza di vita rimanda ai mezzi soggettivi —e, quindi, all'aspetto antropologico—, in quanto fa diretto riferimento all'autenticità della trasmissione[29]. È in questo ambito, come si vedrà, che la dimensione carismatica della Chiesa e la vita dei santi svolgono il loro ruolo specifico ed essenziale a favore della sacramentalità dell'intero corpo ecclesiale.

In sesto luogo, la definizione indica l'oggetto della trasmissione che è il Mistero cristiano[30]. È questa quella che viene classicamente chiamata *traditio passiva* o *obiectiva* con cui si indica appunto il contenuto o oggetto della tradizione, cioè il patrimonio trasmesso dalla Chiesa[31]. Tale patrimonio si esprime

28 Il Concilio e gli studiosi usano anche altre triadi per esprimere i mezzi della trasmissione intesa come *traditio realis simul ac verbalis*: *Dei Verbum* 7 riferendosi alla trasmissione apostolica parla di predicazione orale, esempi e istituzioni; *Dei Verbum* 8, invece, riferendosi mezzi della trasmissione della Chiesa parla di dottrina, vita e culto; *Ad gentes* 5, riferendosi ai mezzi con cui si espleta la missione della Chiesa, parla di esempio della vita, parola, sacramenti e altri mezzi di grazia; altri parlano della triade predicazione, liturgia, diaconia, cfr. Izquierdo, *Parádosis*, 188.

29 Si è scelto il termine 'testimonianza' perché tale categoria è stata recuperata con convinzione dal Vaticano II e dal magistero postconciliare –cfr. J. Prades López, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (BAC, Madrid 2015) 153-197– fino a diventare un vero e proprio paradigma per l'ecclesiologia fondamentale, cfr. Pié-Ninot, *Teología fundamental*, 351. Non manca, infatti, chi la considera, oltre che una categoria indispensabile per argomentare la credibilità del Vangelo (testimonianza come motivo di credibilità), più radicalmente come la forma fondamentale della Rivelazione e della sua trasmissione, cioè come la modalità storica di comunicazione della Verità divina, cfr. R. Latourelle, "Testimonianza", in: R. Latourelle – R. Fisichella – S. Pié-Ninot (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale* (Cittadella, Assisi 1990) 1312-1341. Come afferma anche O' Callaghan: «*El proceso de testimoniar está situado en el centro mismo de la revelación cristiana. En efecto, la vida, la obra, la enseñanza, la muerte y la resurrección de Cristo, todo ello gira alrededor del testimonio; el transmitirse de la fe cristiana de una generación a la siguiente* (traditio) *es esencialmente una forma de testimonio. El testimonio proporciona la clave de acceso a la verdad divina*», P. O'Callaghan, "El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico": *ScrTh* 38 (2006) 501-569, qui 565.

30 In questo modo si è tentato di evitare il rischio di ecclesiocentrismo che proviene dall'usare la definizione di *Ad gentes* estrapolandola dal contesto del decreto sull'attività missionaria, ma lo si è fatto unicamente per scrupolo di chiarezza, nella convinzione che, trasmettendo il Mistero, la Chiesa non comunica un oggetto a lei estrinseco, ma il suo stesso essere.

31 Lo stesso Franzelin definiva così la tradizione oggettiva: «*Sensu obiectivo traditio est id ipsum, quod traditum est, doctrina vel institutum a maioribus transmissum*», Franzelin, *Tractatus*, 11.

Ediciones Universidad San Damaso

attraverso una serie di 'testimonianze' o 'monumenti' (i riti liturgici, i testi dei Padri, i documenti del magistero, le istituzioni, etc.) senza che questi ultimi possano, sia presi in sé stessi che nell'insieme, costituire compiutamente la tradizione. Esse, infatti, non sono che uno scheletro che prende vita unicamente all'interno del soggetto-Chiesa animato dallo Spirito.

Infatti, come ha osservato acutamente Lossky —in coerenza con tutta la genuina tradizione ecclesiale—, una persona potrebbe anche conoscere a memoria tutta la Scrittura, il Denzinger, il Mansi e tutto il deposito rivelato e non comprendere adeguatamente il cristianesimo; perché, al di là di tutte le manifestazioni visibili, vi è un 'non scritto' della *paradosis* cristiana, alcune zone di silenzio non percepibili dagli 'estranei' che sono alla portata solamente di colui che riesce a trapassare l'involucro esteriore della tradizione per entrare in contatto con il suo nucleo interiore, cioè con l'alito vitale che inabita la Chiesa e illumina tutto il suo deposito[32]. È questa, quella che il teologo russo chiama la Tradizione-Luce, l'unica istanza che permette l'accesso alla tradizione-deposito e che, in altre parole, non è che l'esperienza ecclesiale della tradizione mediante il dono della filiazione divina[33]. Come afferma anche De Lubac: «*La Tradition catholique ne livre pas tout son secret même à une enquête exhaustive: elle ne devient pleinement intelligible qu'à celui qui se tient dans son axe et peut l'observer du dedans, vivant de la foi de l'Église*»[34].

In settimo luogo, si è aggiunto al riferimento generale di *Ad gentes*, 'a tutti gli uomini e popoli', un esplicito riferimento temporale di origine prettamen-

32 Cfr. V. Lossky, "La tradition et les traditions", in: Id., *À l'image*, 139-166.

33 A questo proposito Lossky afferma: «*Non seulement les Écritures, mais aussi les traditions orales reçues des apôtres ne sont conservées qu'en vertu de la Tradition-Lumière, qui découvre leur vrai sens et leur portée, essentiels pour l'Église*», *ibid.*, 154-155. Questa Tradizione-Luce non è altro che «*la vie de l'Esprit Saint dans l'Église, communiquant à chaque membre du Corps du Christ la faculté d'entendre, de recevoir, de connaître la Vérité dans la lumière qui lui est propre*», *ibid.*, 150. Tale intuizione di Lossky ha però il limite, forse per influenza di Komiakov, di non evidenziare all'interno della Chiesa il ruolo insostituibile del magistero come organo spiritualmente qualificato per l'interpretazione del deposito.

34 De Lubac, *Méditation*, 191.

Ediciones Universidad San Dámaso

te biblica: 'di generazione in generazione'[35], visto che è proprio la continuità diacronica della *communio* nella storia che il concetto di tradizione evidenzia particolarmente.

Infine, viene indicata anche la dimensione escatologica della tradizione intesa come ricapitolazione finale di tutte le cose, la quale sottintende la logica dell'assumere-purificare-elevare —e, quindi, il concetto di cattolicità qualitativa—, condizione di possibilità dello sviluppo missionario della tradizione. Si tratta perciò della pienezza cattolica di cui parla Le Guillou.

Alle nozioni di tradizione attiva e passiva si aggiunge poi quella di tradizione vivente, che in certo modo le riassume, la quale indica la Chiesa pellegrina guidata dallo Spirito di Cristo nell'esercizio della sua missione salvifica, cioè il popolo di Dio, sacramento del Mistero, come soggetto visibile della tradizione (*subjectum traditionis*); oppure, in termini più oggettivanti, secondo la definizione descrittiva che Le Guillou ha mutuato dalla teologia orientale, la tradizione vivente indica «la corrente di vita spirituale [forza vitale e spirituale nelle parole di Möhler], che ha la sua fonte nel Cristo morto e risorto e che scorre così a partire dalla rivelazione apostolica, attraverso i Padri e i Concili, fino alla Chiesa attuale, l'ambiente vitale nel quale essa scopre l'azione vivificante di Cristo risorto e dello Spirito»[36].

La tradizione si può definire vivente per due motivi. In primo luogo, perché la Chiesa è un soggetto vivo animato dallo Spirito e in essa il Vangelo si trasmette mediante una attualizzazione pneumatico-sacramentale dell'evento di Gesù Cristo (dimensione sacramentale). In secondo luogo, perché la Chiesa non

35 L'affermazione 'di generazione in generazione' ritma tutta l'esposizione dei libri dell'Esodo, Levitico e Numeri, cfr. Es 3,15; 12,14.17.42; 17,16; 27,21; 29,42; 30,8.10.31; 31,13; Lv 3,17; 7,36; 10,9; 17,7; 23,14.21.31.41; 24,3; Nm 10,8; 15,14.15.21.38; 18,23; 35,29. Per quanto riguarda gli altri libri dell'Antico Testamento, cfr. Gen 17,7.9.12; Est 9,27; 10,3; 19,28; Gdt 8,32; 1 Mac 2,61; Sal 49,12; 72,5; 79,13; 85,6; 89,2.5; 90,1; 100,5; 102,13.25; 106,31; 119,90; 135,13; Sir 39,9; Is 13,20; 34,17; 51,8; Ger 50,39; Lam 5,19; Dan 4,31; 3,100; Gl 4,20.

36 Collocato all'interno della Chiesa, soggetto vivo animato dallo Spirito, il patrimonio trasmesso è definibile come corrente di vita spirituale e ambiente vitale, divenendo così la presenza viva della fede apostolica nei cristiani di ogni tempo attraverso la grande corrente ecclesiale, cfr. HOLSTEIN, *La Tradition*, 237.

Ediciones Universidad San Dámaso

è composta da automati, ma da soggetti viventi nel tempo e nello spazio che ricevono e trasmettono il Vangelo con il loro modo di essere, confrontandosi con le circostanze nelle quali vivono. Per cui la tradizione, come ben affermava Congar, non si muove come un monolite, ma al modo di un essere che vive nella storia con reazioni, adattamenti, sviluppi, fecondità, creatività (dimensione antropologica). Pertanto, il processo di trasmissione della fede include un'opera ermeneutica attualizzante che renda valido l'annuncio nel presente[37].

La considerazione della Chiesa come soggetto della tradizione è importante anche perché fa emergere un aspetto qualificativo della tradizione tutt'altro che irrilevante. Nel concetto di tradizione, infatti, non vi è solo l'aspetto di trasmissione-consegna, ma anche una dimensione di appartenenza/identità (si potrebbe dire cittadinanza), che non fa che confermare l'intrinseca ecclesialità della *paradosis* cristiana[38]. Troviamo limpida testimonianza del collegamento tra trasmissione della fede apostolica e appartenenza alla Chiesa nella lettera agli Efesini: «Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra d'angolo lo stesso Cristo Gesù» (Ef 2,19-20).

3. LA *PARADOSIS* TRINITARIA DELLA SALVEZZA COMPIUTA NEL MISTERO PASQUALE, ORIGINE E FONTE PERENNE DELLA *PARADOSIS* ECCLESIALE

Quando si parla di dimensione trinitaria della Chiesa-tradizione si allude al fatto che essa ha il suo permanente fondamento e origine nella vita intima di

37 Il verbo attualizzare —e lo stesso vale per il sostantivo attualizzazione—, può indicare adeguatamente sia la dimensione sacramentale (fare presente oggi) che la dimensione antropologica della tradizione (rendere valido per l'oggi, aggiornare). Per questo Yves Congar distingue due tipi di attualizzazione: un tipo liturgico-sacramentale, che descrive l'attualizzazione come memoriale perpetuo della redenzione, e un tipo profetico, che descrive la comprensione e la comunicazione attuale della Parola di Dio alla luce delle circostanze storiche, cfr. Y. Congar, "L'histoire de l'Église, «lieu théologique»", *Conc(F)* 57 (1970) 75-83. Su questo cfr. M. Jagielsky, *L'Église dans le temps. Yves Congar: la quête d'un réalisme ecclésiologique* (Cerf, Paris 2016) 336-338.

38 Cfr. Lorizio, "Globalizzazione e tradizione", 260.

Ediciones Universidad San Dámaso

Dio e nel suo disegno eterno di salvezza, prendendo da questa fonte perpetua la sua vita e la sua forma[39]. Si tratta di una coscienza che è sempre appartenuta alla Chiesa, testimoniata dalla famosa frase di Tertulliano: «camminiamo nella strada della regola che le Chiese ci trasmettono per averla ricevuta dagli apostoli, gli apostoli da Cristo, Cristo da Dio»[40].

Tuttavia, nonostante l'importanza del radicamento trinitario e cristologico della tradizione —è un elemento che risulta fondante rispetto alle altre sue dimensioni—, questo aspetto è normalmente poco tenuto in conto dagli studiosi[41]. Eppure è necessario sottolinearne l'imprescindibilità[42], in quanto permette di dare un corretto fondamento all'identità della Chiesa, nonché alla continuità essenziale di questa identità nel corso del tempo, pur nella molteplicità di forme storiche che la caratterizzano. Tutte questioni sommamente rilevanti per la costruzione di una adeguata ecclesiologia della tradizione.

Vista nella prospettiva trinitaria, la tradizione trae la sua origine, il suo modello e la sua forza vitale dalle missioni salvifiche del Figlio e dello Spirito Santo, che a loro volta rimandano alla vita intima trinitaria e, quindi, alle processioni eterne. Come afferma Izquierdo riprendendo il dato conciliare (cfr. DV 9 e AG 2):

> *El origen de la Tradición está en último término en la Trinidad que es la* divina scaturigo *de la que nacen tanto la Escritura como la Tradición. La alusión a la fuente en la Trinidad se refiere necesariamente al Padre,* fons et origo Trinitatis[43].

39 Per quanto riguarda questa parte, cfr. Izquierdo, *Parádosis*, 161-183.

40 Tertulliano di Cartagine, *Le prescrizioni*, 37,1, in: *Scrittori cristiani dell'Africa romana* III/2a *Tertulliano. Opere dottrinali*, a cura di C. Moreschini – P. Podolak – C. O. Tommasi (Città Nuova, Roma 2010) 28-91, qui 81.

41 Cfr. Izquierdo, *Parádosis*, 161.

42 Su questo afferma Lorizio: «Qui ci interessa cogliere come ci troviamo di fronte alle radici cristologico-trinitarie della tradizione-consegna che una riflessione propriamente teologica non può ignorare», Lorizio, "Globalizzazione e tradizione", 260. A questo proposito si veda anche M. Bordoni, "I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Cristo", in: M. Serretti (a cura di) *L'attuale controversia sull'universalità di Cristo* (Lateran University Press, Roma 2002) 67-119.

43 Izquierdo, *Parádosis*, 174.

Ediciones Universidad San Dámaso

L'origine ultima della tradizione è da cercare dunque nel Padre, dal quale procedono le altre Persone divine e il disegno di salvezza. Ma il rapporto di origine implica un riferimento ontologico e una dipendenza di forma. Pertanto, nella vita intima di Dio —*analogatum princeps* di ogni esperienza creata—, troviamo anche il dinamismo e il modello della Chiesa-tradizione perché, come afferma Forte, se la Chiesa proviene sia come origine che come partecipazione dalla Trinità, dovrà essere necessariamente modellata a sua immagine[44]. Vi è, quindi, un riflesso di Dio nelle sue opere che suggerisce tre considerazioni per il tema oggetto del nostro lavoro.

In primo luogo, la vita intima di Dio non è costituita da relazioni statiche ma è un dinamismo eterno, una comunicazione costante di vita e di amore: il Padre genera eternamente il Figlio avvolgendolo nell'Amore-Spirito come Figlio diletto; e il Figlio, a sua volta, risponde filialmente nell'Amore. Questa *traditio-redditio aeterna* di essenza e di amore è all'origine della Rivelazione-tradizione del Mistero, che di conseguenza, dovrà essere necessariamente una trasmissione vivente, una comunicazione della vita divina. A questo proposito osservava acutamente Blondel: «*La Tradition est dans l'Église ce que dans le sein de la Trinité est la génération perpétuelle du Verbe*»[45].

In secondo luogo, anche il modo di unione delle Persone divine è importante al nostro fine. Infatti, a partire dal concetto di *perichóresis* o *circumincessio* si può proporre un'altra considerazione. Se, come afferma San Giovanni Damasceno, la *perichóresis* vicendevole delle Ipostasi divine implica un possesso reciproco ma senza confusione né mescolanza[46], ne deriva che l'unità divina non dissolve la trinità, ma è unità nella trinità di Persone. Come asserisce giustamente Ladaria, «*tanto en el uso cristológico como en el trinitario la circumincesión sirve para expresar la unidad en la diversidad*»[47]. È per questo

Ediciones Universidad San Dámaso

44 Cfr. B. Forte, *La Chiesa, icona della Trinità. Breve ecclesiologia* (Queriniana, Brescia, [9]2009; 1984) 16-22.

45 M. Blondel, *Carnets intimes* II (Cerf, Paris 1961) 76.

46 Cfr. Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, I,14, a cura di V. Fazzo (Città Nuova, Roma 1998) 86.

47 L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Secretariado Trinitario, Salamanca [4]2010; 1998) 373.

che Le Guillou affermava che l'unità cattolica, come unità nella diversità, non è che il riflesso di quell'unità plurale che si realizza nella Trinità, dove il vincolo di essenza e di amore che realizza l'unità non implica un annullamento della differenza delle Persone.

Infine, proprio a partire dalla distinzione di Persone presente nella Trinità, si può affermare che, in certo modo, in Dio sono presenti le tre forme originarie dell'amore: amore paterno (Padre), materno (Spirito Santo) e filiale (Figlio). Tre forme di amore che ritroviamo analogicamente anche nella Chiesa e, quindi, nel processo di trasmissione del Vangelo.

L'economia della Rivelazione ha, quindi, la sua origine nel Padre e nel suo disegno eterno di salvezza che consiste nella comunicazione-partecipazione agli uomini della vita divina, cioè nella loro inclusione in quell'intercambio di amore e di vita che unisce il Padre e il Figlio. Questo disegno sgorga liberamente dalla Trinità per mezzo delle missioni salvifiche del Figlio e dello Spirito, che come 'apostoli del Padre' sono protagonisti dell'economia salvifica. Questa inizia con la creazione e procede con la Rivelazione storica compiendosi nel mistero pasquale, mediante la tradizione-consegna del Figlio incarnato nello Spirito. Da questa Rivelazione/tradizione nasce sacramentalmente la Chiesa come tradizione del Mistero e, quindi, come soggetto ministeriale della *paradosis* del Vangelo.

Se è vero, perciò, che il soggetto visibile della trasmissione del Vangelo è la Chiesa, è anche vero che occorre definire in modo adeguato l'origine e il fondamento di questa realtà salvifica che chiamiamo Chiesa, specificando, in primo luogo, che essa è tradizione del Mistero in quanto misteriosa estensione nel tempo della Trinità[48] —il *trium corpus*, come affermava Tertulliano[49]—, cioè bisogna leggere il ruolo della Chiesa in un orizzonte necessariamente trinitario

48 L'espressione è di Henri De Lubac: «*Or il est un lieu où, dès ici-bas, ce rassemblement de tous en la Trinité commence. Il est une "Famille de Dieu", mystérieuse extension de la Trinité dans le temps*», De Lubac, *Méditation*, 184.

49 Cfr. Tertulliano di Cartagine, *Il Battesimo*, 6, in: *Scrittori cristiani dell'Africa romana* II. *Tertulliano. Opere catechetiche*, a cura di S. Isetta. et alii (Città Nuova, Roma 2008) 158-195, qui 170-171.

Ediciones Universidad San Dámaso

e cristologico. Come afferma anche Izquierdo: «*Sólo cuando se halla situada en esa economía trinitaria y en la vida y acción de Cristo, la Tradición adquiere su verdadero sentido eclesial*»[50].

In questa luce, la *paradosis* ecclesiale acquisisce tutto il suo spessore misterico-sacramentale, in quanto «autotradizione di Dio attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo per una presenza continua nella Chiesa, (…) memoria di Gesù Cristo che avviene nello Spirito Santo, (…) parola di Dio che mediante lo Spirito Santo vive nei cuori dei fedeli»[51].

Tale prospettiva, che fonda quella che precedentemente abbiamo definito dimensione sacramentale della Chiesa-tradizione, accompagnerà costantemente la nostra trattazione.

Ma, allo stesso tempo, è necessario evidenziare che la *paradosis* trinitaria si realizza mediante una storia della salvezza che ha il suo compimento nel mistero pasquale, per cui, per articolare adeguatamente la riflessione ecclesiologica sulla tradizione, occorre anche radicare la *paradosis* cristiana all'interno di questa Rivelazione storica, cioè nel contesto della *paradosis* dell'Alleanza del popolo ebraico, che Gesù viene a portare a compimento nella sua carne per affidarla nello Spirito Santo al popolo della Nuova Alleanza. È in questa storia della salvezza che emergono in forma embrionaria, prefigurativa e preparatoria, quelle strutture costitutive fondamentali che presiedono la trasmissione della fede e che consentono la comprensione adeguata dell'evento di Gesù Cristo e della Chiesa come soggetto portatore della Rivelazione.

Pertanto, l'origine storica della *paradosis* cristiana è da identificarsi in Abramo —che potremmo definire il patriarca della tradizione— e nella catena di trasmissione da Dio instaurata attraverso di lui, che poi avrà il suo reale momento fondativo nella costituzione formale del popolo dell'Alleanza come soggetto mediatore della Rivelazione/tradizione.

Ediciones Universidad San Dámaso

50 Izquierdo, *Parádosis*, 173.

51 Kasper, "Tradizione come principio", 94-95.

Infatti, la fede di Israele in quanto popolo dell'Alleanza, pur avendo le sue radici in Abramo, è fondata essenzialmente sull'evento pasquale dell'Esodo, un evento che è da cogliere in tutta la sua ampiezza: liberazione dall'Egitto, cammino nel deserto, Alleanza nel monte Sinai, ingresso nella terra promessa[52]. In forza di questo intervento salvifico divino, in cui Dio rivela il suo santo nome per mezzo di fatti e parole, Israele nasce come popolo di Dio. Esso è il popolo costituito dall'alto, liberato dalla schiavitù del faraone, separato/consacrato per essere proprietà del Signore e testimone della sua presenza nel mondo.

È sul monte Sinai che questa elezione amorosa diventa Alleanza. I rabbini commentano che in questa occasione Dio si presentò come lo sposo che si vuole unire alla sua sposa per fecondarla con la parola della vita[53]; o come una madre che nutre con il latte della *Torah* il suo popolo, cioè con la sua parola[54]. La Rivelazione/tradizione non si presenta, quindi, come mera consegna di

Ediciones Universidad San Dámaso

52 È quello che, tra gli altri, afferma Bouyer: «*Comment donc, pour Israël, Yahvé est-il intervenu dans l'histoire, réalisant du coup la "théophanie" par excellence? L'Écriture est unanime sur la réponse. Le fait, non pas unique, certes, mais central, mais fondamental où Dieu s'est révélé lui-même en intervenant décidément dans l'histoire de son peuple, c'est l'Exode. C'est la délivrance merveilleuse d'Israël arraché à la servitude de l'Égypte et conduit "par la main forte et le bras étendu" de Yahvé, jusque au pays de Canaan*», L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Ecriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme* (Cerf, Paris ²1958; 1951) 41.

53 Come afferma Messas, l'alleanza sinaitica è «*un mariage spirituel entre Israël et notre Père qui est au cieux; ils devinrent comme mari et femme (…). Le Saint Béni Soit-Il, pour ainsi dire l'époux digne de gloire et d'élévation, s'engage à nous entretenir, à nous nourrir, à nous vêtir et à nous garder de tout mal; l'épouse, c'est-à-dire nous, l'assemblée d'Israël, prend sur elle de maintenir, d'apprendre, et d'accomplir tout ce qui est écrit dans la Torah*», Ch. Messas, "Les dix Paroles", in: M. Tapiero (éd.), *Les dix Paroles* (Cerf, Paris 1995) 17-57, qui 17 e 19. La *Torah*, pertanto, più che come codice legale viene letta come atto/contratto di matrimonio (*Ketubah*). Su questo tema anche Ittah afferma: «*On a l'habitude de traduire le mot "Thora" par "enseignement". Il aurait comme racine Horaah (enseignement), ou Morèh (enseignant). Rav S. R. Hirsch dit: «Le mot Thora vient plutôt de la racine de "Icha Harah" – femme enceinte. Thora c'est ce qui engendre. Un "Ben Thora", fils de Thora, c'est quelqu'un qui naît par la Thora. La Thora n'est pas un savoir. Elle est beaucoup plus. Elle engendre un nouvel être*», G. Ittah, "Matane Thora – Le don de la Thora", in: *ibid*., 63-73, qui 65.

54 Su questo afferma Serra: «Il pensiero giudaico ama raffigurare la Torah (…) come una madre che allatta al seno i suoi piccini. Questo significa che le parole della Torah, nelle quali risiede la Sapienza, sono paragonate al latte materno. (…) In connessione con questo linguaggio simbolico coloro che insegnano la Torah sono presentati come una madre i cui seni allattano il bambino. Di Mosè

qualcosa, ma come manifestazione di Qualcuno (teofania), come l'istaurazione di una relazione di amore e di vita; essa ha carattere personale e dialogico[55].

All'intervento salvifico del Signore si unisce ora il riconoscimento, da parte del popolo, di JHWH come unico Dio. Ne deriva una professione di fede che definisce essenzialmente l'identità di Israele[56]. Essa, da una parte è memoria storica dell'intervento divino e, dall'altra, proclamazione della fede nel Dio unico[57].

Dalla stipulazione dell'Alleanza sorgono per il popolo alcuni imperativi di fedeltà che rappresentano la concretizzazione della risposta di fede alla Rivelazione divina: 1. non adorare altri dèi (rifiuto assoluto dell'idolatria); 2. osservare i precetti della *Torah*; 3. trasmettere l'Alleanza di generazione in generazione (cfr. Dt 6, 6-25).

Per questo, quando si afferma che nel popolo d'Israele l'autocoscienza missionaria è maturata solo nel tempo, è bene sottolineare che questa frase va

---

e Aronne è detto: "Come i seni sono pieni di latte così Mosè e Aronne riempivano Israele della Legge"», A. Serra, *Maria di Nazareth. Una fede in cammino* (Paoline, Milano 1993) 53-54.

55 Cfr. Holstein, *La Tradition*, 22. È un aspetto che anche Bouyer ha ben colto: «*La* Torah *comme Israël l'a comprise, est tout autre qu'une loi au sens étroit du latin* lex*, ou même au sens plus large du grec* νόμος*. La* Torah *n'est pas seulement ni d'abord une série de prescriptions formelles, enjoignant une certaine conduite. Et elle est bien plus même qu'une règle intérieure, correspondant à quelque éternelle nature de chose. La* Torah *est une révélation de ce qu'est Dieu lui-même, dans ce qu'il veut faire de siens de ce qu'il a élus, "connus", en ce sens qu'il les a aimés au point de s'unir à eux comme dans l'union indissoluble d'une homme et d'une femme*», L. Bouyer, *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Desclée de Brouwer, Tournai 1966) 43.

56 A tal proposito afferma Gross: «*Cette Alliance confère à Israël son identité profonde, qui échappe aux contingences de l'espace et du temps, et qui malgré les écarts, les distorsions ou même les trahisons, demeure le fondement ultime de sa conscience collective*», B. Gross, "Les dix Paroles et l'état du Monde", in: Tapiero, *Les dix Paroles*, 111-118, qui 113.

57 Tali elementi, storico e teologico, sono inscindibili nella Rivelazione e, quindi, nella professione di fede di Israele, perché il popolo riconosce chi Dio è da quello che Dio dice e fa. Non stupisce, pertanto, che nel Deuteronomio vi siano due professioni di fede: il cosiddetto 'credo storico', che riassume la storia della salvezza, incentrata sulla liberazione dall'Egitto (cfr. Dt 26,5-10), e il cosiddetto 'credo teologico' che, fondato sul precedente, proclama la fede essenziale nell'unico Dio (cfr. Dt 6,4). Si tratta dei due poli che, secondo Ricoeur, costituiscono congiuntamente la testimonianza di fede: il polo narrativo e quello confessante, cfr. P. Ricoeur, "L'herméneutique du témoignage", in: E. Castelli (ed.), *Le Témoignage* (Aubier-Montagne, Paris 1972) 35-61, qui 46.

Ediciones Universidad San Dámaso

intesa nel senso di *missio ad extra*, mentre la missione *ad intra*, cioè la trasmissione della fede di generazione in generazione, è qualcosa che appartiene alla natura stessa del popolo eletto sin dai suoi inizi. Come afferma il salmo 78:

> Ha stabilito un insegnamento in Giacobbe,
> ha posto un legge in Israele,
> che ha comandato ai nostri padri
> di far conoscere ai loro figli
> perché la conosca la generazione futura,
> i figli che nasceranno.
> Essi poi si alzeranno a raccontarlo ai loro figli,
> perché ripongano in Dio la loro fiducia
> e non dimentichino le opere di Dio,
> ma custodiscano i suoi comandi (Sal 78,5-7).

Nel popolo dell'Alleanza, pertanto, il susseguirsi delle generazioni è intrinsecamente storico-salvifico: esse non incarnano solo il tempo che scorre sulla terra, né rappresentano solo il susseguirsi naturale della specie nella storia, ma includono il generare alla fede, marcando in questo modo le tappe di una storia di salvezza che si perpetua nel tempo attraverso una trasmissione viva[58].

Ogni credente è chiamato a questo fondamentale compito. In Israele non vi è chiamata particolare o esperienza di fede personale che non sia ordinata alla trasmissione dell'Alleanza. La missione di trasmettere la fede coinvolge, pertanto, tutti i credenti e plasma dall'interno l'intera vita del popolo di Dio, avendo come luoghi preferenziali la famiglia (la trasmissione dell'Alleanza del

58 Come afferma Ravasi: «La trasmissione della fede avviene, dunque, attraverso il filo vivente delle generazioni. (…) La generazione più antica trasmette il messaggio della salvezza a quella più giovane in una catena viva sorretta dallo Spirito del Dio creatore e salvatore. "Si parlerà del Signore alla generazione che viene… perché Dio mantiene la sua Alleanza per mille generazioni" (Salmo 22,31; Deuteronomio 7,9)», G. Ravasi, *Di generazione in generazione* (La Scuola, Brescia 2014) 30-31.

Ediciones Universidad San Dámaso

Sinai è considerato il dovere più sacro per i genitori), il culto (le feste principali, nate in occasione degli eventi naturali che caratterizzano la vita sociale e agricola, diventano tutte vincolate all'evento fondante dell'Esodo)[59] e alcune istituzioni sociali rilevanti, spesso associate a quelli che storicamente sono considerati da Israele mediatori qualificati della Rivelazione nelle varie epoche[60]. Questi personaggi sono le autorità storiche che costituiscono la catena normativa della trasmissione della Rivelazione nel corso del tempo[61]. È, pertanto, intorno a queste persone scelte ed inviate da Dio, e alle istituzioni da essi rappresentate, che si formano dei circoli particolarmente significativi nel cammino della Rivelazione/tradizione dell'Alleanza: circoli di corte sorti intorno al trono davidico, circoli profetici, circoli sacerdotali sorti intorno al tempio o ai santuari locali, circoli di sapienti in epoca ellenistica, fino ai circoli rabbinici dell'epoca del secondo tempio.

È così che il popolo di Israele, in tutti suoi atti e le sue parole, svolge il suo ruolo di soggetto visibile della Rivelazione/tradizione divina, il cui soggetto trascendente è invece il Dio tre volte santo o, più precisamente, alla luce della pienezza del Mistero, il Padre mediante le missioni trinitarie.

---

59 La festa di pasqua, nata nei popoli semiti come celebrazione della primavera, diventa il memoriale dell'uscita dall'Egitto; la festa delle capanne, nata dal festeggiamento della vendemmia, fa ora riferimento al cammino nel deserto; la festa di pentecoste, nata per l'occasione della celebrazione dei raccolti estivi, fa riferimento al dono della *Torah* nel monte Sinai e all'ingresso della terra promessa; lo *Yom Kippur*, invece, fa riferimento alla rivelazione del nome misericordioso di Dio a Mosè dopo l'episodio del vitello d'oro, cfr. L. Bouyer, *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'écriture* (Cerf, Paris 1988) 54-59; G. Ravasi, "Strutture teologiche della festa biblica": *ScCatt* 110 (1982) 143-181.

60 Cfr. Cattaneo, *Trasmettere la fede*, 28-35; F. Lambiasi, "Custodire la verità vivente. Tradizione e tradizioni nella vita della Chiesa", in: N. Valentini (a cura di) *Le vie della Rivelazione: parola e tradizione* (Studium, Roma 2006) 73-88, qui 75-77.

61 Tale catena storica è così fondamentale che ogni nuova forma tradizionale dovrà dimostrare il suo radicamento in essa per legittimarsi. Il primo trattato della Mishnà è testimone di questa prospettiva: «Mosè ricevette la legge sul monte Sinai e la trasmise a Giosuè; Giosuè, a sua volta, la trasmise agli anziani; questi ai profeti, i quali la trasmisero ai membri della Grande Assemblea. Essi affermarono tre cose: siate cauti nel giudicare, allevate molti discepoli ed erigete una siepe intorno alla legge», *Pirqè Avot* 1,1, in: A. Mello (a cura di), *Detti dei rabbini*. Pirqè Avot *con i loro commenti tradizionali* (Qiqajon, Magnano 1993) 49.

Ediciones Universidad San Dámaso

L'oggetto essenziale della tradizione attiva è l'Alleanza di JHWH con il suo popolo, intesa in senso ampio come la Rivelazione del nome divino, realizzatasi in fatti e parole nell'evento salvifico fondamentale dell'Esodo[62].

Per quanto riguarda il modo della trasmissione, essa inizia come tradizione orale, intendendo con questo termine la trasmissione vivente mediante realtà che non siano la Scrittura[63]. Tale processo di trasmissione viene definito da quella che abbiamo chiamato struttura bipolare della trasmissione della fede, fondata sul binomio ascolto-annuncio: è lo stare alla presenza permanente della Rivelazione divina nella fedeltà all'Alleanza che rende il popolo testimone di Dio per le generazioni future.

Ma ad un certo punto —proprio per l'esigenza di non dimenticare, per trasmettere con fedeltà il patrimonio ricevuto— la Rivelazione/tradizione comincia a cristallizzarsi in tradizioni scritte che nella coscienza del popolo vengono progressivamente ad affermarsi quali testimonianze scritte e ispirate, e quindi normative, dell'Alleanza. A partire da questo momento la Scrittura avrà un ruolo fondamentale nella trasmissione. Ma la fissazione normativa scritta, e più in generale l'esigenza di fedeltà a quanto rivelato dal Signore, non fa da ostacolo a sviluppi futuri.

Per capire come questi sviluppi si concatenino nella continuità della fede occorre rimarcare che nella *Torah* si possono distinguere vari livelli normativi[64]. In primo luogo, vi sono le norme apodittiche che costituiscono dei principi assoluti nella trasmissione, in quanto si riferiscono a realtà che caratterizzano essenzialmente l'Alleanza e, quindi, l'identità di Israele in quanto popolo di Dio. La principale di queste 'meta-norme' è sicuramente l'affermazione del

62 Cfr. Holstein, *la Tradition*, 21.

63 Se è vero che il principio che la tradizione orale precede quella scritta è valido per tutte le epoche, ciò è tanto più valido per le società antiche dell'Oriente Medio che sono state giustamente definite 'civiltà orali', nelle quali la forma scritta rappresenta una minima parte dell'oggetto della trasmissione, che per lo più avviene appunto in forma orale, cfr. P. Perrier, *Évangiles de l'oral à l'écrit* I (Sarment, Paris 2000) 37.

64 J. Ratzinger, *Opera Omnia* VI. *Gesù di Nazareth* 1. *La figura e il messaggio* (LEV, Città del Vaticano 2013) 238-239.

Ediciones Universidad San Dámaso

monoteismo e il conseguente rigetto di ogni idolatria. Quest'ultima costituirà la minaccia principale all'identità del popolo di Israele come popolo dell'Alleanza. Vi sono poi altri tipi di norme, quelle casistiche, che non si collocano al livello dei principi. Queste sono regole pienamente in vigore, ma aperte al cambiamento. Nel patrimonio di fede di Israele vi è, quindi, la distinzione tra tradizione e tradizioni che si esprime a livello dottrinale nella distinzione tra principi e regole.

La *paradosis* si presenta, dunque, costitutivamente aperta allo sviluppo, anche se secondo un criterio differenziato: i principi costitutivi dell'identità della fede permangono, sviluppandosi gradualmente verso il loro compimento escatologico (progressi della Rivelazione), mentre le molteplici forme storiche di attuazione di tali principi cambiano in relazione ai vari contesti 'missionari' (sviluppi della tradizione)[65].

I progressi della Rivelazione/tradizione sono la logica conseguenza del fatto che la trasmissione è vivente. A tal proposito afferma Voltaggio: «L'avvenimento dell'irruzione di Dio nella storia, in quanto affidato ad un popolo vivo ed a un'assemblea liturgica, è soggetto ad una costante attualizzazione»[66]. I progressi sono dovuti perciò all'interazione, all'interno di Israele come soggetto della fede, delle due dimensioni fondamentali, sacramentale e antropologica, che rendono vivente la tradizione.

In primo luogo, la tradizione attiva non è una mera trasmissione di una dottrina, ma implica una presenza salvifica dell'evento fondante che è da leggere nella prospettiva della sacramentalità (dimensione sacramentale). Si tratta,

Ediciones Universidad San Dámaso

65 La particolarità del trasmissione dell'Alleanza nella tappa veterotestamentaria è che essa viene effettuata nel tempo costitutivo della Rivelazione, nel quale Rivelazione e *paradosis* coincidono. Ne deriva che in questa fase si verificano due tipi distinti di sviluppi: alcuni sono progressi nell'intelligenza della Rivelazione, ma altri sono progressi della stessa Rivelazione divina nel suo contenuto oggettivo, cfr. LENGSFELD, "La tradizione", 367; BOUYER, *Gnôsis*, 63-78.

66 F. VOLTAGGIO, *La preghiera dei padri e delle madri d'Israele nella tradizione ebraica alle origini del Cristianesimo: uno studio a partire dal Targum di genesi* (Pontificia Universitas Antonianum, Gerusalemme 2008) 17.

perciò, di una comunicazione vitale che introduce le nuove generazioni ad una reale partecipazione esistenziale alla salvezza.

Tale dimensione sacramentale della trasmissione emerge palesemente se consideriamo la natura della liturgia ebraica. In effetti, il culto di Israele —che, come abbiamo accennato, è riferito essenzialmente all'evento fondante— non può essere considerato una mera commemorazione storica, ma è memoriale: la memoria degli eventi dell'Esodo implica l'avvenimento attuale della stessa salvezza nella vita dei credenti, perché il braccio del Signore non si è tirato indietro ma continua ad agire in seno al popolo[67].

In secondo luogo, anche la dimensione antropologica della trasmissione non è assente. La Rivelazione viene trasmessa per mezzo di una ermeneutica attualizzante volta ad affermare la sua validità nel qui e nell'ora del contesto storico del popolo. È una prospettiva che appare costantemente anche nella stessa Scrittura. Ad esempio, la tradizione profetica del tempo dell'Esilio interpreta il ritorno del popolo nella terra santa alla luce dell'Esodo, un nuovo Esodo appunto, riattualizzando i contenuti dell'evento fondatore alla situazione di oppressione del popolo sotto l'impero babilonese (cfr. Esd 12, 35; Is 43,16-21)[68]. Come afferma Tournay:

---

67 A tal proposito Bouyer, esaminando il testo di una variante della terza *berakah* prevista per i pasti festivi, afferma: «*Ce qui est remarquable dans ce texte, ce l'emploi, si abondant, qu'il fait du terme mémorial, en hébreu* zikkaron. *(…) Le «mémorial» n'est pas ici, en effet, simple commémoraison. C'est un gage sacré, donné par Dieu à son peuple, quel celui-ci conserve comme son trésor spirituel par excellence. Ce gage implique une continuité, une présence mystérieuse des grandes actions divines, des* mirabilia Dei *commémorés par les fêtes*», Bouyer, *Eucharistie*, 87-88. E anche Childs afferma: «*When Israel observes the Sabbath in order to remember the events of her redemption, she is participating again in the Exodus event. Memory functions as an actualization (*Vergegenwärtigung*) of the decisive event in her tradition*», B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (SCM, London 1962) 55. Ed ancora: «*Recent Old Testament scholarship has been almost unanimous in pointing out that the chief function of the cult in Israel was to actualize the tradition*», *ibid*., 75 (presente in nota ampia bibliografia).

68 Cfr. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento* II. *Temi* (Claudiana, Torino 1974; originale tedesco, 1957-1960) 78-80. Come afferma Manns: «*Un lecture rapide de la Bible permet de constater que les traditions anciennes sont sans cesse assumées dans une réemploi actualisant qui devient à son tour d'être réactualisé dans le futur*», F. Manns, *Le midrash: approche et commentaire de l'Écriture* (Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001) 9.

Ediciones Universidad San Dámaso

> *Il est intéressant de constater à quel point les Écritures demeuraient vivantes au sein de la communauté des croyants et comment leur foi rejaillissait sur le texte même des anciens écrits, enregistrant ainsi pour les siècles à venir le développement de la Révélation. L'élan de cette Révélation dépassait le contenu matériel des textes, et ceux-ci n'étaient pas considérés comme des documents morts, figés une fois pour toutes; ils demeuraient toujours à des enrichissements éventuels. Déjà la Bible se lisait et se méditait dans un Tradition vivante, soucieuse de répondre aux besoins spirituels du peuple juif, à tout moment de son existence*[69].

Tale ermeneutica attualizzante costituisce uno dei compiti fondamentali della tradizione orale. Essa, implica un dialogo teologico con il pensiero e gli usi dei popoli con cui Israele viene a contatto. Questo confronto si esplica, da una parte, mediante una separazione volta a mantenere la fedeltà sostanziale al dato rivelato e, dall'altra, mediante l'assunzione nella propria tradizione di molti elementi culturali, i quali vengono recepiti alla luce della Rivelazione[70].

La trasmissione si inquadra, pertanto, in un contesto storico sempre nuovo che, nella fedeltà sostanziale alla fede nel Dio unico, stimola nuove precisazioni, nonché l'assunzione di forme e contenuti diversi che permettono di arricchire e approfondire il dato iniziale. Si pensi soltanto alla teologia espressa dai libri sapienziali come frutto maturo dell'incontro con il pensiero di altri

69 R. J. Tournay, "Relectures bibliques concernant la vie future et l'angélologie": *RB* 69 (1972) 481-505, qui 504-505.

70 A tal proposito afferma Riesenfeld: «*Les recherches bibliques des dernières décades ont jeté un jour nouveau sur certains traits essentiels de la religion israélite. On était persuadé depuis de longtemps qu'il avait existé, à l'époque précédant l'exil, certains points de contact religieux entre le peuple israélite et les peuples voisins. Mais auparavant, on limitait la dépendance d'Israël à quelques rites agraires "primitifs", tandis qu'aujourd'hui on sait qu'il s'agit plutôt d'un schème cultuel richement développé et complexe, répandu sous des formes variées dans toute le Proche-Orient et commun au peuple d'Israël et à ses voisins*», H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré: l'arrière-plan du récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur* (Ohlssons, Lund 1947) 9.

Ediciones Universidad San Dámaso

popoli[71]. Ma è proprio in questa inculturazione che la tradizione riafferma la sua identità, riesprimendo il dato rivelato in tutta la sua forza nei vari contesti. Si tratta, pertanto, di un processo che unisce identità e assimilazione.

Nel tempo del giudaismo rabbinico il ruolo ermeneutico essenziale della tradizione vivente nella trasmissione dell'Alleanza comincia a essere teorizzato formalmente: la *Torah* scritta, pur nella sua centralità, per essere interpretata e attualizzata in modo adeguato deve appoggiarsi alla tradizione orale[72]. Pertanto, la *Torah* orale, come istanza interpretativa e attualizzante della Scrittura, è da considerarsi anch'essa normativa[73]. Tale tradizione orale acquisirà nei primi se-

71 Cfr. G. Ravasi, "Missione e universalismo nell'Antico Testamento", in: S. Muratore et alii, *Israele e le Genti* (AVE, Roma 1991) 89-128, qui 126-128.

72 Cfr. R. Bloch, "Écriture et Tradition dans le judaïsme. Aperçus sur l'origine du Midrash": *CSion* 8 (1954) 9-34, qui 11-12. Nell'ebraismo alla *Torah* scritta si accompagna sempre la *Torah shebe'al peh* (la *Torah* che è sulla bocca), quella tradizione comunicata in modo vivente, da bocca a bocca, dal maestro al discepolo. Vi è perciò un non scritto della *paradosis* anche in Israele, un qualcosa che passa da bocca a bocca, un vissuto della fede che gli estranei non possono comprendere, ma che è fondamentale per l'accesso all'Alleanza. A tal proposito afferma Voltaggio: «In origine, la traduzione in aramaico della Scrittura nella liturgia sinagogale doveva essere orale ed era proibito metterla per scritto, giacché faceva parte della *Torah* orale. Così avveniva all'epoca del Secondo Tempio. Dobbiamo quindi immaginarci il lettore in ebraico e il traduttore in aramaico fianco a fianco nella sinagoga (…). Il lettore della *Torah* dava voce alla *Torah* scritta, mentre il *meturgeman*, esponendo la *Torah* orale, aveva il compito di interpretare la ricchezza nascosta nella *Torah* scritta, attualizzandola per l'assemblea. Per comprendere la distinzione tra le due figure del lettore e del traduttore, è necessario considerare la relazione, fondamentale nell'Ebraismo, fra *Torah* scritta e *Torah* orale. Ben distinte, ma non separate, ugualmente essenziali, ma senza confusione di ruoli, esse sono entrambe oggetto della rivelazione di Dio al Sinai: secondo la tradizione ebraica, Dio non ha consegnato a Mosè solamente la Legge scritta, ma anche la sua interpretazione, la Legge orale, cioè la tradizione, che doveva essere trasmessa di bocca in bocca, da maestro a discepolo. Si tratta di un dettaglio di grande rilevanza: nella mentalità ebraica è inconcepibile il *sola Scriptura*! Inoltre, qui si trova l'origine dell'intima relazione tra rabbino e i discepoli, i quali imparano dalla bocca di quello, per trasmissione orale, l'interpretazione della *Torah*. Per questo la *Torah* orale è chiamata in ebraico *Torah sheb'al peh*, letteralmente "*Torah* che è sulla bocca": Mosè ha ricevuto dalla stessa "bocca di Dio" l'interpretazione della *Torah*, l'ha trasmessa a Giosuè e così "di bocca in bocca" è stata tramandata a tutte le generazioni», F. G. Voltaggio, *Siedi solitario e silenzioso fino ai giorni del Re Messia! Il Targum di Qoèlet. Il Targum delle Lamentazioni* (Chirico, Napoli 2014) 10-11.

73 Cfr. *ibid*., 12. La tradizione rabbinica ratifica l'importanza della *Torah* orale facendone risalire l'origine allo stesso Mosé: la *Torah* orale è stata donata a Mosè insieme alla *Torah* scritta sul Sinai. Ed è per questo che il patriarca rimase sul monte quaranta giorni, nei quali Dio non solo consegnò

Ediciones Universidad San Dámaso

coli dell'era cristiana la sua forma scritta nella *Mishnà* e poi nel *Talmud*, che rappresenteranno nei tempi successivi i monumenti fondamentali della *Torah* orale.

Al di là del fatto che il rabbinismo ha sicuramente usato questa teorizzazione per legittimare la propria ermeneutica della *Torah*, e quindi per rendere normativa la propria tradizione interpretativa, questa convinzione va intesa in tutta la sua profondità teologica: la Scrittura, in quanto testimonianza, fa riferimento ad un soggetto testimone della Rivelazione di cui è espressione. È, pertanto, all'interno di questo soggetto vivente che la Bibbia trova la sua interpretazione adeguata e la sua efficacia salvifica.

Giungiamo così ad affermare una tesi per noi fondamentale: la Scrittura si trova inserita e svolge la sua missione in seno al soggetto portatore dell'Alleanza che, in quanto soggetto della tradizione vivente della fede, la precede, la genera, la accompagna nella sua formazione e la oltrepassa, attuandola dinamicamente nella storia come parola del Dio vivente, interpretandola e completandola, per aprire così la via a nuovi sviluppi della Rivelazione/tradizione. La trasmissione dell'Alleanza in Israele è, quindi, retta da un regime o principio di tradizione[74]. E, a sua volta, la Scrittura è norma preminente che guida la trasmissione dell'Alleanza, il punto costante di riferimento della *paradosis*. È in questo modo che il popolo eletto, guidato dallo Spirito, porta la Rivelazione al suo compimento.

Ci rimane un ultimo tema da trattare: nello sviluppo della Rivelazione/tradizione veterotestamentaria emerge progressivamente una apertura all'universalità della salvezza.

---

la *Torah* ma ebbe anche il tempo di spiegarla e interpretarla. Tale teorizzazione formale si accompagna alla codificazione della forma essenziale della tradizione orale mediante cinque coppie di verbi che esprimono il binomio ascolto-annuncio su cui è fondata la trasmissione vivente della fede: ricevere e trasmettere (qibbel e m'sar), dire e imparare (amar e lamad), dare e prendere (natan e leqah); ricercare e ascoltare (darash e shamà); testimoniare e ripetere (he'id e shanà). Cfr. HERCSIK, "Rivelazione e tradizione", 241 [Quest'ultimo autore si appoggia alla famosa opera di Bacher, cfr. W. BACHER, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Studien und Materialien zur Entstehungsgeschichte des Talmuds* (Fock, Liepzig 1914)].

74 Cfr. CONGAR, *La tradition* I, 15-16.

Ediciones Universidad San Dámaso

Questa apertura, che già appare embrionalmente nella promessa fatta da Dio ad Abramo (Gen 12,3b) e nell'Alleanza sinaitica (Es 19,5-6a), arriva alla sua maturità con la predicazione dei profeti, i quali affermano la possibilità della salvezza per tutti i popoli 'in' e 'per mezzo' di Israele[75]. Viene confermato, pertanto, il principio secondo cui l'elezione non significa privilegio esclusivo, ma implica una missione. Solamente che ora questo principio viene applicato non solo ad alcune persone elette da Dio in favore del popolo, ma anche all'intero Israele inteso come soggetto collettivo. Come afferma Ravasi:

> L'elezione come grazia implica uno scopo, un servizio, una missione. Come gli eletti specifici all'interno del popolo di Dio (i re, i profeti, gli eroi, i leviti, Sion, il Tempio, ecc.) avevano un compito per l'intera comunità dei figli d'Israele, così l'eletto Israele ha una missione da espletare nei confronti dell'intera comunità dei popoli[76].

Analizzando i testi profetici sull'universalità della salvezza Vogels individua un doppio movimento universalista: 1. un universalismo centripeto di attrazione dei popoli verso Sion (Is 2,2-5; 25,6-12; 55,3b-5; 56,3.6-7; Mi 4,1-5; Ag 2,6; Zc 9,9-10; 14,16); 2. un universalismo centrifugo, che parte da Sion verso i popoli, di cui sono testimoni i canti del Servo di JHWH (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-9a; 52,13-53,12) e il piccolo libro di Giona[77]. Nei Canti del Servo del deutero-Isaia, la logica dell'elezione per la missione acquisisce i tratti di una rappresentanza espiatoria e sostitutiva in favore delle nazioni[78].

---

75 Cfr. W. Vogels, "Alliance et universalisme": *ParMiss* 14 (1971) 219-227, qui 226. Su questo cfr. anche A. Feuillet, "L'universalisme et l'élection d'Israël dans la religion des prophètes": *BVC* 16 (1957) 7-25; R. Martin-Achard, *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament* (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1959) 13-30 e 55-67; M. W. Goheen, *A light to the Nations. The missional Church and the biblical story* (Baker, Grand Rapids 2011) 23-74.

76 Ravasi, "Missione e universalismo", 109. A questo riguardo, afferma anche Tapiero: «*Cette "élection" de peuple hébreu n'est pas un privilège qui lui confère des droits. Au contraire elle comporte un mission bien déterminée: celle d'être pour l'humanité* un peuple de pontifes et une nation sainte», Tapiero, "Historique", 127.

77 Cfr. Vogels, "Alliance et universalisme", 226-227.

78 Come afferma Joseph Ratzinger: «La descrizione che Isaia fa del servo di Jahweh, rimane il vero vertice di tutto il pensiero dell'AT in fatto di rappresentanza. Infatti, qui si sorpassa pure ogni

Ediciones Universidad San Dámaso

Questa apertura universalistica trova conferma anche nella teologia di Gen 1-11 —che non fa che applicare a tutta l'umanità lo schema e la terminologia dell'Alleanza, sebbene il piano creazionale noaico rimanga sempre distinto da quello della Rivelazione mosaica— e in alcuni salmi regali[79].

La riflessione rabbinica accoglierà questa prospettiva missionaria universale e ne ricondurrà ad Abramo l'origine per giustificare il proselitismo come compito di ogni pio ebreo[80].

---

ristrettezza nazionale; il Servo di Jahweh diventa la luce per illuminare le genti, e la sua salvezza raggiunge i confini del mondo. Proprio nei testi in cui viene formulato questo pensiero, la missione di Israele nel suo complesso viene assai strettamente connessa con la figura del Servo di Jahweh, cosicché Israele deve riconoscere nella sorte del Servo di Jahweh la propria missione, sperimentando che il mistero della rappresentanza è l'essenza della sua esistenza storica: esiliato, calpestato, disprezzato, Israele rende testimonianza dell'unico Dio, e proprio attraverso la catastrofe nazionale dell'esilio diventa sempre meglio luce delle genti, quella luce che porta il messaggio di Dio fino ai confini della terra», Ratzinger, "Rappresentanza-Sostituzione", 45.

79 Cfr. J. De Fraine, "Les nations païennes dans les Psaumes", in: G. Buccellati (a cura di), *Studi sull'Oriente e sulla Bibbia offerti a G. Rinaldi* (Studio e Vita, Genova 1967) 285-292, qui 289-292; W. Vogels, "L'universalisme de la préhistoire, Gen 1-11": *EglTh* 2 (1971) 5-34; M. Grandjean – D. Uzan, "Matane Thora et le refus de les nations", in: Tapiero, *Le dix Paroles*, 87-99, qui 89-94; Ravasi, "Missione e universalismo", 113-115.

80 Cfr. R. Hayward, "Abraham as Proselytizer at Beer-Sheva in the Targums of Pentateuch": *JJS* 49 (1998) 24–37. Joachim Jeremias fa notare che l'attività proselitistica rabbinica, sorta probabilmente nel periodo postesilico ma iniziata in modo vero e proprio dopo l'epoca maccabea, raggiunse probabilmente il suo culmine proprio nell'epoca di Gesù e degli apostoli, cosa di cui appare qualche traccia anche nei Vangeli (cfr. Mt 23,15), cfr. J. Jeremias, *Jésus et les païens* (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1956) 7-8. Tuttavia, la presenza di questi elementi universalistici in Israele non deve far giungere a conclusioni esagerate. In realtà, il movimento missionario centrifugo ha un ruolo sicuramente marginale nell'Antico Testamento ed, inoltre, non si conosce realmente quale ampiezza reale avesse raggiunto l'apostolato ai pagani in epoca farisaica. Per cui è sicuramente il movimento centripeto ad essere protagonista nella prospettiva veterotestamentaria. Per di più, le vicissitudini che il popolo ebraico ha vissuto nel corso della storia successiva hanno spinto più nella direzione di una chiusura difensiva piuttosto che di un'apertura. A tal proposito, sempre Jeremias afferma: «*Après la destruction du temple en 70 après J.-C. et la seconde prise de Jérusalem en l'an 135, commence le déclin de l'activité missionnaire juive. Non point qu'elle se soit éteinte brusquement! Mais les sévères mesures de l'empereur Hadrien qui, en l'an 132 –peu de temps avant la révolte– punit la circoncision de la peine de mort et rendit ainsi pratiquement impossibles pour un temps très long les conversions au judaïsme –ces mesures portèrent au prosélytisme juif un coup dont il ne devait jamais se relever. (…) Puis le christianisme devint religion d'Etat, et la législation publique qui trouva son expression la plus achevée dans le* Codex Theodosianus *(431 J.-C.) édicta à nouveau contre la*

Ediciones Universidad San Dámaso

Tutto il movimento dinamico della *paradosis* veterotestamentaria viene a convergere poi nella persona del Messia che rappresenterà la fonte escatologica e permanente della salvezza per tutto il genere umano. Infatti, la Rivelazione/tradizione del Mistero raggiunge il suo *éfapax* con l'Incarnazione redentrice del Figlio che è il mediatore e la pienezza della Rivelazione: «All'inizio della lunga tradizione ecclesiale si colloca l'evento fondante: l'Incarnazione del Verbo di Dio, la sua missione tra gli uomini e l'evento pasquale di morte e risurrezione, origine del nuovo Esodo del rinnovato popolo di Dio»[81].

conversion au judaïsme des peines toujours plus sévères, allant jusqu'à la mort pour les deux parties intéressées: et désormais le prosélytisme juive dépérit de plus en plus», ibid., 8. Di fatto, già da molto tempo non si ravvisa in Israele nessuna attività istituzionalizzata per la *missio ad gentes*, sulla cui legittimità vi è un dibattito ancora in corso nell'ebraismo, come del resto sull'universalità della fede, cfr ad esempio I. Greenberg, *For the Sake of Heaven and Hearth* (Jewish Publications Society, Philadelphia 2004).

81 M. Farrugia, "Cercando una tradizione viva. La riscoperta della Parathēkē": *RdT* 33 (1992) 404-426, qui 408. Il rapporto di questa nuova fase della Rivelazione con quella precedente è stato ben evidenziato da un documento della Pontificia Commissione Biblica: si tratta di una relazione di continuità, discontinuità e progresso, cfr. Pontificia Commissione Biblica, "Le peuple juif", 1038-1047. La teologia biblica attuale, inclusi gli studiosi di parte protestante –cfr. G. Segalla, "La verità storica dei Vangeli e la terza ricerca su Gesù": *Lat* 61 (1995) 195-234–, è abbastanza unanime ormai nell'affermare che la vita e l'opera di Gesù come presentate dai Vangeli sono essenzialmente radicate nella tradizione del popolo di Israele. Egli non è venuto ad abrogare la *Torah*, ma a portarla a compimento (Mt 5,17-18). Nonostante i Vangeli sottolineino con forza la novità portata da Gesù, sullo sfondo della sua missione è possibile contemplare tutta la vita di fede di un popolo: le sue feste e le sue tradizioni liturgiche, le sue preghiere, i suoi metodi di insegnamento, la sua dottrina. In particolare, l'ambito più studiato è stato quello della relazione tra Gesù e la tradizione farisaica. Egli viene chiamato *rabbi*, è un maestro della *Torah* che, alla pari dei maestri del tempo, raduna intorno a sé dei discepoli, li forma alla luce della tradizione scritta e orale, interviene nelle discussioni giuridiche e dottrinali del suo tempo (cfr. Mc 12,18; Lc 12,13). All'interno di questa affinità fondamentale devono essere inquadrate le differenze, le novità, le dispute con i suoi interlocutori. Egli, nella sua critica alle 'tradizioni di uomini' (cfr. Mc 7,8) o alla 'tradizione degli antichi' (cfr. Mt 15,2; Mc 7,35) o alla 'vostra tradizione' (cfr. Mt 15,3.6; Mc 7,9.13), non si oppone alla tradizione *tout court* –che anzi assume per portarla a compimento nella sua carne–, ma ad alcune tradizioni rabbiniche che la oscurano e ne impediscono lo sviluppo verso la pienezza. È questa la prospettiva adeguata per leggere le discussioni di Gesù sulla tradizione e, in particolare, sull'osservazione del sabato (cfr. Mt 12,1-13; Mc 2,22-28; 3,1-6; Lc 6,1-11; 14,1-6; Gv 5,1-18; 7,21-24), sul puro e sull'impuro (cfr. Mt 15,1-2.10-20; Mc 7,1-23; Lc 12,37-41), sul divorzio (cfr. Mt 19,3-9; Mc 10,1-12), sulla decima (cfr. Mt 23,23; Lc 11,42; 13,10-17), sulla cosiddetta legge del korbàn (cfr. Mt 15,3-7), sulla relazione da tenere con i peccatori (cfr. Mt 9,11; Mc 2,15-17; Lc 5,29-32; 7,36-50; 16,25-32; 18,9-14; 19,7; Gv

Ediciones Universidad San Dámaso

Gesù di Nazareth, concentra in sé stesso, nei suoi atti e nelle sue parole, tutta la Parola di Dio (cfr. DV 4)[82]. Egli è il Figlio nelle cui mani tutto è stato consegnato dal Padre nello Spirito (cfr. Mt 11,27a). Egli è, come afferma De Lubac riprendendo la cristologia medioevale, il «Verbum abbreviatum, Verbum coadunatum*: Verbe condensé, unifié, parfait!*»[83], Verbo creatore, redentore e ricapitolatore. Pertanto, il Signore Gesù Cristo è insieme soggetto e oggetto della Rivelazione/tradizione, riunendo nella sua persona sia la *vis* che la *res* della *traditio*[84].

È in questo momento che la Rivelazione/tradizione diventa vera e propria auto-donazione di Dio, consegna pasquale del Figlio: egli è l'Eletto descritto nei Canti del Servo di Isaia, che si consegna alla morte in rappresentanza vicaria di tutti gli uomini per redimerli (cfr. Mt 8,17; 1 Pt 2,22-25)[85]. La forza di tutta la tradizione, nota acutamente Barth, si fonda chiaramente su questa fondativa tradizione radicale per la quale Dio, nella persona di Gesù, si fa egli stesso oggetto della tradizione[86].

Ma questa 'tradizione del Figlio', che ha il suo culmine nel mistero pasquale, deve essere letta in prospettiva trinitaria, secondo la testimonianza del

---

8,1-11). Sono tutte discussioni che Gesù affronta per riportare le tradizioni casistiche all'interno dei principi fondamentali della Rivelazione (Mt 22,34-40; Mc 12, 28-35; Lc 10,25-28) che egli porta verso la pienezza del piano divino. Su questo, cfr. Holstein, *La Tradition*, 37-44; Congar, *La Tradition* I, 18-20; Cattaneo, Trasmettere la fede, 43-54; Hercsik, "Rivelazione e tradizione", 245-246.

82 Come afferma Orozco Ruano: «*La* novitas christiana *(…) supone creer que en la vida humana de Jesús de Nazareth se ha dado la única, singular y definitiva autorrevelación, autocomunicación y autodonación histórico-salvífica de Dios,* como *verdadero hombre, y no* a través, por, en *o* gracias *al hombre*», R. Orozco Ruano, *Jesucristo, Dios con nosotros. ¿Cómo puede ser un hombre el hijo de Dios?* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2016) 563.

83 De Lubac, *Exégèse médiéval* II, 194.

84 Cfr. Lorizio, "Globalizzazione e tradizione", 26. Come afferma Apecechea Perurena: «*En el orígen de toda la Tradición está Cristo, que es el* traditus *o entregado por Dios Padre a los hombres. Si antes hemos dicho que Cristo, él mismo, es la Revelación, ahora podemos decir que Cristo, él mismo, es la Tradición [en persona]*», J. Apecechea Perurena, "La Tradición principio de progreso en la Iglesia": *Lum* 40 (1991) 1-44, qui 27.

85 Ratzinger, "Rappresentanza-Sostituzione", 46.

86 Cfr. K. Barth, *Die kirchliche dogmatik* II/2. *Die Lehre von Gott* (Evangelischer Verlag, Zurich ²1959; 1942) 543.

Ediciones Universidad San Dámaso

Nuovo Testamento dove il verbo *paradídomi* viene usato per indicare sia la consegna del Figlio da parte di Dio Padre (cfr. Rm 4,25 e 8,32), sia l'autoconsegna del Figlio alla morte per noi (cfr. Ef 5,2.25; Gal 2,20), sia la consegna dello Spirito da parte di Gesù (cfr. Gv 19.30), oltre che la consegna di Cristo nelle mani degli uomini (cfr. Mt 17,22, Mc 10,33); e, in questo senso, vi è assonanza tra tradizione e tradimento (Mt 26,25.46)[87].

Pertanto, la santa umanità di Cristo, unta dallo Spirito, è organo trinitario della tradizione del Vangelo. Gesù è il «*primum eundemque maximum Evangelii praeconem*», inviato dal Padre nello Spirito per compiere il disegno eterno di salvezza[88]. È in questa prospettiva, che guida tutta la teologia di Le Guillou[89], che l'aspetto cristologico e quello trinitario della tradizione si declinano adeguatamente in modo unitario.

Questa visione unitaria viene articolata coerentemente se si identifica il mistero pasquale, in tutta la sua estensione di morte-risurrezione-ascensione-invio dello Spirito, come fonte perenne ed esclusiva della *paradosis* cristiana. Non vi è, infatti, altra sorgente pneumatica per gli uomini se non l'umanità glorificata del Figlio: il Corpo del Signore glorificato è la fonte perenne dello Spirito di Dio, per mezzo del quale viene sacramentalmente fondata e sostenuta la Chiesa[90]. Infatti, «Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo

87 Cfr. H. Verweyen, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale* (Queriniana, Brescia 2001; originale tedesco 1990) 56; Cattaneo, *Trasmettere la fede*, 62. Tale visione trinitaria della tradizione/consegna di Cristo è sintetizzata molto efficacemente da Balthasar: «Cristo *tradit* se stesso alla Chiesa, in quanto *tradidit* se stesso per lei sulla croce (Ef 5,2; 5,25), in quanto il Padre lo diede per noi sulla croce (Rm 8,32), in quanto infine Egli sulla croce emise il suo Spirito (Gv 19,30), lo stesso che alita nella sua Chiesa il giorno di Pasqua (Gv 20,22)», H. U. von Balthasar, "Verbo, Scrittura, Tradizione", in: Id., *Verbum Caro. Saggi teologici* I (Jaka Book, Milano 2005; originale tedesco 1960) 29-43, qui 36.

88 Paulus VI, "Adhortatio Apostolica Evangelii nuntiandi", n.º 7: *AAS* 68 (1976) 5-76, qui 9.

89 Come afferma Orozco Ruano: «*La teología de Le Guillou se caracteriza por pensar trinitariamente la obra salvífica de Cristo*», R. Orozco Ruano, "Cristo, revelación del Misterio del Padre", in: Richi Alberti, *Retraite*, 297-318, qui 317.

90 A tal proposito afferma la Congregazione per la Dottrina della Fede: «*In Novo Testamento mysterium Iesu Christi, Verbi incarnati, locus est praesentiae Spiritus Sancti atque principium effusionis eius in hominum genus non solum in temporibus messianicis (cfr Act 2,32-36; Io 7,39; 20,22; 1 Cor*

Ediciones Universidad San Dámaso

Figlio che grida: Abbà, Padre!» (cfr. Gal4,6b). Ne deriva un azione economica della terza Persona della Trinità essenzialmente relativa a Cristo e alla sua Chiesa[91].

La Chiesa-tradizione, perciò, si ritrova co-istituita dall'azione congiunta delle missioni trinitarie mediante il mistero pasquale[92]; ed essa, nel suo camminare storico, vive in una dipendenza costitutiva dall'iniziativa divina e, in concreto, dalla permanente offerta sponsale del proprio corpo da parte di Gesù Cristo, cioè dall'eucaristico *hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur*, che si perpetua nella storia per mezzo dello Spirito e la edifica permanentemente come sacramento di salvezza[93].

In questo senso lo Spirito Santo è il soggetto trascendente della Chiesa-tradizione. È Lui che, permettendo —mediante l'economia sacramentale— la contemporaneità salvifica dell'evento di Gesù Cristo (dimensione sacramentale), è garante ultimo della permanenza dell'identità divina del soggetto-Chiesa nel tempo e nello spazio. È ancora Lui a muoversi misteriosamente nelle pieghe della storia per preparare i cuori in vista dell'accoglienza del Vangelo (dimensione antropologica). Ed è sempre Lui che presiede, attraverso l'interazione dei molteplici soggetti della *traditio vivens*, lo sviluppo omogeneo della Chiesa-tradizione verso la pienezza escatologica e, quindi, verso la comprensione della

---

15,45), sed etiam in temporibus, quae eius adventum in historiam praecesserunt (1 Cor 10,4; 1 Petr 1,10-12)», Congregatio pro Doctrina Fidei, "Declaratio Dominus Iesus": *AAS* 92 (2000) 742-765, qui 752.

91 «*Spiritus hic idem est qui in incarnatione, in vita, in morte et resurrectione Iesu est operatus quique in Ecclesia operatur. Non alternat igitur cum Christo, nec explet inane quiddam quod interdum esse putatur inter Christum et Logon. […]. Universalis Spiritus actio numquam seiungenda est ab actione peculiari, quam is explicat in corpore Christi, quod est Ecclesia. Nam semper Spiritus est, qui operatur, tum cum Ecclesiam vivificat et excitat ad Christum nuntiandum, tum cum seminat et dona sua excoli et in omnibus hominibus et populis, Ecclesiam dirigendo ad illa reperienda, provehenda et accipienda per dialogum*», Iohannes Paulus II, "Redemptoris missio", n.º 29, 275.

92 Cfr. Y. Congar, *Je crois* II, 13-24.

93 Lorizio, "Globalizzazione e tradizione", 262; Richi Alberti, *La Iglesia*, 188-220; P. Martinelli, "Natura della coessenzialità tra doni gerarchici e carismatici nella Chiesa. Una lettura della Lettera Iuvenescit Ecclesia (2016)": *RET* 77(2017) 105-134, qui 125.

Ediciones Universidad San Dámaso

verità tutta intera e la realizzazione cattolica delle sue strutture costitutive[94]. È quello che afferma mirabilmente Ireneo da Lione:

> Ricevuta questa fede dalla Chiesa noi la custodiamo, ed essa continuamente, sotto l'azione dello Spirito di Dio, come un pregiatissimo deposito custodito in vaso idoneo, riprende vigore e fa riprendere vigore anche al vaso in cui si trova. Infatti, questo dono di Dio è stato affidato alla Chiesa, come il soffio dato alla creatura, e questo al fine di vivificare le membra di coloro che lo ricevono. (…) Infatti, dove c'è la Chiesa, lì c'è lo Spirito di Dio; e dove c'è lo Spirito di Dio, lì c'è la Chiesa e ogni abbondanza di grazia[95].

4. LA FORMA APOSTOLICA DELLA *PARADOSIS* CRISTIANA

L'affermazione della stretta unione tra Cristo e lo Spirito va affermata in tutta la sua ampiezza teologica. In effetti, l'attività dello Spirito, è collegata a Gesù in tutto il suo mistero storico e, quindi, anche con la scelta dei dodici e la loro missione[96].

---

94 Cfr. M. Bordoni, "La Tradizione vivente della Parola e l'azione molteplice dello Spirito", in: M. Sodi (a cura di), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo* (LEV, Città del Vaticano 2008) 37-49, qui 45. Su questo afferma anche Prosper Grech: «L'unzione [che insegna ogni cosa (cfr. 1 Gv 2,27)] è quella dello Spirito che agisce nel *sensus fidelium*. (…) Lo Spirito guida la predicazione, lo sviluppo e l'intelligenza della parola per mezzo dei carismatici menzionati in Rom 12 e 1Cor 12, particolarmente per mezzo di apostoli (nel senso largo della parola), profeti, *didáscaloi* e evangelisti, cui è dato di trasmettere, esplicare e contestualizzare sia le parole e gesta di Gesù sia il kerigma originale», P. Grech, "Il ruolo dello Spirito Santo nella trasmissione della Tradizione", in: *ibid*., 51-57, qui 54.

95 Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III,24,1; II, 139.

96 A tal proposito afferma l'Esortazione Apostolica *Sacramentum caritatis*: «*Paraclitus, primus credentis donus allatus, qui iam apud creationem operatur (cfr Gn 1, 2), tota in Verbi incarnati exsistentia plene inest*», Benedictus XVI, "Sacramentum caritatis", 114. I Padri, in continuità con il Nuovo Testamento, sottolineano molto il legame tra lo Spirito e Gesù in tutte le tappe della sua esistenza storica, evidenziando in particolare l'episodio del battesimo nel quale lo Spirito santifica la carne

Ediciones Universidad San Dámaso

Essi, grazie alla loro peculiare esperienza storica ed escatologica della Rivelazione, sono i soggetti divinamente costituiti a servizio della tradizione normativa del Mistero e, pertanto, la loro predicazione è la testimonianza costitutiva e insuperabile della Rivelazione. La Chiesa, perciò, è e sarà sempre la tradizione vivente degli apostoli. Infatti, «se la consegna e l'autoconsegna del Figlio è il contenuto fondamentale della tradizione apostolica, la testimonianza della fede resa dagli apostoli e dalle loro comunità è la forma fondamentale della tradizione»[97].

Questa centralità apostolica è dovuta, in primo luogo, all'esperienza storica di sequela di Cristo fin dagli inizi della sua predicazione; esperienza così essenziale nell'esperienza apostolica da essere il criterio decisivo per individuare colui che doveva prendere il posto di Giuda (cfr. At 1,21-22). Ma la testimonianza normativa degli apostoli, anche se correlata alla loro memoria storica, è fondata sull'esperienza escatologica dello Spirito che li fa partecipare al mistero pasquale, introducendoli vitalmente nella relazione amorosa che lega il Padre al Figlio, di modo che possano interpretare la persona di Gesù e la sua missione a partire dal Padre e dal suo disegno eterno di salvezza. In questo modo la loro esperienza storica viene illuminata e trasfigurata escatologicamente, rendendoli i testimoni intramontabili della Rivelazione.

Lo Spirito e gli apostoli sono i due punti di origine, uno trascendente e l'altro visibile e storico, della tradizione ecclesiale del Mistero. Nell'epistolario paolino emerge con tutta evidenza questa doppia origine della *paradosis* cristiana, senza che questa debba essere letta in forma giustapposta o opposta: Paolo non ha ricevuto il Vangelo dagli uomini ma dal Signore risorto che gli si è manifestato con la potenza del suo Spirito (cfr. Gal 1,11-12). Ma, allo stesso tempo, lo stesso apostolo delle genti indica come proveniente dal Signore anche la tradizione

Ediciones Universidad San Dámaso

---

umana assunta dal Verbo capacitandola per la missione messianica. Su questo cfr. L. Ladaria, *Jesus y el Espíritu: la unción* (Monte Carmelo, Madrid 2013) 13-44 e 56-86. L'importanza del battesimo come manifestazione della pienezza messianica è centrale anche in Le Guillou, cfr. Lopez Peñalba, *El arte*, 305-306.

97 Pottmeyer, "Norme", 158.

apostolica proveniente da Gerusalemme, cioè la tradizione di coloro che hanno beneficiato storicamente dell'insegnamento di Gesù e sono stati da lui costituiti nello Spirito come tradenti normativi della Rivelazione (cfr. 1 Cor 15,1-5); a questi testimoni qualificati, Paolo sente il dovere si sottomettere la sua opera missionaria per non rischiare di correre invano (cfr. Gal 2,2)[98].

La trasmissione del Vangelo ha, quindi, origine da una azione divina e, al contempo, da un'azione umana[99]. La prospettiva adeguata per leggere questa doppia origine in maniera unitaria è quella sacramentale che presiede tutta l'opera di Gesù, quella degli apostoli e quella della Chiesa postapostolica in quanto sacramento di salvezza[100].

Infatti, con l'elezione e l'invio dei dodici trova pieno compimento nel Nuovo Testamento quel principio dell'elezione che caratterizza il disegno divino di salvezza, secondo il quale la salvezza di tutti passa per la vocazione particolare di alcuni:

> Dio lo ha risuscitato al terzo giorno e volle che si manifestasse, non a tutto il popolo, ma a testimoni prescelti da Dio, a noi che abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua risurrezione dai morti. E ci ha ordinato di annunciare al popolo e di testimoniare che egli è il giudice dei vivi e dei morti, costituito da Dio» (At 10,40-42).

La trasmissione della fede è essenzialmente unita a questi testimoni oculari che sono per la comunità primitiva i servitori autorizzati della Parola di Dio (cfr. Lc 1,1-4).

---

98 Cfr. L. Cerfaux, "La tradition selon saint Paul", in: Université de Louvaine (ed.), *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de mons. Cerfaux* II (Duculot, Gembloux 1954) 253-263, qui 255-258; Id., "Les deux points de départ de la tradition chrétienne", in: *ibid*., 265-282, qui 276-282.

99 Cfr. Congar, *La Tradition* II, 106.

100 L'adozione della prospettiva sacramentale non vuole significare la negazione di un'azione dello Spirito nel cuore dei fedeli –come appare evidente dallo stesso episodio paolino della teofania di Damasco– o al di fuori dei confini visibili della Chiesa, ma solamente evidenziare che anche tale azione è sempre orientata alla sacramentalità.

Ediciones Universidad San Dámaso

L'atto fondamentale della tradizione apostolica del Vangelo è la missione, concetto che ora fa riferimento ad una trasmissione universale della fede chiaramente e formalmente espressa. Infatti, nella fase della pienezza della Rivelazione operata in Cristo, emergendo in tutta la sua forza l'universalità del disegno divino di salvezza, al movimento missionario centripeto —che giunge al vertice della sua intensità intorno al Figlio dell'Uomo glorificato che attira tutti gli uomini a sé (cfr. Gv 12,32)— viene formalmente e pienamente affiancato un poderoso movimento centrifugo che caratterizza tutto l'essere della Chiesa-tradizione. È da questo momento che «l'universalità, non estranea al giudaismo nei punti più alti della sua autocoscienza, diventa effettiva cattolicità»[101].

Nel testo matteano del mandato missionario appaiono tutti le dimensioni fondamentali della tradizione (cristologica, trinitaria, apostolica-ecclesiale, escatologica), la sua natura reale e verbale, il suo oggetto[102]:

> A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra. Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo (Mt 28, 18-20).

Il risorto comunica agli apostoli l'*exousia* che il Padre gli ha dato risuscitandolo dai morti per farli divenire, mediante lo Spirito, soggetto storicofondativo e ministeriale della comunicazione della salvezza trinitaria. Si tratta di una tradizione reale e verbale che ha per oggetto il mistero di Gesù, tutto ciò che lui ha comandato. Essa è composta di fatti e parole intrinsecamente uniti che hanno valore sacramentale —cioè in cui si manifesta la presenza viva del Signore risorto nello Spirito per rendere partecipi gli uomini della natura divina— e che perdureranno fino al tempo del compimento escatologico.

Il mandato del Risorto ha il suo fondamento nella natura sacramentale della Chiesa e nella sua intrinseca cattolicità di modo che, da questo momento,

101 Cfr. Scola, *Chi è la Chiesa*, 66.

102 Cfr. Congar, *La Tradition* I, 20.

Ediciones Universidad San Dámaso

la vita degli apostoli e dell'intera Chiesa primitiva è intrinsecamente ed interamente ordinata alla missione. La missione, infatti, non è che la modalità storica attraverso la quale il popolo di Dio, facendosi presente come sacramento di salvezza, dispiega, quantitativamente e qualitativamente, nello spazio e nel tempo la sua cattolicità costitutiva[103].

Ed è proprio nel dilatamento cattolico della Chiesa, cioè nella realizzazione storica della missione apostolica, che ha luogo il primo sviluppo della tradizione che riguarderà proprio un approfondimento del mistero della cattolicità della salvezza, avendo come fuoco di interesse le condizioni dell'ammissione dei pagani alla fede. Gli Atti degli Apostoli si premurano di mostrare come sia lo Spirito che conduce gli apostoli alla verità tutta intera guidando la missione di Pietro (cfr. At 10-11) e di Paolo (cfr. At 13,44-52). Quest'ultimo, in particolare, viene condotto ad una sintesi missionaria che i gruppi più attaccati al giudaismo faticano ad accettare. Dato che Paolo non è il protagonista di una missione anarchica, sottopone questa sintesi al collegio apostolico, nella convinzione che la *communio* con Pietro e gli apostoli è un criterio fondamentale del suo agire missionario. È, infatti, a tale collegio apostolico che è stato affidato da Cristo nello Spirito sia l'annuncio del messaggio che la sua interpretazione normativa[104]. La soluzione trovata al Concilio di Gerusalemme sarà chiara nei principi, ma non ancora definitiva nelle norme applicative, riflettendo la comprensione del deposito che la *communio* apostolica ha raggiunto in quel momento. E in questo modo, la Chiesa apostolica, sotto all'azione dello Spirito che la conduce alla verità tutta intera, cresce nel tempo e nello spazio assumendo una sempre maggiore autocoscienza del Mistero che la abita.

Ediciones Universidad San Dámaso

103 Cfr. G. Richi Alberti, "Conferencias episcopales, subsidiariedad y comunión", in: J. Núñez Regodón – G. Tejerina Arias (eds.), *Conferencias episcopales: orígenes, presente y perspectivas. A los 50 años de la creación de la Conferencia Episcopal Española* (BAC, Madrid 2017) 294-313, qui 304.

104 In realtà, è un collegio della cui autorità apostolica Paolo è cosciente di partecipare, ma non in modo autonomo e indipendente: «*Paul et les autres apôtres forment un groupe possédant le droit et le devoir de promulguer le message et le règles [interprétations du message]*», Cerfaux, "La tradition selon saint Paul", 262.

5. LA TRASMISSIONE DEL VANGELO NELLA CHIESA, SOGGETTO VISIBILE DELLA *PARADOSIS* CRISTIANA

5.1. La Chiesa, testimonianza fondamentale della *paradosis* cristiana

L'evento di Gesù Cristo, testimoniato normativamente dagli apostoli, è destinato ad essere trasmesso vitalmente di generazione in generazione e si perpetua nel spazio e nel tempo attraverso la Chiesa, soggetto visibile della *paradosis* cristiana[105], la quale, pertanto, rende presente nella storia la tradizione vivente degli apostoli.

Ogni credente è chiamato a questo compito fondamentale. Già nel secolo XIX John Henry Newman, un grande precursore della dottrina del Vaticano II, aveva esplicitato questa irrinunciabile verità:

> *I think I am right in saying that the tradition of the Apostles, committed to the whole Church in its various constituents and functions* per modum unius*, manifests itself variously at various times: sometimes by the mouth of the episcopacy, sometimes by the doctors, sometimes by the people, sometimes by liturgies, rites, ceremonies, and customs, by events, disputes, movements, and all those other phenomena which are comprised under the name of history. It follows that none of these channels of tradition may be treated with disrespect; granting at the same time fully, that the gift of discerning, discriminating, defining, promulgating, and enforcing any portion of that tradition resides solely in the* Ecclesia docens[106].

105 A tal proposito afferma la Commissione teologica Internazionale: «*Ecclesia quodammodo sacramentum est, seu locus, signum et instrumentum paradosis. Ipsa evangelium gestorum salutarium Dei praedicat (*martyría*), professionem fidei neophitis transmittit (Rm 6,17), fidem confitetur suam dum fractio panis et oratio fiunt (act 2,42) (*leiturgía*), Iesu Christo in pauperibus, persecutionem patientibus, vinctis, infirmis et moribundis inservit (cf. Mt 25) (*diakonía*)*», Commissione Teologica Internazionale, "De interpretatione dogmatum", in: EV XI (1988-1989) (EDB, Bologna 1991) 2717-2811, qui 2786.

106 J. H. Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (Chapman, London, 1961; 1859) 104. Anche Blondel aveva già genialmente sottolineato la responsabilità di tutti i credenti nella

Ediciones Universidad San Dámaso

La trasmissione è quindi il compito fondamentale di tutta la Chiesa e tutto il deposito della Rivelazione le è stato donato dal suo Signore e Sposo per la missione. Anche la Scrittura stessa è frutto della missione ed è ispirata in vista della missione[107], per cui essa non può che configurarsi come parte intrinseca ed essenziale della *paradosis* cristiana e del soggetto-Chiesa, cioè come una delle forme con cui il Cristo si consegna vivo e risorto mediante lo Spirito alla Chiesa e, per mezzo di essa, al mondo[108].

Il *tradere Evangelium* è, pertanto, l'imperativo che caratterizza e muove la Chiesa[109]. Per cui non basta affermare che ogni credente 'può' partecipare alla missione della Chiesa, ma occorre postulare convintamente che la missio-

---

trasmissione del Vangelo: «*Pour elle, en somme, travaille quiconque vit et pense chrétiennement, aussi bien le saint, qui perpétue Jésus parmi nous, que l'érudit qui remonte aux pure sources de la Révélation, ou que le philosophe qui s'efforce d'ouvrir les voies de l'avenir et de préparer le perpétuel enfantement de l'Esprit de nouveauté. Et ce travail diffus des membres contribue à la santé du corps, sous la direction du chef qui seul, dans l'unité d'une conscience divinement assistée, en concerte et en stimule le progrès*», M. Blondel, "Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne", in: Id., *Les Premiers Écrits* (PUF, Paris 1956; 1904) 149-228, qui 205. Pure la Congregazione della Dottrina della Fede in linea con la dottrina conciliare ha affermato al riguardo: «*Itaque, vi novae nativitatis et unctionis Spiritus Sancti (cf. Io 3, 5; 1 Io 2, 20. 27), nos efficimur Populus Dei unicus et novus qui, variis vocationibus et charismatibus auctus, munere fungitur conservandi et transmittendi donum veritatis. Ecclesia enim universa, ut « sal terrae » et « lux mundi» (cf. Mt 5, 13 s.), testimonium veritati Christi, quae nos liberat, perhibere debet*», Congregatio pro Doctrina Fidei, "Instructio de ecclesiali theologi vocatione Donum veritatis": *AAS* 82 (1990) 1550-1570, qui 1551. Su questo cfr. anche D. Wiederkehr, "Il principio della tradizione", in: Kern – Pottmeyer – Seckler, *Corso di teologia fondamentale* IV, 107-136, qui 118.

107 G. Colzani, "La Bibbia: Parola di missione, per la missione. Il racconto della sollecitudine di Dio e della risposta umana", in: Mazzolini, *Pensare la missione*, 31-48, 45.

108 Su questo afferma Balthasar: «Così [mediante lo Spirito] egli [il Cristo] si consegna alla sua Chiesa come Eucarestia e come Scrittura, si dà nelle due forme corporee nelle sue mani (…) [Pertanto], la Scrittura è essa stessa tradizione, in quanto è una delle forme in cui Cristo si dona alla sua Chiesa», Balthasar, "Verbo, Scrittura, tradizione", 36.

109 Come afferma giustamente Pedro Rodríguez: «*La dinámica eclesial de la salvación (…) consiste en el* tradere Evangelium. *Esto y no otra cosa la Iglesia ha hecho, hace y hará hasta el final de los siglos, para la salvación del mundo, como consecuencia de la presencia en ella de su Señor. Todo lo que no sea tradere Evangelium es actividad impropia de la Iglesia, en todo caso no es su actividad específica. Toda la dinámica eclesial de la salvación se concentra en esto: en presentar y "representar" ante el mundo el Evangelio de Cristo. Esta es la actividad significativa e instrumental del* sacramentum universale salutis», Rodríguez, *La Iglesia*, 188. Su questo cfr. anche S. Dianich, "Questioni di

Ediciones Universidad San Dámaso

ne è il dovere supremo di ogni cristiano[110]: «Non è infatti per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il vangelo!» (1 Cor 9,16).

L'oggetto della *paradosis* ecclesiale —il *depositum* (o comandamento) di cui parlano le lettere a Timoteo (cfr. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12.14) o 'tutto ciò che il Signore ha comandato', secondo le parole di Matteo (cfr. Mt 28,20)— è il Vangelo (cfr. 1 Cor 15,2) o Mistero (cfr. Col 1,26), cioè la Rivelazione definitiva di Dio realizzatasi nell'evento di Gesù Cristo mediante lo Spirito[111]. Questo oggetto trasmesso, include anche la Chiesa stessa, di modo che nella missione essa trasmette non solo ciò che crede, ma anche ciò che è (cfr. DV 8). Come afferma Izquierdo:

> *La Iglesia no transmite un objeto con el que ella tiene una relación accidental, sino que transmite su propio ser, su esencial relación con Cristo y el Espíritu Santo que son los que la hacen existir; transmite su fe y entrega a la Santísima Trinidad. Este es el sentido pleno de la transmisión de la revelación*[112].

---

metodo in ecclesiologia", in: A. Baruffo (a cura di), *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2003) 21-53, qui 49-50.

110 È quanto ha ribadito con forza anche San Giovanni Paolo II nella celebre enciclica *Redemptoris missio*: «*Nemo in Christum credentium, nullum Ecclesiae institutum potest se subducere de hoc maximo officio: Christum omnibus populis nuntiandi*», Johannes Paulus II, "Redemptoris missio", n.º 3, 252.

111 Come afferma Cerfaux: «*Si nous la considérons concrètement, dans son objet, la "tradition" que reçoivent les chrétiens s'identifie donc à l'Évangile et au message, voire au mystère (Col.)*», Cerfaux, "La Tradition selon Saint Paul", 255. Su questo cfr. anche P. Grelot, *La tradition apostolique* (Cerf, Paris 1995) 63-67.

112 Izquierdo, *Parádosis*, 190. Si tratta di una tesi –De Lubac la definisce verità primordiale– che appartiene alla coscienza comune degli autori cristiani di tutti i tempi: nel simbolo della fede la Chiesa appare sia come oggetto che come soggetto della fede, cfr. De Lubac, "Credo Ecclesiam", in: J. Daniélou – H. Vorgrimler (éds.), *Sentire Ecclesiam. Das bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (Herder, Friburg 1961) 13-16. Per una bibliografia sul tema cfr. anche P. Río, "Soggetto", in: Ph. Goyret (a cura di) *Dono e compito. La Chiesa nel simbolo della fede* (Città Nuova, Roma 2012) 19-75, qui 50-51.

Ediciones Universidad San Dámaso

Per questo *Ad gentes* 5 descrive giustamente la missione come il farsi presente (sacramentalmente) della Chiesa nel mondo, cioè la fa coincidere con lo stesso esistere della Chiesa nella storia come dimora trinitaria della fede.

Il fatto che la missione avvenga nel manifestarsi sacramentale della Chiesa, implica che il deposito rivelato mostra il suo valore salvifico all'interno della Chiesa come soggetto missionario guidato dallo Spirito. Se, infatti, la Rivelazione si è realizzata attraverso un soggetto mediatore —il soggetto teandrico Gesù, che nei suoi fatti e le sue parole manifesta e realizza la salvezza divina—, in forza della connaturalità della tradizione con la Rivelazione, anche la trasmissione del Vangelo dovrà essere affidata ad un soggetto che nei suoi fatti e le sue parole sia segno e strumento vivo di salvezza. L'azione e la parola salvifiche non circolano nel mondo da sole, ma sono intrinsecamente associate ad un soggetto che le pronuncia e le espleta. Senza questo soggetto esse perdono il loro significato profondo e la loro forza, diventando un cadavere senza vita.

Pertanto, in realtà vi è un'unica testimonianza della *paradosis* cristiana: la Chiesa, soggetto sacramentale della salvezza[113]. E solo all'interno di questa testimonianza si custodiscono nella loro vitalità salvifica le testimonianze/monumenti che costituiscono il deposito rivelato: la Scrittura e la tradizione con i suoi monumenti principali come le dottrina, la liturgia, i ministeri, i carismi, l'opera dei Padri, la vita dei santi.

Questo non significa che la Chiesa si consideri superiore al Mistero che custodisce e annuncia. Essa è soggetto ministeriale della trasmissione del Vangelo. Il *depositum* non è sua proprietà, né è sottomesso al suo arbitrio; essa non si pone al di sopra di esso, ma gli obbedisce, lo serve, lo conserva indefettibilmente e lo trasmette[114]. Come afferma Atanasio: «Su di essa [la tradizione divino

Ediciones Universidad San Dámaso

113 Come afferma Pié-Ninot: «*De esta Tradición viviente se puede realizar una síntesis diciendo che existe un único monumento de la Tradición que es la Iglesia, la cual, como describe bellamente el Vaticano II, "con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree" (DV 8)*», Pié-Ninot, *Teología Fundamental*, 158. E anche Hercsik afferma a tal riguardo: «In fin dei conti c'è un unico testimone della *traditio Iesu*: la Chiesa», Hercsik, *Elementi di teologia fondamentale. Concetti, contenuti, metodi* (EDB, Bologna 2006) 168.

114 Cfr. Boeglin, *La question*, 314.

apostolica], infatti, la Chiesa è stata fondata, e chi ne esce fuori non potrebbe più né essere né dirsi cristiano»[115].

Eppure, pur essendo solamente soggetto ministeriale, la Sposa di Cristo è *medium* oggettivo necessario per la trasmissione. Il deposito rivelato è sicuramente il tesoro e l'espressione visibile della *paradosis* cristiana, senza però avere da solo la capacità di rappresentarla in quanto realtà teologica[116]. Vi è, infatti, anche nella *paradosis* cristiana un non scritto che rende inaccessibile il suo oggetto agli estranei[117]. I suoi monumenti prendono vita e luce nel soggetto-Chiesa guidato dallo Spirito e solo in questo ambiente svolgono la loro funzione di 'rivelare' e attualizzare la Rivelazione. Per questo Le Guillou, parlando di interpretazione della Scrittura, fa riferimento ad una necessaria

115 Atanasio di Alessandria, *Lettere a Serapione* I,28,1, in: *Lettere a Serapione. Lo Spirito Santo*, a cura di E. Cattaneo (Città Nuova, Roma 1986) 94.

116 Per quanto riguarda la relazione tra la tradizione e i suoi monumenti afferma Congar in linea con quanto detto da Lossky: «*Entre le deux il n'y a pas d'identité. (…) Les monuments de la Tradition sont des réalités objective et historiques; la Tradition est une réalité théologique qui suppose une action du Saint-Esprit dans ce sujet vivant qu'est l'Église. (…) Il ne peut y avoir une traité valable de la Tradition sans considération de l'action par laquelle Dieu continue à "inspirer" l'Église (…). C'est cette action qui est constitutive de la Tradition au sens dogmatique de l'expression. Toute usage qui réduit cette expression à désigner seulement des documents historiques reste en deçà de sa valeur théologique et risque d'être ambigu*», Congar, *La Tradition* II, 207-208.

117 Non dimentichiamo che, come avvenuto inizialmente per la *Torah* orale in Israele, anche nella Chiesa dei primi secoli, in ossequio al precetto evangelico di non dare le cose sante ai cani (Cfr. Mt 7,6), il contenuto della tradizione orale non era di pubblico dominio, ma veniva riservato per precauzione ai credenti e consegnato progressivamente durante l'iniziazione cristiana. In questo senso alcuni Padri parlano della tradizione orale come 'tradizione segreta', non perché essa fosse stata trasmessa segretamente a pochi iniziati al margine della Chiesa –come credevano gli gnostici–, ma perché veniva trasmessa da bocca a bocca, da maestro a discepolo solo all'interno della Chiesa. A tal proposito afferma San Basilio di Cesarea: «Fra le dottrine e le proclamazioni custodite nella Chiesa, talune le deriviamo dall'insegnamento scritto, altre le abbiamo ricevute dalla tradizione apostolica, a noi trasmesse segretamente. Ma entrambe hanno lo stesso valore per la pietà. E questo non lo potrà negare nessuno che abbia una sia pur modesta esperienza delle istituzioni ecclesiastiche. Se infatti noi tentassimo di scartare i costumi non scritti che non hanno grande incidenza, a nostra insaputa danneggeremmo il Vangelo proprio nelle parti essenziali. (…) Benediciamo anche l'acqua del battesimo e l'olio dell'unzione e inoltre lo stesso battezzato. Sull'autorità di quali scritti? Non è questo in virtù della tradizione custodita in silenzio e nel segreto "dagli iniziati"?», Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, 66, a cura di G. Azzali Bernardelli (Città Nuova, Roma 1993) 181-182.

Ediciones Universidad San Dámaso

esegesi eucaristica, cioè legata all'esperienza globale della Chiesa-tradizione come Corpo di Cristo[118].

Per quanto riguarda il modo della trasmissione, è sempre la tradizionale orale che guida inizialmente la missione[119]. Riappaiono anche nel Nuovo Testamento i verbi tipici usati giudaismo rabbinico per descrivere la tradizione dell'Alleanza[120]. Paradigmatici sono in questo senso alcuni passaggi della Prima Lettera ai Corinzi: «Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso» (1 Cor 11,23); «Vi proclamo poi, fratelli, il Vangelo che vi ho annunciato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi e dal quale siete salvati, se lo mantenete come ve l'ho annunciato. A meno che non abbiate creduto invano!» (1 Cor 15,1-2)[121].

Ed è nell'alveo vitale della tradizione che nascono gli scritti del Nuovo Testamento, nonché l'interpretazione cristologica di quelli dell'Antico[122]. Questi scritti nuovi rappresenteranno la testimonianza scritta e ispirata della Rivelazione di Gesù Cristo ed avranno un ruolo eminente nella trasmissione del Vangelo, di modo che tutti i monumenti principali della tradizione ne dipenderanno e tutti gli sviluppi della tradizione dovranno confrontarvisi normativamente.

Anche la trasmissione ecclesiale, pertanto, è retta dal principio o regime di tradizione: la Scrittura viene generata, accompagnata nella sua formazione e oltrepassata dalla tradizione che la attualizza dinamicamente nella storia come parola del Dio vivente, la interpreta, la completa e ne fa emergere esplicitamente le immense virtualità. Ma, in questo caso, gli sviluppi della tradizione non comportano nuovi progressi rivelativi rispetto al deposito apostolico. Infatti, essendosi conclusa la Rivelazione, l'oggetto della trasmissione è già fissato. È finita la fase costitutiva della Rivelazione e si è aperto il tempo della fase attuativa e interpretativa. I progressi riguardano ora una percezione più profonda del

Ediciones Universidad San Dámaso

118 Cfr. Le Guillou, *Le Visage*, 75.

119 Cfr. Grelot, *La Tradition apostolique*, 72-75.

120 Cfr. Cerfaux, "La Tradition selon Saint Paul", 253.

121 Cfr. anche 2 Ts 2,13-15; 1 Tm 4,2.

122 Cfr. Grelot, *La Tradition apostolique*, 75.

Mistero e la realizzazione cattolica delle sue strutture costitutive nella storia[123]. Essi, pertanto, dovranno essere esplicitazioni del dato originario, sempre coerenti con la Scrittura —che funge sempre da pietra di paragone fondamentale di tutti gli sviluppi— e con tutto il deposito apostolico. Lo sviluppo è ora, come afferma Blondel, sempre un passaggio dall'implicito all'esplicito[124].

I luoghi privilegiati della trasmissione sono anche nella Chiesa la famiglia, il culto ed alcune istituzioni rilevanti donate dal Risorto alla sua Sposa[125].

Ediciones Universidad San Dámaso

123 Come osserva acutamente Bouyer: «*Dans le Christ, en un sens, qui est suprême, "tout est accompli". Déjà, car le Christ "récapitule" en lui toute l'histoire sacrée qui menait à lui, et, comme second Adam, non seulement porte en germe l'achèvement eschatologique de l'histoire humaine et cosmique toute entière, mais comme Ultime Adam, n'achèvera celle-ci qu'en se l'incorporant, en quelque sorte. Ainsi doit-on maintenir absolument que tout, absolument tout, de ce qui devait être révélé, l'a été dans le Christ (…). En un autre sens, cependant, comme il est non moins traditionnel de l'affirmer, la révélation n'est complète qu'avec la fin de la période apostolique. C'est-à-dire qu'elle s'achève non pas tellement, comme le traduisent les manuels, à la mort du dernier apôtre qu'au moment où l'Église-corps du Christ ressuscité est pleinement constituée dans qui fera désormais, jusqu'à la parousie, l'essentiel de son être, de sa structure, de son dynamisme vital. Car une "révélation" de vie ne peut être conçue dans sa pure objectivité, mais seulement lorsque le don qui est en fait est effectivement reçu pour son destinataire. (…). Ici, à proprement parler, nous n'avons plus affaire à une croissance corrélative de la révélation elle-même, mais seulement à une extension, en profondeur comme en largeur, de son application*», Bouyer, *L'Église de Dieu*, 418-419. Ed ancora: «*A partir de là [la constitution de l'Église par l'Esprit], nous entrons dans l'"intelligence du mystère", d'abord simplement promis et esquissé, ensuite révélé et communiqué, maintenant assimilé, propagé, accompli*», *ibid*., 421.

124 È questa la celebre tesi di Blondel: «*Elle [la tradition] sait garder du passé non pas tant l'aspect intellectuelle que la réalité vitale. (…) Bref, à chacun des instants où le témoignage de la Tradition a besoin d'être invoqué pour résoudre les crises de croissance que travers la vie spirituelle de l'humanité chrétienne, la Tradition apporte à la conscience distinctes éléments jusqu'alors retenus dans les profondeurs de la foi et de la pratique, plutôt qu'exprimés, relatés et réfléchis. Donc, cette puissance conservatrice est en même temps instructive et initiatrice. Tournée vers le passé où est son trésor, elle va vers l'avenir, où est sa conquête et sa lumière. Même ce qu'elle découvre, elle a l'humble sentiment de le retrouver fidèlement. Elle n'a rien à innover, parce qu'elle possède son Dieu et son tout ; mais elle a sans cesse à nous apprendre du nouveau, parce qu'elle fait passer quelque chose de l'implicite vécu à l'explicite connu*», Cfr. M. Blondel, "Histoire et dogme", 204-205. Su questo cfr. anche H. De Lubac, "Le problème du développement du dogme": *RSR* 35 (1948) 130-160.

125 Colpisce che l'unica proposizione che, nella prima sessione del Sinodo sulla famiglia convocato da Papa Francesco, ha ottenuto l'unanimità dei voti è stata quella che richiamava la necessità che le famiglie siano soggetto, e non solamente oggetto, di evangelizzazione, concetto ripreso dalla Relatio finalis della seconda sessione e riportato fedelmente nell'Esortazione Apostolica *Amoris*

Nei primi secoli della vita e della missione della Chiesa vi è una istituzione particolarmente rilevante per la trasmissione del Vangelo: il catecumenato. La sua funzione è così importante che i cosiddetti 'tempi forti' dell'anno liturgico si strutturano in relazione a questo tempo di preparazione al battesimo[126].

È nel catecumenato che i futuri cristiani —mediante la predicazione e l'insegnamento, le liturgie e le preghiere, la compagnia della comunità cristiana (il vescovo, i presbiteri, i padrini e tutto il popolo santo)— ricevono il tesoro apostolico, le realtà fondamentali della salvezza. In particolare, è in questo contesto che avvenivano le tre 'tradizioni' fondamentali: la consegna del Credo (*traditio Symboli*), la consegna del Padre Nostro (*traditio Dominica*) e, più tardivamente, la consegna dei Vangeli (*traditio Evangelii*)[127].

Il culmine del processo di trasmissione avveniva nella veglia pasquale in cui i catecumeni ricevevano i sacramenti dell'iniziazione cristiana, proclamando il Credo e recitando il Padre Nostro insieme al Vescovo e tutti gli altri membri del popolo di Dio. La veglia pasquale può essere considerata, perciò, come un concentrato di tutta la *paradosis* cristiana. E al vertice della veglia vi è il sacramento dell'Eucaristia che per i neofiti sarà la fonte perenne della loro vita cristiana e della loro missione, essendo il prolungamento settimanale della pasqua[128]. Infatti, come afferma Bouyer: «*Tout le culte chrétien n'est qu'une célébration de la Pâque (…) chaque messe célébrée, c'est la Pâque qui se prolonge*»[129].

---

laetitia al numero 290: «La famiglia si costituisce così come soggetto dell'azione pastorale attraverso l'annuncio esplicito del Vangelo e l'eredità di molteplici forme di testimonianza: la solidarietà verso i poveri, l'apertura alla diversità delle persone, la custodia del creato, la solidarietà morale e materiale verso le altre famiglie soprattutto verso le più bisognose, l'impegno per la promozione del bene comune anche mediante la trasformazione delle strutture sociali ingiuste, a partire dal territorio nel quale essa vive, praticando le opere di misericordia corporale e spirituale», Francesco, *Amoris Laetitia. Esortazione Apostolica sull'amore nella famiglia* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2016) n.º 290, 248.

126 Cfr. A. Bergamini, *Cristo, festa della Chiesa. L'anno liturgico* (Paoline, Roma 1982) 306.

127 Cfr. A. Nocent, *Célébrer Jésus-Christ. L'année Liturgique* III. *Carême* (Delarge, Paris 1975) 168-178.

128 Cfr. Bouyer, *Le mystère pascale* (Cerf, Paris 1945) 9.

129 *Ibidem*.

Ediciones Universidad San Dámaso

Il catecumenato è così espressione privilegiata della Chiesa come luogo spirituale dell'esperienza materna della tradizione, cioè della Chiesa come *milieu* educativo-familiare, come lo chiama Congar[130]. È nel seno materno della Sposa di Cristo, infatti, che avviene la gestazione, la nascita e la crescita dei figli di Dio; è questo il luogo in cui ogni credente viene fatto dimorare nell'Amore-Spirito, il luogo in cui si insegna progressivamente ai credenti a essere 'figli nel Figlio' e a conoscere il Padre.

Ma la missione della Chiesa non si ferma all'iniziazione cristiana; essa è un movimento perpetuo che accompagna essenzialmente la vita della Chiesa e non finisce mai in questo mondo, perché nessun credente e nessuna comunità possono sentirsi arrivati. Per questo la missione si compone di mediazioni diverse associate a situazioni e momenti diversi. Da qui deriva la distinzione tra mediazione evangelizzatrice, mediazione battesimale e mediazione eucaristica, proposta da Liégé e ripresa da Le Guillou[131], nonché la distinzione tra *missio ad gentes*, nuova evangelizzazione e attività pastorale riportata dalla *Redemptoris missio*[132] .

È in questo modo che la Chiesa missionaria —adunata dalla Trinità intorno all'Eucaristia e agli apostoli— nelle sue istituzioni, nel suo culto e nella sua dottrina, trasmette in quanto sacramento di salvezza ciò che è e ciò che crede. Essa è il soggetto visibile della trasmissione del Vangelo. Essa è tradizione del Mistero.

Tuttavia, sebbene la tradizione del Vangelo sia opera di tutti i cristiani, non tutti la svolgono esercitando lo stesso compito. Come afferma Le Guillou nella sua introduzione al Concilio, «*le corps de l'Église est donc tout entier apostolique et engagé dans la mission. C'est cependant au collège épiscopal que, de façon toute spéciale, a été confiée par le Christ la charge d'annoncer*

130 Cfr. Congar, *La Tradition* II, 131-132.

131 Cfr. P.-A. Liégé, "Évangélisation", in: Jacquemet, *Catholicisme* IV, 755-764, qui 756; Le Guillou, *Mission et unité* II, 134-135.

132 Cfr. Iohannes Paulus II, "Redemptoris missio", n.º 33, 279-280.

Ediciones Universidad San Dámaso

l'évangile (LG 23; AG 9)»[133]. Pertanto, «*la mission s'exprime à travers la vie d'une communauté organique de personnes, pape, évêques et laïcs*»[134].

Nel Corpo di Cristo vi è una diversità di funzioni che sono determinate a livello generale dal carattere sacramentale con cui è segnato ognuno dei credenti: il carattere impresso con i sacramenti del battesimo della cresima costituisce tutti i credenti come missionari del Vangelo, mentre il sacramento dell'ordine costituisce alcuni credenti responsabili e regolatori divinamente autorizzati della trasmissione della fede, garanti della continuità apostolica della Chiesa-tradizione. È questo il ruolo dei successori degli apostoli. Essi, in virtù del sacramento ricevuto, partecipano spiritualmente del ministero escatologico degli apostoli che, attraverso di loro, continuano a governare la Chiesa. Perciò, le loro parole e le loro azioni godono di una speciale assistenza dello Spirito a favore della integra trasmissione del Vangelo.

Come si è visto, per Le Guillou, è fondamentale che la successione apostolica venga considerata un'istanza interna al Mistero. Come afferma anche Newman, essa è da considerarsi come parte del disegno divino di salvezza[135], come un servizio alla sacramentalità della Chiesa.

E nel contesto della *communio* apostolica si colloca teologicamente il primato. Il Papa, all'interno del collegio, è il principio visibile posto a garanzia della indefettibilità, dell'unità e della cattolicità della *paradosis*, il cui garante ultimo è lo Spirito Santo. Egli è il centro della comunione visibile, responsabile ultimo della protezione delle tradizioni particolari e dei nuovi sviluppi missionari della tradizione, nonché della loro integrazione nella tradizione della Chiesa universale.

Ediciones Universidad San Dámaso

133 Le Guillou, *Le Visage*, 162.

134 *Ibid*., 160. Alonso Schökel presenta la stessa prospettiva: «*El acto vital de transmitir corresponde primariamente a la Iglesia entera como organismo vivo. Esto significa que cualquier miembro de la Iglesia, según su propio carácter, participa en la función vital de transmitir*», Alonso Schökel, "El dinamismo", 279.

135 Cfr. Newman, *An Essay*, 76-92. Leggiamo qui ciò che Newman afferma del primato petrino riferendolo alla successione apostolica.

5.2. La Chiesa missionaria come tradizione vivente

La trasmissione del Vangelo avviene nella Chiesa attraverso una catena di trasmissione, a partire dalla Pentecoste fino alla Chiesa attuale, basata anch'essa sulla struttura bipolare del ricevere-trasmettere tipica della *paradosis* ebraica (1 Cor 11,2.23-24; 15,3; Col 2,6-8; 2 Ts 2,15; 2 Pt 2,21).

Tale tradizione è anch'essa caratterizzata dalle due dimensioni sacramentale e antropologica che rendono vivente la trasmissione della Rivelazione.

Innanzitutto, ci occupiamo della dimensione sacramentale. La trasmissione del Vangelo si dà nella storia per mezzo di un soggetto sacramentale guidato dallo Spirito Santo, il quale realizza permanentemente nella Chiesa il mistero pasquale. La memoria di Gesù non è un mero ricordo, né una mera trasmissione dottrinale, ma è memoriale che introduce alla partecipazione viva della salvezza. Nell'annuncio del Vangelo, la Sposa di Cristo —che lui stesso ha costituito come suo aiuto missionario, fecondandola per mezzo dello Spirito—, genera i figli di Dio alla vita eterna. Si tratta di una partecipazione alla vita trinitaria *in mysterio* ma perfettamente reale.

Testimone peculiare della dimensione sacramentale della trasmissione è la liturgia cristiana che a ragione il Concilio definisce come luogo privilegiato della tradizione (cfr. DV 8). La liturgia cristiana, e in particolare l'Eucarestia, nella sua triplice dimensione di memoria, attualizzazione, e proiezione escatologica riproduce, come afferma Boeglin, il codice genetico della tradizione vivente[136].

La dimensione sacramentale della tradizione evidenzia che l'opera salvifica della Chiesa è costitutivamente e permanentemente dipendente dall'iniziativa di Dio, senza la quale non vi è trasmissione efficace del Vangelo. Come afferma anche Papa Francesco: «Il principio del primato della grazia dev'essere un faro che illumina costantemente le nostre riflessioni sull'evangelizzazione»[137]. Di conseguenza, ogni atto missionario della società ecclesiale è salvifico in

136 Cfr. Boeglin, *La question*, 340.

137 Franciscus, "Adhortatio Apostolica Evangelii Gaudium", n.º 112: *AAS* 105 (2013) 1019-1137, qui 1066.

Ediciones Universidad San Dámaso

forza di un'azione divina che lo precede, lo causa, lo informa, lo sostiene e lo rende fecondo. La dimensione sacramentale della Chiesa-tradizione è, quindi, fondamento della struttura bipolare che guida la trasmissione del Vangelo, permettendo che la recezione-trasmissione non si riduca a un mero processo umano.

Questo fa capire la eminente rilevanza missionaria del ministero apostolico, incaricato di ripresentare l'evento di Gesù Cristo nelle forme più qualificate. Esso rappresenta un servizio alla causalità eucaristica della Chiesa, in quanto è «*la garantía sacramental que el Espíritu dona indefectiblemente a la Iglesia a lo largo de la historia, de manera que jamás pueda faltar el evento eucarístico que la origina*» come sacramento di salvezza[138].

La Chiesa-tradizione, tuttavia, oltre alla dimensione sacramentale, ha anche una dimensione antropologica; essa è il popolo di Dio pellegrino nella storia che non è ancora giunto al compimento escatologico del Regno.

La lettera agli Efesini descrive in modo perfetto questo orientamento dinamico verso l'escatologia del popolo di Dio, situato tra il 'già' e il 'non ancora' della salvezza[139]. Infatti, da una parte, vi si afferma l''escatologia realizzata' con particolare vigore, evidenziando l'appartenenza essenziale della Chiesa al mistero escatologico del Cristo: «Essa è il corpo di lui, la pienezza (*pleroma*) di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose» (Ef 1,23)[140]. La Chiesa, pertanto, sperimenta già la salvezza escatologica nella partecipazione alla pienezza di Cristo (cfr. anche Col 2,9-10) in forza dei doni che ha ricevuto. Ma, dall'altra, il testo afferma anche che tale possesso è solo a modo di caparra (cfr. Ef 1,14), in quanto il tempo attuale non è quello della gloria finale della

138 Richi Alberti, *La Iglesia*, 292.

139 Per il commento della lettera agli efesini, cfr. R. Schnackenburg, *The Epistole to the Ephesians* (T&T Clark, Edinburgh 1991; originale tedesco 1982); J.-N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux éphésiens* (Gabalda, Paris 2001).

140 A tal proposito afferma Aletti: «*S'il est vrai que le mystère divine est de nature christique, Ep montre qu'il est aussi ecclésial, au point, on l'a vu, que les deux composantes en sont devenues indissociables: en proclamant le dessein de Dieu, l'Église part de sa propre expérience, du rapport unique avec sa tête (…) au point qu'elle en vient à faire elle-même partie du message*», *ibid*., 189.

Ediciones Universidad San Dámaso

redenzione. Non è ancora arrivata la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo (cfr. Ef 1,10) e la Chiesa non è ancora rivestita di tutta la pienezza di Dio (cfr. Ef 1,14; 3,14). Essa è chiamata, quindi, ad una crescita nell'unità e nella santità —da qui le esortazioni parenetiche della seconda parte della lettera (cfr. Ef 4-9) sull'unità, sulla condotta di vita, sul combattimento cristiano— nonché nella comprensione del Mistero che la abita di cui i cristiani ignorano ancora tutta la portata: l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità (cfr. Ef 3,17). E la lettera è proprio lo strumento attraverso cui Paolo, esercitando la grazia del ministero per i gentili che Dio gli ha affidato, vuole compartecipare ai cristiani di Efeso la comprensione della Rivelazione che ha acquisito nella missione, perché avanzino anch'essi, per mezzo dello Spirito che illumina gli occhi della mente, nella sapienza e nella 'rivelazione' del Mistero (cfr. Ef 1,17-18).

Un messaggio fondamentale che si estrapola da questo scritto neotestamentario è che il progresso nella conoscenza del Mistero, considerando questo termine nella pienezza del suo significato semitico, appartiene intrinsecamente alla Chiesa in generale e ad ogni credente in particolare[141]. Come afferma anche Schnackenburg: «*As she [the Church] as Christ's body, grows up into Christ, her Head (4.15 f), so she strives toward the full measure of the fullness of Christ (4.13). It is therefore a dynamic process*»[142].

Come abbiamo visto, è questa stessa prospettiva che muove la dottrina conciliare sulla Rivelazione e la sua trasmissione. Come afferma anche Lafont: «L'insegnamento della *Dei Verbum* è questo: servirà tutta la storia, fino alla fine dei tempi, affinché la portata della Rivelazione si manifesti, prenda corpo, trasformi dall'interno e accompagni l'umanità. Quindi tra la pienezza apostolica e la pienezza escatologica c'è la storia»[143].

Pertanto, il Corpo di Cristo, nella sua natura di soggetto teandrico, ha una componente divina —una struttura costitutiva che trascende il tempo— e una

141 Cfr. *ibid*., 199.

142 Schnackenburg, *Ephesians*, 82.

143 Lafont, "Progresso e crescita", 46-47.

Ediciones Universidad San Dámaso

componente umana, inserita nel tempo, che implica un divenire, un cammino verso la pienezza cattolica di tale struttura costitutiva. Il soggetto-Chiesa, di conseguenza, non solo 'può' crescere nel tempo e nello spazio, ma la crescita quantitativa e qualitativa appartiene alla sua natura, realizzandosi attraverso un movimento missionario ed escatologico che porta il popolo di Dio verso il compimento definitivo della salvezza. Per questo la Chiesa-tradizione «*no encuentra ahora, en el* tempus Ecclesiae*, una expresión totalmente adecuada de la verdad completa, que será dada en el cumplimiento escatológico. De manera que es esencial a la tradición el progreso hacia la plenitud de la verdad*»[144].

Questo processo di crescita si sviluppa secondo due piani intrinsecamente associati. Infatti, da un lato, il popolo di Dio si ritrova a contatto, nella sua attività missionaria, con i diversi popoli e le loro usanze, con varie situazioni storiche che lo spingono a ripensare e riesprimere la Rivelazione secondo i contesti. È un movimento di adattamento caratteristico della tradizione che Theobald chiama 'reinquadramento' (*recadrage*)[145]. Si tratta di una esigenza antropologica intrinseca alla missione che spinge all'inculturazione del Vangelo.

Dall'altro lato, la Chiesa pellegrina è militante. Il suo cammino storico è segnato dalla lotta dei suoi figli con il peccato, per cui in tutte le epoche e luoghi essa è chiamata a revisionare la sua fedeltà essenziale al Vangelo e, quindi, l'autenticità della sua testimonianza missionaria. Ne deriva l'esigenza costante di conversione e rinnovamento.

Se la missione appartiene all'*esse* della Chiesa pellegrina, è naturale che essa abbia una relazione anche con questa dimensione antropologica e storica del soggetto ecclesiale. Ed è proprio a partire da questo nesso intrinseco tra missione e storicità della Chiesa che è possibile comprendere lo sviluppo della tradizione. Come ha ben evidenziato Mouroux:

Ediciones Universidad San Dámaso

144 J. R. Villar Saldaña, "Claves teológicas fundamentales para la recepción del Concilio Vaticano II": *RET* 72 (2012) 429-448, qui 448.

145 Sulla cosiddetta 'teoria del reinquadramento' di Theobald, cfr. Theobald, *La réception du concile Vatican II* I. *Accéder à la source* (Cerf, Paris 2009) 683-693 e 897; Id., "Vatican II: un corpus, un style, des conditions de réception": *LTP* 67 (2011) 421-441.

La mission communiquée et reçue est l'être même de l'Église, en tant que pérégrinale. (…) Le temps est ainsi impliqué dans la mission comme une de ses dimensions constituantes, et cela pour deux raisons évidents. D'une part le Christ réalise un germe et le confie à la terre humaine; ainsi le mystère même de l'Église comporte une dimension temporelle de croissance, et toute l'institution ecclésiale doit se développer, pour s'égaler à son «Idée» et remplir sa mission. D'autre part, l'Église est envoyée: «prêchez l'Évangile à toute créature», à tous les peuples, à toute l'humanité. La voici jetée à l'histoire et à l'univers, à travers une expansion dans l'espace et une reprise à chaque génération, qui exigent le temps même de l'univers pour s'accomplir. Les historiens marquent ici des dates. Ils montrent comment l'épiscopat s'organise, comment s'affirme la Primauté romaine, comment les églises se développent dans la communion et la liberté, comment les rites se déploient en liturgies, comment des problèmes inattendus et des crises dangereuses exigent des approfondissements, des prises de conscience, des définitions nouvelle, pour sauver l'antique vérité et lui faire porter fruit. Le Christ institue, l'institution apparaît, l'Église grandit et s'organise peu à peu: institution, manifestation, croissance, structure définitive, tel est le mouvement que mesure le temps de la construction ecclésial. Une fois les structures pleinement achevées, l'Église doit continuer de grandir, et de s'adapter, afin de «faire disciples tous les nations». Mais ce temps de mission, si profondément engagé dans les temps des hommes, est à chaque instant fondé et unifié par l'éternité de l'acte rédempteur; et la force qui lui donne sa signification, et son efficacité, ses rythmes imprévisibles et toujours recommencés, c'est l'agapè trinitaire. Jaillie du Père, celle-ci passe en Jésus-Christ, et, par l'Esprit qui nous est donné, forme le corps ecclésial, le fait grandir au milieu des hommes, jusqu'à ce qu'il ait atteint sa pleine taille pour l'éternité[146].

146 J. Mouroux, *Le Mystère du temps. Approche Théologique* (Aubier-Montaigne, Paris 1962) 176 e 178-179.

Ediciones Universidad San Dámaso

Essendo la missione realizzata da un soggetto storico, essa non può non essere spazio-temporalmente condizionata. Pertanto —fermo restando che la presenza permanente dell'atto redentore conserva intatto il messaggio essenziale—, il fatto che la missione viene realizzata nella storia implica che, di fronte ai diversi contesti noetico-esistenziali, per riprendere le parole di Amato[147], la Chiesa è obbligata a ripensare il Mistero per riesprimerlo secondo le esigenze dei tempi in una rinnovata sintesi tra fede e culture; una sintesi che è l'*humus* vitale dello sviluppo della tradizione. Identità e assimilazione sono, quindi, i tratti caratteristici della crescita vivente della Chiesa-tradizione, la quale, nella missione, diversifica cattolicamente nello spazio e nel tempo le forme storiche dell'unico Vangelo.

E, d'altronde, se la Rivelazione si è realizzata in una storia della salvezza —storia alla quale si può riconoscere un certo ruolo co-costitutivo dell'avvenimento della Rivelazione stessa— è di conseguenza innegabile che la storia abbia un peso anche nella comprensione della Parola di Dio e nella determinazione della forma della sua realizzazione dinamica[148].

Si tratta di una conseguenza logica del modo specifico con cui l'uomo acquisisce autocoscienza di sé stesso e della realtà. È quello che afferma Newman per il quale, essendo l'acquisizione progressiva di un'idea un tratto distintivo dell'uomo in quanto essere storico, lo sviluppo dottrinale è parte costitutiva del disegno stesso di Dio che ha affidato il seme della Rivelazione agli uomini affinché, a partire dal suo nucleo originario, progressivamente cresca e dia frutto[149]. E, infatti, lo sviluppo è connaturale alla Chiesa-tradizione proprio

147 Cfr. Amato, "I quattro concili", 213.

148 Cfr. Richi Alberti, *La Iglesia*, 69.

149 «*If Christianity is a fact, and impresses an idea of itself on our minds and is a subject-matter of exercises of the reason, that idea will in course of time expand into a multitude of ideas, and aspects of ideas, connected and harmonious with one another, and in themselves determinate and immutable, as is the objective fact itself which is thus represented. It is a characteristic of our minds, that they cannot take an object in, which is submitted to them simply and integrally. We conceive by means of definition or description; whole objects do not create in the intellect whole ideas, but are, to use a mathematical phrase, thrown into series, into a number of statements, strengthening, interpreting, correcting each other, and with more or less exactness approximating, as they accumulate, to a*

Ediciones Universidad San Dámaso

in quanto realtà vivente che, come avviene per l'essere umano, cresce e assume coscienza di sé stessa a contatto con la realtà che vive[150].

La missione, pertanto, proprio perché atto di un soggetto storico, è essenzialmente unita allo sviluppo della Chiesa-tradizione. È nella missione che questa, guidata dallo Spirito, è riportata sempre all'ascolto, alla meditazione del Mistero di modo che, assimilando, purificando, perfezionando ed elevando tutto l'umano, il mondo venga trasfigurato dal Vangelo. Come afferma Giovanni Paolo II: «La fede si rafforza donandola»[151]. E questo incremento può intendersi sia in termini di santità che di autocoscienza ecclesiale del Mistero.

Abbiamo visto come Le Guillou giustifichi la possibilità dello sviluppo della tradizione una volta compiuta la Rivelazione. In primo luogo, il progresso è possibile perché le stesse formule dogmatiche, pur rappresentando un'acquisizione definitiva non sono chiuse in sé stesse, non potendo avere la pretesa di esaurire la comprensione del Mistero. Esse sono realtà complesse che, essendo espressione di un soggetto teandrico, riuniscono in sé due caratteristiche apparentemente opposte: «*son fórmulas que surgen en un contexto histórico determinado, y al mismo tiempo expresan verdades absolutas*»[152]. Pertanto, la formula dogmatica, da un lato trascende la storia in forza della realtà che

---

perfect image. There is no other way of learning or of teaching. We cannot teach except by aspects or views, which are not identical with the thing itself which we are teaching. Two persons may each convey the same truth to a third, yet by methods and through representations altogether different. The same person will treat the same argument differently in an essay or speech, according to the accident of the day of writing, or of the audience, yet it will be substantially the same. And the more claim an idea has to be considered living, the more various will be its aspects; and the more social and political is its nature, the more complicated and subtle will be its issues, and the longer and more eventful will be its course. And in the number of these special ideas, which from their very depth and richness cannot be fully understood at once, but are more and more clearly expressed and taught the longer they last, –having aspects many and bearings many, mutually connected and growing one out of another, and all parts of a whole, with a sympathy and correspondence keeping pace with the ever-changing necessities of the world, multiform, prolific, and ever resourceful,– among these great doctrines surely we Christians shall not refuse a foremost place to Christianity», Newman, *An essay*, 55-56.

150 Cfr. Betti, *La dottrina*, 254.

151 «*Fides corroboratur eam donando*», Iohannes Paulus II, "Redemptoris missio", n.º 2, 251.

152 Izquierdo, *Parádosis*, 261.

Ediciones Universidad San Dámaso

esprime veridicamente e, dall'altro, in quanto espressione storica è aperta a nuovi arricchimenti e perfezionamenti che, in perfetta continuità con quanto acquisito, possono esprimere il Mistero in maniera più profonda o complementare[153]. Per cui ha ragione Boeglin quando afferma: «*L'histoire entre (…) dans les préliminaires de toute réflexion dogmatique*»[154]. La completa immutabilità delle parole è riservata solo alla Scrittura, in forza della sua ispirazione divina, sebbene anche in questo caso è possibile sempre una migliore interpretazione.

In secondo luogo, gli sviluppi sono possibili perché il deposito rivelato non è un blocco marmoreo immutabile dove tutto è dogma, ma un sistema composito formato da elementi normativi di origine divino-apostolica —a cui la Chiesa si sottomette docilmente senza nulla togliere e nulla aggiungere[155] e che trasmette in modo unanime come se avesse una sola bocca[156]— ed elementi circostanziali di origine ecclesiastica che, seguendo la tradizione classi-

153 Questo approfondimento e questa complementarietà appaiono sin dalle formule di fede più antiche: «*Fidem communitatum Novi Testamenti super privatum individui testimonium non fundari, sed super communem confessionem quae omnes obligat et publica est. Hanc utique confessionem in Novo invenimus Testamento non in monotona uniformitate; una potius veritas magnis divitiis pluribusque formis exprimitur formularum quae progressum manifestant cognitionis veritatis, in quo veritates testimonio assertae compleri ulteriusque possunt penetrari, numquamtamen contradici. De uno salutis Dei in Iesu Christo semper agitur mysterio, quod multiplici forma et sub diversis aspectibus exprimitur*», Commissione Teologica Internazionale, "De interpretatione dogmatum", 2742-2743.

154 Boeglin, *La question*, 319. Su questo cfr. anche B. Sesboüé, *L'Évangile et la tradition* (Bayard, Paris 2008) 70-86. Di tale delicato tema si occupa anche un documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, Congregatio pro Doctrina Fidei, "Declaratio Mysterium Ecclesiae": *AAS* 65 (1973) 396-408.

155 Cfr. *Didaché* IV,13, in: *I Padri apostolici*, a cura di A. Quacquarelli (Città Nuova, Roma 1976) 29-39, qui 32.

156 «Avendo ricevuto questa predicazione e queste fede –come abbiamo già detto– la Chiesa, anche se dispersa nel mondo intero, la custodisce esattamente come se abitasse in una sola casa; vi crede in un modo identico, come se avesse una sola anima e un solo cuore; la predica la insegna, la tramanda con voce unanime come se possedesse una sola bocca. Infatti anche se le lingue del mondo sono diverse, la forza della tradizione è una e identica. E né le Chiese che sono state fondate in Germania credono diversamente o tramandano diversamente, né quelle che sono presso gli iberi, né quelle che sono presso i celti, né quelle che sono in oriente, né quelle dell'Egitto, né quelle della Libia, né quelle che sono stabilite al centro del mondo; ma come il sole, che è una creatura di Dio, è uno e identico nel mondo intero, allo stesso modo questa luce, che è la predicazione della verità,

Ediciones Universidad San Dámaso

ca, potremmo chiamare *consuetudines*[157]. E queste ultime, pur essendo forme legittime di espressione della tradizione, non possono essere considerate normative per tutti né immutabili. È questa la differenza essenziale tra tradizione e tradizioni.

Lucien Cerfaux ha mostrato la radice neotestamentaria di tale distinzione, evidenziando come nella teologia paolina emerga chiaramente la differenza tra la tradizione in quanto Vangelo —quelli che abbiamo chiamato principi fondamentali— e le tradizioni in quanto norme organizzative applicative del Vangelo —quelle che abbiamo chiamato regole[158]. Nell'apostolo Paolo vi è chiara coscienza dell'esistenza di una 'gerarchia di tradizioni' che implica un livello di normatività differente[159].

In sintesi, potremmo dire che la possibilità dello sviluppo omogeneo è connessa alla natura teandrica della Chiesa-tradizione che è diretta conseguenza della natura teandrica della Rivelazione compiuta in Gesù Cristo[160].

Riguardo, invece, ai criteri che guidano l'inculturazione del Vangelo, la teologia, innanzitutto, deve tenere in debito conto il carattere assoluto e normativo della *paradosis* costitutiva e la radicale novità dell'evento di Gesù Cristo rispetto a qualunque esperienza umana, oltretutto sempre segnata

---

brilla dappertutto e illumini tutti gli uomini che vogliono *giungere alla conoscenza della verità*», Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, I,10,2; I, 106-107

157 Cfr. ad esempio Cipriano di Cartagine, *Lettere* 73,13 e 74,9,2, in: *Scrittori cristiani dell'Africa Romana* V/2. *Cipriano vescovo di Cartagine. Lettere 51-81*, a cura di M. Vincelli et alii (Città Nuova, Roma 2007) 262-263 e 286-287; Agostino di Ippona, *Sul battesimo. Contro i donatisti* II,7,12, in: *Opera Omnia di Sant'Agostino* XV/1. *Polemica con i donatisti*, a cura di R. A. Markus – A. Lombardi (Città Nuova, Roma 1998) 262-607, qui 330-331. Questa distinzione patristica tra consuetudini e regola della fede verrà poi ripresa anche nel medioevo, cfr. H. De Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (Cerf, Paris ²2014; prima edizione in due volumi, 1979-1981) 24-29.

158 Cfr. L. Cerfaux, "La tradition selon saint Paul", 254-263.

159 Cfr. L. Goppelt, "Tradition nach Paulus", cit. in: W. Rordorf – A. Schneider, "Introduction", in: Id. (dir.), *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne* (Peter Lang, Berne 1982) XI-XXI, qui XI.

160 Cfr. W. Henn, "The normativity of tradition", in: C. Aparicio Valls – C. Dotolo – G. Pasquale (a cura di), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del prof. Jared Wicks* (PUG, Roma 2004) 125-148, qui 147.

Ediciones Universidad San Dámaso

inevitabilmente dal peccato originale: «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù» (Rm 3,23-24).

Ignorare questo dato significherebbe negare la testimonianza unanime del deposito rivelato[161]. Perciò, il missionario cattolico sente continuamente risuonare nel suo petto l'esclamazione di San Paolo:

> Mi meraviglio che, così in fretta, da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo voi passiate a un altro Vangelo. Però non ce n'è un altro, se non che vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il Vangelo di Cristo. Ma se anche noi stessi, oppure un angelo dal cielo vi annunciasse un Vangelo diverso da quello che vi abbiamo annunciato, sia anàtema! L'abbiamo già detto e ora lo ripeto: se qualcuno vi annuncia un Vangelo diverso da quello che avete ricevuto, sia anàtema! Infatti, è forse il consenso degli uomini che cerco, oppure quello di Dio? O cerco di piacere agli uomini? Se cercassi ancora di piacere agli uomini, non sarei servitore di Cristo! (Gal 1,6-10).

Tuttavia, al contempo, è necessario riconoscere l'intrinseca apertura missionaria della *paradosis* alla cattolicità del Mistero, cosa che peraltro lo stesso San Paolo ci testimonia come si è visto in precedenza. Per cui non si deve obbligare le persone a seguire qualunque consuetudine a qualunque costo, come se tale tradizione particolare fosse implicata dallo stesso Vangelo, né si può negare il valore positivo di ciò che l'uomo nella sua ricerca del bene ha prodotto. Si tratta di aspetti che anche il magistero ha evidenziato in molte

161 A tal proposito affermava Giovanni Paolo II: «*Hodierna sollicitatio id spectat, ut christianismum mutet in sapientiam modo humanam, in quandam scientiam iucundo. vivendi. In mundo moribus saecularibus penitus imbuto, facta est "gradatim salutis accommodatio ad saeculum", qua pro homine quidem certatur, sed pro homine dimidiato, ad solam rationem horizontalem redacto. Nos contra scimus Iesum venisse, ut integram afferret salutem, quae ad totum hominem et ad omnes homines pertinet, quibus divinae filiationis mirum ostendit aspectum*», Id., "Redemptoris missio", n.º 11, 259-260.

Ediciones Universidad San Dámaso

occasioni[162]. Dio, infatti, non può non accompagnare chi, sotto l'influsso della grazia divina —che agisce attraverso vie che solo Dio conosce— aspira a lui con cuore sincero, ma lo conduce instancabilmente verso la pienezza del Mistero di Cristo e, quindi, verso la Chiesa fondata sugli apostoli e sui profeti. Le iniziative umane positive vanno viste, pertanto, come un movimento interno al Mistero suscitato da Dio stesso, per condurre tutta la creazione verso la sua trasfigurazione cristica nello Spirito; esse esigono, pertanto, un riconoscimento in vista dell'efficacia dell'evangelizzazione.

In questo ambito non si può negare l'impareggiabile apporto teologico dei Padri, per cui l'impostazione adeguata della questione dovrebbe sempre partire —e di fatto è partita nel secolo scorso— dal loro fondamentale contributo sul tema; contributo che in principio gli studi attuali prendono in considerazione, senza che però tutti riescano ad elaborare una teologia coerente con i principi da essi espressi[163]. A tal proposito affermava Paolo VI:

Ediciones Universidad San Dámaso

---

162 Per quanto riguarda il magistero postconciliare segnaliamo i documenti principali che parlano dell'inculturazione del Vangelo, cfr. Paulus VI, "Evangelii nuntiandi" n.º 20, 18-19; Iohannes Paulus II, "Redemptor hominis", n.º 12, 279; Id., "Catechesi tradendae", n.º 53, 1319-1321; Id., "Redemptoris Missio", n.i 52-54, 299-302; Id. "Littera Encyclica Fides et ratio", n.i 70-74: *AAS* 91 (1999) 5-88, qui 58-61; Franciscus, "Evangelii Gaudium", n.i 68-70 e 115-118, 1048-1050 e 1067-1069.

163 Pare questo il caso anche della celebre tesi dei cristiani anonimi proposta da Rahner –cfr. K. Rahner, "I cristiani anonimi", in: Id., *Nuovi Saggi* I (Paoline, Roma 1968; originale tedesco 1965) 759-772– che non manca, secondo alcuni, di una certa ambiguità, rischiando di oscurare l'insuperabile novità del Vangelo, cfr. H. U. von Balthasar, *Cordula ovverosia il caso serio* (Queriniana, Brescia 1968; originale tedesco 1966) 91-103; J. Ratzinger, "Nessuna salvezza fuori dalla Chiesa?", in: Id., *Il nuovo popolo di Dio*, 365-389, qui 384 n. 38. Più adeguata pare la proposta di Ratzinger, costruita sulla metafora biblico-patristica del sicomoro: «Basilio si riallaccia all'autopresentazione del profeta Amos, il quale diceva di sé: "Pastore sono e coltivatore di sicomori" (7,14). La traduzione greca del libro del profeta, la LXX, rende in modo più chiaro nel seguente modo l'ultima espressione: "Io ero uno, che taglia i sicomori". La traduzione si fonda sul fatto che i frutti del sicomoro devono essere incisi prima del raccolto, poi maturano entro pochi giorni. Basilio presuppone nel suo commentario ad Is. 9, 10 questa prassi, infatti egli scrive: "Il sicomoro è un albero, che produce moltissimi frutti. Ma non hanno alcun sapore, se non li si incide accuratamente e non si lascia fuoriuscire il loro succo, cosicché divengano gradevoli al gusto. Per questo motivo, noi riteniamo, (il sicomoro) è un simbolo per l'insieme dei popoli pagani: esso forma una gran quantità, ma è allo stesso tempo insipido. Ciò deriva dalla vita secondo le abitudini pagane. Quando si riesce a inciderla con il Logos, si trasforma, diviene gustosa e utilizzabile". Christian Gnilka commenta così questo passo:

> Avviene così che si sente dire troppo spesso, sotto diverse forme: imporre una verità, sia pure quella del Vangelo, imporre una via, sia pure quella della salvezza, non può essere che una violenza alla libertà religiosa. Del resto, aggiungono, perché annunziare il Vangelo dal momento che tutti sono salvati dalla rettitudine del cuore? Se, d'altra parte, il mondo e la storia sono pieni dei «germi del Verbo», non è una illusione pretendere di portare il Vangelo là dove esso già si trova nei semi, che il Signore stesso vi ha sparsi? Chiunque si prenda cura di approfondire, nei documenti conciliari, le domande che questi alibi vi attingono troppo superficialmente, troverà tutt'altra visione della realtà[164].

L'adozione della nozione di cattolicità intensiva implica a monte una concezione di unità intesa come *communio* nella diversità/pluralità[165]. Tale di-

---

"In questo simbolo si trovano l'ampiezza, la ricchezza, la fastosità del paganesimo… ma anche si trova qui il suo limite: così come è, è insipido, inutilizzabile. Necessita di un cambiamento totale, ma questo cambiamento non distrugge la sostanza, ma le dà la qualità che le manca… I frutti restano frutti; la loro abbondanza non viene diminuita, ma riconosciuta come pregio… D'altra parte la trasformazione necessaria non potrebbe essere sottolineata in modo più forte dal punto di vista dell'immagine se non proprio dicendo che si rende commestibile, ciò che prima non era fruibile. Nella "fuoriuscita" del succo inoltre sembra alludersi al processo di purificazione". Ancora una cosa si deve notare: la trasformazione necessaria non può derivare da una proprietà dell'albero e del suo frutto –è necessario un intervento del coltivatore, un intervento dall'esterno. Applicando questo al paganesimo, a ciò che è proprio della cultura umana, ciò significa: il Logos stesso deve incidere le nostre culture ed i suoi frutti, cosicché ciò che non era fruibile venga purificato e non divenga soltanto fruibile, ma buono», ID., "Il Logos e l'evangelizzazione della cultura", in: UFFICIO NAZIONALE DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI DELLA CEI (a cura di), *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo delle comunicazioni* (EDB, Bologna 2003) 175-182, qui 177-179.

164 «*Sic accidit, ut vario quidem modo asseverari saepius audiamus: veritatem imperare, etiamsi Evangelii sit, viam praecipere, etiamsi salutis sit, idem esse ac religiosae libertati viminferre. Ceterum –addunt– quae causa est, cur Evangelium nuntietur, si omnes cordis probitate salutem consequuntur. Constat, praeterea –aiunt– et mundum et historiam seminum verbi plena esse: eo velle Evangelium portare, ubi iam idem in seminibus inest, a Domino satis, nonne est falsa opinione ducit Altius perscrutandi in Concilii documentis quaestiones quae, illis titulis suadentibus, inde nimis inconsiderate hauriuntur, de his argumentis diversissima apparebit sententia*», PAULUS VI, "Evangelii Nuntiandi", n.º 80, 73.

165 Nella seconda parte di questo studio si è visto che i teologi dei tempi del Concilio, includendo Le Guillou, usavano senza timore di equivoci il termine pluralismo per indicare la legittima diversità all'interno dell'unica fede, tanto che, come si è visto, esso appare perfino nel titolo di un documento della Commissione Teologica Internazionale. Successivamente con la diffusione di

Ediciones Universidad San Dámaso

versità, pur essendo maturata non senza polemiche e tensioni, non ha mai costituito uno scandalo prima delle grandi divisioni realizzatesi a partire dalla fine del primo millennio cristiano[166]. La Chiesa Una del primo millennio è costituita da una molteplicità di tradizioni particolari di tipo teologico, liturgico e disciplinare che, come espressioni parziali della tradizione nei vari contesti, ne testimoniano la vitalità e le potenzialità e conducono la Chiesa-tradizione ad una percezione sempre più cattolica e profonda del Mistero.

Tale diversità non inficia per nulla l'unità, ma al contrario corrisponde alla natura intima della Chiesa in quanto icona del mistero trinitario. Infatti, così come avviene nei rapporti intratrinitari, anche nella Chiesa i vincoli di carità reciproca che sostengono il regime della *communio* —da intendere in tutta la sua estensione di *communio christifidelium*, *communio hierarchica* e *communio Ecclesiarum*[167]— non possono annullare la diversità, ma al contrario la esaltano, all'interno di una relazione pericoretica che orienta verso la crescita dell'unico Corpo[168]. Tale molteplicità unificata della Chiesa è espressa rappresentativamente dal collegio apostolico che, nella sua struttura stessa, come

correnti teologiche di stampo relativistico e sincretistico, denominate proprio teologie pluraliste, il termine ha assunto una connotazione negativa che prima non aveva, per cui è abbastanza comune oggigiorno la distinzione tecnica tra pluralismo (molteplicità illegittima) e pluralità (molteplicità legittima), cfr. P.-J. Labarrière, "Pluralisme, pluralités, unité": *Études* 346 (1977) 773-786. A questo proposito anche Papa Francesco ha recentemente affermato: «Quante volte abbiamo confuso unità con uniformità? E non è lo stesso. O quante volte abbiamo confuso pluralità con pluralismo? E non è lo stesso. L'uniformità e il pluralismo non sono dello spirito buono: non vengono dallo Spirito Santo. La pluralità e l'unità invece vengono dallo Spirito Santo», Francesco, *Dialogo con il clero ambrosiano*: "L'Osservatore Romano" (26 marzo 2017) 6-7, qui 6. Pertanto, in questa terza parte dello studio pare opportuno adottare questa distinzione.

166 Oltre gli studi citati nella seconda parte, è possibile trovare un'amplia bibliografia in: Congar, *Diversités et Communion*, 37-68.

167 Come afferma Scola: «quando si parla di "soggetto Chiesa" –ma questo dovrebbe essere un fatto acquisito proprio grazie all'insegnamento conciliare– lo si intende secondo tutta la ricchezza della *communio* che è nello stesso tempo *communio christifidelium*, *communio hierarchica* e *communio Ecclesiarum*, quella *communio* che vive secondo "il vero principio teologico della varietà e della pluriformità nell'unità"», Cfr. Scola, *Riforma della Chiesa*, 22.

168 Cfr. W. Kasper, "Situazione e visione del movimento ecumenico": *RegAtt* 47 (2002) 132-141, qui 140.

Ediciones Universidad San Damaso

afferma Le Guillou, manifesta sacramentalmente il paradosso della cattolicità come unità nella molteplicità.

Per quanto riguarda il modo concreto dello sviluppo della Chiesa-tradizione, esso, partendo dalla missione, si realizza secondo quella che Le Guillou definisce *praxis d'Église*, cioè uno sviluppo concatenato all'interno del soggetto ecclesiale nel quale pensiero e azione, in reciproca connessione vivente, si nutrono e si illuminano a vicenda, innescando un processo virtuoso di crescita della Chiesa-tradizione verso la pienezza. Questo processo è costituito da tre tappe: 1. missione; 2. riflessione sul Mistero (*ressourcement*); 3. sviluppo della tradizione verso la pienezza cattolica (riforma). Alcuni di questi sviluppi vengono poi riconosciuti dalla Chiesa come suo patrimonio essenziale, cioè come parti irrinunciabili del deposito rivelato e, pertanto, vengono fissati dal magistero con formulazioni dogmatiche.

In questo contesto missionario di sviluppo cattolico della tradizione si inserisce l'esigenza ecumenica. Essa, infatti, è partita dalla presa di coscienza in ambito missionario del grave ostacolo provocato dalla divisione dei cristiani all'annuncio del Vangelo. Tale divisione, infatti, contraddice platealmente i due segni che, secondo le parole di Cristo, devono contraddistinguere i suoi discepoli: l'amore e l'unità (cfr. Gv 13,34-35; 17,21). Ciò ha portato le varie confessioni al pentimento, alla riconciliazione, all'inizio di un cammino verso l'unità. Da lì è nata una riflessione comune sul Mistero volta a superare visioni fortemente confessionali per recuperare tutta la ricchezza della tradizione cattolica, in vista di una nuova sintesi tradizionale che permettesse l'accoglienza e la valorizzazione di ciò che di buono apparteneva ad ognuno. Sulla base di questa nuova comprensione della tradizione in tutta la sua 'ospitalità cattolica', è continuato il dialogo ecumenico verso la realizzazione *en avant* di una rinnovata comunione delle diverse tradizioni confessionali nella pienezza cattolica della tradizione universale.

Infine, sempre all'interno del contesto missionario, si colloca anche il dialogo e la collaborazione con tutti gli uomini di buona volontà, sia in quanto individui che in quanto gruppi, su alcune questioni sociali rilevanti. Infatti, è

Ediciones Universidad San Dámaso

completamente inadeguato radicare tale questione al di fuori della missione della Chiesa, in quanto tutto l'operare del Corpo di Cristo non può essere sganciato dal suo *esse* salvifico e, pertanto, dalla missione. È quello che afferma anche il Concilio: «Tutto ciò che di bene il popolo di Dio può offrire all'umana famiglia, nel tempo del suo pellegrinaggio terreno, scaturisce dal fatto che la Chiesa è "l'universale sacramento della salvezza"» (GS 45).

D'altra parte, è altrettanto inadeguato considerare l'azione dello Spirito nelle iniziative umane positive in modo estrinseco rispetto al Mistero di Cristo. Esse sono frutto dello Spirito di Dio che ordina e conduce la creazione verso la pienezza della Rivelazione. E l'azione sacramentale della Chiesa è volta proprio a facilitare il cammino verso questa pienezza.

Al dinamismo intensivo della cattolicità, che rende la missione protagonista dello sviluppo della tradizione, è associato intrinsecamente anche un progresso nella santità, elemento fondamentale per la trasmissione autentica ed efficace del Vangelo e per lo sviluppo stesso della tradizione.

Infatti, secondo le parole di Menke prima citate, il pane e il vino consacrati da un sacerdote saranno sempre il corpo e il sangue di Cristo indipendentemente dalla santità del celebrante e dalla santità dei fedeli; ma la *res ultima* dell'Eucaristia, il Cristo in noi, non è indipendente né dalla santità del ministro, né dall'accoglienza dei fedeli e né dalla qualità della testimonianza di questi ultimi. Perché tale *res* si dia effettivamente nella storia è necessario che vi siano delle persone che, nella loro accoglienza totale del Mistero, manifestino esistenzialmente la sacramentalità salvifica della Chiesa.

L'unione tra crescita nella santità e crescita dell'autocoscienza ecclesiale del Mistero, appare evidente se si considera il ruolo privilegiato dei santi e dei carismi all'interno della trasmissione della Rivelazione. Infatti, lo Spirito Santo, come soggetto trascendente della Chiesa-tradizione, sostiene la crescita missionaria del popolo di Dio sia mediante gli aiuti oggettivi della grazia, conferiti mediante l'economia sacramentale e, quindi, per mezzo dei doni gerarchici, sia mediante aiuti soggettivi, tra i quali vi sono i doni carismatici, volti a facilitare, mediante la loro persuasività, l'adesione al contenuto della *traditio* che è

Ediciones Universidad San Dámaso

l'evento stesso di Gesù Cristo[169]. Questi carismi rappresentano una dimensione essenziale della tradizione[170]; e vanno inquadrati nella logica del paradosso dell'elezione, cioè come doni dati a qualcuno in favore di tutto il Corpo e della sua missione. Essi, in forza della radicalità della testimonianza cristiana di cui si fanno portatori, della loro forma inculturata —dovuta alla loro nascita in determinati momenti storici— nonché dello slancio missionario che sospingono, sono servizio particolarmente importante alla trasmissione del Vangelo e, pertanto, sono stati, sono e sempre saranno protagonisti di importanti sviluppi della tradizione cattolica.

Ediciones Universidad San Dámaso

169 Cfr. Scola, *Chi è la Chiesa*, 217. A tal proposito, afferma la lettera *Iuvenescit Ecclesia*: «Se dall'esercizio dei doni gerarchici è assicurata, lungo la storia, l'offerta della grazia di Cristo in favore dell'intero Popolo di Dio, tutti i fedeli sono chiamati ad accoglierla e a corrispondervi personalmente nelle circostanze concrete della propria vita. I doni carismatici, pertanto, sono distribuiti liberamente dallo Spirito Santo affinché la grazia sacramentale porti frutto nella vita cristiana in modo diversificato e a tutti i suoi livelli. Essendo questi carismi soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, attraverso la loro multiforme ricchezza il Popolo di Dio può vivere in pienezza la missione evangelizzatrice, scrutando i segni dei tempi ed interpretandoli alla luce del Vangelo. I doni carismatici, infatti, muovono i fedeli a rispondere, in piena libertà e in modo adeguato ai tempi, al dono della salvezza, facendo di se stessi un dono d'amore per gli altri e una testimonianza autentica del Vangelo di fronte a tutti gli uomini», Congregatio pro Doctrina Fidei, *Lettera Iuvenescit Ecclesia*, n.º 15 (LEV, Città del Vaticano 2016) 20-21.

170 È dovuta a Giovanni Paolo II l'inclusione esplicita della dimensione carismatica nella descrizione della stessa natura della Chiesa, in termini di co-essenzialità con la dimensione gerarchica. Infatti, in un discorso rivolto ai movimenti ecclesiali, afferma: «Più volte ho avuto modo di sottolineare come nella Chiesa non ci sia contrasto o contrapposizione tra la dimensione istituzionale e la dimensione carismatica, di cui i Movimenti sono un'espressione significativa. Ambedue sono co-essenziali alla costituzione divina della Chiesa fondata da Gesù, perché concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica nel mondo. Insieme, altresì, mirano a rinnovare, secondo i loro modi propri, l'autocoscienza della Chiesa, che può dirsi, in un certo senso, essa stessa "movimento", in quanto avvenimento nel tempo e nello spazio della missione del Figlio per opera del Padre nella potenza dello Spirito Santo», Giovanni Paolo II, "Messaggio autografo ai partecipanti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali", in: Pontificio Consiglio per i Laici (a cura di), *Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Roma, 27-29 maggio 1998* (LEV, Città del Vaticano 1999) 15-19, qui 18. L'affermazione della essenzialità dei doni carismatici per la vita e la missione della Chiesa implica che, «benché questi ultimi nelle loro forme storiche non siano mai garantiti per sempre, la dimensione carismatica non può mai mancare alla vita ed alla missione della Chiesa», Congregatio pro Doctrina Fidei, *Iuvenescit Ecclesia*, n.º 13, 19.

E nell'ottica del servizio alla sacramentalità orizzontale è da leggere anche la vita dei santi, che molto spesso sono destinatari dei carismi in quanto fondatori, la cui esperienza di Dio è ordinata anch'essa alla missione. Come afferma Cattaneo riprendendo LG 49: «Il ruolo dei santi è determinante nella trasmissione della fede, non solo per quello che essi hanno fatto nella loro vita (fondazioni, opere caritative, imprese missionarie, scritti) ma anche per quello che continuano a fare dopo attraverso la venerazione dei fedeli»[171].

In particolare, il martirio è l'atto missionario sommo, nel quale il cristiano si associa totalmente al mistero pasquale di Cristo e lo riproduce nella sua carne manifestandone tutta la ricchezza e l'efficacia salvifica. Per questo, i martiri, come afferma Le Guillou, si situano nel cuore stesso del Mistero cristiano[172].

Pertanto, è grazie ai martiri/santi che la missione della Chiesa è realmente feconda, in quanto sono proprio loro che garantiscono la effettiva fecondità della Chiesa nella storia, partecipando in modo compiuto al servizio di rappresentanza vicaria di Cristo (cfr. 2 Cor 4,8-12)[173]. In essi si manifesta pienamente nella storia la Chiesa come sale, luce e lievito.

Data la loro forza missionaria, dovuta a una singolare disponibilità a lasciarsi trasfigurare nello Spirito, non stupisce che proprio i santi abbiano avuto una singolare percezione del Mistero e siano stati protagonisti dei progressi fondamentali della tradizione nella storia. Se guardiamo alle formulazioni dogmatiche dei primi secoli dell'era cristiana, vediamo che il carisma oggettivo del ministero apostolico è stato sempre sostenuto dal carisma soggettivo dei santi. L'opera e la vita dei santi e dei martiri —e, in particolare di quelli che la Chiesa proclama suoi Dottori— è un luogo teologico imprescindibile per la teologia della tradizione[174]. Di conseguenza la *traditio catholica* è e sarà sempre la tra-

171 Cattaneo, *Trasmettere la fede*, 295.

172 Cfr. Le Guillou, *Les témoins*, 87.

173 Cfr. Ratzinger, "Rappresentanza-Sostituzione", 49.

174 A tal proposito, afferma Livio Melina per la teologia morale: «Si può (…) dire che le vite dei santi siano un vero e proprio 'luogo teologico' per la teologia morale, certamente finora molto trascurato e lasciato nell'ambito della spiritualità», L. Melina – J. Noriega – J. J. Pérez-Soba, *Camminare nella luce dell'Amore. I fondamenti della morale cristiana* (Cantagalli, Siena 2008) 91.

Ediciones Universidad San Dámaso

dizione «che il Signore ha insegnato, che gli apostoli hanno proclamato, che i Padri hanno osservato fedelmente, che i martiri hanno confermato»[175].

Pertanto, il progresso della santità e il progresso intensivo ed estensivo dell'unità cattolica sono i tratti che caratterizzano il cammino di crescita missionaria della Chiesa-tradizione verso la pienezza escatologica del Mistero.

La tradizione, infatti, ha una dimensione escatologica, è proiettata verso l'avvenire[176]. Essa non assume in questo mondo la sua forma definitiva in modo da non ammettere sviluppi ulteriori[177], ma è in cammino verso il suo compimento ultimo che è al contempo pienezza dell'unità cattolica e apostolica e pienezza della santità[178]. Come rileva giustamente Hercsik:

> La Tradizione ebraica e quella cristiana vivono sempre del futuro, di un tempo ancora aperto. Ciò non solo nel senso formale che può esserci Tradizione solo se si dischiudono continuamente nuovi tempi e nuovi spazi sotto forma di storia che continua e di generazioni che si susseguono, bensì anche in un senso rispondente alla vita dello Spirito e della fede: l'origine della fede (la rivelazione divina cioè) racchiude un potenziale tale di vita che solo una multiformità e molteplicità di tempi, di spazi culturali e di prassi può permetterne l'esplicazione. Solo perché finora c'è stato un futuro sono state possibili la ricca Tra-

175 Basilio di Cesarea, *Omelia contro i Sabelliani, Ario e gli Anomei*, 6, cit. in: Rordorf – Schneider, *L'évolution*, 109.

176 Come afferma Wiederkehr: «D'altro lato la tradizione vive sempre del futuro, di un tempo ancora aperto. Ciò non solo del senso formale che può esserci tradizione solo se si dischiudono continuamente nuovi tempi e spazi sotto forma di storia che continua e di generazioni che si susseguono, bensì anche in un senso rispondente alla vita dello Spirito e della fede: l'origine della fede cristiana racchiude un potenziale tale di vita che solo una multiformità e molteplicità di tempi, di spazi culturali e di prassi può permetterne l'esplicazione. Solo perché c'è stato un futuro sono state possibili la ricca tradizione, la multiformità degli stili di vita, l'esplicitazione del mistero della fede, le variazioni nella vita della comunità e nei suoi ordinamenti», Wiederkehr, "Il principio", 134.

177 Cfr. Izquierdo, *Parádosis*, 89.

178 Anche l'apostolicità, come le altre proprietà essenziali della Chiesa, non può essere considerata come mero riferimento all'origine, ma ha una dimensione di compimento escatologico, cfr. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint* I. *L'Esprit-Saint dans l'Économie. Révélation et expérience de l'Esprit* (Cerf, Paris 1979) 55-68.

Ediciones Universidad San Dámaso

> dizione, la multiformità degli stili di vita, l'esplicitazione del mistero della fede, le variazioni della comunità e nei suoi ordinamenti. Solo perché si è preso atto dell'azione costante dello Spirito, si è avuta una Tradizione sempre nuova [perché] lo Spirito non cessa di assistere il popolo di Dio nel suo cammino e perché Dio «non cessa di parlare con la Sposa del suo Figlio diletto» (DV 8c). «Tramandare» non va quindi coniugato solo al passato, ma anche al presente e al futuro. […] Le forze germinali della fede vanno molto oltre quello che finora ha preso forma nella storia. Le promesse di Dio non sono ancora giunte alla loro perfezione. Al *datum optimum*, Dio stesso vuol ancora aggiungere il *donum perfectum* (cfr. Gc 1,17)[179].

Questa pienezza della Chiesa-tradizione si compirà quando Cristo tornerà glorioso realizzando in modo definitivo, per mezzo dello Spirito, la ricapitolazione trasfigurante di tutte le cose e Dio sarà tutto in tutti (cfr. 1 Cor 15,28).

5.3. I criteri di sviluppo omogeneo della Chiesa-tradizione

Una volta definito il fatto dello sviluppo e i suoi fattori causali, evidenziando l'intrinseco collegamento tra missione e progresso della tradizione, ci proponiamo ora di investigare quali siano i criteri per uno sviluppo omogeneo.

A tal proposito, si è visto come al Concilio Mons. Florit —per giustificare il fatto che lo sviluppo della tradizione nel tempo non implica un incremento dei contenuti della Rivelazione, ma solo una loro esplicitazione— faceva l'esempio della crescita di un organismo vivente, nella quale il soggetto rimane lo stesso pur crescendo verso la sua maturità nelle diverse tappe della vita.

Questa metafora riprende l'argomento classico di Vincenzo di Lerino che affermava riguardo allo sviluppo dottrinale:

> Crescano, dunque, e progrediscano in ogni modo possibile l'intelligenza, la conoscenza, la sapienza sia dei singoli che della collettività,

179 Hercsik, *Elementi*, 171.

Ediciones Universidad San Dámaso

> sia di un individuo che di tutta la Chiesa, secondo le età e i secoli; purché ciò avvenga secondo la loro peculiare natura, e cioè nel medesimo dogma, nel medesimo senso, secondo una medesima interpretazione. Che la religione delle anime imiti il modo di sviluppo dei corpi, i cui elementi, benché col progredire degli anni si evolvano e crescano, rimangono però sempre gli stessi. C'è grande differenza, infatti, tra il fiore dell'infanzia e la maturità della vecchiaia; tuttavia, quelli che ora sono vecchi sono gli stessi che furono adolescenti. L'aspetto e il portamento di un individuo muteranno, ma si tratterà sempre della stessa natura e della stessa persona (…); cosicché nullo di nuovo si manifesta nell'adulto che non si trovasse in forma latente nel fanciullo. (…) Le stesse leggi di crescita deve seguire il dogma cristiano[180].

Si tratta ora di articolare ecclesiologicamente questo dato, evitandone i rischi —ben indicati peraltro dallo stesso Le Guillou (concezione evoluzionistica del deposito rivelato)— e indicando i fattori che guidano lo sviluppo e garantiscono l'omogeneità della crescita, visto che quelli proposti dallo stesso santo lerinense, come si è visto, sono insufficienti a tal fine.

In questi cinquant'anni dopo il Concilio, il dibattito su questo tema è avvenuto prevalentemente nel contesto dell'interpretazione del Vaticano II e dei suoi testi[181], che alcuni hanno accusato di essere in rottura con la tradizione e, quindi, di essere uno sviluppo disomogeneo della *paradosis*[182].

180 Vincenzo di Lerino, *Il Commonitorio*, 23, a cura di C. Colafemmina (Paoline, Roma 1968) 136-138.

181 Il dibattito sull'ermeneutica del Vaticano II, pur avendo i suoi inizi già nel primo postconcilio, comincia ad avere una certa rilevanza durante la polemica con Lefebvre per diventare poi centrale a partire dagli anni '80, avendo come protagonisti della riflessione teologi come Ratzinger, Kasper e Pottmeyer, le cui riflessioni avranno una notevole incidenza sui lavori del Sinodo dei vescovi del 1985. A partire da qui, il dibattito su questo tema sarà una costante di tutti gli studi che si occupano del Vaticano II, cfr. G. Routhier, "Sull'interpretazione".

182 Cfr. *ibid*., 745-756. Su questo cfr. anche R. De Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (Lindau, Torino 2010); B. Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* (Casa Mariana Editrice, Frigento 2009); Id., *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco* (Lindau, Torino 2012).

Ediciones Universidad San Dámaso

In questo dibattito si è inserito Benedetto XVI che, nell'ormai famoso discorso alla Curia Romana del 22 dicembre 2005[183], ha fornito un adeguato quadro ecclesiologico di riferimento per l'interpretazione del Concilio e, più in generale, per l'omogeneo sviluppo della Chiesa-tradizione.

In tale allocuzione l'allora Pontefice iniziava la sua analisi partendo dal dato di fatto che in «vaste parte della Chiesa la recezione si è svolta in modo piuttosto difficile»[184]. Per certi versi si tratta di una situazione ricorrente nella Chiesa, dove i periodi dopo i concili sono stati sempre turbolenti, come ad esempio dopo il Concilio di Nicea.

Benedetto XVI individuava la causa dei problemi della recezione del Vaticano II nella contrapposizione di due interpretazioni contrarie, una negativa, che ha causato confusione, e l'altra positiva, che ha portato copiosi frutti. La prima viene definita dal Papa tedesco "ermeneutica della discontinuità e della rottura" e viene descritta da tre caratteristiche principali: 1. ha goduto della simpatia dei media e di una parte della teologia moderna; 2. difende una relazione dialettica tra 'lettera' e 'spirito' del Concilio (l'intenzione profonda del Vaticano II non è contenuta nei testi, che sono frutto di penosi compromessi, ma nel suo 'spirito' cioè negli slanci verso il nuovo sottesi ai testi); 3. considera il Concilio come una specie di costituente cattolica che cambia una costituzione vecchia con una nuova[185].

183 Cfr. Benedictus XVI, "Ad Romanam Curiam".

184 *Ibid*, 45.

185 Cfr. *ibid*., 46. I due ultimi punti paiono appuntare rispettivamente ai due principali contributi collettivi sul Concilio diretti, negli anni precedenti, da Giuseppe Alberigo –cfr. G. Alberigo (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II* I-V (Il Mulino, Bologna 1995-2001)– e da Peter Hünermann –cfr. B. J. Hilberath – P. Hünermann (edd.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanische Konzil* I-V (Herder, Freiburg 2004-2005). Al rispetto afferma Massimo Faggioli: «Era ormai chiaro che il discorso di Benedetto XVI del dicembre del 2005 era stato anche una risposta alla storicizzazione operata dalla storia del concilio Vaticano II in 5 volumi curata da Alberigo e al nuovo commentario tubinghese, specialmente al parallelo tra concilio Vaticano II ed "evento costituzionale" lanciato da Peter Hünermann», M. Faggioli, "Tendenze in atto nel dibattito sul Vaticano II (2002-2012)": *CrSt* 34 (2013) 15-28.

Ediciones Universidad San Dámaso

Secondo Benedetto XVI, il rischio fondamentale di questa ermeneutica scorretta è quello di causare una rottura tra la Chiesa preconciliare e quella postconciliare[186].

L'interpretazione adeguata, invece, che peraltro è quella che corrisponde alla visione dei due papi protagonisti del Concilio, viene definita dall'allora Pontefice in questi termini:

> Dall'altra parte c'è l'«ermeneutica della riforma», del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino. (…) La Chiesa è, tanto prima quanto dopo il Concilio, la stessa Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica in cammino attraverso i tempi; essa prosegue "il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio", annunziando la morte del Signore fino a che Egli venga[187].

Queste affermazioni rappresentano un contributo decisivo alla nostra analisi e meritano di essere commentate in modo approfondito[188].

In primo luogo, il riferimento alla Chiesa 'che il Signore ci ha dato' evidenzia la dimensione sacramentale dell'ecclesiologia, rimandando *all'Ecclesia de Trinitate* descritta nel capitolo I di *Lumen gentium*. È questo radicamento tri-

186 Cfr. Benedictus XVI, "Ad Romanam Curiam", 46.

187 *Ibid*., 46 e 51.

188 Su questo cfr. Scola, *Riforma della Chiesa*, 11-22; Id., "Credo Ecclesiam": *Com(I)* 226 (2010) 10-13; Richi Alberti, *La Iglesia*, 52-57; Id., "Un debate sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II": *RET* 70 (2010) 93-104; Id., "La hermenéutica del Vaticano II: desde 1985 hasta Benedicto XVI": *ScrTh* 45 (2013) 603-635; M. De Salis, "Ermeneutica della riforma": *AHC* 43 (2011) 19-54; G. Routhier, "Une magistrale leçon d'herméneutique du Concile Vatican II": *RET* 72 (2012) 469-487. R. Villar Saldaña, "La hermenéutica del Concilio Vaticano II": *ScrTh* 44 (2012) 615-640; Id., "Claves teológicas"; H. Donneaud, "Le débat sur l'herméneutique du Concile", in: J.-F. Galinier-Pallerola – Ch. Delarbre – H. Gaignard (éds.), *Vatican II, 50 ans après. Interprétation, réception, mise en oeuvre et développements doctrinaux. 1962-2012* (Artège, Perpignan 2012) 31-59; K. Koch, "Il Concilio Vaticano II. L'ermeneutica della riforma tra l'ermeneutica di una discontinuità frammentaria e l'ermeneutica di una continuità astorica", in: Benedetto XVI – Il Circolo degli Studenti – Koch, *Il Concilio*, 21-103 . Nell'analisi seguiremo soprattutto Scola e Richi Alberti.

Ediciones Universidad San Dámaso

nitario del popolo di Dio che garantisce la continuità dell'identità della Chiesa-tradizione nel tempo[189].

In secondo luogo, l'indicazione della Chiesa come soggetto evidenzia la dimensione antropologica dell'ecclesiologia[190]; e, inoltre, il riferimento al popolo di Dio in cammino allude espressamente al capitolo II di *Lumen gentium*, esprimendo così la storicità del soggetto ecclesiale.

Pertanto,

> *Benedicto XVI, con la expresión "el único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado", recoge objetivamente la enseñanza conciliar sobre la Iglesia tal y como la encontramos en la unidad constitutiva de los dos primeros capítulos de la constitución* Lumen gentium: *el misterio de la Iglesia, la* Ecclesia de Trinitate*, es el pueblo de Dios, y lo es en cuanto sujeto histórico*[191].

All'interno di questo quadro di riferimento viene postulata l'affermazione fondamentale: la continuità deve essere predicata non della sola dottrina, o di qualunque monumento della *paradosis* cristiana, ma del soggetto-Chiesa che,

---

189 Come afferma Angelo Scola: «con la proposizione relativa "che il Signore ci ha donato" il Papa identifica l'origine di tale soggetto e, pertanto, la ragion d'essere della sua permanenza come soggetto dalla chiara identità nel tempo», Scola, "Credo Ecclesiam", 13.

190 Riguardo alla considerazione della Chiesa come soggetto da parte del magistero ecclesiastico, afferma Núñez Aguilera: «*Fue Pablo VI, en 1974, quien empleó por vez primera el concepto de sujeto referido a la Iglesia para expresar su entidad única en la fe y la comunión en la gracia que ella es. Habrá que esperar a 1990 para volver a encontrar en el magisterio pontificio el concepto de sujeto aplicado a la Iglesia, ya sea para subrayar su índole histórica (…), ya sea para afirmarla sujeto propio de la fe o destacar la entidad específica que constituye. Mayor número de referencias, en cambio registra el término sujeto referido a la acción misionera o evangelizadora de la Iglesia. (…). No obstante, en estos casos, la amplitud del discurso, unido a la diversidad de registros, hace que el significado* sujeto Iglesia *se confuso. (…) Ahora en cambio, la conceptualización sujeto que la Iglesia presenta en el discurso del Pontífice no deriva de una acción, ya sea la evangelización o la confesión de fe, sino que ella es afirmada sujeto en sentido propio*», M. A. Núñez Aguilera, *Único sujeto-Iglesia. Su comprensión en el discurso de Benedicto XVI a la Curia Romana del 22 de diciembre de 2005, desde la obra teológica de Joseph Ratzinger* (PUG, Roma 2018) 22-23.

191 Richi Alberti, *La Iglesia*, 55.

Ediciones Universidad San Dámaso

pur crescendo quantitativamente e qualitativamente nel tempo e nello spazio attraverso la missione, rimane sempre, nella diversità delle sue forme storiche, lo stesso soggetto divinamente fondato e condotto, cioè il popolo di Dio, sacramento del Mistero[192].

Si tratta di una tesi che trova una conferma nella teologia ortodossa. Infatti, afferma Boulgakov: «*L'unité et la continuité de la tradition ecclésiale sont établie par l'identité de l'Église dans tous les temps*»[193].

Tale prospettiva implica che, affinché lo sviluppo venga ben inquadrato teologicamente, la metafora del corpo, che cresce pur mantenendo la sua identità, debba essere applicata non solo alla dottrina, cioè al *corpus* dottrinale, ma in modo più ampio al soggetto-Chiesa in quanto protagonista dello sviluppo. Di conseguenza, la necessaria continuità dottrinale non deve essere considerata

192 Nonostante nei suoi numerosi interventi sull'interpretazione del Concilio, durante tutta la sua parabola ecclesiale, Joseph Ratzinger abbia parlato anche in senso oggettivo di 'continuità della fede' o 'continuità della tradizione' –cfr. J. Ratzinger – P. Seewald, *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa Cattolica nella svolta del terzo millennio. Un colloquio con Peter Seewald* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1997) 86-87; Benedictus XVI, "Pontificatus exordia": *AAS* 97 (2005) 694-699, qui 696; Id., *Discorso ai Vescovi che hanno partecipato al Concilio ecumenico Vaticano II*: "L'Osservatore Romano" (13 ottobre 2012) 12–, pare opportuno rilevare che anche l'aspetto soggettivo, cioè l'identificazione della Chiesa come soggetto della continuità, è stato da lui messo in evidenza fin dai tempi del Concilio. Infatti, già in un resoconto sul quarto periodo del Concilio, affermava: «Certamente il Concilio ci ha resi coscienti di quanto, in una nuova situazione, la Chiesa avesse effettivamente bisogno di un rinnovamento dall'interno. Ma non si può dimenticare che la Chiesa è sempre rimasta la Chiesa e che in essa si è sempre potuta trovare e si è trovata la via del Vangelo», J. Ratzinger, "L'ultimo periodo di sessioni del Concilio", in: Id., *Opera Omnia* VII/1, 547-601, qui 600. E nel libro scritto con Vittorio Messori in occasione del Sinodo del 1985 afferma: «Non c'è una Chiesa "pre" o "post" conciliare: c'è una sola e unica Chiesa che cammina verso il Signore, approfondendo sempre di più e capendo sempre meglio il bagaglio di fede che Egli stesso le ha affidato. In questa storia non ci sono salti, non ci sono fratture, non c'è soluzione di continuità. Il Concilio non intendeva affatto introdurre una divisione del tempo della Chiesa», J. Ratzinger – V. Messori, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger* (San Paolo, Cinisello Balsamo ^{3}2005; 1985) 33. Pertanto, la considerazione della Chiesa come soggetto –mutuata da Balthasar– e la riflessione sulla continuità della tradizione come continuità del soggetto-Chiesa rappresentano un punto fermo della teologia di Joseph Ratzinger, per poi essere da lui riprese e meglio articolate a livello teologico nella proposta dell'ermeneutica della riforma. Su questo cfr. Núñez Aguilera, *Único sujeto-Iglesia*, 125-188.

193 Boulgakov, *L'Orthodoxie*, 19.

Ediciones Universidad San Damaso

in modo a se stante (mera continuità dottrinale), ma all'interno della *communio* ecclesiale e, in concreto, nel contesto dei vincoli di comunione che legano i credenti alla Chiesa. Come afferma Richi Alberti:

> *Como es obvio, la «continuidad doctrinal» es una instancia irrenunciable y sin ella non se podría hablar coherentemente de «continuidad del sujeto-Iglesia que el Señor nos ha dado y que camina en la historia». Basta recordar la enseñanza de* Lumen gentium *14 sobre los vínculos de comunión, entre los cuales el primero que se cita es precisamente la profesión de fe: «A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los Obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesiástica». Pero esta misma enseñanza, muy rica y articulada, nos invita a considerar que para asegurar la continuidad doctrinal es necesario comprender cómo ésta se ha podido dar en la historia y llegar hasta el presente. En efecto, por obra del Espíritu, la fe (con su doctrina) acontece y se transmite históricamente como «profesión de fe», es decir como confesión por parte del sujeto de la fe que es la Iglesia. La communio catholica, en efecto, es por excelencia el lugar y la morada vital en la que se recibe la comunicación trinitaria de la fe. (…) [Así] se comprende mejor que no es la mera consideración de la fe como conjunto de "verdades", a la que el fiel presta obediencia, lo que garantiza la permanencia de la Iglesia como sujeto de la fe, y por tanto la permanencia de la doctrina, sino que es la comunión con la Iglesia, que encuentra su principio y su garantía de unidad en el ministerio petrino, lo que garantiza que el fiel persevere en la recta confesión de la fe*[194].

194 Richi Alberti, "La hermenéutica", 624-625.

Ediciones Universidad San Dámaso

È una prospettiva che Le Guillou aveva ben chiara nel suo dibattito con i teologi ortodossi:

> *Cette communion dans la foi ne suffit pas cependant à constituer l'Église, à moins d'y inclure les structures sacramentelles et la charité exprimée dans les relations de service réciproque (…). L'accord dans la foi,* condition sine qua non *de la communion, n'est pas cette communion même*[195].

In effetti, la fede professata dai fedeli cristiani presenta due dimensioni inscindibilmente unite: essa è adesione al contenuto della fede (*fides quae*) e, al contempo, ha una dimensione ecclesiale che implica l'adesione alla Chiesa in quanto soggetto ministeriale della comunicazione trinitaria della fede (*fides qua*)[196]. Lo stesso Vaticano II, affermando che la Chiesa trasmette ciò che è e ciò che crede, mantiene uniti la fede e il soggetto della fede.

Pertanto, il criterio che presiede lo sviluppo omogeneo della tradizione nel tempo è la *communio* cattolica considerata nella sua doppia dimensione sincronica e diacronica; una comunione che il Nuovo Testamento descrive sinteticamente come *communio* negli apostoli e nell'Eucaristia (cfr. At 2,42-47). Si

---

195 Le Guillou, *Mission et unité* II, 157

196 Cfr. Richi Alberti, "La hermenéutica", 625. A tal proposito afferma Angelo Scola: «Essa [la Chiesa] è il soggetto che consente al cristiano la confessione di fede. Professare nel simbolo la propria fede è possibile solo se si è parte del soggetto adeguato a confessare il Credo. Il singolo credente è tale solo se fa propria ogni volta la fede della Chiesa. Per questo la Chiesa viene proposta, in quanto *con-vocatio vel con-gregatio christianorum* e *domus Dei*, come l'organismo vitale che confessa la Trinità, Gesù Cristo, lo Spirito, la vita eterna», Scola, "Credo Ecclesiam", 10. E anche Ratzinger afferma su questo: «La conversione non porta ad un rapporto privato con Gesù, che rimarrebbe pur sempre, in fondo, soltanto un dialogo con sé stessi. Essa è un essere consegnato ad una certa "forma di insegnamento", come Paolo dice; è ingresso nel "noi" della Chiesa, come abbiamo visto in Giovanni. Solo in questo modo è concreta l'obbedienza alla verità. (…) L'obbedienza alla Chiesa è la concretezza della nostra obbedienza [a Cristo]. La Chiesa è il nuovo grande soggetto, nel quale si toccano passato e presente, soggetto e oggetto. È la nostra contemporaneità con Cristo, non ce n'è altra», J. Ratzinger, "Il fondamento spirituale e il luogo ecclesiale della teologia", in: Id., *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma* (Jaca Book, Milano 1993; originale tedesco 1993) 45-65, qui 56.

Ediciones Universidad San Dámaso

tratta, quindi, come afferma Le Guillou, della Chiesa come soggetto teandrico che sussiste una, santa, cattolica e apostolica attraverso i tempi, nella quale possono coesistere armonicamente diversità e unità (tradizioni particolari e tradizione universale)[197].

Nel soggetto-Chiesa il processo di sviluppo della tradizione è garantito all'origine perché alla *communio* cattolica appartiene l'infallibilità *in credendo* e, quindi, in essa è garantita dallo Spirito la integra custodia, interpretazione e trasmissione della fede apostolica. In effetti, lo Spirito Santo, principio ultimo di identità e di crescita della Chiesa-tradizione, assicura mediante l'economia sacramentale che il popolo di Dio sia testimone permanente del Mistero nella storia[198]. E, in particolare, tra i sacramenti vi è quello dell'ordine che garantisce la successione apostolica, come servizio qualificato all'infallibilità *in credendo* del popolo di Dio.

L'affermazione della Chiesa come soggetto qualificato della tradizione implica perciò il riconoscimento dell'infallibilità *in docendo* del collegio apostolico presieduto dal successore di Pietro, come servizio predisposto dallo Spirito a favore dell'indefettibilità della trasmissione del Vangelo operata dal popolo di Dio (cfr. LG 25). Infatti, il collegio episcopale ha proprio il compito di mantenere indefettibile la comunione con la Chiesa apostolica —che ha una funzione normativa e fondante rispetto alla Chiesa postapostolica— all'interno di tutti gli sviluppi missionari di cui la Chiesa-tradizione è protagonista nella storia[199]. Proprio per questo l'insegnamento del magistero viene giustamente indicato come primo testimone della tradizione dichiarativa[200].

197 Cfr. Le Guillou, "Presentation", 50.

198 In forza del legame intrinseco tra lo Spirito e la Chiesa-tradizione è inadeguato porre da una parte lo Spirito e i segni dei tempi e, dall'altra, la tradizione, come se fossero delle componenti indipendenti o addirittura contrapposte. Infatti, è proprio lo stesso Spirito che costituisce e conduce la tradizione, aprendola al suo sviluppo missionario secondo le esigenze dei tempi e dei luoghi, senza che tale sviluppo possa contraddire quanto il Paraclito ha già co-istituito in origine. È dunque lo Spirito che garantisce la sintesi armonica della tradizione e dell'inculturazione nella storia.

199 Cfr. Le Guillou, *Mission et unité* II, 162.

200 Cfr. Hercsik, *Elementi*, 168.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ritroviamo così il criterio concreto che Le Guillou estrapola dal suo *excursus* storico sulla crescita missionaria della Chiesa e la genesi delle divisioni tra cristiani: la comunione visibile con Pietro e con il collegio apostolico.

Senza questa visione più amplia, che considera il deposito rivelato nel suo rapporto intrinseco con il soggetto qualificato che lo trasmette e lo interpreta alla luce dello Spirito, l'interpretazione della tradizione oggettiva, si concluderà sempre in un dibattito interminabile sul 'senso nativo delle parole' dei vari documenti magisteriali[201] o sull'affermazione di un Padre della Chiesa piuttosto che di un altro o di un testo biblico piuttosto che di un altro. È all'interno del soggetto-Chiesa, guidato dallo Spirito e dagli apostoli e riunito intorno all'Eucaristia, che il deposito rivelato trova il suo naturale luogo ermeneutico[202]. Come ha affermato anche la Commissione Teologica Internazionale: «*sacra Scriptura, traditio et ecclesiae communio magnitudines solitariae non sunt, sed internam constituunt unitatem*»[203]. In questo modo la dottrina conciliare sulla tradizione, sulla Scrittura e sul magistero viene declinata correttamente in ambito ecclesiologico.

Pertanto, la trasmissione del Vangelo ha sicuramente una dimensione oggettiva, perché la Chiesa non si muove arbitrariamente nella trasmissione della Rivelazione, ma serve la Parola di Dio. Ma, al contempo, essa ha anche una dimensione soggettiva perché la stessa Chiesa è il soggetto spiritualmente assistito per interpretare autenticamente il deposito rivelato. La Parola di Dio trasmessa

201 L'espressione è di Brunero Gherardini che, nella vivace polemica sulla continuità del Vaticano II con la tradizione, afferma: «Il Vaticano II insegna veramente e soltanto ciò che fu rivelato e trasmesso? È evidente che qui non c'è spazio per il balletto delle ermeneutiche antitetiche: c'è un'ermeneutica sola, oggettiva, legata al senso nativo delle parole, in base al quale la precedente domanda rimbalza così aggiornata: il senso oggettivo delle parole usate dal Vaticano II corrisponde a quello del precedente Magistero ed in ultima analisi a quello della divina Rivelazione?», Gherardini, *Concilio Vaticano II*, 102. Questo riferimento a un deposito oggettivo che si spiegherebbe da sé indipendentemente dall'interpretazione autentica che ne fa il soggetto-Chiesa, è sicuramente una lacuna delle ultime opere del teologo toscano che, in effetti, non prende in considerazione come aiuto ermeneutico vincolante il magistero postconciliare; anzi, in molti casi, quest'ultimo viene associato a quella che Gherardini chiama vulgata celebrativa e acritica dei testi, cfr. Id., *Un discorso da fare*, 11-17.

202 Cfr. Scola, *Riforma della Chiesa*, 22.

203 Commissione Teologica Internazionale, "De interpretatione dogmatum", 2779.

Ediciones Universidad San Dámaso

dagli apostoli rappresenta indubbiamente per la Chiesa la colonna vertebrale della sua identità ma, allo stesso tempo, la Chiesa stessa è affidataria e interprete qualificata di questa Parola di Dio, essendo perciò essa stessa colonna e sostegno della Verità (cfr. 1 Tm 3,15). Di conseguenza possiamo affermare che il fedele cristiano non può unirsi alla tradizione apostolica in modo solitario, ma la sua adesione al Vangelo, come avviene per qualunque tradizione, include essenzialmente una dimensione di appartenenza a un soggetto previo che la trasmette in forma autorizzata.

Avendo come base questa impostazione, seguendo Pié-Ninot, possiamo individuare, proprio a partire dalla dottrina conciliare, i luoghi teologici che reggono la trasmissione del Vangelo nelle sue due dimensioni oggettiva e soggettiva:

> *Este principio católico de la tradición comporta estos cuatro ejes:*
>
> 1. *La Escritura como alma de la transmisión eclesial de la revelación (cf. DV 24; OT 16): dado que la Sagrada Escritura es la regla de la fe (Tomás de Aquino, In Io. C.21, lect. 4; STh II-II, q.1 a.9). Se trata de la normatividad —como norma normans non normata— (…) fundante del acontecimiento de Cristo como palabra de Dios inspirada que, aplicada a su enseñanza, el Vaticano II formula como alma de toda la teología (…), de ahí la importancia de su interpretación en el Espíritu (DV 12).*
> 2. *La Iglesia como tradición viva (cf. DV 7.8): teniendo presente que Tomás de Aquino afirma que «a los artículos de fe se realiza la adhesión de fe gracias a la verdad primera tal como es propuesta en las Escrituras comprendidas sanamente según la enseñanza de la Iglesia» (Sth II-II, q.65,3 ad 2). En efecto, «la Iglesia en su doctrina, en su vida y en su culto conserva siempre y transmite a todas las generaciones todo lo que ella misma es y todo lo que cree» (DV 8). En esta linea la tradición eclesial tiene como función captar el sentido profundo de la Escritura, la cual «se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita» (DV 12).*

Ediciones Universidad San Dámaso

3. *El Magisterio eclesial como «intérprete auténtico» (DV 10) de «la Escrítura en la Iglesia»: en el interior de la Iglesia existe el magisterio «que está al servicio de la Palabra de Dios, ya que el ministerio de interpretar auténticamente la palabra de Dios ha sido confiado unicamente al Magisterio vivo de la Iglesia» (DV 10).*
4. *El sentido de fe de los fieles (LG 12): «todo el pueblo cristiano en cuanto comunidad creyente en comunión con el Papa y los obispos no puede equivocarse cuando cree y manifiesta esta especial propiedad mediante el "sentido de la fe" de todo el pueblo, cuando "desde los obispos hasta los últimos fieles laicos" manifiesta su acuerdo universal en las cosas de fe y de costumbres» (LG 12). De esta forma, la Iglesia en su globalidad es infalible en el creer cuando se cumplen estas tres condiciones: 1) expresa un consentimiento universal; 2) se refiere a la revelación, y 3) es reconocida por el Magisterio (cf. DV 8.10; LG 12.25)*[204].

È questo il quadro generale che regge lo sviluppo storico della Chiesa missionaria: la *communio* cattolica si muove nello spazio e nel tempo fondata su quattro assi: la Scrittura, la tradizione, il magistero e il *sensus fidei*.

Pertanto, la legittimità di uno sviluppo missionario si misura dal suo fondamento oggettivo nei monumenti della *paradosis* e nel giudizio di valore che il soggetto-Chiesa fa su di esso. Tra questi monumenti, ha sicuramente priorità la Scrittura: uno sviluppo legittimo, anche se non appare esplicitamente nella Scrittura, non sarà mai contraddittorio con il dato biblico, ma si muoverà sempre in coerenza con esso. È questa una necessaria conseguenza dell'unitarietà della testimonianza del soggetto-Chiesa sulla Rivelazione. Unico è il soggetto e unica la testimonianza, pur nella diversità delle testimonianze. La Scrittura è, pertanto, la pietra di paragone fondamentale di tutti gli sviluppi. Accanto ad essa vi sono i monumenti principali della tradizione: le formulazioni dottrinali,

204 Pié-Ninot, *Teología Fundamental*, 182-183.

Ediciones Universidad San Dámaso

la liturgia, i Padri, i santi, i Dottori[205]. Ed, infine, vi è il ruolo del soggetto-Chiesa, guidato dallo Spirito, e la sua valutazione qualificata sul deposito rivelato e sull'azione missionaria della Chiesa. È importante sottolineare il riferimento al

205 Naturalmente è la combinazione quantitativa e soprattutto qualitativa dei dati, che porta a considerare una tradizione distorta, legittima o, addirittura, come patrimonio essenziale del deposito apostolico. Non è lo stesso l'affermazione di un Padre della Chiesa che l'affermazione unanime dei Padri, come non è lo stesso una traccia liturgica che una testimonianza unanime dei riti. I tentativi di individuazione di criteri per il discernimento sulle tradizioni hanno attraversato tutta la storia della Chiesa, anche se una sistematizzazione in questo senso –fondata in un solida base patristica– è stata realizzata a partire dal secolo XVI, come reazione alle questioni sollevate dalla riforma protestante. Sono classici, a questo riguardo, i quattro criteri esposti da Melchor Cano per individuare l'appartenenza alla tradizione apostolica di una tradizione orale: «*Sunt igitur viae quatuor apertae, quas si sequemur, traditionibus apostolorum vestigandis minime aberrabimus*. Prima via *ab Augustino aperitur cum aliis locis tum lib. 4 Contra Donatist. in haec verba:* Quod universa tenet Ecclesia, nec Conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. *[…]* Secunda *itaque via huic proxima, et ea quidem expeditior est. Si quod fidei dogma patres ab initio secundum suorum temporum successionem concordissime tenuerunt, huiusque contrarium ut haereticum refutarunt, quod tamen e Sacris Literis non habetur, id nimirum per apostolicam traditionem habet Ecclesia*. *[…]* Tertia via. *Si quidquam est nunc in Ecclesia communi fidelium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex apostolorum traditione necessario derivatum est. […]* Quarta via *eadem et mollior et tritior est huiusmodi. Si viri ecclesiastici aliquod dogma vel unam quamlibet consuetudinem uno ore testentur nos ab apostolis accepisse, sine dubio certum argumentum est, ut ita esse credamus*», M. Cano, *De locis theologicis*, IV, ed. J. Belda Plan (BAC, Madrid 2006) 116-119. Anche se il contesto polemico porta Cano ad argomentare sulla tradizione senza un adeguato coordinamento con la Scrittura –si tentava di dimostrare che appartengono legittimamente al patrimonio apostolico tradizioni non contenute esplicitamente nel Testo Sacro–, si tratta sicuramente di un contributo prezioso, che riprende la ricchezza del pensiero patristico in questo ambito, e, per certi versi, profetico. Si pensi solo alle affermazioni sul *consensus fidelium*. In seguito, fu Newman a elaborare alcuni criteri per lo sviluppo omogeneo del dogma e, già in epoca contemporanea, dopo che il Concilio aveva parlato di sviluppo legittimo della tradizione permettendo di superare la disputa modernista, altri autori hanno suggerito criteri per discernere il grado di legittimità e normatività delle tradizioni (O'Collins, Pottmeyer, Kasper, Dulles), cfr. Henn, "The normativity of tradition", 125-138 (nel seguito della trattazione prenderemo in considerazione le proposte di Newman e Pottmeyer). Tuttavia, concordiamo con De Salis quando afferma che qualsiasi tentativo di entrare nel dettaglio dell'articolazione delle fonti non può condurre a stabilire criteri esaustivi che spieghino tutti i molteplici casi di sviluppo della tradizione. La realtà vitale della tradizione non si lascia com-prendere da una esposizione, per quanto dettagliata, dei criteri; e lo sviluppo non è mai il mero frutto di una qualche procedura collaudata, cfr. M. De Salis, *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione* Lumen gentium (EDUSC, Roma 2017) 52.

Ediciones Universidad San Dámaso

sensus fidelium che permette di evidenziare, conformemente al dato conciliare, il ruolo qualificato dell'intero soggetto-Chiesa nella trasmissione del Vangelo e, conseguentemente, nello sviluppo della tradizione. Su questo tema afferma Melina: «Il soggetto dell'impresa ermeneutica [del deposito rivelato] è dunque il popolo di Dio nella sua totalità»[206]. E al servizio dell'infallibilità dei fedeli vi è il magistero con la sua interpretazione autorevole. Tale funzione implica la responsabilità di nutrire, discernere e giudicare le opinioni presenti nel popolo di Dio per valutare se sono aderenti o meno alla tradizione apostolica e se, quindi, appartengono all'infallibilità *in credendo* che il Risorto ha donato alla sua Chiesa[207]. Certamente, il magistero deve restare in rispettoso ascolto del *sensus fidelium* e, in un certo senso, lo esprime; ma occorre anche tenere conto che lo stesso magistero è divinamente costituito come interprete autentico del deposito rivelato e, di conseguenza, è istanza regolatrice delle opinioni dei fedeli.

Alla luce di quanto affermato, seguendo Pottmeyer, possiamo enunciare tre criteri generali per stabilire l'appartenenza di una data tradizione alla *traditio* normativa: 1. la prova storica del consenso diacronico, la quale mostra che una data tradizione è stata considerata normativa per la fede durante la storia (*antiquitas*); 2. la prova storica e attuale del consenso sincronico, che mostra il consenso ecclesiale attuale sulla normatività di una tradizione (*universitas*); 3. il riconoscimento della normatività da parte del magistero che, come interprete autentico del deposito rivelato, la propone in modo vincolante con decisioni esplicite e formali (*formalitas*)[208].

206 Melina – Noriega – Pérez-Soba, *Camminare*, 91.

207 Su questo cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa* (EDB, Bologna 2014) 58-63.

208 «Criteri di appartenenza alla tradizione autentica della fede della Chiesa sono i seguenti: 1. la prova storica del consenso diacronico (*antiquitas*); 2. la prova storica e attuale del consenso sincronico (*universitas*); 3. la prova storica e attuale del carattere esplicito formale, con cui una verità è proposta dal magistero gerarchico e dai teologi come rivelata ('*formalitas*')», Pottmeyer, "Norme", 163. Ci siamo permessi di esporre i criteri di Pottmeyer in forma leggermente diversa, perché pare ambigua la collocazione dei teologi accanto alla *formalitas* del magistero, impostazione che non concorda oggettivamente con *Dei Verbum* 8. Tale correzione è stata fatta anche da altri autori al citare questi criteri, cfr. Hercsik, *Elementi*, 167.

Ediciones Universidad San Dámaso

Tuttavia, se si vuole andare più a fondo nell'individuazione di criteri interni che definiscano lo sviluppo omogeneo della tradizione, riteniamo fondamentale considerare i criteri elaborati da Newman per lo sviluppo omogeneo del dogma, che ci proponiamo poi di applicare nel contesto più ampio del soggetto-Chiesa secondo la prospettiva da noi assunta. Li riprendiamo brevemente[209].

Il primo criterio di sviluppo autentico elaborato dal beato inglese è quello della permanenza della stessa idea, cioè dello stesso corpo dottrinale fondamentale, attraverso tutti gli sviluppi. Newman espone questo criterio a partire dalle affermazioni di Vincenzo di Lerino: come ogni essere umano, pur crescendo nel tempo, conserva la sua identità, così anche la dottrina, pur evolvendo, conserva le sue caratteristiche fondamentali.

Il secondo criterio elaborato da Newman riposa sulla differenza tra principi e regole, una differenza che, come si è visto, ha solido fondamento nella Scrittura ed è alla base della distinzione tra tradizione e tradizioni. In questo caso si tratta di riconoscere che le discontinuità riguardano le regole e si producono nella continuità dei principi. Le tradizioni particolari, infatti, devono essere sempre espressione fedele della tradizione apostolica, mentre i principi fondamentali di quest'ultima rimangono intatti, progredendo verso la pienezza escatologica del loro significato.

Il terzo criterio riguarda la capacità della novità —cioè degli elementi culturali dei popoli con cui la Chiesa viene a contatto— di essere assorbita e integrata nella totalità del *corpus* dottrinale cattolico. In questo caso, secondo Newman, può essere sempre applicata ancora l'analogia con i corpi viventi. Come un individuo nella sua crescita ha bisogno di nutrirsi dall'esterno senza che tale alimento modifichi la sua identità, anzi integrandosi perfettamente nella sua persona, allo stesso modo lo sviluppo legittimo implica che gli elementi delle culture vengano assunti senza disordine né dissoluzione della dottrina precedente. Se vi fosse dissoluzione del corpo si tratterebbe di un alimento

209 Cfr. NEWMAN, *An essay*, 63-93.

Ediciones Universidad San Dámaso

tossico che fa ammalare la persona e, quindi, ci troveremmo davanti a uno sviluppo inautentico che intacca l'identità ecclesiale.

Il quarto criterio fa riferimento alla necessaria sequenza logica che lo sviluppo deve presentare con il dato originale. Esso deve presentarsi come un approfondimento che permette di evidenziare aspetti che, per usare il linguaggio di Blondel, sono già impliciti nel dato originario, del quale gli sviluppi appaiono come logica conseguenza[210].

Il quinto criterio è collegato al quarto, in quanto afferma che, una volta ottenuto lo sviluppo, è sempre possibile trovare nella dottrina anteriore degli indizi di cui possa essere considerato esplicitazione, come nella vita umana si possono scorgere a posteriori, nella giovinezza di un uomo, gli indizi delle capacità che egli ha sviluppato poi nella vita.

Il sesto criterio riguarda la capacità conservativa e illuminativa della dottrina anteriore che caratterizza lo sviluppo legittimo. Infatti, lo sviluppo inautentico si riconosce dal fatto che mette in pericolo quanto stabilmente acquisito nelle epoche precedenti, mentre quello autentico, all'opposto, lo illumina e lo spiega più a fondo. Esso non distrugge ma completa.

Il settimo criterio riguarda la capacità di durata perenne dello sviluppo autentico. Infatti, lo sviluppo disomogeneo, come le malattie, non ha normalmente lunga durata, in quanto non partecipa del carattere vitale originario dell'idea. Un rapido sguardo alla storia della Chiesa mostra come le eresie non abbiano normalmente avuto lunga vita, sebbene Newman riconosca che alcuni sviluppi disomogenei possano durare non in forza della loro vitalità interna, ma di fattori esterni come l'appoggio politico. Nel fondo, questo criterio pare l'applicazione delle affermazioni di Gamaliele al tempo degli apostoli: «Se infatti

Ediciones Universidad San Dámaso

210 Riguardo a questi due ultimi criteri, è illuminante ciò che afferma Villar Saldaña: «*La Tradición católica (…) progresa por integración de lo nuevo en lo antiguo. El verdadero progreso supone que la novedad entra en simbiosis con la tradición, y se desarrolla desde ella misma. Este progreso significa pasar de una afirmación verdadera a una afirmación* más *verdadera, si vale la expresión*», Villar Saldaña, "La hermenéutica", 636.

questa teoria o questa attività è di origine umana, verrà distrutta; ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli» (At 5,38-39).

Orbene, una volta visti i criteri elaborati da Newman ci proponiamo di analizzare l'applicazione ecclesiologica che ne fa Benedetto XVI nel contesto dell'ermeneutica conciliare. Infatti, nel medesimo discorso alla Curia Romana, una volta affermato il criterio fondamentale della continuità del soggetto-Chiesa, che amplia il criterio di continuità del *corpus* dottrinale, il Papa tedesco applica i criteri fondamentali di Newman alla questione della libertà religiosa, sicuramente la più spinosa del dibattito postconciliare, tanto che i gruppi lefebvriani l'hanno sempre considerata una sorta prova sicura per dimostrare la rottura del Concilio con la 'tradizione di sempre'[211].

Al contrario, per Benedetto XVI, tale dottrina è uno sviluppo legittimo e la sua elaborazione è da inquadrare all'interno dell'approfondimento dottrinale che il Concilio ha realizzato in vista della sua missione nel mondo contemporaneo:

> È chiaro che in tutti questi settori [il dialogo con lo stato moderno e il dialogo con gli ebrei], che nel loro insieme formano un unico problema, poteva emergere una qualche forma di discontinuità e che, in un certo senso, si era manifestata di fatto una discontinuità, nella quale tuttavia, fatte le diverse distinzioni tra le concrete situazioni storiche e le loro esigenze, risultava non abbandonata la continuità nei principi —fatto questo che facilmente sfugge alla prima percezione. È proprio in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma. In questo processo di novità nella continuità dovevamo imparare a capire più concretamente di prima che le decisioni della Chiesa riguardanti cose contingenti dovevano necessariamente essere esse stesse contingenti, appunto perché riferi-

211 A proposito dello schema sulla libertà religiosa che si stava discutendo al Concilio affermava Lefebvre in una lettera a Mons. Pericle Felici: «*Rien d'aussi contraire à la doctrine de l'Église n'a été publié jusqu'à présent dans le Concile. C'est la négation de l'Évangile, et de toute la Tradition de l'Église*», M. Lefebvre, "Lettre à Mgr. Pericle Felici (1er Octobre 1964)" AS V/II, 709.

Ediciones Universidad San Dámaso

> te a una determinata realtà in se stessa mutevole. Bisognava imparare a riconoscere che, in tali decisioni, solo i principi esprimono l'aspetto duraturo, rimanendo nel sottofondo e motivando la decisione dal di dentro. Non sono invece ugualmente permanenti le forme concrete, che dipendono dalla situazione storica e possono quindi essere sottoposte a mutamenti. Così le decisioni di fondo possono restare valide, mentre le forme della loro applicazione a contesti nuovi possono cambiare. Così, ad esempio, se la libertà di religione viene considerata come espressione dell'incapacità dell'uomo di trovare la verità e di conseguenza diventa canonizzazione del relativismo, allora essa da necessità sociale e storica è elevata in modo improprio a livello metafisico ed è così privata del suo vero senso, con la conseguenza di non poter essere accettata da colui che crede che l'uomo è capace di conoscere la verità di Dio e, in base alla dignità interiore della verità, è legato a tale conoscenza. Una cosa completamente diversa è invece il considerare la libertà di religione come una necessità derivante dalla convivenza umana, anzi come una conseguenza intrinseca della verità che non può essere imposta dall'esterno, ma deve essere fatta propria dall'uomo solo mediante il processo del convincimento. Il Concilio Vaticano II, riconoscendo e facendo suo con il Decreto sulla libertà religiosa un principio essenziale dello Stato moderno, ha ripreso nuovamente il patrimonio più profondo della Chiesa. Essa può essere consapevole di trovarsi con ciò in piena sintonia con l'insegnamento di Gesù stesso (cfr. Mt 22,21), come anche con la Chiesa dei martiri, con i martiri di tutti i tempi[212].

Pertanto, secondo l'attuale Pontefice emerito, l'affermazione della libertà religiosa, pur comportando una discontinuità con alcune decisioni magisteriali precedenti, non ha alterato l'identità del soggetto-Chiesa nel tempo, cioè non ha prodotto una cesura con la Chiesa apostolica, né tanto meno con la quella

212 Benedictus XVI, "Ad Romanam Curiam", 49-50.

Ediciones Universidad San Dámaso

preconciliare. La Chiesa è sempre la stessa Chiesa, tanto prima quanto dopo il Concilio.

Al contrario, la sua argomentazione porta a riconoscere nel processo che ha condotto all'affermazione della libertà religiosa un esempio mirabile di quella *praxis d'Église* che, secondo Le Guillou, guida lo sviluppo della Chiesa-tradizione. Infatti, la riflessione conciliare è partita da una situazione missionaria che vede gli stati moderni affermare il principio di libertà religiosa, principio che viene invece negato in paesi dove i cristiani sono minoranza, causando situazioni di persecuzione o, perlomeno, di grave discriminazione. Tale situazione missionaria ha condotto la *communio* cattolica ad interrogarsi più profondamente su tale questione, mediante una riflessione sulla Rivelazione (ritorno alle fonti); e questo approfondimento ha mostrato che l'affermazione di tale principio è perfettamente coerente con il patrimonio più profondo della *paradosis* cristiana[213]. Inoltre, si è capito anche che le decisioni dei papi del secolo XIX condannavano sì la libertà religiosa, ma in quanto sinonimo di relativismo. La lotta al relativismo era il principio su cui questi papi avevano fondato le loro decisioni. Ma ora, l'approfondimento teologico realizzato nel secolo XX aveva messo in luce che l'affermazione di tale libertà non implica automaticamente una visione relativista, cosa che avviene soltanto se tale libertà da necessità sociale viene elevata a principio metafisico. Pertanto, ci si rese conto che tale sviluppo dottrinale non comportava un cambiamento di principi rispetto al magistero preconciliare, cioè non intaccava la Chiesa nei suoi principi costitutivi di origine divina, ma riguardava le forme applicative contingenti di tali principi.

Si può notare così che i criteri di Newman vengono interamente rispettati, in quanto quello che appariva un netto cambiamento di rotta in realtà era il frutto di una sequenza logica impeccabile che, invece di cancellare i principi, li illuminava più a fondo applicandoli in forma più precisa, in una rinnovata comprensione globale della Rivelazione. Inoltre, nonostante sia indiscutibile che l'approfondimento decisivo sul tema sia stato frutto del dibattito conciliare,

213 Su questo cfr. anche RATZINGER, "L'ultimo periodo", 554-559.

Ediciones Universidad San Dámaso

non è vero che è impossibile rintracciare nella dottrina precedente degli indizi dei futuri sviluppi. Gerardo Del Pozo Abejón ha mostrato come il magistero ecclesiastico abbia in realtà compiuto un vero e proprio cammino di approfondimento sulla questione, passando da una condanna decisa della libertà religiosa, ad una mera accettazione di fatto, all'affermazione del principio di tolleranza religiosa (foro esterno), fino all'affermazione della libertà religiosa vera e propria (foro interno)[214].

Da questa rinnovata coscienza del Mistero è scaturita una riforma che ha condotto all'approvazione della libertà religiosa, mantenendo fissa la condanna del relativismo e superando l'applicazione concreta di tale principio fatta nel secolo XIX (sviluppo verso la pienezza cattolica).

È in questo modo che la Chiesa-tradizione cammina nel tempo e nello spazio sotto la guida dello Spirito, mantenendo la sua identità sacramentale e, al contempo, crescendo anche attraverso la revisione di alcune scelte storiche e una riformulazione più profonda della sua dottrina[215]. Ed è precisamente questo insieme di continuità e discontinuità a livelli differenti che caratterizza la riforma cattolica. Come afferma Del Pozo Abejón:

> *La perspectiva del Espíritu que conduce a la Iglesia hacia la verdad completa de Cristo permite contemplar de modo unitario los pasos dados por el magisterio de la Iglesia (…) con actitudes pastorales y pretensiones doctrinales diversas, pero cuyo único sujeto es la Iglesia,*

214 Cfr. G. Del Pozo Abejón, *La Iglesia y la libertad religiosa* (BAC, Madrid 2007).

215 Cfr. Richi Alberti, *La Iglesia*, 56-57. Un contributo positivo in questa direzione è venuto dal *Motu Proprio Ad tuendam fidem* nel quale vengono distinti, all'interno dei documenti magisteriali, tre tipi di affermazioni alle quali corrispondono atti di adesione diversi. In concreto, vi sono verità proposte dal magistero come verità rivelate o come necessariamente connesse con la divina rivelazione, che esigono l'adesione propria della fede teologale, mentre vi sono le dottrine che il Romano Pontefice o il Collegio dei Vescovi propongono senza l'intenzione di proclamarle in modo definitivo. Queste ultime esigono dal credente non l'adesione assoluta della fede teologale, ma l'ossequio dell'intelletto e della volontà. Ciò significa che, pur essendo vincolanti, non rappresentano una parola definitiva sull'argomento che trattano, essendo così aperte a nuove e più complete tappe di sviluppo dottrinale, cfr. Iohannes Paulus II, "Littera Apostolica motu proprio data Ad tuendam fidem": *AAS* 90 (1998) 457-461.

Ediciones Universidad San Dámaso

que, conducida por el Espíritu hacia Cristo, se mantiene idéntica y a la vez crece y se desarrolla en el tiempo[216].

6. MARIA, ICONA DELLA CHIESA-TRADIZIONE

È interessante notare che nel Nuovo Testamento la formula 'di generazione in generazione' appare una sola volta ed esce proprio dalla bocca di Maria (cfr. Lc 1,50). Ella, che il Vangelo di Luca presenta come la personificazione del resto santo di Israele[217], è l'anello di congiunzione tra la *paradosis* veterotestamentaria e quella del Vangelo[218].

Maria, in virtù della sua peculiare vocazione di vergine, sposa e madre, è prototipo del mistero della cooperazione tra grazia divina e libertà umana e, quindi, è prototipo della Chiesa; per cui quest'ultima, contemplando Maria, «conosce le proprie origini, la sua intima natura, la sua missione di grazia, il destino di gloria, il cammino di fede che deve percorrere»[219].

Di conseguenza, la Chiesa riconosce in Maria la struttura bipolare che regge la sua vita e la sua missione. Il popolo di Dio, infatti, in virtù della sua natura sacramentale, è caratterizzato da una costitutiva dimensione mariana, cioè è fondato nel suo essere e nel suo agire dal movimento sponsale femminile di ascolto/ricezione e annuncio/fecondità. La Chiesa, infatti, esiste ricevendo, custodendo e donando il Vangelo come Maria, la cui accoglienza totale e per-

216 Del Pozo Abejón, *La Iglesia*, 258.

217 Cfr. A. Serra, "Testimonianze mariane in Luca e Giovanni", in: E. Dal Covolo – A. Serra (a cura di) *Storia della mariologia* I. *Dal modello biblico al modello letterario* (Città Nuova, Roma 2010) 79-140, qui 84.

218 Come afferma Flusser, uno dei più famosi maestri ebrei del secolo scorso: «Storicamente parlando, Maria è agli occhi di tutti l'anello di congiunzione sicuro tra Gesù e il popolo ebreo», D. Flusser, *Il Cristianesimo. Una religione ebraica* (Paoline, Cinisello Balsamo 1992; originale tedesco 1990) 26.

219 R. La Delfa, "Maria e Chiesa", in: Calabrese – Goyret – Piazza, *Dizionario di Ecclesiologia*, 838-852, qui 847. Sulla intrinseca dimensione petrino-mariana della Chiesa, cfr. H. U. von Balthasar, *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella Chiesa universale* (Queriniana, Brescia 1974; originale tedesco 1974) 182-225.

Ediciones Universidad San Dámaso

manente della Parola di Dio ha reso feconda per dare alla luce il Cristo per il mondo[220]. Significative a questo proposito le riflessioni di Balthasar:

> Maria è quella soggettività che, nella sua maniera femminile e recettiva, può corrispondere pienamente alla soggettività maschile di Cristo mediante la grazia di Dio e l'adombramento del suo Spirito. In Maria, la Chiesa che scaturisce da Cristo trova il suo centro personale e la piena realizzazione della sua idea ecclesiale. La sua fede che ama e spera, nella sua disponibilità femminile per lo Sposo divino, divino-umano, è coestensiva al principio maschile, inserito nella Chiesa, del ministero e del Sacramento. (…) Essa è non la Parola, però è la risposta adeguata che Dio s'attende dall'ambito creaturale e che vi viene prodotta nella sua grazia mediante la Parola[221].

Maria, come seno fecondo della Parola[222], rappresenta la Chiesa come dimora materna dello Spirito, cioè come *milieu* spirituale dove avviene la gestazione e la crescita dei figli di Dio.

Ma la Vergine santa è anche tipo del cammino di crescita della Chiesa-tradizione e figura del suo compimento definitivo.

Come sappiamo, *Lumen gentium* 58 descrive il pellegrinaggio di fede della Vergine: «*Ita etiam B. Virgo in peregrinatione fidei processit, suamque unionem cum Filio fideliter sustinuit usque ad crucem*». È un passaggio ripreso dall'enciclica *Redemptoris Mater* che precisa: «la Chiesa cammina nel tempo verso la consumazione dei secoli e muove incontro al Signore che viene; ma in questo cammino (…) procede ricalcando l'itinerario compiuto dalla Vergine Maria»[223]. Come afferma anche Scheffczyk:

---

220 Cfr. G. Greshake, *Maria-Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano* (Queriniana, Brescia 2017; originale tedesco 2014) 410-416. Pare opportuno far notare che quest'opera, pur fornendo indubitabili spunti teologici, non articola adeguatamente la dimensione mariana con quella petrina, rimanendo in una visione piuttosto unilaterale.

221 Balthasar, "Chi è la Chiesa?", 157-158.

222 Cfr. *ibid*., 158.

223 «*Ecclesia, praesentia Christi confirmata (cfr. Mt 28, 20), ambulat in tempore, consummationem saeculorum versus, et obviam Domino procedit, qui est venturus; sed in hoc itinere (…) progreditur iter*

Ediciones Universidad San Dámaso

> Per mezzo di questo sì di fede, che Maria continuò a pronunciare fino al compimento della vita di suo Figlio sulla croce (cfr. Gv 19,25ss), ella è diventata non solo l'esempio capace di operare per l'essenza della Chiesa (come portatrice e mediatrice di Cristo), bensì anche il modello efficace e perseverante secondo cui la Chiesa può realizzare la propria essenza e imprimerla esistenzialmente[224].

In Maria, pertanto, la Chiesa scorge il tipo del suo pellegrinaggio storico verso la patria celeste. Non a caso lo stesso Concilio prende proprio la figura di Maria, che conserva e medita nel suo cuore il Mistero, come immagine della Chiesa pellegrinante che progredisce nella comprensione della Rivelazione e nella santità (cfr. DV 8). Maria, infatti, nel suo cammino storico, nell'accoglienza della parola e della volontà divine, approfondisce progressivamente la conoscenza del Mistero che la abita, crescendo in santità, sapienza e grazia verso la pienezza. Si tratta di un itinerario di perseveranza e di crescita nella fede attraverso un cammino di discepolato, fatto di consolazioni e di gioia, ma anche di tribolazioni, di 'fatica del cuore' e di 'notte della fede'[225]; un cammino che porta la Vergine a compiere il suo *fiat* obbedienziale —e, quindi, la sua vocazione di madre del Mistero— sotto la Croce[226], associandosi completamente

---

persequens a Virgine Maria confectum, quae "in peregrinatione fidei processit, suamque unionem cum Filio fideliter sustinuit usque ad Crucem"», Iohannes Paulus II, "Littera Encyclica Redemptoris Mater", n.º 2: *AAS* 79 (1987) 361-433, qui 362-363.

224 L. Scheffczyk, *La chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II* (Jaca Book, Milano 1988; originale tedesco 1983) 108.

225 Cfr. Iohannes Paulus II, "Redemptoris Mater", n.º 17, 381.

226 Su questo compimento del *fiat* mariano sotto la croce afferma Vittorina Marini, commentando la prospettiva mariologica di Balthasar: «Nel compimento del mistero pasquale la forma dell'obbedienza, assume i contorni di questo lasciarsi condurre alla via Crucis che termina sotto la croce, come l'aspetto di una maturazione "angosciosa" che parte da Maria, in funzione della Chiesa di cui Chiesa di cui è destinata ad essere centro. "Sotto la croce giungono al loro compimento sia (…) la coincidenza finalmente raggiunta delle due ore (cfr. Gv 2,4) (…) sia la perfetta separazione della Madre indirizzata verso la Chiesa (cfr. Gv 19,26) (…) da ora in poi ella diventa il centro di quel che sarà il 'corpo' (Leib) e la 'sposa' (Braut) di Cristo», V. Marini, *Maria e il mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs Von Balthasar* (Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2005) 232.

Ediciones Universidad San Dámaso

al mistero pasquale del Figlio, per essere poi assunta in cielo dove sperimenta nella sua stessa carne la pienezza del Mistero. Ella è così fonte di intercessione e di speranza per il popolo di Dio pellegrinante che vede in lei una testimonianza eterna della fedeltà di Dio alle sue promesse. In Maria, perciò, la Chiesa vede ciò che è, il suo cammino di crescita e ciò che sarà nel cielo[227].

Infine, Maria testimonia nella sua carne che l'adesione obbediente alla Rivelazione, lungi dal sopprimere le qualità della persona, le salva e le rende feconde, portandole alla pienezza. Essendo, infatti, Gesù il Figlio di Dio e insieme di Maria, egli porta nella sua carne i tratti di Dio e i tratti della donna che lo ha generato. Allo stesso modo, la Chiesa, distesa su tutta la terra, porta in sé il germe divino e l'impronta umana, di modo che l'evento della Rivelazione, nella missione, si estende quantitativamente e qualitativamente a partire da un

227 Stefano De Fiores vede esemplificata in Maria la legge della pedagogia progressiva della storia della salvezza, per la quale l'iniziativa divina si muove nel rispetto non solo della libertà ma anche della struttura storica della natura umana che cresce verso la perfezione attraverso un cammino progressivo: «Dio rispetta la natura dell'uomo da lui creato. Ma l'uomo non è solamente un essere dotato di libertà; ma anche un essere ritmato dal tempo e che abbisogna del tempo per maturare. In Maria troviamo esemplata queste legge storico-salvifica [secondo due aspetti]: a) Innanzitutto la Vergine di Nazareth illustra la progressività della storia della salvezza. Questa conosce una preparazione, una pienezza e una conclusione. Maria è presente in tutte queste fasi che vanno dall'AT alla parusia del Signore. "Profeticamente adombrata" nella donna del protovangelo, (…) Maria è [anche] il fiore di Israele, il frutto maturo della pedagogia divina, mirante a preparare un'accoglienza di fede al Messia. (…) Ella fu la donna credente che concepì il Messia nel suo cuore e nel suo corpo (…) [e appartenne] quindi, più fondamentalmente di altre persone del NT, alla "costellazione cristologica" in quanto inserita nello spazio della missione di Cristo. Maria appartiene al tempo della Chiesa in quanto tipo e madre, che rifulge come modello alla comunità degli eletti (…) e si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora pellegrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni. Maria, infine appartiene ai tempi finali della Chiesa e all'escatologia, in lei anticipata con la sua assunzione. Maria mostra dunque lo svolgersi progressivo della storia della salvezza dagli inizi alla sua pienezza escatologica. b) il tempo caratterizza anche la vicenda di Maria, che è vista dal Concilio come una "peregrinazione della fede". La fede costituisce "la verità su Maria, che è diventata realmente presente nel mistero di Cristo perché ha creduto" (RM 12) (…) [La sua, fu] una fede non facile, ma provata e sottoposta alle contraddizioni [fino alla croce, dove] si realizza per Maria il punto culminante di quella "notte della fede" che accompagnò il suo costante "contatto con l'ineffabile mistero di Dio" (RM 17). (…) Finalmente, nella pentecoste, la fede di Maria la pienezza terrena di comprensione del mistero pasquale del Figlio», S. De Fiores, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (EDB, Bologna [4]2002; 1992) 210-211.

Ediciones Universidad San Dámaso

unico seme e da molteplici uomini, assumendo al contempo i tratti di Dio e i tratti dei popoli. È in questo mistero di cooperazione, in cui l'umanità viene liberata dal peccato per raggiungere il suo compimento escatologico, che la Chiesa-tradizione arricchisce cattolicamente la sua unità.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

CONCLUSIONE

Questo studio è partito da un'affermazione di Louis Bouyer che notava una lacuna oggettiva nel *corpus* conciliare: la mancata trasposizione della dottrina della tradizione esposta da *Dei Verbum* nella Costituzione sulla Chiesa, indicando tale tema come un compito importante della ecclesiologia postconciliare.

Si è notato anche che tale assenza risulta sorprendente visto che le più importanti acquisizioni teologiche su questo tema si erano prodotte proprio in ambito ecclesiologico come frutto maturo dell'ecclesiologia rinnovata che sin dagli anni '20 aveva iniziato una profonda revisione della visione societaria tipica della teologia post-tridentina.

Analizzando l'*iter* formativo della dottrina sulla tradizione, si è tentato di individuare le cause di questa scelta e si è visto che, trattandosi di un tema spinoso che provocava forti opposizioni, i sostenitori del rinnovamento della teologia della tradizione ritenevano importante che il tema venisse affrontato in qualche modo; e, una volta ottenuto che esso fosse incluso nella Costituzione sulla Rivelazione, concentrarono in questo ambito i loro sforzi.

La scelta del Concilio ha poi condizionato il lavoro teologico per cui il tema della tradizione è stato situato soprattutto nell'ambito della teologia fondamentale, mentre risulta poco trattato nei trattati di ecclesiologia. Le

Ediciones Universidad San Dámaso

affermazioni di Bouyer, pertanto, risultavano molto pertinenti, soprattutto se si considera che diverse questioni relative allo sviluppo omogeneo della tradizione hanno interessato il dibattito ecclesiologico contemporaneo, senza avere un organico punto di riferimento a livello sistematico.

Ciò nonostante, si è anche notato che l'insegnamento conciliare offre sicuramente le basi per lo sviluppo di una ecclesiologia della tradizione, a partire, ovviamente, dal capitolo II di *Dei Verbum*, da alcuni elementi teologici preziosi forniti da *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*, fino alla dottrina missiologica di *Ad gentes*.

Al fine di elaborare una adeguata ecclesiologia della tradizione, la nostra attenzione si è rivolta sull'opera di uno dei protagonisti del rinnovamento ecclesiologico francese: il domenicano Marie-Joseph Le Guillou, il cui contributo, a nostro parere, pur non offrendo una trattazione organica del tema della tradizione, presenta elementi —sia nell'impostazione generale che nello sviluppo di questioni particolari— molto utili al nostro fine, avendo come fonti principali sull'argomento il suo maestro Yves Congar e la teologia orientale.

Da queste fonti il teologo bretone ha acquisito sia alcuni elementi generali sul tema —il superamento dell'oggettivismo teologico, la rivalutazione della fondazione trinitaria della tradizione, la sua intrinseca storicità, il suo carattere vivente e dinamico— che alcune intuizioni particolari, come ad esempio l'opportunità di usare le immagini femminili applicate alla Chiesa per descrivere la tradizione e il suo sviluppo.

Tuttavia, rispetto a tali fonti, il suo pensiero presenta delle intuizioni di grande valore, le quali, pur sfiorando i testi del Vaticano II, non sono state incluse organicamente nella dottrina conciliare e che, a nostro avviso, meritavano di essere riprese in ordine alla costruzione di un'adeguata ecclesiologia della tradizione. Questi elementi sono tre.

In primo luogo, l'accento sulla dimensione pneumatologica della tradizione nel suo vincolo essenziale con la struttura visibile della Chiesa-tradizione. Tale impostazione ha il merito di evidenziare correttamente la struttura teandrica della Rivelazione e della Chiesa-tradizione. In questo ambito, in

Ediciones Universidad San Dámaso

particolare, consideriamo centrali due intuizioni: 1. la Chiesa come luogo spirituale dell'esperienza materna della tradizione, cioè come seno vivente della comunicazione trinitaria della fede; 2. la centralità della dimensione apostolica della *paradosis* alla luce della dimensione pneumatologica della tradizione.

In secondo luogo, è fondamentale anche l'affermazione del vincolo intrinseco tra missione e sviluppo della tradizione, inquadrato nel dinamismo della cattolicità che caratterizza la Chiesa pellegrina. Abbiamo visto che *Dei Verbum* 8, indica i vari possibili protagonisti del progresso della tradizione, senza però indicare la causa che li muove e li unifica nella loro relazione reciproca. Il merito di Le Guillou è aver individuato nella missione tale fattore unificante che permette di inquadrare l'azione dei vari tradenti all'interno di un unico movimento.

Infine, l'accento sulla centralità della dimensione escatologica della tradizione intesa come pienezza cattolica, cioè come ricapitolazione escatologica, frutto del completamento della missione universale, di tutta la molteplicità dell'umano nell'unità della fede.

Alla luce di questi elementi, sulla base dell'insegnamento conciliare, degli approfondimenti del magistero posteriore e della teologia attuale, abbiamo tentato di elaborare dei lineamenti generali di ecclesiologia dinamica della tradizione. In concreto, nell'orizzonte della teologia del Mistero, si è voluto evidenziare: la fondamentale radice trinitaria della *paradosis* cristiana, il suo ancoramento storico nella *paradosis* veterotestamentaria, la sua fonte escatologica perenne nel mistero pasquale, la sua forma apostolica, il suo vincolo essenziale con il soggetto-Chiesa e la sua missione, il suo progredire verso la pienezza escatologica con una particolare attenzione ai criteri per un suo sviluppo omogeneo nel tempo; ed, infine, si è fatto riferimento a Maria come icona della Chiesa-tradizione. Naturalmente, non ci si proponeva una trattazione esaustiva dell'argomento, ma si è voluto esporre una breve presentazione d'insieme che mostrasse gli elementi da mettere in gioco, in vista di successivi approfondimenti.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ora vorremmo elencare brevemente alcuni temi che meriterebbero di essere studiati alla luce di quanto esposto.

In primo luogo, e questo pare un compito urgente, sarebbe opportuno investigare più a fondo la radice veterotestamentaria ed ebraica della *paradosis* cristiana e, più in concreto, la trasmissione della fede in Israele come tradizione vivente. Nel secolo scorso si sono moltiplicati gli studi sulla *Torah* orale e vari ambiti rimangono ancora da esplorare. Tuttavia, essi non vengono molto considerati in ambito ecclesiologico e, soprattutto, manca spesso un contatto vitale con il popolo di Israele, accontentandosi di una relazione che potremmo definire 'accademico-bibliotecaria'. Ma il popolo di Israele, in quanto soggetto testimone della prima Alleanza, non può ridursi ai monumenti della sua fede, né agli studi di importanti personalità del mondo ebraico, di modo che occorre entrare nell'*humus* vitale della sua tradizione per scoprirne adeguatamente il carattere dinamico e assimilativo, le strutture fondamentali che ne reggono l'identità e lo sviluppo, la pluralità delle forme all'interno dell'unica fede.

Tale approfondimento delle radici del cristianesimo è fondamentale per l'impostazione di una adeguata ecclesiologia dinamica della tradizione. Infatti, se consideriamo il meccanismo della *praxis d'Église*, che secondo Le Guillou guida il progresso della *paradosis* cristiana nella storia, si può notare che solitamente i problemi sorgono proprio nella fase del ritorno alle fonti. Normalmente tutti concordano sulla necessità di una riforma costante della Chiesa sulla base della situazione missionaria attuale. Ma le divisioni sorgono proprio nel *ressourcement*.

L'approfondimento della tradizione ebraica è un elemento fondamentale per un corretto ritorno alle fonti. Soprattutto dinanzi ad una relativa povertà di dati forniti dai monumenti della *paradosis* cristiana su alcune questioni scottanti, la teologia potrebbe trovare argomenti molto solidi che confermano la teologia cattolica più tradizionale[1]. Abbiamo visto già nel corso della trattazione

1 Ad esempio, proprio un'adeguata conoscenza del radicamento dell'Eucaristia cristiana nella pasqua ebraica mostra la debolezza di alcune posizioni sull'adattamento missionario in termini di materia eucaristica.

Ediciones Universidad San Dámaso

come l'analisi della trasmissione vivente della fede in Israele contesti alla radice il principio della *sola Scriptura*, ma si potrebbe dire altrettanto sulla visione della famiglia e della sessualità umana; sul valore della liturgia e sulla sua diversità di forme all'interno dell'unico culto, sull'ermeneutica della *paradosis*. Di fatto, tutto il *ressourcement* realizzato nel secolo scorso in ambito liturgico, non ha avuto nella riscoperta della tradizione liturgica ebraica uno dei sui pilastri portanti?

Un secondo tema di interesse riguarda il vincolo intrinseco tra missione e tradizione nel quadro dell'ecclesiologia misterica.

In questo ambito si può aprire un fecondo rapporto tra teologia della missione e teologia della tradizione. In particolare, l'ecclesiologia della tradizione ricorda alla Chiesa missionaria che la sua attività evangelizzatrice per essere effettivamente salvifica non può basarsi in un generico quanto superficiale entusiasmo modernizzatore, genericamente appoggiato sull'azione dello Spirito e sui segni dei tempi. La missione è, infatti, costitutivamente riferita all'evento salvifico di Gesù Cristo e, conseguentemente, si configura essenzialmente come atto di tradizione attiva del Mistero. Se essa si sgancia dal Mistero testimoniato dagli apostoli e dai profeti e custodito dalla Chiesa, —cioè dalla *traditio perpetuo serbata*— essa non può essere spiritualmente feconda. La missiologia, invece, aiuta l'ecclesiologia della tradizione a non pensarsi esclusivamente in relazione al passato in un ottica di custodia del deposito. Quest'ultimo deve essere custodito per essere trasmesso: «*La Iglesia es* traditio *porque camina en la historia anunciando el Evangelio hacia la plenitud de catolicidad*»[2]. Pertanto, la missione invita costantemente la Chiesa-tradizione a non chiudersi in uno sterile arroccamento e ad aprirsi verso la pienezza cattolica.

Un altro campo nel quale può essere sommamente utile investigare il rapporto tra tradizione e missione è quello della teologia dei carismi e dei santi. In particolare, si avverte l'esigenza di evidenziare e articolare teologicamente la relazione dei carismi e della vita dei santi con lo sviluppo della

2 Richi Alberti, *La Iglesia*, 72.

Ediciones Universidad San Damaso

Chiesa-tradizione, inquadrandolo nel contesto della co-essenzialità tra doni gerarchici e carismatici, nell'orizzonte di una visione sponsale dell'ecclesiologia. In questo campo, si potrebbe mostrare, alla luce delle dimensioni mariana e petrina della Chiesa, il prezioso contributo storico dei carismi e dei santi allo sviluppo della tradizione, nel contesto del rapporto circolare virtuoso che esiste in ambito missionario tra istituzione e carisma e, in particolare, tra carismi e ministero petrino.

Tale lavoro teologico aiuterebbe sicuramente a curare una delle ferite che affliggono la teologia cattolica: la separazione tra teologia e spiritualità. Infatti, se la teologia non può essere considerata una mera attività scientifica sganciata dalla vita in Cristo, ma è una riflessione critica e sistematica sull'esperienza della fede[3], ne deriva che l'esperienza peculiare del Mistero fatta dai santi, nonché dai movimenti spirituali che attraverso di essi lo Spirito ha suscitato nella storia, deve costituire un luogo teologico obbligato del pensiero credente sulla tradizione. La tradizione, infatti, come affermava la citata definizione descrittiva di Botte, è la vita stessa della Chiesa con la sua fede il suo culto e le sue istituzioni, per cui la vita in Cristo della comunità cristiana non può non essere oggetto della riflessione sulla tradizione[4].

In questo modo la teologia si presenta strettamente associata alla vita della Chiesa e alla sua missione e, conseguentemente, diventa anch'essa istanza vitale di trasmissione del Vangelo. A tal proposito, sono di aiuto le osservazioni di Balthasar, che faceva presente come nel primo millennio la riflessione teologica, la vita spirituale e la missione erano strettamente unite, per cui i grandi teologi sono stati, al contempo, dei grandi santi, dei grandi teologi e dei grandi pastori[5]. È una prospettiva perfettamente corrispondente alla teologia neote-

Ediciones Universidad San Damaso

3 Cfr. A. Scola, *Questioni di Antropologia Teologica* (PUL, Roma 1997) 199-213.

4 Interessanti al riguardo le osservazioni di Hercsik: «Anche la vita dei santi e la storia della Chiesa si svolgono sotto la guida dello Spirito Santo: da ciò deriva il loro valore di indicazione sul senso del piano di Dio e della rivelazione del suo mistero. le azioni stesse dei santi ci insegnano. Ciò è normale poiché, secondo il Concilio di Trento, il contenuto della Tradizione è il Vangelo […]. Ora essi lo vivono. Ma è la Chiesa che discerne la santità», Hercsik, *Elementi*, 170.

5 Cfr. H. U. von Balthasar, "Teologia e santità", in: Id., *Verbum* Caro, 189-213.

stamentaria. Nella teologia giovannea, ad esempio, la conoscenza della Verità è legata indissolubilmente all'osservanza dei comandamenti (Gv 7,18; 8,31; 1 Gv 2,4; 4,8)[6]. E, come si è visto, per San Paolo, la crescita nella conoscenza del Mistero è associata alla crescita nella conoscenza dell'amore di Cristo e, dunque, ad una crescita nella carità (cfr. Ef 3,14-19).

Un ulteriore ambito di approfondimento riguarda la riflessione sulla Chiesa come dimora spirituale della *paradosis*, cioè come seno materno in cui i credenti ricevono la trasmissione del Vangelo. E, in particolare, pare importante mettere in luce il ruolo del catecumenato come luogo privilegiato di gestazione alla fede.

Nel catecumenato emergono infatti due elementi importanti della trasmissione del Vangelo. In primo luogo, si coniugano armonicamente le due dimensioni della Chiesa-tradizione (sacramentale e antropologica), in quanto la Chiesa dei primi secoli era cosciente che il conferimento della grazia non poteva prescindere dalla maturazione di fede dei credenti e, pertanto, il rito veniva celebrato per gradi, mentre il sacramento vero e proprio, conferito nella veglia pasquale, veniva inteso come sigillo spirituale (cfr. Ef 1,13-14) di un cammino di crescita progressiva nella fede[7]. In secondo luogo, in tale processo di gestazione appare il ruolo attivo di tutta la comunità cristiana nell'accompagnamento della formazione dei nuovi credenti e, pertanto, si rende evidente la necessaria implicazione di tutto il corpo ecclesiale nella trasmissione della fede.

Tale ricerca è imprescindibile anche perché fu volontà espressa del Concilio Vaticano II il ripristino del catecumenato —volontà a cui fece seguito nel postconcilio la pubblicazione dell'*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*— che

Ediciones Universidad San Dámaso

6 Cfr. *ibid*., 190.

7 A tal proposito afferma significativamente Joseph Ratzinger: «Il catecumenato è una cosa diversa da un semplice corso di religione. E' una parte del sacramento; non un insegnamento previo, ma una parte integrante del medesimo. D'altra parte il sacramento non è un semplice rito liturgico, ma un procedimento, un lungo itinerario che mobilita tutte le forze della persona: intelligenza, volontà, sentimento», Ratzinger, "Il Logos", 181.

oggigiorno viene indicato da più parti come metodo prioritario non solo per la *missio ad gentes* (catecumenato battesimale) ma anche per la nuova evangelizzazione (catecumenato postbattesimale)[8]. Infatti, in una situazione di secolarizzazione generalizzata, dove molte persone paiono come pecore senza pastore, disperse in una solitudine umana e spirituale, si ripropone con forza per la Chiesa —indicata significativamente da Papa Francesco come 'ospedale da campo'[9]— la necessità dell'iniziazione cristiana, intesa come iniziazione progressiva al mistero di Cristo nel seno amoroso della comunità cristiana.

Infine, un ultimo ambito di approfondimento concerne la dimensione escatologica della tradizione e, in concreto, il suo cammino storico verso la pienezza cattolica. Si è visto nel corso dell'analisi del pensiero di Le Guillou che la tradizione non ha solamente una dimensione passata, ma ha anche una dimensione presente e una futura che sono associate all'espletamento storico della missione ecclesiale. La *paradosis* cristiana —ed è bene notare che qui si parla dello stesso deposito oggettivo della fede nella sua esplicitazione missionaria— è, quindi, protesa verso un avvenire e, alla luce di questo cammino di dispiegamento cattolico, è possibile affrontare nella prospettiva unitaria della teologia del Mistero sia il tema dell'ecumenismo che quello del dialogo tra fede e cultura.

Per quanto riguarda il dialogo ecumenico, il pensiero di Le Guillou conserva sicuramente tutta la sua attualità. Dopo più di cinquant'anni dal Vaticano

8 Cfr. *ibidem*. A tale proposito afferma il Direttorio generale per la catechesi: «La catechesi di iniziazione, essendo organica e sistematica, non si riduce al meramente circostanziale od occasionale; essendo formazione per la vita cristiana, supera –includendolo– il mero insegnamento; ed essendo essenziale, mira a ciò che è "comune" per il cristiano, senza entrare in questioni discusse, né trasformarsi in indagine teologica. Infine, essendo iniziazione, incorpora nella comunità che vive, celebra e testimonia la fede. Realizza, pertanto, allo stesso tempo, compiti d'iniziazione, di educazione e d'istruzione. Questa ricchezza, inerente al Catecumenato degli adulti non battezzati, deve ispirare le altre forme di catechesi (…), [in quanto] il modello di ogni catechesi è il Catecumenato battesimale [che] deve ispirare le altre forme di catechesi, nei loro obiettivi e nel loro dinamismo», Congregazione per il Clero, *Direttorio generale per la catechesi* (LEV, Città del Vaticano 1997) 63 e 71.

9 Cfr. A. Spadaro, *Intervista a Papa Francesco*: "L'Osservatore Romano" (21 Settembre 2013) 5-9, qui 6.

Ediciones Universidad San Dámaso

II, si può senz'altro affermare che si sono fatti grandi passi avanti in questo campo —si pensi solo alle rinnovate relazioni con le diverse Chiese e comunità ecclesiali, ai diversi documenti e dichiarazioni, alla impostazione di numerose attività comuni—, anche se quella messa da parte delle questioni dottrinali, che il teologo domenicano temeva particolarmente, pare aver inquinato il movimento ecumenico, nel quale sembra dominare un certo relativismo. Ne è derivata un'indubbia perdita di vigore della commissione 'Fede e Costituzione' a favore di orientamento quasi esclusivo sull'azione sociale[10]. A ciò si sono aggiunti altri problemi di non poco conto, come la quanto meno discutibile campagna proselitistica portata avanti da alcune confessioni protestanti in America Latina, il movimento di frammentazione delle comunità evangeliche e la secolarizzazione strisciante che ha patito il mondo protestante più in generale.

Attualmente, in questo ambito, pare necessario, in linea con le tesi di Le Guillou, rivalutare l'importanza del dialogo dottrinale. Dopo che questo tema ha prodotto notevoli tensioni è comprensibile che il Consiglio Ecumenico abbia ripiegato la sua attività soprattutto sulle questioni sociali sulle quali vi sono sicuramente meno attriti. Ma mantenersi su questa posizione di ripiegamento potrebbe intaccare lo statuto teologico del dialogo.

Da questo punto di vista, partendo dall'impostazione pastorale dell'insegnamento sulla Rivelazione e la sua trasmissione del Vaticano II, occorrerebbe ripartire dal fatto che la verità cristiana, lungi dall'essere una mera enunciazione di principi astratti, ha un valore soteriologico, in quanto è essenzialmente riferita alla persona di Gesù Cristo —e di fatto l'argomento soteriologico ha

10 A tal riguardo afferma Barnas, commentando la situazione attuale del movimento ecumenico dopo l'assemblea svoltasi in Corea del Sud alla fine del 2013: «*Il nous semble clair aussi que la relance du mouvement œcuménique doit passer par une revalorisation de la recherche théologique des questions de Foi et Constitution. Une théologie conçue comme rien de plus que le fondement de l'action sociale et politique des Églises ne suffira pas pour aller de l'avant dans la recherche de l'unité visible «en une seule foi et en une seule communauté eucharistique"*», Th. Barnas, "La X[e] Assemblée du COE à Busan et ses enjeux pour le mouvement œcuménique": *Ikn* 86 (2013) 339-379, qui 379.

Ediciones Universidad San Dámaso

guidato il cammino di esplicitazione del dogma[11]. Pertanto, la rinuncia alla fedeltà al Vangelo in termini di dottrina priva il cammino ecumenico di quel *ressourcement* verso la persona del Cristo che è alla base della *praxis d'Église* che guida il cammino verso la pienezza cattolica. Senza questa premessa, cioè appoggiando il dialogo ecumenico su una *praxis d'Église* privata del momento fondamentale del ritorno al Vangelo, qualsiasi movimento verso l'unità si situerebbe al di fuori della *paradosis* salvifica, con gravi conseguenze sulla sacramentalità della Chiesa.

Per quanto riguarda invece il dialogo fede-culture, nel postconcilio la riflessione sui valori positivi presenti nelle culture dei popoli si è concentrata particolarmente sulle tradizioni religiose, cercando anche di valutare il loro eventuale statuto teologico e il loro rapporto con il disegno divino di salvezza. Ne è derivato un duplice campo di riflessione: il dialogo interreligioso e l'elaborazione di una vera e propria teologia delle religioni[12].

Si tratta di un tema che, poco a poco, è diventato centro di interesse privilegiato della teologia con una serie interminabile di pubblicazioni a cui si sono accompagnati molteplici interventi del magistero e un importante documento della Commissione Teologica Internazionale[13]. L'ecclesiologia della tradizione di Le Guillou, che è articolata nella prospettiva della teologia del Mistero, può aiutare a superare un certo estrinsecismo che caratterizza le proposte teologiche in questo ambito, per collocare ciò che di bene vi è nelle tradizioni culturali e religiose come il frutto di un movimento interno al Mistero in vista della ricapitolazione di tutte le cose nel Cristo totale e, quindi, in vista della pienezza cattolica.

Ediciones Universidad San Dámaso

11 Cfr. Pottmeyer, "Norme" 163.

12 Per una breve introduzione teologica, con annessa bibliografia, sul problema del dialogo interreligioso e della teologia delle religioni dal punto di vista ecclesiologico, cfr. Scola, *Chi è la Chiesa*, 109-129.

13 Cfr. Iohannes Paulus II, "Redemptoris missio", n.[i] 4-30, 252-276; Congregatio pro Doctrina Fidei, "Dominus Iesus"; Commissione Teologica Internazionale, "Le Christianisme et les religions", in: EV XV, 986-1113.

Per concludere: si presentano vasti ambiti di ricerca sulla tradizione in ambito ecclesiologico, a partire dal dato conciliare e dalla teologia del Mistero di Marie-Joseph Le Guillou. Tale ricerca è destinata a colmare una sorta di *deficit* ecclesiologico che permetterà di allargare le prospettive degli studi sulla tradizione dalla teologia fondamentale all'ecclesiologia, rivalutando la dimensione attiva e soggettiva della tradizione. Da questo 'rimpatrio della tradizione nel mistero della Chiesa' —per parafrasare la famosa espressione ripresa anche da *Redemptoris missio*[14]— non potrà che derivare un arricchimento nella comprensione globale del Mistero.

Ediciones Universidad San Dámaso

14 «*Reditus, qui dicitur, vel reversio missionum ad missionem Ecclesiae, confluens missiologiae in ecclesiologiam et utriusque interpositio in consilium trinitarium salutis, actionem missionalem refoverunt, non acceptam uti officium in Ecclesiae margine positum, sed intimae vitae eius insertam, uti fundamentalem curam totius populi Dei*», Iohannes Paulus II, "Redemptoris missio", n.º 32, 278.

Ediciones Universidad San Dámaso

BIBLIOGRAFIA

Ediciones Universidad San Dámaso

1. TESTI DEL MAGISTERO E ALTRI DOCUMENTI DELLA SANTA SEDE

Concilium Tridentinum, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, in: DH 1501-1505.

Concilium Vaticanum I, *Constitutio dogmatica Dei Filius*, in: DH 3000-3045.

Concilium Vaticanum II, in: EV 1(EDB, Bologna ²1976).

Benedictus XV, "Epistola Apostolica Maximum illud": *AAS* 11 (1919) 440-455.

Pius XI, "Littera Encyclica Ubi arcano Dei": *AAS* 14 (1922) 673-700.

—, "Littera Encyclica Mortalium animos": *AAS* 20 (1928) 5-16.

Pius XII, "Littera Encyclica Summi Pontificatus": *AAS* 31 (1939) 413-453.

—, "Littera Encyclica Evangelii praecones": *AAS* 43 (1951) 497-528.

Iohannes XXIII, "Littera Apostolica motu proprio data Superno Dei nutu": *AAS* 52 (1960) 433-437.

—, "Constitutio Apostolica Humanae salutis": *AAS* 54 (1962) 5-13.

—, "Summi Pontifici Allocutio Gaudet mater Ecclesia": *AAS* 54 (1962) 786-796.

Paulus VI, "Summi Pontifici Allocutio Salvete Fratres": *AAS* 55 (1963) 841-859.

—, "Ad Patres Conciliares habita, altera exacta Concilii Oecumenici Vaticani secundi sessione": *AAS* 56 (1964) 31-40.

—, "Allocutio ad Patres conciliares": *AAS* 56 (1964) 998-999.

—, "Lyttera Encyclica Populorum Progressio": *AAS* 59 (1967) 257-299.
—, "Adhortatio Apostolica Evangelii nuntiandi": *AAS* 68 (1976) 5-76.
Iohannes Paulus II, "Littera Encyclica Redemptor hominis": *AAS* 71 (1979) 257-324.
—, "Adhortatio Apostolica Catechesi tradendae": *AAS* 71 (1979) 1277-1340.
—, "Littera Encyclica Redemptoris Mater": *AAS* 79 (1987) 361-433.
—, "Adhortatio Apostolica Christifideles laici": *AAS* 81 (1989) 393-521.
—, "Littera Encyclica Redemptoris missio": *AAS* 83 (1991) 249-340.
—, "Littera Apostolica motu proprio data Ad tuendam fidem": *AAS* 90 (1998) 457-461.
—, "Messaggio autografo ai partecipanti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali", in: Pontificio Consiglio per i Laici (a cura di), *Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Roma, 27-29 maggio 1998* (LEV, Città del Vaticano 1999) 15-19.
—, "Littera Encyclica Fides et ratio": *AAS* 91 (1999) 5-88.
—, "Epistula Apostolica Novo millennio ineunte": *AAS* 93 (2001) 266-309.
Benedictus XVI, "Pontificatus exordia": *AAS* 97 (2005) 694-699.
—, "Ad Romanam Curiam ob omina natalicia": *AAS* 98 (2006) 40-53.
—, *Udienza Generale del 26 aprile 2006. La comunione nel tempo: la Tradizione*: "L'Osservatore Romano" (27 aprile 2006) 4.
—, *Udienza generale 3 maggio 2006. La Tradizione Apostolica*: "L'Osservatore Romano" (4 maggio 2006) 4.
—, "Adhortatio Apostolica Potsynodalis Sacramentum caritatis": *AAS* 99 (2007) 105-180.
—, "Ad primam Sessionem Generalem XIII Coetus Generalis Ordinarii Synodi Episcoporum": *AAS* 104 (2012) 895-900.
—, *Discorso ai Vescovi che hanno partecipato al Concilio ecumenico Vaticano II*: "L'Osservatore Romano" (13 ottobre 2012) 12.
Franciscus, "Adhortatio Apostolica Evangelii Gaudium": *AAS* 105 (2013) 1019-1137.
—, *Amoris Laetitia. Esortazione Apostolica sull'amore nella famiglia* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2016).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *Dialogo con il clero ambrosiano*: "L'Osservatore Romano" (26 marzo 2017) 6-7.

Synodus Episcoporum, "Relatio finalis 'Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi'", in: EV IX (EDB, Bologna, 1987) 1779-1818.

Suprema Congregatio Sancti Officii, "Instructio Ecclesia Catholica": *AAS* 42 (1950) 142-147.

Congregatio pro Doctrina Fidei, "Declaratio Mysterium Ecclesiae": *AAS* 65 (1973) 396-408.

—, "Instructio de ecclesiali theologi vocatione Donum veritatis": *AAS* 82 (1990) 1550-1570.

—, "Littera ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae", in: *AAS* 85 (1993) 838-850.

—, "Declaratio Dominus Iesus": *AAS* 92 (2000) 742-765.

—, *Lettera Iuvenescit Ecclesia* (LEV, Città del Vaticano 2015).

Congregazione per il Clero, *Direttorio generale per la catechesi* (LEV, Città del Vaticano 1997).

Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità tra i cristiani, "Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit", in: EV XIV (EDB, Bologna 2000) 2966-2992.

Commissione Teologica Internazionale, "L'apostolicité de l'Église et la succession apostolique", in: EV V (EDB, Bologna 1979) 434-478.

—, "Unité de la foi et pluralisme théologique", in: EV VII (EDB, Bologna 1982) 1009-1062.

—, "De interpretatione dogmatum", in: EV XI (EDB, Bologna 1991) 2717-2811.

—, "Le Christianisme et les religions", in: EV XV (EDB, Bologna 1999) 986-1113.

—, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa* (EDB, Bologna 2014).

2. STRUMENTI, ENCICLOPEDIE E DIZIONARI

Bosch J., *Diccionario de teólogos contemporáneos* (Monte Carmelo, Burgos 2004).

Ediciones Universidad San Dámaso

Calabrese G. – Goyret Ph. – Piazza O. F. (a cura di), *Dizionario di Ecclesiologia* (Città Nuova, Roma 2010).

Concilium Vaticanum II, *Acta et Documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series I (antepraeparatoria)* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961).

—, *Acta et Documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series II (praeparatoria)* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1969-1995).

—, *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur* I (Typis Polyglottis Vaticanis, 1962).

—, *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* (Typis Poliglottis Vaticanis, 1970-1980).

Delhaye Ph. – Gueret M. – Tombeur P. (eds.), *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives* (Cetedoc, Louvain 1974).

Denzinger H. – Hünermann P. (a cura di), *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei* (EDB, Bologna [4]2003).

Fries H. (a cura di) *Dizionario Teologico* I-III (Queriniana, Brescia 1966-1968; originale tedesco 1962-1963).

Jacquemet G. et alii (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* I-XV (Letouzey&Ané, Paris 1948-2000).

Latourelle R. – Fisichella R. – Pié-Ninot S. (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale* (Cittadella, Assisi 1990).

Mondin B. (a cura di), *Dizionario storico e teologico delle missioni* (PUU, Roma 2001).

Pontificia Università Urbaniana (a cura di), *Dizionario di missiologia* (EDB, Bologna 1993).

Rahner K. (a cura di), *Sacramentum mundi* I-VIII (Morcelliana, Brescia 1974-1977; originale tedesco 1967-1969).

Reynal G. (dir.), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne* (Centurion-Bayard, Paris 1998).

Richi Alberti G. (ed.), *Inventaire du Fonds P. Marie-Joseph Le Guillou o.p.* (Subsidia Instrumenta 5; Series Le Guillou 1, Ediciones San Dámaso, Madrid 2012).

Roy Ph. J., *Bibliographie du Concile Vatican II* (LEV, Città del Vaticano 2012).

Ediciones Universidad San Dámaso

TESTACCI B. ET ALII (a cura di), *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede* I-XXX (EDB, Bologna 1976-).

VILLER M. ET ALII (dirs.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* I-XVII (Beauchesne, Paris 1932-1995).

3. OPERE DI LE GUILLOU

3.1. Libri

LE GUILLOU M.-J., *Mission et unité. Las exigence de la communion* I-II (Cerf, Paris 1960) [traduzione spagnola in versione ampliata: *Misión y unidad. Las exigencias de la comunión* (Estela, Barcelona 1963)].

—, *L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe* (Fayard, Paris 1961).

—, *Le Christ et l'Église. Théologie du Mystère* (Parole et Silence, Paris ²2005; 1963).

—, *Le Visage du Ressuscité. Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire du Vatican II* (Parole et Silence, Paris ⁴2012; 1968).

—, *Celui qui vient d'ailleurs. L'innocent* (Cerf, Paris ²1982; 1971).

—, *Le Mystère du Père. Foi des apôtres. Gnoses actuelles* (Fayard, Paris 1973).

—, *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint* (Parole et Silence, Paris ²2004; 1976).

LE GUILLOU M.-J. ET ALII, *Dialogue œcuménique* (Fleurus, Paris 1962).

LE GUILLOU M.-J. – LAFONT G., *L'Église en marche* (Desclée de Brouwer, Paris 1964).

LE GUILLOU M.-J. – MERCIER G., *Mission et pauvreté. L'heure de la mission mondiale* (Centurion, Paris 1964).

LE GUILLOU M.-J. – CLÉMENT O. – BOSC J., *Évangile et révolution. Au cœur de notre crise spirituelle* (Centurion, Paris 1968).

Ediciones Universidad San Dámaso

3.2. Pubblicazioni postume

Le Guillou M.-J., *Chrétien dans le monde! Est-ce possible aujourd'hui?* (Parole et Silence, Paris 1992).

—, *Le témoignage de Dieu* (Parole et Silence, Saint Maur 1996).

—, *L'Église, lumière dans notre nuit* (Parole et Silence, Saint Maur 1997).

—, *L'expérience de l'Esprit Saint en Orient et en Occident* (Parole et Silence, Paris 2000).

—, *Des êtres sont transfigurés. Pourquoi pas nous?* (Parole et Silence, Paris 2001).

Le Guillou M.-J. et alii, *Flashes sur la vie du père Marie-Joseph Le Guillou* (Parole et Silence, Paris 2000).

3.3. Contributi in collettivi e articoli

Le Guillou M.-J., "Dons du Saint-Esprit", in: Jacquemet G. (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* III (Letouzey&Ané, Paris 1952) 1026-1031.

—, "Église", in: Jacquemet G. (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* III (Letouzey&Ané, Paris 1952) 1408-1430.

—, "Le Béatitude", in: M. Henry (dir.), *Initiation Théologique* III. *Théologie Morale* (Cerf, Paris 1953) 68-110.

—, "Un rencontre œcuménique en Schleswig-Holstein (Allemagne)": *VUCh* 6, 56 (1953) 3-6.

—, "Situation de l'œcuménisme": *Viel* 25/1 (1954) 6-24.

—, "Vues luthériennes sur les rapports de l'Église Orthodoxe et du Protestantisme": *Ist* 1 (1954) 48-79.

—, "La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité": *Ist* 1 (1954) 408-440.

—, "Notre unité en Christ et notre désunion en tant qu'Églises. Rapport de Foi et Constitution a l'Assemblée d'Evanston": *VUCh* 7, 64 (1954) 3-9.

—, "L'Église et sa mission": *L'AO* 3 (1954) 301-306.

—, "Œcuménisme et missions": *Viel* 25/1 (1955) 6-19.

—, "L'Église Orthodoxe et le mouvement œcuménique": *Ist* 2 (1955) 51-77.

—, "La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité. Quelques réflexions du point de vue catholique": *Ist* 2 (1955) 107-121.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "Vues orthodoxes sur le schisme et l'unité": *Ist* 2 (1955) 401-431.
—, "La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité": *VUCh* 8, 70-71 (1955) 3-6.
—, "Esprit-Saint", in: JACQUEMET G. (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* IV (Letouzey et Ané, Paris 1956) 474-497.
—, "Fillioque", in: JACQUEMET G. (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain* IV (Letouzey et Ané, Paris 1956) 1279-1286.
—, "Problémes, dialectique et tentations du movement œcuménique": *Ist* 3 (1956) 333-356.
—, "Le catholicisme et le mouvement œcuménique": *Ist* 3 (1956) 416-442.
—, "Un dialogue œcuménique est-il possible avec l'Église catholique?": *VUCh* 9, 79 (1956) 3-9.
—, "Le Christ, Parole de Dieu", in: ELISÉE DE LA NATIVITÉ (dir.), *Contemplatives*, cahier 11 (Franciscaines, Paris 1957) 33-48.
—, "Les Jeunes Églises et leur influence dans le mouvement œcuménique depuis Evanston": *EglViv* 9 (1957) 437-447.
—, "Quelques réflexions": *Ist* 4 (1957) 497-504.
—, "Mission et protestantisme": *LV(L)* 7 (1958) 91-104.
—, "Œcuménisme et missions": *VUCh* 11, 100 (1958) 1-4.
—, "Les Églises orthodoxes devant le monde moderne": *Ist* 5 (1958) 417-442.
—, "L'Église, demeure de la Gloire", in: ELISÉE DE LA NATIVITÉ (dir.), *Contemplatives*, cahiers 13-15 (Franciscaines, Paris 1958-1959).
—, "Verso la conferenza di Nuova Delhi", in: SEGRETARIATO DI COOPERAZIONE MISSIONARIA (a cura di), *La Missione* (La Missione, Milano 1960) 40-48.
—, "Apostolos Makrakis: ses intuitions apostolique et spirituelles": *Ist* 7 (1960) 261-278.
—, "L'Église Catholique et l'œcuménisme", in: R. AUBERT ET ALII, *Le Christ et les Églises* (Editions Universitaires, Paris 1961) 230-253.
—, "L'Église catholique devant l'œcuménisme", in: ROUSSEAU O. (ed.), *Le Mystère d'Unité* I. *Découverte de l'œcuménisme* (Desclée de Brouwer, Paris 1961) 98-111.
—, "La spiritualità dell'Oriente": *SacDoc* 6 (1961) 237-250.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "Ecclésiologie catholique, orthodoxe et protestante": *VUCh* 14, 130-131 (1961) 21.
—, "Bibliographie. Écriture, Tradition, Église": *VUCh* 14, 130-131 (1961) 26-32.
—, "Remarques sur la conception luthérienne de l'Église": VUCh 14, 132 (1961) 40-41.
—, "L'Église et le Mystère", in: Rousseau O. (ed.), *Le Mystère d'Unité* II. *L'Église en plénitude* (Desclée de Brouwer, Paris 1962) 11-53.
—, "Vérité dans la charité", in: Rousseau O. (ed.), *Le Mystère d'Unité* II. *L'Église en plénitude* (Desclée de Brouwer, Paris 1962) 213-222.
—, "Le fondement ecclésiologique de l'unité et de la mission", in: Daniélou J. et alii, *Unité des chrétiens et conversion du monde: thèmes de réflexion et prière* (Centurion, Paris1962) 53-73.
—, "L'Église Orthodoxe et son unité": *Ist* 8 (1961-1962) 53-66.
—, "Kiriéiévsky et Komiakov. L'appel à une plénitude de catholicité": *Ist* 8 (1961-1962) 263-292.
—, "Le Chiese cristiane a New Delhi: impressioni di un osservatore cattolico": *Hum(B)* 4 (1962) 299-317.
—, "La 3e Assemblée du Conseil œcuménique": *VUCh* 15, 141-142 (1962) 17-23.
—, "Il dialogo fra vescovi e fedeli laici": *SacDoc* 7 (1962) 527-539.
—, "Réflexions sur la semaine de l'unité": *VUCh* 15, 141-142 (1962) 27-29.
—, "Le Conseil Œcuménique et la recherche de l'unité": *VUCh* 15, 145 (1962) 53-58.
—, "Les caractères de la mariologie orthodoxe. Marie et le mystère": *EtMar* 19 (1962) 91-121.
—, "Liturgie et vie spirituelle des Églises d'Orient": *MD* 72 (1962) 85-98.
—, "Réflexions sur l'Assemblée de New Delhi": *Ist* 9 (1963) 331-344.
—, "Mariologie et Protestantisme": *EtMar* 20 (1963) 5-15.
—, "Introduction: l'Église, Corps du Seigneur ressuscité", in: Le Guillou M.-J. – Lafont G., *L'Église en marche* (Desclée de Brouwer, Paris 1964) 13-23.
—, "Le structures sacramentelles et collégiales de la communion et de la mission" in: Le Guillou M.-J. – Lafont G., *L'Église en marche* (Desclée de Brouwer, Paris 1964) 93-146.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "Conclusion. Une Église pérégrinale", in: LE GUILLOU M.-J. – LAFONT G., *L'Église en marche* (Desclée de Brouwer, Paris 1964) 211-221.
—, "Interrogation sur l'avenir de l'œcuménisme": *Ist* 10 (1964) 7-24.
—, "L'expérience orientale de la collégialité épiscopal et ses requêtes": *Ist* 10 (1964) 111-124.
—, "Rapports nouveaux de l'œcuménisme et de la mission": *ParMiss* (1964) 66-68.
—, "Sens de l'œcuménisme catholique": *LV(L)* 19 (1964) 13-20.
—, "Pluralisme de la tradition catholique. Mission et unité": *VUCh* 17, 163-164 (1964) 13-15.
—, "Mouvement marial et mouvement œcuménique convergences et divergences": *EtMar* 21 (1964) 5-15.
—, "Rapports nouveaux de l'œcuménisme et de la mission": *ParMiss* 28 (1965) 62-72.
—, "Introduction", in: *Documents Conciliaires* IV. *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église Ad gentes* (Centurion, Paris 1966) 67-89
—, "La vocation missionnaire de l'Église", in: BARAÚNA G. (dir.), *L'Église du Vatican II. Études autour de la constitution conciliaire sur l'Église* II (Cerf, Paris 1966) 681-698.
—, "Le moine dans le Mystère du Christ", in: MONASTERO DI MONTSERRAT (a cura di), *Visioni attuali sulla vita monastica* (Montserrat, 1966) 140-151.
—, "La mission en esprit d'œcuménisme": *Ist* 11 (1966) 61-76.
—, "Un élan missionnaire nouveau": *Sp* 27 (1966) 151-156.
—, "Des communautés charismatiques de laïcs": *ICI* 271 (1966) 3-4.
—, "La mission comme thème ecclésiologique": *Conc(F)* 13/2 (1966) 75-114.
—, "Réflexions sur la nature et l'unité de la théologie", in: DUVAL A. ET ALII, *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie* (Vrin, Paris 1967) 363-383.
—, "L'unité de l'Église: Eucharistie, collegialité, primauté": *Ist* 12 (1967) 361-374.
—, "Chiesa", in: K. RAHNER (a cura di), *Sacramentum mundi* II (Morcelliana, Brescia 1974; originale tedesco 1968) 132-158.
—, "La sacramentalité de l'Église": *MD* 93 (1968) 9-38.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "Un peuple un et divers": *CSD* 84 (1968) 188-196.
—, "L'intercélébration pentecôtale et son contexte de crise spirituelle": *VUCh* 21 (1968) 70-72 e 99-101.
—, *Signe prophétique ou geste ambigu?*: "La Croix" (19 giugno 1968) 6.
—, "Le tendenze ecclesiologiche nella Chiesa cattolica", in: Cuminetti M. – Joannes F. V. (a cura di), *La fine della Chiesa come società perfetta* (Mondadori, Milano 1969).
—, "Œcuménisme et Églises non-chalcédoniennes": *VUCh* 22, 213-214 (1969) 53-54.
—, "P. Yves M.-J. Congar o.p." in: Vander Gucht R.-H. – Vorgrimler (ed.), *Bilance de la théologie du XX^e siecle* (Casterman, Tournai-Paris 1970) 791-805.
—, "L'Esprit Saint, Marie et l'Église": *EtMar* 27 (1970) 95-104.
—, "Redéfinir l'œcuménisme": *VUCh* 23, 220-221 (1970) 13-14.
—, "Presentation des propositions de la Commission Internationale de Théologie *L'unité de la foi et pluralisme théologique*": *DC* 10 (1973) 460-461.
—, "Présentation du document *L'apostolicité de l'Église et la succession apostolique*": *DC* 71 (1974) 612-613.
—, "Le statut eschatologique de la succession apostolique": *GSLG*, Paris, 29 janvier 1974, 1-20.
—, *Carismi personali e carismi episcopali*: "L'Osservatore Romano" (22 dicembre 1974) 3.
—, "The Breath of the Spirit and the Freedom of the Church": *TW* 19 (1979) 48-55.
—, "Rapport pour la Commission Théologique", in: Richi Alberti G. (ed.), *Confesar el misterio del Padre. En el XXV aniversario del fallecimiento del p. Marie-Joseph Le Guillou o.p.* (Collectanea Matritensia 12; Series Le Guillou 4; Ediciones San Dámaso, Madrid 2015) 142-173.
Le Guillou M.-J. – Garrigues J.-M. – Riou A., "Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs": *NRTh* 93 (1971) 801-820
Le Guillou M.-J. – Garrigues J.-M., "Statut eschatologique et caractère ontologique de la succession apostolique": *RThom* 75 (1975) 395-417.

Ediciones Universidad San Dámaso

3.4. Inediti dal Fonds M.-J. Le Guillou

Le Guillou M.-J., "Unité da ma vie: Lourdes 1975", A1, 11 (*Fonds* 24).
—, *La charité, forme des virtus*, A3, 18 (*Fonds*, 28).
—, *Retrait "Le noces de l'Agneau"*, A4, 8 (*Fonds*, 30).
—, "La conscience de l'Église", A4, 17 (*Fonds*, 31).
—, "Session d'étude sur la primauté romaine (Le Saulchoir, 6-8/05/1953) II. Jeudi après-midi 7 mai", B8 (*Fonds*, 37).
—, "Dossier sur l'Intercommunion Pentecôte 1968", B126 (*Fonds*, 62).
—, "Compte-rendu de la réunion du 17 octobre 1946", B206 (*Fonds*, 81).
—, "Concile Vatican II", C (*Fonds*, 83-212).
—, "Textes du P. Le Guillou" C1/B2 (*Fonds*, 85).
—, "Chemise 'Concile'", C1/B2 (Fonds, 85)
—, "La collegialité", C1/B2 (*Fonds*, 85).
—, "Intervention sur le Schéma De Ecclesia: Mgr. Rougé", C2/2A, B35 (Fonds, 96).
—, "Schéma sur la nouvelle conscience que L'Église a du rapport au monde dans la conscience de sa spécificité", C2/2A, C60 (*Fonds*, 112).
—, "Animadversiones a Mgr. Rougé (Nimes-France): 28/09/1964", C2/3, B4 (*Fonds*, 124).
—, "Adumbratio Schematis XVII. De activa praesentia Ecclesiae ancillae Domini in hominibus bonae voluntatis", C2/4A, C9 (*Fonds*, 132).
—, "Dossier: 'L'Église des pauvres'", C2/4B (Fonds, 144-150).
—, "Lettre à Mgr. de Provenchères (26 Février 1964)", C2/6, BC1 (*Fonds*, 154).
—, "Projet d'intervention, son Excellence Mgr. Ziadé", C2/6, BC23 (*Fonds*, 155).
—, "Schema Decreti 'De Ecclesiis Orientalibus'": *Études et documents* 11 (1964), C2/6, D3 (*Fonds*, 156).
—, "Deux objections de base", C2/12, C10 (*Fonds*, 185).
—, "Lettre à S. S. Paul VI", D2/F4 (*Fonds*, 232).
—, "Lettre adressée au Cardinal Jean Villot: 17/4/1969", D4/6, 2 (*Fonds*, 246).
—, "L'Église libre au souffle de l'Esprit", F5, 58 (*Fonds* 345).
—, "Importance et signification du schéma sur l'œcuménisme", F5/67 (*Fonds*, 346).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *L'Église. Retraite aux Bénédictines du Sacré Coeur de Montmartre: année 1973*, F6, 1 (*Fonds*, 353)

4. STUDI SU LE GUILLOU

Anonimo, "In memoriam. Le Père Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990)": *Ist* 35 (1990) 196-199.

Anonimo, "Un témoin parmi nous. Le Père Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990)": *Com(F)* 15/2 (1990) 125-127.

Argüello Sánchez J. (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Textos sobre el Corazón de Cristo* (Studia Theologica Matritensia 21; Series Le Guillou 6; Ediciones San Dámaso, Madrid 2017).

Bosch J., "Le Guillou, Marie-Joseph", in: Id., *Diccionario de teólogos contemporáneos* (Monte Carmelo, Burgos 2004) 609-613.

Cagin M., "Le Père Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990)": *RThom* 98 (1998) 639-659.

Carrez M., "Le Père Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990)": *RICP* 35 (1990) 261-263.

Cerbelaud D., "Le Guillou, Marie-Joseph (1920-1990)", in: Reynal G. (dir.), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne* (Centurion-Bayard, Paris 1998) 279.

Clement O., "Un événement œcuménique et spirituel. Le Visage du Ressuscité, par M.-J. Le Guillou. Recensione": *VUCh* 21/10 (1968) 139-140.

—, *Celui qui vient d'ailleurs. Le retour de l'Innocente*. Recensione, "Le Monde" (12 novembre 1971) 14.

Gil Nogués P., *Ser, sentido y paternidad: la economía trinitaria y su hermenéutica pascual en la propuesta teológica de Marie-Joseph Le Guillou* (Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2002).

Iglesias Cobo J., *El dosier "Intercélébration Pentecostale" de Marie-Joseph Le Guillou* (Studia Theologica Matritensia 25; Series Le Guillou 11; Ediciones San Dámaso, Madrid 2018).

Ediciones Universidad San Dámaso

L'Huillier P., "Mission et unité. Les exigences de la communion. Recensione": *AmiCl* 71 (1961) 633-634.

López Peñalba J., *El arte del Espíritu. La experiencia espiritual en la teología de Marie-Joseph Le Guillou* (Dissertationes Theologicae 23; Series Le Guillou 7; Ediciones San Dámaso, Madrid 2017).

—, "El inocente, clave del martirio cristiano", in: Martínez Camino J. A. (ed.), *Víctimas y mártires. Aproximación histórica y teológica al siglo XX* (Encuentro, Madrid 2017) 191-229.

M. Marie-Agnès (éd.), *Un homme pris par le mystère de Dieu. Le Père M.-J. Le Guillou* (Mame, Paris 1992).

— (éd.), *Un homme pris par le mystère de l'Église* (Saint-Augustin, Saint-Maurice 1995).

— (éd.), *Un homme émerveillé par le visage du Ressuscité* (Saint-Augustin, Saint-Maurice 1996).

— (éd.), *Quand un homme témoigne de Dieu. Le Père M.-J. Le Guillou* (Parole et Silence, Saint Maur 1998).

— (éd.), *Qu'ils soient un. L'œcuménisme dans le sillon du Père Marie-Joseph Le Guillou* (Parole et Silence, Paris 2001).

— (éd.), *Un chercheur de Dieu. Le père Marie-Joseph Le Guillou* (Parole et Silence, Paris 2005).

—, (éd.), *Le père Le Guillou, un maître, éveilleur de la liberté* (Parole et Silence, Paris 2010).

Morales Arráez J. G., *Le Cahier du Synode de Marie-Joseph Le Guillou* (Studia Theologica Matritensia 19; Series Le Guillou 5; Ediciones San Dámaso, Madrid 2016).

Richi Alberti G., *Teología del misterio. El pensamiento teológico de Marie-Joseph Le Guillou O.P.* (Encuentro, Madrid 2000).

—, "Perfil biográfico y teológico de Marie-Joseph Le Guillou o.p.": *RET* 61 (2001) 53-100.

— (ed.), *A la luz del Resucitado. Una lectura cristológica del Vaticano II* (Collectanea Matritensia 11; Series Le Guillou 3; Universidad San Dámaso, Madrid 2014).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *Marie-Joseph Le Guillou. Retraite 2-11 septembre 1957* (Studia Theologica Matritensia 22; Series Le Guillou 8; Ediciones San Dámaso, Madrid 2017).

—, *Marie-Joseph Le Guillou. Séjour en Grèce 1956-1957* (Studia Theologica Matritensia 24; Series Le Guillou 10; Ediciones San Dámaso, Madrid 2018).

Uchenna Ogbanufe L., *Ecclesiology of Communion and Ecumenism. The Perspective of Marie-Joseph Le Guillou* (Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2004).

5. LETTERATURA

5.1. . Volumi

Agostino d'Ippona, *Sul battesimo. Contro i donatisti*, in: *Opera Omnia di Sant'Agostino* XV/1. *Polemica con i donatisti* I, a cura di Markus R. A. – Lombardi A. (Città Nuova, Roma 1998) 262-607.

Aime O. – Ghiberti G. – Tuninetti G. (a cura di), *In sequela Christi. Miscellanea in onore del Cardinale Severino Poletto in occasione del suo LXX compleanno* (Effatà, Torino 2003).

Aparicio Valls C. – Dotolo C. – Pasquale G. (a cura di), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del prof. Jared Wicks* (PUG, Roma 2004).

Alberigo G. (a cura di), *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II* (Paideia, Brescia 1984).

—, (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II* I-V (Il Mulino, Bologna 1995-2001).

Alberigo G. – Melloni A. (a cura di), *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare* (Marietti, Genova 1993).

Aletti J.-N., *Saint Paul. Épître aux éphésiens* (Gabalda, Paris 2001).

Alfeev I., *La Chiesa ortodossa* I-IV (EDB, Bologna 2013-2017; originale russo 2012).

Ediciones Universidad San Dámaso

ALONSO SCHÖKEL L. (ed.), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación* (BAC, Madrid 1969).

ANDERSON J. B., *A Vatican II pneumatology of the pascal mystery. The historical-doctrinal genesis of Ad gentes I, 2-5* (PUG, Roma, 1988).

ANTÓN A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de la idea eclesiológicas* II. *De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio* (BAC, Madrid 1986).

ARGÜELLO K. – HERNÁNDEZ C., *Direttorio catechetico del Cammino Neocatecumenale* I. *Fase di conversione o catechesi iniziali* (pro-manuscripto, Roma 1999).

AROZTEGUI ESNAOLA M., *La amistad del Verbo con Abraham según San Ireneo de Lyon* (PUG, Roma 2005).

ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Lettere a Serapione*, in: *Lettere a Serapione. Lo Spirito Santo*, a cura di CATTANEO E. (Città Nuova, Roma 1986).

AUBERT R., *Le Saint-Siège et l'union des Églises* (Editions Universitaires, Bruxelles 1947) 136-141.

— (dir.), *Le Christ et les Églises* (Editions Universitaires, Paris 1961).

AUER J. (a cura di), *Piccola dogmatica cattolica* VIII. *La Chiesa. Universale sacramento di salvezza* (Cittadella, Assisi 1988).

BACHER W., *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens. Studien und Materialien zur Entstehungsgeschichte des Talmuds* (Fock, Liepzig 1914).

BALTHASAR H. U. VON, *Abbattere i bastioni* (Borla, Torino 1966; originale tedesco 1952).

—, *Teologia della storia* (Morcelliana, Brescia 1964; originale tedesco 1959).

—, *Verbum Caro. Saggi teologici* I (Jaka Book, Milano 2005; originale tedesco 1960).

—, *Sponsa Verbi. Saggi teologici* II (Morcelliana, Brescia 1969; originale tedesco 1961).

—, *Gloria. Una estetica teologica* I. *La percezione della forma* (Jaca Book, [2]2012; originale tedesco 1961).

—, *Cordula ovverosia il caso serio* (Queriniana, Brescia 1968; originale tedesco 1966).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella Chiesa universale* (Queriniana, Brescia 1974; originale tedesco 1974).

Baraúna G. (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione Dommatica "Lumen gentium"* (Vallecchi, Firenze 1965).

Barth K., *Die kirchliche dogmatik* II/2. *Die Lehre von Gott* (Evangelischer Verlag, Zurich [2]1959; 1942).

Baruffo A. (a cura di), *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2003).

Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, a cura di Azzali Bernardelli G. (Città Nuova, Roma 1993).

Benedetto XVI – Il Circolo degli Studenti – Koch K., *Il Concilio Vaticano II. L'ermeneutica della riforma* (LEV, Città del Vaticano 2013).

Berea C., *Il pensiero teologico di Yves Congar sulla definizione della missione nel periodo preconciliare* (PUG, Roma 2009).

Bergamini A., *Cristo, festa della Chiesa. L'anno liturgico* (Paoline, Roma 1982).

Bertoldi F., *De Lubac. Cristianesimo e modernità* (ESD, Bologna 1994).

Betti U., *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica Dei Verbum* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Roma 1985).

—, *Diario del Concilio. 11 ottobre 1962 - Natale 1978* (EDB, Bologna 2003).

Blondel M., *Les Premiers Écrits* (PUF, Paris 1956; 1904).

—, *Carnets intimes* I-II (Cerf, Paris 1961).

Boeglin J.-G., *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine* (Cerf, Paris 1998).

Borda Leniz E., *La apostolicidad de la misión de la Iglesia. Estudio histórico-teológico del capítulo doctrinal del decreto "Ad gentes"* (PUSC, Roma 1990).

Bosch D. J., *Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission* (Orbis Books, New York 1991).

Boulgakov S., *L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Église* (L'Age d'Homme, Lausanne 1980; originale russo 1932).

Bouyer L., *Le mystère pascale* (Cerf, Paris 1945).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Ecriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme* (Cerf, Paris ²1958; 1951).

—, *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Desclée de Brouwer, Tournai 1966).

—, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit* (Cerf, Paris 1970).

Buccellati G. (a cura di), *Studi sull'Oriente e sulla Bibbia offerti a G. Rinaldi* (Studio e Vita, Genova 1967).

—, *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'écriture* (Cerf, Paris 1988).

Burigana R., *La Bibbia al Concilio. La redazione della costituzione "Dei Verbum" del Vaticano II* (Il Mulino, Bologna 1998).

Campanini G., *Gaudium et Spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* (Piemme, Casale Monferrato 1986).

Cano M., *De locis theologicis*, ed. J. Belda Plan (BAC, Madrid 2006).

Carobbio M., *L'attività missionaria nel decreto "Ad gentes"* (PUU, Roma 1971).

Castelli E. (ed.), *Le Témoignage* (Aubier-Montagne, Paris 1972).

Castellucci E., *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia* (Cittadella, Assisi ²2012; 2008).

Cattaneo E., *Trasmettere la fede. Tradizione, scrittura e magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1999).

Cavallera H., *Elemir Zolla. La luce delle idee* (Le Lettere, Firenze 2011).

Cerfaux L., *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (Cerf, Paris 1948).

Chatelard A., *Charles de Foucauld. Le chemin vers Tamanrasset* (Karthala, Paris 2002).

Chenu M.-D., *Un école de Théologie. Le Saulchoir* (Tournai 1937).

—, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Vrin, Paris 1950).

—, *La théologie au douzième siècle* (Vrin, Paris 1957).

Chiavacci E., *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et spes* (Studium, Roma 1967).

Childs B. S., *Memory and Tradition in Israel* (SCM, London 1962).

Cipriano di Cartagine, *L'unità della Chiesa cattolica*, in: *Trattati*, a cura di Cerretini A. (Città Nuova, Roma 2004) 230-257.

—, *Lettere*, in: *Scrittori cristiani dell'Africa Romana* V/1-2. *Cipriano vescovo di Cartagine. Lettere*, a cura di Vincelli M. et alii (Città Nuova, Roma 2007).

Ediciones Universidad San Dámaso

Colzani G., *Teologia della missione. Vivere la fede donandola* (EMP, Padova 1996).

—, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2010).

Comboni D., *A servizio della missione. Antologia di testi* (San Paolo, Roma 2013).

Congar Y., *Chrétiens désunis: principes d'un "œcuménisme" catholique* (Cerf, Paris 1937).

—, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Cerf, Paris 1950).

—, *Esquisses du Mystère de l'Église* (Cerf, Paris 1953).

—, *La Tradition et les traditions* I. *Étude historique* (Cerf, Paris 1960).

—, *La Tradition et les traditions* II. *Étude théologique* (Cerf, Paris 1963).

—, *La tradition et la vie de l'Église* (Fayard, Paris 1963).

—, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme* (Cerf, Paris 1964).

—, *Mysterium salutis. Dogmatique de l'Histoire du salut* XV. *L'Église: une, sainte, catholique et apostolique* (Cerf, Paris 1970).

—, *Je crois en l'Ésprit Saint* I-III (Cerf, Paris 1979-1980).

—, *Diversités et communion* (Cerf, Paris 1981).

Cuminetti M. – Joannes F. V. (a cura di), *La fine della Chiesa come società perfetta* (Mondadori, Milano 1969).

Dal Covolo E. – Occhipinti G. – Fisichella R. (a cura di), *Storia della teologia* I-III (EDB, Bologna 1995).

Dal Covolo E. et alii (a cura di), *Storia della mariologia* I-II (Città Nuova, Roma 2010-).

Daniélou J., *Le mystère du salut des nations* (Seuil, Paris 1946).

—, *Essai sur le mystère de l'histoire* (Seuil, Paris 1953).

—, *Théologie du Judéo-christianisme* (Desclée de Brouwer, Paris 1958).

Daniélou J. -– Vorgrimler H. (éds.), *Sentire Ecclesiam. Das bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (Herder, Friburg 1961).

Daniélou J. et alii, *Unité des chrétiens et conversion du monde: thèmes de réflexion et prière* (Centurion, Paris1962).

De Fiores S., *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica* (EDB, Bologna [4]2002; 1992).

Ediciones Universidad San Dámaso

DEL POZO ABEJÓN G., *La Iglesia y la libertad religiosa* (BAC, Madrid 2007).

DE LUBAC H., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Cerf, Paris [7]1983; 1938).

—, *Méditation sur l'Église* (Aubier-Montaigne, Paris [2]1953; 1952).

—, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* I-II (Aubier-Montaigne, Paris 1959).

—, *La Révélation divine* (Cerf, Paris [3]1983; 1968).

—, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (Aubier-Montaigne, Paris 1971).

—, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (Cerf, Paris [2]2014; prima edizione in due volumi, 1979-1981).

—, *Théologie dans l'histoire* (Desclée de Brouwer, Paris 1990).

DE MATTEI R., *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (Lindau, Torino 2010).

DE SALIS M., *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione* Lumen gentium (EDUSC, Roma 2017).

DEWAILLY L. M., *Envoyés du Père. Mission et apostolicité* (de l'Orante, Paris 1960).

DHAVAMONY M. (a cura di), *Sua Eccellenza Mons. Pietro Rossano. Teologia cristiana delle religioni e della missione 'ad gentes'. A dieci anni dalla morte di Pietro Rossano (1991-2001)* (PUG, Roma 2002).

DIANICH S., *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica* (Paoline, Cinisello Balsamo 1985).

DULLES A., *Models of revelation* (Orbis Books, New York 1983).

—, *The craft of theology: from symbol to system. –New expanded edition–* (Crossroad, New York [3]2000; 1992).

DUPUY B. D. (dir.), *La Révélation divine* I-II (Cerf, Paris 1968).

DUVAL A. ET ALII, *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie* (Vrin, Paris 1967).

EICHER P. (a cura di), *I concetti fondamentali della teologia* II (Queriniana, Brescia 2008; originale tedesco 2005).

EMILE DE TAIZÉ, *Fidèle à l'avenir. A l'écoute du Cardinal Congar* (Les Presses de Taizé, Taizé 2011).

EVDOKIMOV P., *L'Orthodoxie* (Delachaux & Niestlé, Paris 1959) 195-196.

Ediciones Universidad San Dámaso

Facultad de Teología del norte de España (ed.), *El decreto "Ad gentes": desarrollo conciliar y recepción postconciliar* (Facultad de Teología del norte de España, Burgos 2006).

Faculté de Théologie S. J. De Lyon-Fourvière (dir.), *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au p. Henri de Lubac* I-III (Aubier-Montagne, Paris 1963-1964).

Feiner J. – Löhrer M. (a cura di), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza* I-XII (Queriniana, Brescia 1968-1978; originale tedesco 1965-1976).

Feuillet A., *Le prologue du quatrième Évangile: étude de théologie johannique* (Desclée de Brouwer, Paris 1968).

Flanagan B. P., *Communion, Diversity and Salvation. The contribution of Jean-Marie Tillard to systematic ecclesiology* (T&T Clark, London 2011).

Flusser D., *Il Cristianesimo. Una religione ebraica* (Paoline, Cinisello Balsamo 1992; originale tedesco 1990).

Forte B., *La Chiesa, icona della Trinità. Breve ecclesiologia* (Queriniana, Brescia, [9]2009; 1984).

Fouilloux E., *Un Église en quête de liberté. Le pensée catholique française entre modernisme et Vatican II* (Cerf, Paris 1998).

Franzelin J. B., *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (Typis De Propaganda Fide, Roma 1870).

Franzini A., *Tradizione e Scrittura. Il contributo del Vaticano II* (Morcelliana, Brescia 1978).

Galinier-Pallerola J.-F. – Delarbre Ch. – Gaignard H. (éds.), *Vatican II, 50 ans après. Interprétation, réception, mise en oeuvre et développements doctrinaux. 1962-2012* (Artège, Perpignan 2012).

Geiselmann J. H., *La Scrittura e la tradizione* (Morcelliana, Brescia 1974; originale tedesco 1962).

Gherardini B., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* (Casa Mariana Editrice, Frigento 2009).

—, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco* (Lindau, Torino 2012).

Giammancheri E. (a cura di), *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale 'Gaudium et spes'* (Queriniana, Brescia 1966).

Ediciones Universidad San Dámaso

Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, a cura di Fazzo V. (Città Nuova, Roma 1998).

Godin H. – Daniel Y., *La France pays de mission?* (de l'Abeille, Lyon 1943).

Goheen M. W., *A light to the Nations. The missional Church and the biblical story* (Baker, Grand Rapids 2011).

Goyret Ph. (a cura di) *Dono e compito. La Chiesa nel simbolo della fede* (Città Nuova, Roma 2012).

Grasso D., *Decreto sull'attività missionaria della chiesa* (Paoline, Alba 1966).

Greenberg I., *For the Sake of Heaven and Hearth* (Jewish Publications Society, Philadelphia 2004).

Grelot P., *La tradition apostolique* (Cerf, Paris 1995).

Greshake G., *Maria-Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano* (Queriniana, Brescia 2017; originale tedesco 2014).

Hamer J., *L'Église est une communion* (Cerf, Paris 1961).

Henry M. (dir.), *Initiation Théologique* I-IV (Cerf, Paris 1952-1957).

Herrera Oria A. (dir.), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual* (BAC, Madrid 1968).

Hilberath B. J. – Hünermann P. (edd.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanische Konzil* I-V (Herder, Freiburg 2004-2005).

Holstein H., *La Tradition dans l'Église* (Grasset, Paris 1960).

Insero W., *La Chiesa è "missionaria per sua natura" (AG 2). Origine e contenuto dell'affermazione conciliare e la sua recezione del dopo Concilio* (PUG, Roma 2007).

Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, a cura di Cosentino A. I-II (Città Nuova, Roma 2009).

Izquierdo C., *Parádosis. Estudios sobre la tradición* (EUNSA, Barañáin 2006).

Jagielsky M., *L'Église dans le temps. Yves Congar: la quête d'un réalisme ecclésiologique* (Cerf, Paris 2016).

Jáki S., *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Herder, Rome 1957).

Jeremias J., *Jésus et les païens* (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1956).

Journet Ch., *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative* I-III (Desclée de Brouwer, Paris 1941-1969).

Ediciones Universidad San Dámaso

Kasper W., *Teologia e Chiesa* (Queriniana, Brescia 1989, originale tedesco 1989).

Kern W. – Pottmeyer H. J. – Seckler M. (a cura di), *Corso di teologia fondamentale* I-IV (Queriniana, Brescia 1990; originale tedesco 1985-1988).

Ladaria L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Secretariado Trinitario, Salamanca [4]2010; 1998).

—, *Jesus y el Espíritu: la unción* (Monte Carmelo, Madrid 2013).

Lafont G., *La Chiesa: il travaglio delle riforme. "Immaginare la Chiesa"* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2012).

Lamberigts M. – Soetens Cl. – Grootaers J. (eds.), *Les Commissions conciliaires à Vatican II* (Louvain 1996).

Landron O., *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français* (Cerf, Paris 2004).

Lanne E. (a cura di) *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica* (AVE, Roma 1970).

Latourelle R. (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)* I-II (Cittadella, Assisi 1987).

Latourelle R. – O'Collins G. (eds.), *Problems and perspectives of fundamental theology* (Paulist Press, New York 1982.)

Lécuyer J., *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (Cerf, Paris 1957).

Lelouvier Y.-N., *Perspectives russes sur l'Église. Une théologien contemporain: Georges Florovsky* (Centurion, Paris 1968).

Léthel F.-M., *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints* (Carmel, Venasque, 1989).

—, *La luce di Cristo nel cuore della Chiesa. Giovanni Paolo II e la teologia dei santi. Esercizi spirituali con Benedetto XVI* (LEV, Città del Vaticano, 2011).

Lorizio G. (a cura di), *Teologia Fondamentale* I-IV (Città Nuova, Roma 2005).

Lossky V., *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (Aubier-Montagne, Paris 1944).

—, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Aubier-Montaigne, Paris 1944).

Madrigal S., *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Sal Terrae, Santander 2017).

Ediciones Universidad San Dámaso

MANNS F., *Le midrash: approche et commentaire de l'Écriture* (Franciscan Printing Press, Jerusalem 2001).

MARINI V., *Maria e il mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs Von Balthasar* (Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2005).

MARTIN-ACHARD R., *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament* (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1959).

MARTÍNEZ CAMINO J. A. (ed.), *Víctimas y mártires. Aproximación histórica y teológica al siglo XX* (Encuentro, Madrid 2017).

MASSON J., *L'attività missionaria della Chiesa* (Elle Di Ci, Torino 1966).

MAZZOLINI S., *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto "natura della Chiesa" – "missione della Chiesa" nell'iter della costituzione de Ecclesia* (PUG, Roma 1999).

— (a cura di), *Gianni Colzani. Pensare la missione. Studi editi e inediti* (UUP, Città del Vaticano 2012).

MELINA L. – NORIEGA J. – PÉREZ-SOBA J. J., *Camminare nella luce dell'Amore. I fondamenti della morale cristiana* (Cantagalli, Siena 2008).

MELLO A. (a cura di), *Detti dei rabbini*. Pirqè Avot *con i loro commenti tradizionali* (Qiqajon, Magnano 1993).

MÉNARD E., *L'Écclesiologie hier et aujourd'hui* (Desclée de Brouwer, Paris 1966).

MENKE K.-H., *Sacramentalità. Essenza e ferite del cattolicesimo* (Queriniana, Brescia 2015; originale tedesco 2012).

MILITELLO C., *La Chiesa. Il corpo crismato* (EDB, Bologna 2003).

MÖHLER J. A., *L'unità della Chiesa. Cioè del principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli* (Città Nuova, Roma 1969; originale tedesco 1825).

MONASTERO DI MONTSERRAT (a cura di), *Visioni attuali sulla vita monastica* (Montserrat, 1966).

MONDIN B., *L'Ecumenismo nella Chiesa Cattolica prima, durante e dopo il Concilio* (Herder, Roma 1966).

—, *Storia della Teologia* I-IV (ESD, Bologna 1996-1997).

MORÁN G. (dir.) *L'Ecriture et la tradition. Histoire et dépassement d'une controverse. Chapitre additive sur la Constitution "Dei Verbum" de Vatican II* (Liegel, Paris 1966).

Ediciones Universidad San Dámaso

Mouroux J., *L'éxpérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Aubier-Montagne, Paris 1952).

—, *Le Mystère du temps. Approche Théologique* (Aubier-Montaigne, Paris 1962).

Muratore S. et alii, *Israele e le Genti* (AVE, Roma 1991).

Newman J. H., *An essay on the Development of the Christian Doctrine* (Toovey, London 1845).

—, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (Chapman, London, 1961; 1859).

—, *Essays critical and historical* (Longmans, London [4]1907; 1871).

Nocent A., *Célébrer Jésus-Christ. L'année Liturgique* I-VII (Delarge, Paris 1975-1977).

Noceti S. – Repole R. (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II* I-V (EDB, Bologna 2014-).

Núñez Aguilera M. A., *Único sujeto-Iglesia. Su comprensión en el discurso de Benedicto XVI a la Curia Romana del 22 de diciembre de 2005, desde la obra teólogica de Joseph Ratzinger* (PUG, Roma 2018).

Núñez Regodón J. – Tejerina Arias G. (eds.), *Conferencias episcopales: orígenes, presente y perspectivas. A los 50 años de la creación de la Conferencia Episcopal Española* (BAC, Madrid 2017).

O'Malley J. W., *What happened at Vatican II* (University Press, Harvard 2010).

Orbe A., *Teología de San Ireneo* I-IV (BAC, Madrid 1985-1996).

Orozco Ruano R., *Jesucristo, Dios con nosotros. ¿Cómo puede ser un hombre el hijo de Dios?* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2016).

Pacomio L. (a cura di), *L'esegesi cristiana oggi* (Piemme, Casale Monferrato 1991).

Padri Apostolici, *Didaché*, in: *I Padri apostolici*, a cura di Quacquarelli A. (Città Nuova, Roma 1976) 29-39.

Philips G., *L'Église et son mystère* I-II (Desclée de Brouwer, Paris 1967-1968).

Pié-Ninot S., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Sígueme, Salamanca 2009).

—, *Teología Fundamental* (BAC, Madrid 2016).

Ediciones Universidad San Dámaso

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA MARIANUM (a cura di), *Maria e lo Spirito. Atti del IV Simposio Mariologico Internazionale* (EDB, Bologna 1984).

PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA (a cura di), *Chiesa e missione* (PUU, Roma 1990).

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI (a cura di), *Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Roma, 27-29 maggio 1998* (LEV, Città del Vaticano 1999).

PRADES LÓPEZ J., *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (BAC, Madrid 2015).

RAD G. VON, *Teologia dell'Antico Testamento* I-II (Claudiana, Torino 1972-1974; originale tedesco 1957-1960).

RAGUIN Y., *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament* (Seuil, Paris 1947).

RAHNER K., *Nuovi Saggi* I (Paoline, Roma 1968; originale tedesco 1965).

RATZINGER J., *Il nuovo popolo di Dio* (Queriniana, Brescia [4]1992; originale tedesco 1971).

—, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma* (Jaca Book, Milano 1993; originale tedesco 1993).

—, *Gesammelte Schriften* VII. *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung* 2 (Herder, Freiburg 2012).

—, *Opera Omnia* VI. *Gesù di Nazareth* 1. *La figura e il messaggio* (LEV, Città del Vaticano 2013; 2007-2012).

—, *Opera Omnia* VI. *Gesù di Nazareth* 2. *Scritti di cristologia* (LEV, Città del Vaticano 2015; originale tedesco 2014).

—, *Opera Omnia* VII. *L'insegnamento del Concilio Vaticano II. Formulazione – trasmissione – interpretazione* 1 (LEV, Città del Vaticano 2016; originale tedesco 2012).

RATZINGER J. – RAHNER K., *Rivelazione e tradizione* (Morcelliana, Brescia 1970; originale tedesco 1965).

RATZINGER J. – MESSORI V., *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger* (San Paolo, Cinisello Balsamo [3]2005; 1985).

RATZINGER J. – SEEWALD P., *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa Cattolica nella svolta del terzo millennio. Un colloquio con Peter Seewald* (San Paolo, Cinisello Balsamo 1997).

RAVASI G., *Di generazione in generazione* (La Scuola, Brescia 2014).

Ediciones Universidad San Dámaso

Reding M., *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift Karl Adam* (Patmos, Düsseldorf 1952).

Refoulé F., "Saint Paul et l'unité de l'Église": *Ikn* 28 (1955) 5-18.

Richi Alberti G., *In sinu Populi Dei. Espiritualidad presbiteral tras los pasos del Vaticano II* (Universidad San Dámaso, Madrid 2015).

—, *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiología sistemática* (Encuentro, Madrid 2016).

Riesenfeld H., *Jésus transfiguré: l'arrière-plan du récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur* (Ohlssons, Lund 1947).

Rodríguez P., *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II* (Cristiandad, Madrid 2007).

Rordorf W. – Schneider A. (dir.), *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne* (Peter Lang, Berne 1982).

Rouse R. et alii (eds.), *History of the Ecumenical Movement* I-III (SPCK/WCC, London-Geneva 1954-2004).

Rousseau O. (ed.), *1054-1954. L'Église et les églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre Orient et Occident. Études et travaux sur l'unité' chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin* I-II (Chevetogne, 1954-1955).

—, (ed.), *Le Mystère d'Unité* I-II (Desclée de Brouwer, Paris 1961-1962).

Rugolotto L., *Storia dell'elaborazione del testo "Ad Gentes" n. 7 e implicazioni teologiche* (PUG, Roma 1994).

Sánchez Vaquero J., *Ecumenismo. Manual de formación ecuménica* (Centro Ecuménico Juan XXIII, Salamanca 1971).

Santos Hernández A., *Decreto "Ad gentes" sobre la actividad misional de la Iglesia. Evolución del decreto, texto y comentario* (Apostolado de la Prensa, Madrid 1966).

Scaria F., *Tradition and progress in the Church in the light of Dei Verbum* (PUU, Roma 1997).

Scheffczyk L., *La chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II* (Jaca Book, Milano 1988; originale tedesco 1983).

Schnackenburg R., *The Epistole to the Ephesians* (T&T Clark, Edinburgh 1991; originale tedesco 1982).

Ediciones Universidad San Dámaso

SCHÜTTE J. (a cura di), *Il destino delle missioni* (Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1969).

SCOLA A., *Avvenimento e Tradizione. Questioni di ecclesiologia* (Jaca Book, Milano 1987).

—, *Questioni di Antropologia Teologica* (PUL, Roma 1997).

—, *Chi è la Chiesa. Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia* (Queriniana, Brescia 2005).

—, *Riforma della Chiesa e primato della fede* (EDB, Bologna 2013).

SEMMELROTH O. – ZERWICK M., *Il Vaticano II e la Parola di Dio. La costituzione conciliare "Dei Verbum"* (Paideia, Brescia 1971).

SERRA A., *Maria di Nazareth. Una fede in cammino* (Paoline, Milano 1993).

SERRETTI M. (a cura di) *L'attuale controversia sull'universalità di Cristo* (Lateran University Press, Roma 2002).

SESBOÜÉ B. (dir.), *Histoire des dogmes* I-IV (Desclée de Brouwer, Paris 1994-1996).

—, *L'Évangile et la tradition* (Bayard, Paris 2008).

SEUMOIS A., *Théologie missionnaire* I-V (PUU, Roma 1973-1981).

SHORTER A., *Toward a Theology of Inculturation*, (Orbis Books, Eugene 2006).

SODI M. (a cura di), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo* (LEV, Città del Vaticano 2008).

SPIDLIK T. – RUPNIK M. I. (a cura di), *Teologia pastorale a partire dalla bellezza* (Lipa, Roma 2005).

TAPIERO M. (éd.), *Les dix Paroles* (Cerf, Paris 1995).

TERTULLIANO DI CARTAGINE, *Il Battesimo*, in: *Scrittori cristiani dell'Africa romana* II. *Tertulliano. Opere catechetiche*, a cura di ISETTA. S. ET ALII (Città Nuova, Roma 2008) 158-195.

—, *Le prescrizioni*, in: *Tertulliano. Opere dottrinali* III/2a, a cura di MORESCHINI C. – PODOLAK P. – TOMMASI C. O. (Città Nuova, Roma 2010) 28-91.

THEOBALD CH., *La réception du concile Vatican II* I. *Accéder à la source* (Cerf, Paris 2009).

TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, a cura di COGGI R., I-X (ESD, Bologna 2001-2002).

—, *La Somma Teologica*, a cura di BARZAGHI G. ET ALII, I-IV (ESD, Bologna 2014)

Ediciones Universidad San Dámaso

Tromp S., *Corpus Christi quod est Ecclesia* I-IV (PUG, Roma 1937-1972).

Ufficio Nazionale delle Comunicazioni Sociali della CEI (a cura di), *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo delle comunicazioni* (EDB, Bologna 2003).

UniversitÉ de Louvaine (ed.), *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de mons. Cerfaux* II (Duculot, Gembloux 1954).

Valentini N. (a cura di) *Le vie della Rivelazione: parola e tradizione* (Studium, Roma 2006).

Vander Gucht R. – Vorgrimler H. (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo* I-III (Città Nuova, Roma 1972).

Verweyen H., *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale* (Queriniana, Brescia 2001; originale tedesco 1990).

Vincenzo di Lerino, *Il Commonitorio*, a cura di C. Colafemmina (Paoline, Roma 1968).

Vischer L. – Rodger P. C. (eds.), *The fourth World Conference on Faith and Order* (SCM Press, London 1964).

Visser't Hooft W. A., *The renewal of the Church* (Westminster Press, Philadelphia 1956).

—, *The pressure of our common calling* (Doubleday, New York 1960).

—, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches* (WCC, Geneva 1982).

Vitali D., *Popolo di Dio* (Cittadella, Assisi 2013).

Voltaggio F., *La preghiera dei padri e delle madri d'Israele nella tradizione ebraica alle origini del Cristianesimo: uno studio a partire dal Targum di genesi* (Pontificia Universitas Antonianum, Gerusalemme 2008).

—, *Siedi solitario e silenzioso fino ai giorni del Re Messia! Il Targum di Qoèlet. Il Targum delle Lamentazioni* (Chirico, Napoli 2014).

Wojtyła K., *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano secondo* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; originale polacco 1972).

World Council of Churches, *Fund of World Council of Churches* (Geneva, consultato presso l'Istituto di Scienze Religiose di Bologna).

Ediciones Universidad San Dámaso

Xeres S., *Chiaro di luna. Tempi e fasi della missione nella storia della Chiesa* (Ancora, Milano 2008).

Zapelena T., *De Ecclesia Christi. Pars altera apologetico-dogmatica* (PUG, Roma 1954).

5.2. . Articoli

Allo E. B., "L'«évolution» de «l'Évangile de Paul»": *VivPen* 1-2 (1941-1942) 48-77 e 165-193.

Apecechea Perurena J., "La Tradición principio de progreso en la Iglesia": *Lum* 40 (1991) 1-44.

Arena D., "Mission et sainteté en Afrique dans la perspective de la communion missionnaire": *RASM* 12 (2007) 123-210.

Baldi C., "La visione policroma della missione tra Lumen Gentium e Ad Gentes": *StMis* 58 (2009) 269-298.

Barnas Th., "La X[e] Assemblée du COE à Busan et ses enjeux pour le mouvement œcuménique": *Ikn* 86 (2013) 339-379.

Baumgartner Ch., "Tradition et Magistère": *RSR* 41 (1953) 161-187.

Benelli G., "Lettre de Mgs. Benelli au P. Le Guillou": *DC* 15 (1968) 1300.

Bloch R., "Écriture et Tradition dans le judaïsme. Aperçus sur l'origine du Midrash": *CSion* 8 (1954) 9-34.

Botte B., "Presbyterium et Ordo Episcoporum": *Ikn* 29 (1956) 5-27.

—, "Histoire et théologie. A propos du problème de l'Église": *Ist* 4 (1957) 389-400.

Bousquet F., "La dimension apostolique de la Tradition selon le P. Congar": *Trn* 98 (2006) 79-90.

Bouyer L., "Protestantisme et Orthodoxie": *Ikn* 15 (1938) 209-235.

Boyer Ch., "Malaise œcuménique": *Unitas(F)* (1958) 65-69.

—, *Il Concilio e l'unità cristiana*: "L'Osservatore Romano" (21 gennaio 1961) 3.

Castilla de Cortázar B., "En torno a la maternidad de la Virgen y su relación con el Espíritu Santo. Una cuestión ecuménica a los 50 años de la clausura del Concilio Vaticano II": *RET* 76 (2016) 267-304.

Charles P., "Mission et acculturation": *NRTh* 75 (1953) 15-32.

Ediciones Universidad San Dámaso

Chenu M.-D., "Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique": *NRTh* 74 (1952) 1029-1041.

—, "Les signes des temps": *NRTh* 87 (1965) 29-39.

—, "Testimonianza di un vecchio 'tomista'": *ScCatt* 102 (1974) 535-537.

Colombo G., "Il popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare": *Teol(M)* 10 (1985) 97-169.

—, "Vaticano II e post-concilio: uno sguardo retrospettivo": *ScCatt* 133 (2005) 3-18.

Combon J., "Nouvelles perspectives œcuménique au Proche-Orient": *POC* 14 (1964) 138-142.

Congar Y., "Notes sur les mots 'Confession', 'Église' et 'Communion'": *Ikn* 23 (1950) 3-36.

—, "Les Saints Peres, organes privilégiés de la tradition" *Ikn* 35 (1962) 479-498.

—, "L'histoire de l'Église, 'lieu théologique'", *Conc(F)* 57 (1970) 75-83.

Crollius A. R., "What is so new about inculturation? A concept and its implications": *Gr* 59 (1978) 721-738.

Dalmais I., "Signification de la diversité des rites au regard de l'unité chrétienne": *Ist* 7 (1960) 301-318.

Daniélou J., "Bulletin d'histoire des origines chrétiennes III. Autour de Chalcédoine": *RSR* 43 (1955) 589-598.

De Berranger O., "Devenir catholique: Newman": *Com(F)* 37/6 (2012) 77-86.

De Lubac H.,"Le problème du développement du dogme": *RSR* 35 (1948) 130-160.

De Salis M., "Ermeneutica della riforma": *AHC* 43 (2011) 19-54.

De Poulpiquet A., "Essai sur la notion de catholicité": *RSPhTh* 3 (1909), 17-36.

Donneaud H., "Le Saulchoir: une école des théologies?": *Gr* 83 (2002) 433-449.

Dumont Ch., "L'Instruction du Saint-Office au sujet du Mouvement œcuménique": *VUCh* 3, 22 (1950) 2-8.

Dupuy B.-D., "Les questions posées par les théologiens protestants à la doctrine catholique de la tradition et du magistère": *Sal* 14 (1952) 243-259.

Evdokimov P., "Panagion et Panagia": *EtMar* 27 (1970) 59-71.

Faggioli M., "Tendenze in atto nel dibattito sul Vaticano II (2002-2012)": *CrSt* 34 (2013) 15-28.

Ediciones Universidad San Dámaso

FARRUGIA M., "Cercando una tradizione viva. La riscoperta della Parathēkē": *RdT* 33 (1992) 404-426.

FEUILLET A., "L'universalisme et l'élection d'Israël dans la religion des prophètes: *BVC* 16 (1957) 7-25.

FLOROVSKY G., "La voies de la théologie russe": *DV* 13 (1949) 41-62.

FOUILLOUX E. "Une 'école de Fourvière'?": *Gr* 83 (2002) 451-459.

FRISQUE J., "Les Jeunes Églises et le mouvement œcuménique": *EglViv* 6 (1954) 230-244.

GARRIGUES J.-M., "La clarification sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du Concile de Florence": *Ikn* 68 (1995) 501-506.

HAMER J., "Les problèmes majeurs du Conseil Œcuménique des Églises": *RNouv* 10 (1960) 579-590.

—, "Note sur la collégialité épiscopal": *RSPhTh* 44 (1960) 40-50.

HAYWARD R., "Abraham as Proselytizer at Beer-Sheva in the Targums of Pentateuch": *JJS* 49 (1998) 24–37.

HENN W., "Yves Congar al Vaticano II": *Com(I)* 142 (1995) 59-68.

JOURNET CH., "Le progrès de l'Eglise dans le temps": *Ang* 43 (1966) 3-20.

KASPER W., "Situazione e visione del movimento ecumenico": *RegAtt* 47 (2002) 132-141.

—, "Parola di Dio: conversione e rinnovamento": *RegDoc* 1 (2006) 11-18.

KONSTANTINIDIS C., "The significance of eastern and western traditions within Christendom": *ER* 12 (1960) 143-153.

LABARRIÈRE P.-J., "Pluralisme, pluralités, unité": *Études* 346 (1977) 773-786.

LANNE E., "Les différences compatibles avec l'Unité dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XII^{e} siècle)": *Ist* 8 (1961-1962) 227-253.

LATOURELLE R., "La Révélation et sa transmission selon la constitution 'Dei Verbum'": *Gr* 47 (1966) 5-40.

LEFEBVRE M., "Lettre à Mgr. Pericle Felici (1er Octobre 1964)": AS V/II, 709.

LEMONNYER A., "Le rôle maternel du Saint-Esprit dans notre vie surnaturelle": *VS* 3 (1921) 241-251.

LÉONARD A., "La foi, principe fondamental du développement du dogme": *RSPhTh* 2 (1958) 276-286.

Ediciones Universidad San Dámaso

Martinelli P., "Natura della coessenzialità tra doni gerarchici e carismatici nella Chiesa. Una lettura della Lettera Iuvenescit Ecclesia (2015)": *RET* 77(2017) 105-134.

Masson J., "L'Église ouverte sur le monde": *NRTh* 84 (1962) 1032-1043.

Militello C., "Ruoli e ministeri nella Chiesa primitiva. Non serve un 'contentino'": *ViP* 7 (2016) 30-32.

Nunnenmacher E., "'Le missioni'. Un concetto vacillante riabilitato? Riflessioni sulla dimensione geografica di un termine classico": *ED* 44 (1991) 241-264.

O'Callaghan P., "El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico": *ScrTh* 38 (2006) 501-569.

Pannenberg W., "La signification de l'eschatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholicité de l'Église": *Ist* 14 (1969) 154-170.

Panteghini G., "La Tradizione e le tradizioni": *CrOg* 7 (1982) 45-55.

Paquier R., "Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique": *VC* 2 (1948) 4-7.

Prandi A., "Introduzione. L'idea di sviluppo dottrinale in Newman", in: Newman J. H., *Lo sviluppo della dottrina cristiana* (Jaca Book, Milano 2003) 13-34.

Ratzinger J., "Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von «Gaudium et spes» im lezten Jahrzehnt": *Com(D)* 4 (1975) 439-459.

Ravasi G., "Strutture teologiche della festa biblica": *ScCatt* 110 (1982) 143-181.

Riccardi A., "Il Papa all'origine del Concilio": *CVII-StRic* 4 (2004) 25-40.

Richi Alberti G. "Un debate sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II": *RET* 70 (2010) 93-104.

—, "La hermenéutica del Vaticano II: desde 1985 hasta Benedicto XVI": *ScrTh* 45 (2013) 603-635.

Routhier G., "Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma compito della teologia": *RCI* 92 (2011) 744-759 e 827-841

—, "La Tradition pour transmettre aujourd'hui": *EspVie* 241 (2011) 2-11.

—, "Une magistrale leçon d'herméneutique du Concile Vatican II": *RET* 72 (2012) 469-487.

Schlink E., "The significance of the eastern and western traditions for the Christian Church": *ER* 12 (1960) 125-142.

Ediciones Universidad San Dámaso

SCHMEMANN A., "La théocratie byzantine et l'Église Orthodoxe": *DV* 25 (1953), 33-53.

SCOLA A., "Credo Ecclesiam": *Com(I)* 226 (2010) 10-13.

SCRIMA A., "L'avénement philocalique dans l'Ortodoxie roumaine": *Ist* 3 (1958) 295-328.

SEGALLA G., "La verità storica dei Vangeli e la terza ricerca su Gesù": *Lat* 61 (1995) 195-234.

SEMERARO M., "La Chiesa comunione": *RSRel* 4 (1990) 347-387.

—, "Temi ecclesiologici nel capitolo secondo della *Dei Verbum*": *Lat* 61 (1995) 389-411.

SESBOÜÉ B., "Tradition et traditions": *NRTh* 112 (1990) 570-585.

SPADARO A., *Intervista a Papa Francesco*: "L'Osservatore Romano" (21 Settembre 2013) 5-9.

STERNON D., "Lo studio dell'Oriente cristiano sul piano scientifico e pastorale": *Sem* 15 (1975) 377-380.

THEOBALD CH., "Vatican II: un corpus, un style, des conditions de réception": *LTP* 67 (2011) 421-441.

TOURNAY R. J., "Relectures bibliques concernant la vie future et l'angélologie": *RB* 69 (1972) 481-505.

VILLAR SALDAÑA J. R., "Claves teológicas fundamentales para la recepción del Concilio Vaticano II": *RET* 72 (2012) 429-448.

—, "La hermenéutica del Concilio Vaticano II": *ScrTh* 44 (2012) 615-640.

VOGELS W., "Alliance et universalisme": *ParMiss* 14 (1971) 219-227.

—, "L'universalisme de la préhistoire, Gen 1-11": *EglTh* 2 (1971) 5-34.

ZIZIOULAS I., "Persona, comunione, ecumenismo": *RegDoc* 10 (2015) 20-23.

5.3. Inediti da fondi

BOUYER L., "L'unité de la foi et le pluralisme théologique", 1-14, qui 13, D4/6, 3 (*Fonds* 246).

CARRILLO DE ALBORNÓZ A. F., "Memorandum", *Fund WCC* 1, 1.45.

—, "Memorandum. Eglise Catholique, Concile Œcuménique et Intégristes", *Fund WCC* 3, 14.1.

Ediciones Universidad San Dámaso

Congar Y., “Le nouveau schéma «De activitate missionali Ecclesiae»”: *Études et documents* 4 (1965) 1-6, qui 2, C2/12, D4 (*Fonds*, 187).

Guinet F., “Le mystère de la tradition. Esquisse d’une réflexion”, B191 (*Fonds*, 80).

Klopf J., “Tradition et évolution”, A4, 1 (*Fonds*, 29).

Patriarche Maximos IV – Saint Synode de l’Église grecque-melkite catholique, “Schema Decreti De Ecclesis Orientalibus. Observations sur le texte”, in: Id., *Observation sur les schémas du Concile* (1963) 39-59, C2/6, BC15 (*Fonds*, 155).

Ratzinger J., “Sehr geehrter”, F1, 11b (*Fonds*, 321).

Seumois X., “Lettre adressée au P. Le Guillou: 18/9/1965”, C2/12, C12 (*Fonds*, 185).

Ediciones Universidad San Dámaso

INDICE DEI NOMI

Accomandi S. 347
Adam K. 178, 230
Afanassiev N. 166, 217
Agostino di Ippona
Aime O. 230
Alberigo G. 51, 77-78, 88, 431
Aletti J.-N. 412
Alfeev I. 246
Alfrink B. J. 25, 111
Allo E. B. 302
Alonso Schökel L. 22-23, 39, 41, 43-44, 48-50, 410
Amato A. 264, 268, 416
Ancel A. 167
Anderson J. B. 95-96, 109, 118-119
Anselmo d'Aosta 248
Antón A. 39, 41, 43, 50, 65, 163, 214, 216, 366
Aparicio Valls C. 419
Apecechea Perurena J. 393
Arena D. 231-232
Argüello K. 361
Argüello Sánchez J. 305
Arotzegui Esnaola M. 340
Atanasio di Alessandria 246, 404-405
Aubert R. 160, 163, 166
Auer J. 106
Azzali Bernardelli G. 405

Bacher W. 389
Baldi C. 109, 112
Balthasar H. U. von 168, 247-248, 287, 363-364, 394, 402, 421, 434, 449-451, 460
Baraúna G. 97, 235
Bardy G. 281
Barnas Th. 463
Barth K. 393
Basilio di Cesarea 405, 421, 428
Baudoux M. 167
Baumgartner Ch. 21, 245
Bea A. 91
Beauduin L. 161, 166
Belda Plan J. 441

Ediciones Universidad San Dámaso

Bellarmino R. 222, 225
Benedetto XV 68-69
Benedetto XVI 10-11, 80-81, 138, 248-249, 334, 346, 355, 369, 396, 431-434, 445-446
Benelli G. 310
Benz E. 177, 195
Berea C. 74
Bergamini A. 408
Bernardette di Lourdes 248
Bertetto D. 325
Betti U. 23-25, 27-29, 34-36, 38-39, 44-45, 47, 49, 153, 417
Billot L. 21
Blanquiere G. 308
Bloch R.
Blondel M. 22, 377, 401-402, 407, 444
Boeglin J.-G. 20-23, 33, 36, 173, 176, 198, 242, 404, 411, 418
Borda Leniz E. 109, 122, 132
Bordoni M. 376, 396
Bosc J. 166, 168, 306, 308
Bosch D. J. 68, 71, 75
Bosch J. 164
Botte B. 217, 219, 249, 460
Boulgakov S. 177, 242, 317, 434
Bousquet F. 350
Bouyer L. 9-12, 177, 223, 236, 243, 297, 355, 380-381, 383, 385-386, 407-408, 455-456
Boyer Ch. 160, 206
Briggs J. 71
Buccellati G. 391
Bueno de la Fuente E. 89, 92, 94
Bulthmann R. 309
Burigana R. 23, 28, 34, 42
Butturini G. 88

Cagin M. 164
Calabrese G. 21, 114, 128, 449
Calabria G. 77
Campanini G. 139
Cano M. 21, 441
Cantos Aparicio M. 332, 345
Carli L. M. 42
Carobbio M. 109, 132
Carrasco Rouco A. 226
Carrez M. 164
Carrillo De Albornóz A. F. 206
Castelli E. 381
Castellucci E. 234
Castilla de Cortázar B. 316, 325
Caterina di Siena 248
Cattaneo E. 23, 37, 49, 247, 383, 393-394, 405, 427
Cavallera H. 20
Cerbelaud D. 164
Cerfaux L. 213, 277, 398, 400, 403, 406, 419
Cerretini A. 320
Charles P. 74, 128, 365
Chatelard A. 307
Chenu M.-D. 162, 165, 170-172, 176, 202, 229, 235, 251, 259, 284
Chiavacci E. 56
Childs B. S. 386
Cipriano di Cartagine 320, 419
Clément O. 166, 168, 179, 308, 344
Coggi R. 318
Colafemmina C. 430

Ediciones Universidad San Damaso

Colin P. 265
Collet G. 365
Colombo G. 366
Colzani G. 68-69, 72, 74-75, 95, 109, 114, 116, 118, 122, 128, 131, 133-134, 148, 402
Combon J. 257
Comboni D. 363
Congar Y. 9, 11, 21-22, 27-33, 36, 38, 44, 49-50, 57, 65, 74, 96, 109, 112-113, 117, 120, 123, 125, 127-128, 132, 136, 153, 162, 165, 167, 170, 172-178, 192, 195, 216-217, 222, 224, 229-230, 232, 235, 241, 243-244, 269-270, 284, 296-297, 303, 306, 319-321, 350-351, 355-356, 375, 389, 393, 395, 398-399, 405, 409, 423, 428, 456
Cottier G. 168
Couturier P. 161
Crollius A. R. 365
Cullmann O. 167, 339
Cuminetti M. 163, 222
Curato d'Ars 248, 307

Dal Covolo E. 264, 449
Dalmais I. 278, 280, 293
Daniel Y. 73
Daniélou J. 75, 117, 162, 166, 257-258 278-279, 403
De Berranger O. 178
De Fiores S. 452
De Foucauld Ch. 248, 307-308
De Fraine J. 391
Degrijse A. 90-91
Delarbre Ch. 432
De las Casas B. 67-68
Delhaye Ph. 18, 51
Del Pozo Abejón G. 448-449
De Lubac H. 23, 45, 74, 100, 106-107, 113, 126, 162, 178, 222, 229, 236, 265, 307, 373, 378, 393, 403, 407, 419
De Mattei R. 430
De Poulpiquet A. 175
De Provenchères Ch. 293-295
De Salis M. 432, 441
Dewailly L.M. 75, 220
Dhavamony M. 134
Dianich S. 357, 402-403
Di Pilato V. 46
Donneaud H. 163, 432
Dotolo C. 419
Doumith M. 167, 293
Dulles A. 62-63, 248, 441
Dumont Ch. 161-162, 165
Dupuy B. D. 23, 28, 65, 198
Durrwell F. X. 325
Duval A. 251
Duval L.-E. 167

Eicher P. 365
Elert W. 217
Elisée de la Nativité 228, 235
Emile de Taizé 172, 350
Epis M. 28
Evdokimov P. 177, 234, 317, 325

Faggioli M. 431
Farah E. 118

Ediciones Universidad San Dámaso

Farrugia M. 392
Fazzo V. 377
Feiner J. 28, 45, 269
Felici P. 445
Feuillet A. 317-318, 390
Fey C. 71, 170, 198
Fisichella R. 138, 151, 372
Flanagan B. P. 216
Florit E. 42-43, 429
Florovsky G. 177, 194, 252
Flusser D. 449
Forte B. 377
Fouilloux E. 162-163
Francesco 305, 407-408, 411, 423, 462
Franzelin J. B. 370, 372
Franzini A. 23, 45
Fries H. 305
Frisque J. 163, 183

Gahamanyi G. B. 91
Gaignard H. 432
Galinier-Pallerola J.-F. 432
Garrigues J.-M. 318-319, 330, 337, 339, 342
Garrone G.-M. 35, 50
Giammancheri E. 56
Geiselmann J. H. 22, 175
Gherardini B. 430, 438
Ghiberti G. 230
Gil Nogués P. 164
Gioacchino da Fiore 419
Giovanni Damasceno 246, 281, 377
Giovanni XXIII 23, 34, 50, 57, 77-82, 84, 86-87, 89, 160, 207
Giovanni Paolo II 18, 148-149, 232, 248, 365-366, 395, 403, 409, 417, 420-421, 426, 448, 451, 464-465
Giustino martire 362
Glazik J. 96
Gnilka Ch. 412
Godin H. 73
Goheen M. W. 390
González Moralejo R. 139
Goppelt L. 419
Gopu J. M. 91
Goyret Ph. 21, 114, 128, 403, 449
Grandjean M. 391
Grasso D. 96, 110, 112
Grech P. 396
Greenberg I. 392
Gregorio Palamas 338
Grelot P. 403, 406
Greshake G. 450
Grootaers J. 305
Gross B. 381
Grossi V. 347
Gueret M. 18, 51
Guinet F. 241-242

Hakim G. 167
Hamer J. 189, 216, 219, 227
Handspicker M. B. 198
Hayward R. 391
Henn W. 28, 419, 441
Henry M. 165, 176
Hercsik D. 45, 62, 369-370, 389, 393, 404, 428-429, 437, 442, 460
Hernández Barrera C. 14, 361
Herrera Oria A. 139

Ediciones Universidad San Damaso

Hertling L. 216-217
Heuschen J. 36
Hilberath B. J. 23, 109, 431
Holstein H. 21, 39, 44, 174, 270, 289, 350, 368, 374, 381, 384, 393
Höping Von H. 23, 63
Hua M. 305
Hünermann P. 23, 109, 147, 149-151, 431

Iglesias Cobo J. 310
Insero W. 87, 109, 115-116, 118-119, 148
Ireneo di Lione 231, 273, 309, 332-333, 338-340, 344-345, 347, 396, 419
Irsch S. R. 380
Isetta S. 378
Ittah G. 380
Izquierdo C. 21, 61, 367, 371-372, 376, 379, 403, 417, 428

Jacquemet G. 165, 175, 217, 220, 409
Jagielsky M. 375
Jáki S. 178
Jeremias J. 391
Joannes F. V. 163, 222
Joannidis B. 190
Journet Ch. 23, 74, 113-114, 131, 204-205, 222, 256-257

Karotemprel S. 151
Kasper W. 326, 369, 379, 423, 430, 441
Kern W. 369, 402
Kirieievsky I. V. 179
Klopf J. 173
Koch K. 334, 432
Komiakov A. 179, 196, 222, 373
Konstantinidis C. 194
Koster M. D. 235
Kovalevsky E. 177
König F. 25
Kuhn J. E. 175

Labarrière P.-J. 423
Labre B. 307
Ladaria L. F. 377, 397
La Delfa R. 449
Lafont G. 23, 166, 211, 218, 230, 413
Lagrange M.-J. 171
Lamberigts M. 305
Lambiasi F. 383
Lamennais H. R. 178
Landron O. 169
Lanne E. 234, 257, 281
Larraona Saralegui A. M. 42
Latourelle R. 23, 76, 369, 372
Lecuona L. J. 96
Lécuyer L. 226
Lefebvre M. 355, 430, 445
Lelouvier Y.-N. 177
Lemonnyer A. 316, 319
Lengsfeld P. 45, 269, 287, 385
Léonard A. 264, 269
L'Huillier P. 216
Liégé P. -A. 165, 175-176, 220, 409
Lokuang S. 90
Lombardi A. 419
López-Gay J. 137, 140
López Peñalba J. 164, 213-214, 234, 241, 247-248, 250, 260, 314, 320, 322-324, 338, 397

Ediciones Universidad San Dámaso

Lorizio G. 13, 20-21, 37, 45, 375-376, 393, 395
Lossky V. 166, 177, 246-247, 272, 373, 405
Löhrer M. 45, 269
Lutero M. 286-287

Madrigal S. 138, 305, 357
Makrakis A. 179, 196
Manns F. 386
Marini V. 451
Markus R. A. 419
Martina G. 76
Martin-Achard R. 390
Martinelli P. 395
Martínez Camino J. A. 247
Massimo il Confessore 281
Masson J. 74, 94, 109-110, 114, 117, 121, 127, 365
Maurice J. F. D. 179
Maximos IV, 167, 295
Mazzolini S. 13, 90-91, 95, 109, 402
Melina L. 427, 442
Mello A. 383
Melloni A. 88
Ménager J. 167
Ménard E. 163
Menke K.-H. 299, 361, 364, 425
Meouchi P. P. 118
Mercier D.-J. 161
Mercier G. 167, 203, 230, 239, 253-254, 258-258, 272, 289, 302, 304-306, 308
Mersch E. 212
Messas Ch. 380
Messori V. 434
Meyendorff J. 166, 195, 217
Meyer A. G. 64-65
Militello C. 120, 212-213, 236, 356
Milman H. H. 178
M. Marie-Agnès 164-165, 169, 251, 330
Moeller Ch. 279-280
Mondin B. 148, 161-162, 164
Morales Arráez J. G. 168, 330, 333, 341
Morán G. 250
Moreschini C. 376
Mouroux J. 321, 414-415
Möhler J. A. 22, 174-176, 178, 210, 212, 241, 350, 374
Muratore S. 388

Nabaa Ph. 167
Napier Ch. 255, 288-289
Neander J. A. W. 179
Neil S. C. 71
Neuner J. 96
Newman J. H. 22, 66, 178, 264, 368-369, 401, 410, 416-417, 441, 443-445, 447
Nocent A. 408
Noceti S. 24, 28, 46, 97
Noriega J. 427, 442
Nunnenmacher E. 127
Núñez Aguilera M. A. 433-434
Núñez Regodón J. 400

O'Callaghan P. 372
O'Collins G. 369, 441
Oduyoye M. A. 71
O'Malley J. W. 80
Orbe A. 340
Orozco Ruano R. 14, 393-394

Ediciones Universidad San Dámaso

Pacini A. 230
Pacomio L. 267
Pannenberg W. 339, 342
Panteghini G. 289
Paolo VI 35-36, 46, 50-51, 82-83, 86, 95, 138, 168, 307, 310, 331, 394, 421-422, 433
Paquier R. 192
Pasquale G. 419
Paventi S. 90, 94
Pelletier D. 305
Pérez-Soba J. J. 427, 442
Perrier P. 384
Philips G. 97, 102, 106-107
Piazza O. F. 21, 114, 128, 449
Pié-Ninot S. 38, 104, 225, 235, 369, 372, 404, 439-440, 442
Pio IX 245
Pio XI 73, 160
Pio XII 38, 70, 77
Podolak P. 376
Poletto S. 230
Pont y Gol J. 91
Pottmeyer H. J. 369, 397, 402, 430, 441-442, 464
Prandi A. 66

Quacquarelli A. 418

Rad G. von 386
Raguin Y. 115
Rahner K. 22, 27, 36, 131, 225-226, 431
Ratzinger J. 22, 24, 27-28, 47-48, 63-65, 96-97, 100-103, 105, 143, 146, 168, 172, 267, 305, 308, 313, 324-326, 334, 384, 390-391, 393, 421, 427, 430, 433-434, 436, 447, 461
Ravasi G. 382-383, 388, 390-391
Reding M. 230
Refoulé F. 276
Repole R. 24, 28, 46, 97
Reynal G. 164
Riccardi A. 76-77
Richi Alberti G. 12-13, 124, 142, 164, 166-167, 173, 216, 226-231, 237, 261, 270-273, 311, 315, 323, 331-333, 342, 346, 362, 364, 394-395, 400, 412, 416, 432-436, 448, 459
Ricoeur P. 381
Riesenfeld H. 387
Rinaldi G. 391
Río P. 403
Riobé G.-M. 96, 167, 303
Rodger P. C. 198-199
Rodríguez P. 11, 97, 137, 366, 402
Rordorf W. 419, 428
Rossano P. 134, 136
Rossi G. 43
Rou A. 342
Rougé P.-M. 167, 293, 301
Rouse R. 71
Rousseau O. 161, 166, 190, 206, 255, 270, 277-278, 280, 297
Routhier G. 57, 355, 430, 432
Roux H. 166-167
Roy M. 167
Roy Ph. J. 24, 109

Ediciones Universidad San Dámaso

Ruffini E. 42
Rupnik I. 324
Rugolotto L. 95, 132

Sagnard F. 217
Sánchez Vaquero J. 160
Santos Hernández A. 87, 95, 109-110, 124
Sauvage M. 250-251
Scaria F. 23
Scheffczyk L. 450-451
Schlegel F. 178
Schleiermacher F. 179
Schlink E. 65, 167, 193, 196
Schmemann A. 196
Schmidlin J. 68, 74
Schnackenburg R. 412-413
Schneider A. 419, 428
Schömborn Ch. 334
Schütte J. 90, 96-97, 109, 111, 150
Scola A. 77, 79-80, 138, 230, 236, 267, 359, 363-364, 399, 423, 426, 432-433, 436, 438, 460, 464
Scrima A. 196-197
Seckler M. 369, 402
Seewald P. 434
Segalla G. 392
Serra A. 381, 449
Serretti M. 376
Sesboüé B. 49, 63, 242, 418
Semeraro M. 44, 50-52, 216
Semmelroth O. 23, 49, 224-225, 235
Seumois A. 113, 128, 135
Seumois X. 96, 303
Shorte. A. 365
Skydsgaard K. E. 167
Soetens Cl. 305
Spadaro A. 462
Spidlik T. 324
Sternon D. 162

Tapiero M. 380-381, 390-391
Tejerina Arias G. 400
Tenace M. 324
Teodoro di Mopsuestia 279
Teresa d'Avila 248
Teresa di Lisieux 248, 307
Tertulliano di Cartagine 376, 378
Theobald Ch. 414
Thurian M. 166
Tombeur P. 18, 51
Tommaso d'Aquino 170-172, 214, 225, 229, 248, 269, 297, 318, 439
Tommasi C. O. 376
Trevisiol A. 100, 125, 126
Tromp S. 24, 212, 220
Tsetis G. 71
Tuninetti G. 230
Turnay R. J. 386-387

Uchenna Ogbanufe L. 164, 241
Uzan D. 391

Valentini N. 383
Vander Gucht R. 163, 170
Velasco Zamarreño I. 167
Verweyen H. 394
Vilanova E. 51
Villar Saldaña J. R. 414, 432, 444
Viller M. 281

Ediciones Universidad San Dámaso

Vincelli M. 419
Vincenzo di Lerino 42, 65-66, 368, 429-430, 443
Vischer L. 130, 167, 198-199
Visser't Hooft W. A. 71, 160, 178, 191, 206
Vitali D. 47, 97, 101, 106
Vogels W. 390-391
Voltaggio F. 14, 385, 388
Vorgrimler H. 163, 170, 403

Warneck G. 74
Westphal J. 166
Wicks J. 419
Wiederkehr D. 402, 428
Wojtyła K. 98
Wolanin A. 72, 127

Xeres S. 68, 70, 73

Zerwick M. 23, 49
Ziadé I. 167, 293, 298-299
Zizioulas I. 194
Zoa J. B. 96, 167
Zoghby E. 60, 118, 304
Zolla E. 20

Ediciones Universidad San Damaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Pedidos a SOLUZIONO
T. 91 447 35 66 info@soluziono.com
www.soluziono.com

Ediciones Universidad San Dámaso

STUDIA THEOLOGICA MATRITENSIA

1 Javier Prades – José Mª Magaz (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica 'Fides et Ratio'*. Madrid, 16-18 de febrero de 2000 (2002) XIII + 616 pp. ISBN: 978-84-93270-50-4 [35 €]

2 A. Carrasco – J. Prades (eds.), *In communione Ecclesiae. Miscelánea en honor del Cardenal Antonio Mª Rouco Varela, con ocasión del XXVº aniversario de su consagración episcopal* (2003) 728 pp. ISBN: 978-84-93270-54-7 [40 €]

3 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad* (2004) 290 pp. ISBN: 978-84-96318-02-1 [disponible form. electr.]

4 Luis Sánchez Navarro, *"Venid a mí" (Mt 11,28-30). El discipulado, fundamento de la ética en Mateo* (2004) 366 pp. ISBN: 978-84-96318-05-2 [30 €]

5 Javier Prades, Communicatio Christi. *Reflexiones de teología sistemática* (2004) 234 pp. ISBN: 978-84-96318-03-8 [20 €]

6 Roberto Serres López de Guereñu (ed.), *Iglesia y Derecho. Actas de las Jornadas de Estudio en el XX aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico. Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 20-21 de octubre de 2003* (2005) 288 pp. ISBN: 978-84-96318-10-6 [25 €]

7 Roberto Serres López de Guereñu, *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia* (2006) 512 pp. [Nueva edición: Studia Canonica Matritensia 4]

8 José Miguel Granados Temes, *La ética esponsal de Juan Pablo II* (2006) 608 pp. ISBN: 978-84-96318-15-X [disponible form. electr.]

9 Andrés Martínez Esteban, *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)* (2006) 772 pp. ISBN: 978-84-96318-22-9 [40 €]

10 Eduardo Toraño López, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán* (2006) 541 pp. ISBN: 978-84-96318-21-2 [35 €]

11 Eugenio Romero Pose, *Anotaciones sobre Dios uno y único* (2007) 156 pp. ISBN: 978-84-96318-39-7 [10 €]

12 (Vol.1) Eugenio Romero Pose, *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana. Scripta Collecta I*. Edición preparada por Juan José Ayán Calvo (2008) 952 pp. ISBN: 978-84-96318-62-5 [40 €]

12 (Vol.2) Eugenio Romero Pose, *La siembra de los Padres. Scripta Collecta II*. Edición preparada por Juan José Ayán Calvo (2008) 848 pp. ISBN: 978-84-96318-62-5 [40 €]

13 Jaime Ballesteros Molero, *La justicia social en el Magisterio de la Iglesia* (2008) 400 pp. ISBN: 978-84-96318-61-8 [30 €]

14 Manuel Aroztegi Esnaola, *Lanfranco. El cuerpo y la sangre del Señor* (2009) 183 pp. ISBN: 978-84-96318-72-4 [25 €]

15 Pablo Domínguez Prieto, *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas* (2009) 450 pp. ISBN: 978-84-96318-77-9 [30 €]

16 Gabriel Richi Alberti, *Karol Wojtyla: un estilo conciliar* (2010) 454 pp. ISBN: 978-84-15027-05-8 [30 €]

17 Francisco Esplugues Ferrero, *Cristología del testimonio en el Concilio Vaticano II* (2011) 544 pp. ISBN: 978-84-15027-12-6 [35 €]

18 Raquel Oliva Martínez, *El Espíritu Santo en los Misterios en carne, en las obras espirituales de Antonio Orbe* (2015) 320 pp. ISBN: 978-84-15027-74-4 [27 €]

19 Jorge Gerardo Morales Arráez, *"Le Cahier du Synode" de Marie-Joseph Le Guillou"* (Series Le Guillou 5; 2016) 534 pp. ISBN: 978-84-16639-10-6 [32 €]

20 Anneliese Meis Wörmer, *El Espírtu Santo y el sentimiento. Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein* (2016) 377 pp. ISBN: 978-84-16639-29-8 [30 €]

21 Juan Argüello Sánchez, *Marie-Joseph Le Guillou: Textos sobre el Corazón de Cristo* (Series Le Guillou 6; 2016) 370 pp. ISBN: 978-84-16639-31-1 [30 €]

22 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Retraite 2-11 septembre 1957* (Series Le Guillou 8; 2017) 378 pp. ISBN: 978-84-16639-45-8 [30 €]

23 Jaime López Peñalba (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. La vie chrétienne dans l'Église et dans le monde* (Series Le Guillou 9; 2017) 836 pp. ISBN: 978-84-16639-57-1 [30 €]

24 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Séjour en Grèce 1956-1957* (Series Le Guillou 10; 2018) 425 pp. ISBN: 978-84-16639-68-7 [30 €]

25 Jesús Iglesias Cobo (ed.), *El dosier "Intercélébration Pentecostale" de Marie-Joseph Le Guillou* (Series Le Guillou 11; 2018) 320 pp. ISBN: 978-84-16639-76-2 [25 €]

26 Jaime López Peñalba (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. La charité, forme des vertus* (Series Le Guillou 12; 2018) 282 pp. ISBN: 978-84-16639-80-9 [20 €]

STUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA

1 Jan Wolenski – Pablo Domínguez, *Lógica y Filosofía* (2005) 274 pp. ISBN: 978-84-96318-14-4 [25 €]

2 Víctor Tirado San Juan, *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles. La idea de la estética* (2013) 217 pp. ISBN: 978-84-15027-33-1 [disponible form. electr.]

3 David Torrijos Castrillejo, *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica. Paráfrasis de san Alberto Magno al primer libro de la Metafísica de Aristóteles* (2013) 471 pp. ISBN: 978-84-15027-37-9 [30 €]

4 Alfonso García Nuño, *El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset* (1907-1914) (2014) 243 pp. ISBN: 978-84-15027-55-3 [25 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

5 Franz Brentano, *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente* (2015) 334 pp. ISBN: 978-84-15027-81-2 [27 €]

6 Santiago García Acuña, *La revelación como prolegómeno para una filosofía de la religión. Esbozo sobre la fenomenalidad incondicionada e irreductible de los fenómenos de revelación* (2018) 1266 pp. ISBN: 978-84-16639-72-4 [45 €]

STUDIA CANONICA MATRITENSIA

1 Antonio María Rouco Varela, Ecclesia et Ius. *Escritos de derecho canónico y concordatario* (2014) 479 pp. ISBN: 978-84-15027-64-5 [30 €]

2 Sergio Muñoz Fita – Juan Manuel Cabezas Cañavate, *La incardinación en los institutos seculares. Estudio genético del c. 715 a partir del Concilio Vaticano II y acercamiento a su aplicación y precisión en el periodo post-codicial* (2015) 154 pp. ISBN: 978-84-15027-70-6 [disponible form. electr.]

3 Antonio Ciudad Albertos, *Asociaciones públicas - Asociaciones privadas* (2015) 468 pp. ISBN: 978-84-15027-75-1 [30 €]

4 Roberto Serres López de Guereñu, *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia* (^{2}2017) 593 pp. ISBN: 978-84-16639-49-6 [30 €]

5 Juan José García Faílde, *Nuevo Tratado de Derecho Procesal Canónico* (^{3}2018) 1012 pp. ISBN: 978-84-16639-86-1 [40 €]

STUDIA BIBLICA MATRITENSIA

1 Roberto López Montero – Juan Antonio Pino Cano – Elena Torres Torres, *El prisma de Senaquerib (*Chicago *OIM A2793)* (2014) 188 pp. ISBN: 978-84-15027-54-6 [disponible form. electr.]

2 Ignacio Carbajosa – Andrés García Serrano (eds.), *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense* (2014) 248 pp. ISBN: 978-84-15027-56-0 [25 €]

3 Luis Sánchez Navarro, *Una luz para las naciones. La vocación universal del Evangelio* (2015) 164 pp. ISBN: 978-84-15027-67-6 [22 €]

COLLECTANEA MATRITENSIA

1 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Sobre el alma. El Escorial 2004* (2005) 502 pp. ISBN: 978-84-96318-16-8 [30 €]

2 Gerardo del Pozo Abejón (ed.), *Edith Stein y los místicos españoles* (2006) 200 pp. ISBN: 978-84-96318-23-6 [15 €]

3 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Una mirada a la gracia. El Escorial 2005* (2006) 322 pp. ISBN: 978-84-96318-27-4 [22 €]

4 Juan José Pérez-Soba – Juan de Dios Larrú – Jaime Ballesteros (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la Ley natural* (2007) 572 pp. ISBN: 978-84-96318-41-0 [38 €]

5 Luis Sánchez Navarro (ed.), *Pablo y Cristo. La centralidad de Cristo en el pensamiento de san Pablo. Actas del Congreso Internacional "Pablo y Cristo". Madrid 2009* (2009) 281 pp. ISBN: 978-84-96318-79-3 [20 €]

6 (Vol.1) Juan José Pérez Soba – Andrés García de la Cuerda – Ángel Castaño Félix (eds.), *Pablo Domínguez Prieto. La sabiduría de una enseñanza (textos filosóficos). En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam* (2010) 383 pp. ISBN: 978-84-96318-89-2 [25 €]

6 (Vol.2) Juan José Pérez Soba – Andrés García de la Cuerda – Ángel Castaño Félix (eds.), *La fecundidad de una amistad. Testimonios y artículos en memoria de Pablo Domínguez. En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam* (2010) 697 pp. ISBN: 978-84-96318-90-8 [35 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

7 Gabriel Richi Alberti (ed.), *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (2010) 355 pp. ISBN: 978-84-96318-91-5 [25 €]

8 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Dios en la sociedad postsecular* (2011) 327 pp. ISBN: 978-84-15027-10-2 [25 €]

9 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger* (2011) 388 pp. ISBN: 978-84-15027-16-4 [25 €]

10 Juan Carlos Carvajal – Ángel Castaño Félix (eds.), *Id y haced discípulos... (Mt 28,19). Al servicio de la fe* (2012) 720 pp. ISBN: 978-84-15027-28-7 [35 €]

11 Gabriel Richi Alberti (ed.), *A la luz del Resucitado. Una lectura cristológica del Vaticano II* (Series Le Guillou 3; 2014) 316 pp. ISBN: 978-84-15027-45-4 [25 €]

12 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Confesar el misterio del Padre* (Series Le Guillou 4; 2015) 362 pp. ISBN: 978-84-15027-78-2 [25 €]

13 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Anunciar a Jesucristo en la posmodernidad. A cincuenta años de mayo del 68* (2018) 250 pp. ISBN: 978-84-16639-83-0 [20 €]

PRESENCIA Y DIÁLOGO

1 Javier Prades (ed.), *El misterio a través de las formas* (2002) 198 pp. ISBN: 978-84-96270-52-0 [disponible form. electr.]

2 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Dios para pensar. El Escorial 2002* (2003) 242 pp. ISBN: 978-84-93270-55-1 [9 €]

3 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral (ed.), *"Para ser libres Cristo nos ha liberado" (Ga 5,1)* (2003) 240 pp. ISBN: 978-84-93270-58-2 [disponible form. electr.]

4 Javier Prades (ed.), *La voz que yace bajo las voces* (2003) 242 pp. ISBN: 978-84-93270-57-5 [9 €]

5 Manuel del Campo Guilarte (ed.), El Catecismo de la Iglesia Católica. En el X aniversario de su promulgación (2004) 210 pp. ISBN: 978-84-96318-07-6 [9 €]

6 Javier Prades (ed.), *La esperanza en un mundo globalizado* (2004) 192 pp. ISBN: 978-84-96318-09-0 [8 €]

7 Andrés-Gallego – Otero Novas – Pérez-Soba – Vide, *La Nación y el Nacionalismo: contribuciones para un diálogo* (2004) 160 pp. ISBN: 978-84-96318-08-3 [8 €]

8 José Mª Magaz Fernández, *Autocrítica de la modernidad. La providencia en la historia según Donoso Cortés* (2004) 186 pp. ISBN: 978-84-96318-04-5 [8 €]

9 José Mª Magaz Fernández (ed.), *Isabel la Católica hija de la Iglesia. Jornada sobre Isabel la Católica en el V Centenario de su muerte* (2006) 196 pp. ISBN: 978-84-96318-18-2 [disponible form. electr.]

10 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *El corazón de la familia* (2006) 398 pp. ISBN: 978-84-96318-20-5 [20 €]

11 Javier Prades (ed.), *En busca del padre. Extensión Universitaria* (2006) 183 pp. ISBN: 978-84-96318-24-3 [8 €]

12 Manuel del Campo Guilarte (ed.), *La comunicación de la fe* (2006) 281 pp. ISBN: 978-84-96318-25-0 [disponible form. electr.]

13 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Naturaleza* (2006) 216 pp. ISBN: 978-84-96318-29-8 [11 €]

14 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Jornada sobre la analogía* (2006) 263 pp. ISBN: 978-84-96318-28-1 [14 €]

15 Javier Prades – Eduardo Toraño (eds.), *Educar en la verdad* (2007) 188 pp. ISBN: 978-84-96318-42-7 [8 €]

16 Ignacio Carbajosa – Luis Sánchez Navarro (eds.), *Entrar en lo antiguo* (2007) 173 pp. ISBN: 978-84-96318-45-8 [10 €]

17 José María Magaz (ed.), *El Cantar de los Cantares y el arte. Jornada de Arte Sacro* (2007) 102 pp. ISBN: 978-84-96318-47-2 [6 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

18 Andrés Martínez Esteban (ed.), *El Seminario de Madrid. A propósito de un Centenario* (2008) 272 pp. ISBN: 978-84-96318-53-3 [15 €]

19 José María Magaz (ed.), *Los obispos españoles ante los conflictos políticos del siglo XX* (2008) 293 pp. ISBN: 978-84-96318-59-5 [15 €]

20 Ignacio Carbajosa – Luis Sánchez Navarro (eds.), *Palabra Encarnada. La Palabra de Dios en la Iglesia* (2008) 137 pp. ISBN: 978-84-96318-68-7 [8 €]

21 Eduardo Toraño – Javier Prades (eds.), *Dios es amor. Extensión Universitaria* (2009) 185 pp. ISBN: 978-84-96318-70-0 [10 €]

22 Manuel del Campo Guilarte (ed.), *La pedagogía de la fe. Al servicio del itinerario de iniciación cristiana* (2009) 341 pp. ISBN: 978-84-96318-76-2 [20 €]

23 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *El dios de Aristóteles.* νόησις νοήσεως (2009) 409 pp. ISBN: 978-84-96318-75-5 [20 €]

24 José María Magaz (ed.), *La Iglesia en los orígenes de la España contemporánea* (2009) 287 pp. ISBN: 978-84-96318-80-9 [15 €]

25 María Lacalle – Andrés Martínez (eds.), *La familia. Recursos y conflictos en la sociedad contemporánea* (2009) 212 pp. ISBN: 978-84-96318-85-4 [10 €]

26 Carmen Álvarez Alonso, *Teología del cuerpo y Eucaristía* (2010) 178 pp. ISBN: 978-84-96318-88-5 [disponible form. electr.]

27 Javier Prades – Eduardo Toraño (eds.), *La razón de la esperanza* (2010) 236 pp. ISBN: 978-84-96318-93-9 [12 €]

28 HH. Oblatas de Cristo Sacerdote, *Sacerdocio de Cristo y santidad sacerdotal* (2010) 96 pp. ISBN: 978-84-96318-97-7 [6 €]

29 José María Magaz (ed.), *Los partidos confesionales españoles* (2010) 175 pp. ISBN: 978-84-96318-99-1 [10 €]

30 Agustín Giménez González – Luis Sánchez Navarro (eds.), *Canon, Biblia, Iglesia. El canon de la Escritura y la exégesis bíblica* (2010) 251 pp. ISBN: 978-84-15027-04-1 [12 €]

31 José Mª Magaz – Nicolás Álvarez de las Asturias (eds.), *La Reforma Gregoriana en España* (2011) 211 pp. ISBN: 978-84-15027-15-7 [12 €]

32 Luis Sánchez Navarro (ed.), *Escudriñar las Escrituras. Verbum Domini y la interpretación bíblica* (2012) 115 pp. ISBN: 978-84-15027-18-8 [7 €]

33 Roberto López Montero, *Tertuliano y las manos de Dios* (2012) 110 pp. ISBN: 978-84-15027-23-2 [7 €]

34 Manuel Aroztegi Esnaola, *La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV* Sent *d 26)* (2012) 244 pp. ISBN: 978-84-15027-26-3 [12 €]

35 Andrés García Serrano – Luis Sánchez Navarro, *"Dichosos los que escuchan la Palabra". Exégesis bíblica y lectio divina* (2012) 137 pp. ISBN: 978-84-15027-29-4 [8 €]

36 Nicolás Álvarez de las Asturias (ed.), *"San Juan de Ávila, doctor de la Iglesia* (2013) 131 pp. ISBN: 978-84-15027-39-3 [8 €]

37 Juan Carlos Carvajal Blanco (ed.), *Emplazados para una Nueva Evangelización* (2013) 292 pp. ISBN: 978-84-15027-40-9 [12 €]

38 Jordi Girau Reverter (ed.), *Jornada de filosofía 2012. La Sabiduría* (2014) 149 pp. ISBN: 978-84-15027-48-5 [12 €]

39 José María Magaz (ed.), *Los riesgos de la fe en la sociedad española* (2014) 201 pp. ISBN: 978-84-15027-62-1 [12 €]

40 Manuel Oriol (ed.), *El asentimiento religioso. Razón y fe en J.H. Newman* (2015) 210 pp. ISBN: 978-84-15027-65-2 [12 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

41 Gabriel Richi (ed.), *Juan XXIII y Juan Pablo II. Testigos para nuestro tiempo* (2015) 224 pp. ISBN: 978-84-15027-66-9 [12 €]

42 Juan Carlos Carvajal Blanco (ed.), L*a misión que nace de la alegría del encuentro. En el surco de* Evangelii gaudium (2015) 237 pp. ISBN: 978-84-15027-72-0 [12 €]

43 Jordi Girau Reverter, *¿Cristiano filósofo o filósofo cristiano? La filosofía a la luz del Magisterio de la Iglesia* (2015) 374 pp. ISBN: 978-84-15027-71-3 [disponible form. electr.]

44 Gerardo del Pozo Abejón – Ignacio Serrada Sotil (eds.), *Fe cristiana y ateísmo en el siglo XXI* (2015) 207 pp. ISBN: 978-84-15027-82-9 [12 €]

45 José Antúnez Cid (ed.), *La representación. Jornada de filosofía* (2015) 302 pp. ISBN: 978-84-15027-87-4 [12 €]

46 Philibert Secretan, *Reforma protestante y filosofía. Tres lecciones y un epílogo* (2015) 85 pp. ISBN: 978-84-15027-83-6 [6 €]

47 Nicolás Álvarez de las Asturias (ed.), *El IV concilio de Letrán en perspectiva histórico-teológica* (2016) 288 pp. ISBN: 978-84-16639-17-5 [12 €]

48 Juan de Dios Larrú (ed.), *El camino de la misericordia* (2016) 152 pp. ISBN: 978-84-16639-38-0 [12 €]

49 Nicolás Álvarez de las Asturias (ed.), *Avilistas del siglo XX* (2017) 226 pp. ISBN: 978-84-16639-48-9 [12 €]

50 José María Magaz Fernández (ed.), *Mártires, la victoria sobre los ídolos* (2017) 230 pp. ISBN: 978-84-16639-60-1 [12 €]

51 Víctor Manuel Tirado San Juan (ed.), *La persona. Jornada de Filosofía 2015* (2018) 190 pp. ISBN: 978-84-16639-69-4 [10 €]

52 Mercedes Hurtado del Solo, *La belleza del canto al servicio de la fe en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI* (2018) 231 pp. ISBN: 978-84-16639-66-3 [12 €]

53 José María Magaz – Juan Miguel Prim Goicoechea (eds.), *F. Ximénez de Cisneros. Reforma, conversión y evangelización* (2018) 326 pp. ISBN: 978-84-16639-73-1 [14 €]

54 Gerardo del Pozo Abejón – Juan Carlos Carvajal Blanco (eds.), *Parroquia misionera* (2018) 222 pp. ISBN: 978-84-16639-84-7 [10 €]

SAPIENTIA IURIS

(Colección coeditada por la BAC y la Universidad San Dámaso)

1 Velasio De Paolis, *Normas generales* (2013) 520 pp. ISBN: 978-84-22016-30-4 [25 €]

4 Francesco Coccopalmerio, *La parroquia* (2015) 320 pp. ISBN: 978-84-22017-57-8 [18 €]

5 Velasio De Paolis, *La vida consagrada en la Iglesia* (2011) 531 pp. ISBN: 978-84-22015-08-6 [24 €]

9 Velasio De Paolis, *Los bienes temporales de la Iglesia* (2012) 384 pp. ISBN: 978-84-22015-71-0 [19 €]

TEXTOS DEL ORIENTE CRISTIANO

(Colección coeditada por la BAC y la Universidad San Dámaso)

1 Pilar González Casado (ed.), *El diálogo de Abrahán de Tiberíades* (2016) 240 pp. ISBN: 978-84-22018-53-7 [15,87 €]

2 Georg Graf, *Historia de la literatura árabe cristiana* (2017) 842 pp. ISBN: 978-84-220-1986-2 [40,38 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

SAPIENTIA AMORIS

(Colección coeditada por EDICE y la Universidad San Dámaso)

1 Jesús Sanz Montes – Lourdes Grosso García – Rafael Belda Serra, Sapientia Amoris. *Fundamentación teológica y metodología* (2103) 296 pp. ISBN: 978-84-71417-97-8 [16 €]

2 Agustín Giménez González, *Os he llamado amigos. La Revelación* (2014) ISBN: 978-84-71418-01-2 [16 €]

3 Carmen Álvarez Alonso, *Espíritu de hijos. Antropología teológica I: creados en Cristo* (2014) ISBN: 978-84-71418-04-3 [16 €]

4 Agustín Giménez González, *La Palabra se hizo carne. Introducción a la Sagrada Escritura* (2014) ISBN: 978-84-71418-20-3 [16 €]

5 Carlos Granados García, *Vosotros seréis mi pueblo. Sagrada Escritura: Antiguo Testamento* (2014) ISBN: 978-84-71418-21-0 [16 €]

6 Luis Sánchez Navarro, *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (I). Sagrada Escritura - NT I: Corpus Paulino, Joánico, Epístolas católicas* (2014) ISBN: 978-84-71418-22-7 [16 €]

7 Alfonso Lozano Lozano – José Miguel García Pérez, *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (II). Sagrada Escritura – NT II: Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (2015) ISBN: 978-84-71418-52-4 [16 €]

8 José Rico Pavés, *¡Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo! Cristología-Soteriología* (2016) ISBN: 978-84-71418-53-1 [16 €]

9 Enrique Rico Pavés, *Misterio de comunión en el amor. Trinidad* (2016) ISBN: 978-84-71418-54-8 [16 €]

10 José María Magaz Fernández, *La Huella de Dios en la Historia. Historia de la Iglesia I. Edad Antigua y Edad Media* (2018) ISBN: 978-84-71418-81-4 [16 €]

11 José María Magaz Fernández, *La Huella de Dios en la Historia. Historia de la Iglesia II. Edad Moderna y Edad Contemporánea* (2018) ISBN: 978-84-71418-82-1 [16 €]

MANUALES DEL ISCCRR.D

1.2 David Torrijos-Castrillejo, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea* (2017) 224 pp. ISBN: 978-84-16639-56-4 [28,24 €]

1.3 Alfonso García Nuño, *Metafísica y teoría del conocimiento* (2016) 350 pp. ISBN: 978-84-16639-25-0 [28,24 €]

1.4 José Antúnez Cid, *Antropología filosófica* (2016) 313 pp. ISBN: 978-84-16639-24-3 [28,24 €]

1.5 Miguel Á. Medina Escudero, *Filosofía y Fenomenología de la religión* (2018) 258 pp. ISBN: 978-84-16639-85-5 [28,24 €]

1.6 Agustín Giménez González, *Introducción a la Sagrada Escritura* (2015) 166 pp. ISBN: 978-84-15027-86-7 [28,24 €]

1.7 Agustín Giménez González, *Pentateuco y Libros históricos* (2015) 211 pp. ISBN: 978-84-15027-96-6 [28,24 €]

1.8 José Miguel García, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (2016) 242 pp. ISBN: 978-84-16639-13-7 [28,24 €]

1.9 Avelino Revilla Cuñado – Marcos Cantos Aparicio, *Teología fundamental* (2016) 237 pp. ISBN: 978-84-16639-07-6 [28,24 €]

1.10a Andrés Martínez Esteban, *Historia de la Iglesia Antigua y Medieval* (2015) 224 pp. ISBN: 978-84-15027-91-1 [28,24 €]

1.10b Andrés Martínez Esteban, *Historia de la Iglesia Moderna y Contemporánea* (2016) 158 pp. ISBN: 978-84-16639-11-3 [28,24 €]

1.11 María Eugenia Gómez Sierra, *Pedagogía de la fe* (2015) 99 pp. ISBN: 978-84-95047-80-9 [28,24 €]

2.1 Agustín Giménez González, *Libros proféticos y sapienciales* (2016) 278 pp. ISBN: 978-84-16639-27-4 [28,24 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

2.2 José Miguel García Pérez, *Corpus Paulino* (2015) 195 pp. ISBN: 978-84-15027-90-4 [28,24 €]

2.3 Juan Carlos Vera Gállego – Juan José Pérez Soba, *Moral fundamental* (2018) 214 pp. ISBN: 978-84-16639-63-2 [28,24 €]

2.4 Eduardo Toraño López, *Dios uno y trino* (2017) 307 pp. ISBN: 978-84-16639-47-2 [28,24 €]

2.7 Gregorio Aboín Martín, *Introducción a los sacramentos* (2015) 163 pp. ISBN: 978-84-15027-94-2 [28,24 €]

2.8 Juan Santamaría Lancho, *Bautismo y confirmación* (2018) 256 pp. ISBN: 978-84-16639-67-0 [28,24 €]

2.9 *Patrología* (2017) 179 pp. ISBN: 978-84-95047-88-5 [28,24 €]

2.12 María Jesús Hernando García, *Didáctica I (metodología y didáctica de la religión)* (2015) 176 pp. ISBN: 978-84-15027-92-8 [28,24 €]

3.1 Napoleón Ferrández Zaragoza, *Corpus joánico y epístolas católicas* (2017) 217 pp. ISBN: 978-84-15027-98-0 [28,24 €]

3.2 José Luis Bravo Sánchez, *Eclesiología* (2015) 202 pp. ISBN: 978-84-94186-50-9 [28,24 €]

3.4 Julián López Martín, *Liturgia* (2015) 248 pp. ISBN: 978-84-15027-93-5 [28,24 €]

3.5 Alejandro Martínez Sierra – José Luis Bravo Sánchez, *Mariología* (2015) 256 pp. ISBN: 978-84-95047-94-6 [28,24 €]

3.6 José Miguel Granados Temes, *Matrimonio y orden sacerdotal* (2018) 184 pp. ISBN: 978-84-16639-33-5 [28,24 €]

3.8 Ignacio Serrada Sotil, *Moral de la persona* (2017) 192 pp. ISBN: 978-84-16639-42-7 [28,24 €]

3.10 Jaime López Peñalba, *Teología espiritual* (2018) 233 pp. ISBN: 978-84-16639-61-8 [28,24 €]

3.13 María Eugenia Gómez Sierra, *Enseñanza religiosa escolar* (2017) 146 pp. ISBN: 978-8495047-92-2 [28,24 €]

4.1 Juan Carlos Carvajal Blanco, *Misión de la Iglesia y primer anuncio del evangelio* (2016) 226 pp. ISBN: 978-84-15027-97-3 [28,24 €]

4.2 Miguel Ángel Medina Escudero, *Religiones universales y sectas* (2016) 422 pp. ISBN: 978-84-16639-32-8 [28,24 €]

4.3 María Eugenia Gómez Sierra, *Currículo de Educación infantil y primaria* (2016) 321 pp. ISBN: 978-84-15027-95-9 [28,24 €]

4.4 Rafael Delgado Escolar, *El catecumenado y pastoral de adultos* (2017) 196 pp. ISBN: 978-84-16639-22-9 [28,24 €]

4.5 Adolfo Ariza Ariza, *La iniciación cristiana* (2015) 203 pp. ISBN: 978-84-16639-02-1 [28,24 €]

4.6 Carmen Álvarez Alonso, *Historia de las formas de la vida consagrada* (2017) 200 pp. ISBN: 978-84-16639-39-7 [28,24 €]

5.1 José Miguel García Pérez, *La resurrección salvífica de Jesús* (2016) 146 pp. ISBN: 978-84-16639-30-4 [28,24 €]

5.2 Ignacio Serrada Sotil, *Cuestiones de bioética* (2017) 212 pp. ISBN: 978-84-16639-43-4 [28,24 €]

5.3 Gonzalo Pérez-Boccherini Stampa, *Pastoral de juventud* (2016) 180 pp. ISBN: 978-84-16639-23-6 [28,24 €]

5.4 Raúl Sácristán López, *Psicología de la religión* (2015) 144 pp. ISBN: 978-84-16639-01-4 [28,24 €]

5.5 Luis Quintana Giménez, *La vida consagrada en la eclesiología de comunión* (2016) 198 pp. ISBN: 978-84-16639-12-0 [28,24 €]

MATERIAL DIDÁCTICO COMPLEMENTARIO DEL ISCCRR.D

– María Jesús Hernando García, *Didáctica II (Historia de los Métodos Educativos)* (2016) 143 pp. ISBN: 978-84-16639-15-1 [28,24 €]

– José Luis Bravo – Avelino Revilla, *Introducción a la Teología* (2017) 125 pp. ISBN: 978-84-95047-66-3 [28,24 €]

– *Antropología teológica* (2017) 176 pp. ISBN: 978-84-95047-59-5 [28,24 €]

– *Historia de la filosofía antigua y medieval* (2018) 126 pp. ISBN: 978-84-95047-69-4 [28,24 €]

– *Derecho canónico* (2018) 110 pp. ISBN: 978-84-95047-10-6 [28,24 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

TEOPOÉTICA

1 Miguel Herrero de Jáuregui (ed.), Genus Omne Deum. *Imágenes poéticas del principio divino* (2014) 282 pp. ISBN: 978-84-15027-69-0 [20 €]

2 Alberto Fernández Sánchez – Miguel Herrero de Jáuregui (eds.), ΑΕΙΔΕ θΕΑ. *La inspiración en la poesía religiosa* (2016) 306 pp. ISBN: 978-84-15027-99-7 [20 €]

3 Francisco L. Borrego Gallardo – Miguel Herrero de Jáuregui (eds.), Éter divino: *Teopoética de la luz y el aire* (2018) 396 pp. ISBN: 978-84-16639-77-9 [20 €]

TYPOS

1 Tomás Rodríguez Hevia, *Filón de Alejandría.* De Ebrietate. *El uso de los tópicos filosóficos griegos* (2018) 412 pp. ISBN: 978-84-16639-81-6 [disponible form. electr.]

SUBSIDIA

1 Julián Carrón Pérez, *Acontecimiento y razón. Principio hermenéutico paulino y la interpretación moderna de la Escritura* (2001) 35 pp. ISBN: 978-84-16639-34-2 [2 €]

2 Javier Prades López, *'Eius dulcis praesentia'. Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios* (2002) 52 pp. ISBN: 978-84-16639-35-9 [3 €]

3 Serge-Thomas Bonino, o.p., *El tomismo hoy. Perspectivas caballeras* (2002) 41 pp. ISBN: 978-84-16639-36-6 [3 €]

4 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *La experiencia moral* (2002) 34 pp. ISBN: 978-84-93270-51-3 [disponible form. electr.]

5 Angelo Scola, *Eclesiología en perspectiva ecuménica: algunas líneas metodológicas* (2003) 65 pp. ISBN: 978-84-93270-53-7 [3,50 €]

6 Roberto Serres López de Guereñu, *Personalismo y matrimonio canónico* (2003) 38 pp. ISBN: 978-84-93270-56-8 [disponible form. electr.]

7 Klemens Stock, *Las bienaventuranzas de Mt 5,3-10 a la luz del comportamiento de Jesús* (2004) 28 pp. ISBN: 978-84-93270-59-9 [2,50 €]

8 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *El hecho nacional y el derecho de autodeterminación: una aclaración* (2004) 76 pp. ISBN: 978-84-96318-00-7 [6 €]

9 Piero Coda, *El futuro de las religiones* (2004) 116 pp. ISBN: 978-84-96318-01-4 [8 €]

10 Alfonso Carrasco, Ad perficiendum mysterium unitatis: *el don de la Eucaristía* (2004) 40 pp. ISBN: 978-84-96318-11-3 [disponible form. electr.]

11 José Mª Magaz Fernández, *La evangelización de Europa* (2004) 88 pp. ISBN: 978-84-96318-12-0 [disponible form. electr.]

12 Alejandro Llano Cifuentes, *Después del final de la metafísica* (2005) 46 pp. ISBN: 978-84-96318-13-7 [disponible form. electr.]

13 Juan José Ayán Calvo, *La promesa del cosmos (Hilvanando algunos textos de San Ireneo)* (2005) 93 pp. ISBN: 978-84-96318-17-5 [disponible form. electr.]

14 Juan Antonio Martínez Camino, *El Dios visible. Deus caritas est y la teología de Joseph Ratzinger* (2006) 42 pp. ISBN: 978-84-96318-26-7 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

15 Eugenio Romero Pose, *La Iglesia y los medios de comunicación social* (2006) 50 pp. ISBN: 978-84-96318-32-8 [4 €]

16 Eugenio Romero Pose, *Imágenes de sacerdotes en la historia* (2006) 42 pp. ISBN: 978-84-96318-31-1 [disponible form. electr.]

17 Manuel del Campo Guilarte, *La iniciación cristiana* (2006) 44 pp. ISBN: 978-84-96318-34-2 [4 €]

18 Robert Wielockx, *La* oratio *eucarística de Santo Tomás, testimonio de contemplación cristiana* (2007) 45 pp. ISBN: 978-84-96318-35-9 [4 €]

19 Antonio Mª Rouco Varela, *La concepción católica del matrimonio y de la familia. Su renovada actualidad* (2007) 45 pp. ISBN: 978-84-96318-33-5 [4 €]

20 Antonio Mª Rouco Varela, *El derecho a la educación y sus titulares. ¿De nuevo en la incertidumbre histórica?* (2007) 39 pp. ISBN: 978-84-96318-37-3 [2,50 €]

21 Antonio Mª Rouco Varela, *El derecho a la libertad religiosa. Su nueva actualidad* (2007) 20 pp. ISBN: 978-84-96318-43-4 [2 €]

22 Antonio Mª Rouco Varela, *La educación para la ciudadanía. Reflexiones para la valoración jurídica y ética de una nueva asignatura en el sistema escolar español* (2007) 33 pp. ISBN: 978-84-96318-44-1 [2,50 €]

23 Manuel González López-Corps, *El adagio* Lex orandi-Lex credendi *en la exhortación apostólica* Sacramentum caritatis (2007) 47 pp. ISBN: 978-84-96318-50-2 [3 €]

24 Roberto Serres López de Guereñu (ed.), *Presentación del libro "Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II" del Cardenal Urbano Navarrete* (2008) 56 pp. ISBN: 978-84-96318-57-1 [3 €]

25 Rafael Navarro-Valls, *Influencia del factor religioso en las bases de la cultura europea* (2008) 23 pp. ISBN: 978-84-96318-58-8 [1,50 €]

26 Fernando Sebastián Aguilar, *En memoria del Cardenal Tarancón* (2008) 38 pp. ISBN: 978-84-96318-60-1 [2,50 €]

27 César Franco Martínez, *Claves para una lectura sacerdotal del libro Jesús de Nazaret de Benedicto XVI* (2008) 40 pp. ISBN: 978-84-96318-63-2 [3 €]

28 Patricio de Navascués Benlloch, *El cuerpo de Cristo, el libro de la Vida. Apuntes hermenéuticos en torno a san Hipólito* (2008) 72 pp. ISBN: 978-84-96318-66-3 [6 €]

29 Josef Seifert, *San Pablo y Santo Tomás sobre* Fides et ratio (2009) 43 pp. ISBN: 978-84-96318-69-4 [3 €]

30 Alfonso Pérez de Laborda, *Historia y filosofía de un proyecto* (2009) 140 pp. ISBN: 978-84-96318-82-3 [8 €]

31 José Alberto Conderana, *Cristianismo y arte contemporáneo* (2009) 87 pp. ISBN: 978-84-96318-83-0 [6 €]

32 Luis Sánchez Navarro, *El Evangelio en los evangelios* (2010) 50 pp. ISBN: 978-84-15027-03-4 [3 €]

33 Antonio Mª Rouco Varela, *Anunciar a Dios en la sociedad española contemporánea* (2010) 68 pp. ISBN: 978-84-15027-06-5 [3,50 €]

34 Zenon Card. Grocholewski, *El significado de la Universidad Eclesiástica ante la llamada a la Nueva Evangelización* (2011) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-17-1 [disponible form. electr.]

35 Ian Ker, *La idea de una universidad en Newman* (2012) 40 pp. ISBN: 978-84-15027-20-1 [3 €]

36 Card. Stanislaw Rilko, *Significado y actualidad de las Jornadas Mundiales de la Juventud* (2012) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-22-5 [3 €]

37 Antonio Mª Rouco Varela, *La JMJ-2011 y la Nueva Evangelización. Historia y presente* (2012) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-25-6 [3 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

38 Jean-Louis Bruguès, *La conciencia. Ese Dios que habla al corazón del hombre* (2012) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-30-0 [3 €]

39 Gehrard Ludwig Müller, Λογικὴ λατρεία. *Un culto conforme al Logos divino. La liturgia en el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI* (2013) 15 pp. ISBN: 978-84-15027-34-8 [disponible form. electr.]

40 Gerardo del Pozo Abejón, *Hacia una teología de los santos en J. Ratzinger: Teresa de Liseiux* (2013) 61 pp. ISBN: 978-84-15027-41-6 [disponible form. electr.]

41 Anneliese Meis, *Lectura de santo Tomás desde Hans Urs von Balthasar* (2014) 51 pp. ISBN: 978-84-15027-47-8 [3 €]

42 Antonio María Rouco Varela, *Reflexión sobre la Europa actual a la luz del Discurso europeísta de S. Juan Pablo II en Santiago de Compostela el 9 de noviembre de 1982* (2015) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-73-7 [3 €]

43 Guzmán M. Carriquiry Lecour, *La misión* ad gentes *en el magisterio del Papa Francisco* (2015) 29 pp. ISBN: 978-84-15027-73-7 [3 €]

44 Gabriel Richi Alberti, In sinu Populi Dei. *Espiritualidad presbiteral tras los pasos del Vaticano II* (2015) 100 pp. ISBN: 978-84-15027-85-0 [4 €]

45 Antonio María Rouco Varela, *La crisis del alma* (2015) 28 pp. ISBN: 978-84-16639-05-2 [disponible form. electr.]

46 Francisco Juan Martínez Rojas, *Ciencia y recogimiento: la vía de Cisneros para la reforma del clero* (2016) 30 pp. ISBN: 978-84-16639-08-3 [3 €]

47 Giuseppe Card. Versaldi, *La educación católica en una sociedad plural* (2016) 26 pp. ISBN: 978-84-16639-28-1 [3 €]

48 Miguel García-Baró, *Las almas, el mundo y Dios* (2017) 36 pp. ISBN: 978-84-16639-41-0 [3 €]

49 Alain Mattheeuws sj, *¿Por qué y cómo hablar del amor en el matrimonio cristiano según* Amoris laetitia*?* Traducción de Gabriel Richi Alberti (2017) 29 pp. ISBN: 978-84-16639-46-5 [3 €]

50 Jordi Girau Reverter, *Variaciones sobre el personalismo tomista* (2017) 44 pp. ISBN: 978-84-16639-58-8 [3 €]

SUBSIDIA CANONICA

1 Antonio María Rouco Varela, *Las relaciones Iglesia y Estado* (2008) 39 pp. ISBN: 978-84-96318-65-6 [disponible form. electr.]

2 Agostino Vallini, *La función pastoral del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica en la vigilancia sobre los tribunales eclesiásticos* (2008) 33 pp. ISBN: 978-84-96318-65-6 [3 €]

3 Winfried Aymans, *Antonio María Rouco Varela, sacerdote y hombre de ciencia. Homenaje desde una perspectiva muniquesa* (2009) 27 pp. ISBN: 978-84-96318-73-1 [2 €]

4 Luis Francisco Ladaria Ferrer, Ad tuendam fidem. *Consideraciones teológicas* (2009) 33 pp. ISBN: 978-84-96318-74-8 [2,50 €]

5 Antonio María Rouco Varela, *Iglesia y sociedad* (2009) 78 pp. ISBN: 978-84-96318-84-7 [disponible form. electr.]

6 Octavio Ruiz Arenas, *Los presbíteros a la luz de Aparecida y las recomendaciones de la CAL para la formación sacerdotal* (2010) 51 pp. ISBN: 978-84-96318-94-6 [3 €]

7 Antonio María Rouco Varela, *La Constitución de 1812 en la perpectiva de la libertad de la Iglesia y de la libertad religiosa* (2011) 40 pp. ISBN: 978-84-15027-09-6 [3 €]

8 Giuseppe Versaldi, *Contribución y límites de las ciencias psicológicas en el discernimiento y en la formación sacerdotal* (2012) 34 pp. ISBN: 978-84-15027-21-8 [3 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

9 João Braz de Aviz, *Criterios sobre las relaciones entre obispos y religiosos en Mutuae Relationes: valoración y perspectivas de futuro* (2012) 42 pp. ISBN: 978-84-15027-27-0 [3 €]

10 Antonio María Rouco Varela, *La novedad y la necesidad eclesial de la fundamentación teológica del Derecho Canónico* (2013) 27 pp. ISBN: 978-84-15027-36-2 [3 €]

11 Velasio de Paolis, *Consideraciones sobre los bienes temporales de la Iglesia* (2013) 30 pp. ISBN: 978-84-15027-38-6 [disponible form. electr.]

12 Antonio María Rouco Varela, *El derecho a la vida. Un derecho fundamental cuestionado* (2014) 30 pp. ISBN: 978-84-15027-58-4 [3 €]

13 Nicolás Álvarez de las Asturias, Ecclesia semper reformanda: *la contribución del derecho canónico* (2014) 53 pp. ISBN: 978-84-15027-60-7 [3,5 €]

14 Zenon Grocholewski, *Identidad y misión de la escuela católica: el ordenamiento canónico* (2015) 24 pp. ISBN: 978-84-15027-61-4 [3 €]

15 Antonio María Rouco Varela, *El derecho canónico: su comprensión teológica y su significado pastoral en tiempos de reforma* (2015) 30 pp. ISBN: 978-84-15027-79-9 [3 €]

16 Pio Vito Pinto, *El proceso canónico de nulidad matrimonial: de Benedicto XVI a Francisco* (2015) 46 pp. ISBN: 978-84-15027-80-5 [disponible form. electr.]

17 Antonio María Rouco Varela, *La secularización del matrimonio y de la familia: el gran reto teológico y pastoral para la Iglesia de hoy* (2015) 35 pp. ISBN: 978-84-16639-00-7 [3 €]

18 Fernando Filoni, *La recepción del Código en los territorios de misión y las* Facultades Especiales *concedidas a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos* (2016) 23 pp. ISBN: 978-84-16639-06-9 [disponible form. electr.]

19 Antonio María Rouco Varela, *Matrimonio y familia en el Concilio Vaticano II: Su actualidad cincuenta años después* (2016) 26 pp. ISBN: 978-84-16639-16-8 [3 €]

20 Juan José García Faílde, *Comentario al motu proprio "Mitix Iudex Dominus Iesus". Reflexiones críticas para su correcta comprensión y aplicación en los Tribunales eclesiásticos* (2016) 122 pp. ISBN: 978-84-16639-37-3 [10 €]

21 Antonio Mª Rouco Varela, *La cuestión de los fundamentos pre-políticos del Estado democrático de derecho: su actualidad* (2017) 26 pp. ISBN: 978-84-16639-44-1 [3 €]

22 Leonardo Sandri, *El Concilio Vaticano II y los Orientales. Notas sobre la atención de los católicos orientales en la diáspora* (2017) 32 pp. ISBN: 978-84-16639-55-7 [3 €]

23 Antonio Mª Rouco Varela, *El trasfondo eclesiológico de los Códigos de 1917 y de 1983* (2018) 35 pp. ISBN: 978-84-16639-64-9 [3 €]

24 Beniamino Stella, *El futuro de la formación sacerdotal. Retos para el ordenamiento canónico* (2018) 28 pp. ISBN: 978-84-16639-79-3 [3 €]

SUBSIDIA INSTRUMENTA

1 José María Magaz, *Historia de la Iglesia Antigua* (2007) 430 pp. ISBN: 978-84-96318-46-5 [20 €]

2 José Bullón Hernández, *Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social* (2007) 393 pp. ISBN: 978-84-96318-49-6 [20 €]

3 Pablo Domínguez Prieto, *Historia de la Filosofía Antigua. Del gemido de los alabastros al escorzo de la luz* (2008) 265 pp. ISBN: 978-84-96318-52-6 [18 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

4 José María Magaz, *Historia de la Iglesia Medieval* (2008) 326 pp. ISBN: 978-84-96318-56-4 [20 €]

5 Gabriel Richi Alberti, *Inventaire du fonds P. Marie-Joseph Le Guillou O.P.* (Series Le Guillou 1; 2012) 405 pp. ISBN: 978-84-15027-24-9 [30 €]

6 Gabriel Richi Alberti, *Inventaire de la bibliotèque du P. Marie-Joseph Le Guillou O.P.* (Series Le Guillou 2; 2013) 328 pp. ISBN: 978-84-15027-32-4 [30 €]

7 Jordi Girau Reverter, *Historia de la filosofía antigua.* Praeparatio evangelica (2016) 358 pp. ISBN: 978-84-16639-09-0 [20 €]

8 Jesús Polo Arrondo (trad.), *Compendio de literatura griega* (2016) [original traducido: Jacqueline de Romilly, *Précis de littérature grecque* (1980)] 390 pp. ISBN: 978-84-16639-14-4 [20 €]

9 Lucia Benassi – Inmaculada Pérez Martín (trad.), Γραφίς. *Una historia de la escritura griega libraria, del siglo IV a.C. al siglo XVI d.C.* (2018) [original traducido: Lidia Perria, Γραφίς. *Per una storia della scrittura greca libraria (secoli IV a.C. - XVI d.C.)* (2011)] 309 pp. ISBN: 978-84-16639-62-5 [20 €]

INSTRUMENTA CANONICA

1 Ricardo Quintana Bescós (ed.), *Procesos de canonización. Comentarios a la instrucción* Sanctorum Mater (2010) 205 pp. ISBN: 978-84-96318-96-0 [15 €]

2 Piero Amenta, *Procedimientos canónicos de disolución del matrimonio* (2011) 261 pp. ISBN: 978-84-15027-01-0 [disponible form. electr.]

3 Joaquín Alberto Nieva García, *Reforma del proceso canónico para la declaración de nulidad del matrimonio y pastoral de los fieles divorciados vueltos a casar* (2015) 123 pp. ISBN: 978-84-15027-76-8 [disponible form. electr.]

4 Joaquín Alberto Nieva García, «*Conciencia de la nulidad matrimonial» y «nulidad de conciencia»* (2018) 323 pp. ISBN: 978-84-16639-78-6 [20 €]

DISSERTATIONES THEOLOGICAE

1 Antonio Prieto Lucena, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino* (2007) 772 pp. ISBN: 978-84-96318-38-0 [37 €]

2 Roberto López Montero, Totius Hominis Salus. *La antropología del "Adversus Marcionem" de Tertuliano* (2007) 545 pp. ISBN: 978-84-96318-40-3 [35 €]

3 Thomas Labarrière, *La catéchèse sous l'action de l'Esprit Saint, à l'école de Marie. Recherche théologique sur le renouveau de la catéchèse, à l'écoute des enseignements du Pape Jean-Paul II* (2007) 1051 pp. ISBN: 978-84-96318-48-9 [45 €]

4 Adolfo Vicente Ivorra Robla, *Las anáforas De cotidiano del* Missale Hispano-mozarabicum. *Estudio teológico-litúrgico* (2009) 379 pp. ISBN: 978-84-96318-78-6 [disponible form. electr.]

5 Ricardo Gómez Fernández, *Revelación divina y comunión trinitaria. La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente en la Constitución Dogmática* Dei Verbum *del Concilio Vaticano II* (2009) 641 pp. ISBN: 978-84-96318-87-8 [35 €]

6 Jesús Manuel Santiago Vázquez, *La Teología Litúrgica de Tertuliano. Continuidad y conflicto con la tradición precedente* (2011) 416 pp. ISBN: 978-84-96318-95-3 [25 €]

7 Fernando Simón Rueda, *Una luz en el camino. Dimensión teológica de la ley natural a partir de la encíclica* Veritatis splendor (2011) 625 pp. ISBN: 978-84-15027-07-2 [30 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

8 José Manuel Horcajo Lucas, "Obedientia ex caritate procedit". *Dinámica de la obediencia moral en Santo Tomás de Aquino* (2011) 690 pp. ISBN: 978-84-15027-11-9 [35 €]

9 Jaime Pérez-Boccherini Stampa, *Las funciones salvíficas de Cristo en los ejercicios ignacianos* (2013) 658 + XXXVI pp. ISBN: 978-84-15027-35-5 [disponible form. electr.]

10 Raúl Sacristán López, "Ipsa unio est amor" *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino* (2013) 647 pp. ISBN: 978-84-15027-42-3 [35 €]

11 Rafael Delgado Escolar, *La fe profesada y anunciada en el magisterio de Pablo VI. Del "Año de la fe" a los "tiempos nuevos de evangelización"* (2013) 727 pp. ISBN: 978-84-15027-43-0 [35 €]

12 Antonio Jesús Pérez Martínez, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar* (2014) 409 pp. ISBN: 978-84-15027-49-2 [25 €]

13 Joaquín Blas Pastor, Deo Nutriente. *Hermenéutica de las imágenes conviviales en la teología de Ireneo de Lyon: de la creación al milenio* (2014) 545 pp. ISBN: 978-84-15027-51-5 [disponible form. electr.]

14 Antonio Fernández Carranza, Ecce Lignum Crucis. *El lenguaje ritual: principio interpretativo de la Teología litúrgica del Oficio Romano de la Pasión del Señor* (2014) 617 pp. ISBN: 978-84-15027-50-8 [disponible form. electr.]

15 Marcos Cantos Aparicio, *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri* (2014) 770 pp. ISBN: 978-84-15027-63-8 [disponible form. electr.]

16 Paul Ouédraogo, *La problematique du sujet personnel et la logique de réciprocité chez Paul Ricœur* (2015) 489 pp. ISBN: 978-84-15027-44-7 [disponible form. electr.]

17 Fulgencio Espa Feced, *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia: Influencia de san Agustín en santo Tomás* (2015) 489 pp. ISBN: 978-84-15027-88-1 [27 €]

18 Koffi Mathieu Krou, *Initiation chretienne des adultes chez Ambroise de Milan et les perspectives de redynamisation de la pastorale de l'initiation chretienne dans le diocese de Yopougon* (2015) 370 pp ISBN: 978-84-16639-03-8 [25 €]

19 Gregorio Aboín Martín, *La causalidad eucarística de la Iglesia* (2016) 442 pp. ISBN: 978-84-16639-04-5 [26 €]

20 Fernando Antonio Martínez García, Venerantes Virginem Mariam. *Análisis teológico de los títulos Inmaculada, Asunta y Madre de la Iglesia en la eucología de los misales romanos de 1962 y 2002 (incluida la Colección de Misas de la Virgen María)* (2016) 689 pp. ISBN: 978-84-16639-18-2 [35 €]

21 José-Juan Fresnillo Ahijón, Ad diaconam faciendam seu consecrandam. *El diaconado femenino en el occidente medieval. Fuentes litúrgicas* (2016) 504 pp. ISBN: 978-84-16639-21-2 [25 €]

22 Delphin Kibamba Mbayo, *Liturgie romaine du mariage et mariage coutumier luba. Approche d'un rite inculturé et d'une théologie de parenté* (2016) 377 pp. ISBN: 978-84-16639-20-5 [25 €]

23 Jaime López Peñalba, *El arte del Espíritu. La experiencia espiritual en la teología de Marie-Joseph Le Guillou* (Series Le Guillou 7; 2017) 707 pp. ISBN: 978-84-16639-40-3 [40 €]

24 Jesús-Fernando Altemir Pardo, *La recepción del Concilio Vaticano II en la Acción Católica Española* (2017) 624 pp. ISBN: 978-84-16639-50-2 [30 €]

25 Félix González-Mohíno Bartolomé, *La humanidad de Cristo, causa de la gracia, causa de la Iglesia, en* L'Eglise du Verbe Incarné *de Charles Journet* (2017) 548 pp. ISBN: 978-84-16639-52-6 [30 €]

26 Miguel Ángel Morell Parera, *Secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam. Una lectura de la historia de la salvación desde la* dilectio *del Padre* (2017) 514 pp. ISBN: 978-84-16639-53-3 [27 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

27 Francisco Julián Romero Galván, *El acompañamiento eclesial en el proceso de la Iniciación Cristiana: el itinerario espiritual del RICA* (2018) 547 pp. ISBN: 978-84-16639-70-0 [30 €]

28 José Ramón Godino Alarcón, *Los memoriales de reforma de san Juan de Ávila: fuentes de inspiración y análisis histórico-teológico* (2018) 534 pp. ISBN: 978-84-16639-74-8 [25 €]

DISSERTATIONES CANONICAE

1 Domingo Moreno Ramírez, *Relevancia de la sacramentalidad del matrimonio en relación con la nulidad del consentimiento* (2014) 486 pp. ISBN: 978-84-15027-46-1 [25 €]

2 Antonio José Mellet Márquez, *La competencia de la Iglesia en el matrimonio (c. 1059 CIC 83)* (2014) 432 pp. ISBN: 978-84-15027-52-2 [disponible form. electr.]

3 Félix Menéndez Díaz, *Dummodo non determinet voluntatem* (2014) 456 pp. ISBN: 978-84-15027-53-9 [disponible form. electr.]

4 Fabián Andrés Ramos Castañeda, *Derecho fundamental de libertad religiosa en el ordenamiento constitucional y jurisprudencial de la República de Colombia: análisis histórico y régimen jurídico* (2014) 459 pp. ISBN: 978-84-15027-57-7 [25 €]

5 Alfonso Puche Rubio, *El Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España. Estudio Histórico-Jurídico* (2015) 513 pp. ISBN: 978-84-15027-84-3 [disponible form. electr.]

6 Víctor González Fernández, *«Vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem» (can. 573 § 1 del CIC 1983). Los fundamentos teológicos y canónicos de la* vida consagrada *en los Padres latinos (Tertuliano, San Cipriano y San Ambrosio) y en los concilios de Hispania y del norte de África, del siglo IV* (2016) 714 pp. ISBN: 978-84-16639-19-9 [35 €]

7 Pègd-Wêndé Wenceslas Belem, *Le principe de conciliation dans les causes matrimoniales. Étude du canon 1446* (2017) 424 pp. ISBN: 978-84-16639-59-5 [20 €]

8 Edgar C. Flores Caldas, *Libertad religiosa y enseñanza de la religión católica en el ordenamiento jurídico peruano y en el Acuerdo con la Santa Sede de 1980* (2018) 577 pp. [30 €]

9 Javier Domingo Fernández González, *El derecho de libertad religiosa y la defensa de la paz como fundamento de la convivencia social en los ordenamientos jurídicos internacionales y en el Magisterio de Benedicto XVI* (2018) 341 pp. [20 €]

10 Catherine Declerck, *La enseñanza de la teología en las universidades católicas: contribución a la nueva evangelización* (2018) 580 pp. ISBN: 978-84-16639-82-3 [25 €]

11 Francisco José Cardona Vidal, *Los diecisiete artículos de Richard Kane* (2018) 255 pp. ISBN: 978-84-16639-87-8 [15 €]

DISSERTATIONES PHILOSOPHICAE

1 Jean-Baptiste Kambale Migheri, A.A., *Langage et interpretation: de l'intériorité du «verbum» chez saint Augustin à l'universalité de l'herméneutique chez H. G. Gadamer* (2015) 610 pp. ISBN: 978-84-15027-89-8 [28 €]

DISSERTATIONES BIBLICAE

1 Napoleón Ferrández Zaragoza, *Destino de Jesús, destino de los Doce. El ministerio apostólico a la luz del ministerio de Jesús en el segundo discurso de Mateo (Mt 9, 35 - 11, 1)* (2015) 525 pp. ISBN: 978-84-15027-68-3 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

FUERA DE COLECCIÓN

- Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Existencia en libertad. El Escorial 2003* (2004) 318 pp. ISBN: 978-84-74907-23-0 [disponible form. electr.]
- Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Jornada de Filosofía cristiana* (2004) 132 pp. ISBN: 84-74907-35-7 [12 €]
- Fermina Álvarez – Mª Lourdes Ayuso, *Fuentes conciliares españolas. Inventarios de Quiroga, Morcillo y Conferencia Episcopal Española* (2005) 290 pp. ISBN: 978-84-96318-06-9 [25 €]
- Javier Prades – Juan José Pérez Soba – Gabriel Richi (eds.), *Homenaje a Juan Pablo II* (2011) 95 pp. ISBN: 978-84-15027-13-3 [5 €]
- Ángel-R. Garrido Herrero, *Luz en la sombra* (2014) 246 pp. ISBN: 978-84-15027-59-1 [10 €]

COEDICIONES

- Antonio Mª Rouco Varela, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI* (Facultad de Teología "San Dámaso"-BAC, Madrid 2001) 354 pp. ISBN: 978-84-79145-16-3 [21,60 €]
- Ignacio Carbajosa (ed.), *El rollo de Ester en la Catedral de Madrid* (Cabildo Catedral Metropolitano de Madrid-UESD, Madrid 2012) 48 pp. ISBN: 978-84-15027-31-7 [37 €]
- Gabriel Richi, *Karol Wojtyła. Un pastor al servicio del Vaticano II* (BAC-UESD, Madrid 2014) 688 pp. ISBN: 978-84-22017-31-8 [35,58 €]
- Manuel Aroztegi Esnaola (ed.), *Palabra, Sacramento y Derecho. Homenaje al Cardenal Antonio Mª Rouco Varela* (BAC-UESD, Madrid 2014) 565 pp. ISBN: 978-84-22017-51-6 [35,58 €]
- K. Wojtyła, *La renovación de la Iglesia y del mundo* (BAC-UESD-Fundación Juan Pablo II, Madrid 2016) LX + 487 pp. Edición española y estudio preliminar de G. Richi Alberti. ISBN: 978-84-22018-67-4 [33,65 €]
- Stephen L. Brock, *Estudios metafísicos: selección de ensayos sobre Tomás de Aquino* (Universidad Sergio Arboleda-UESD, Bogotá 2017) ISBN: 978-958-8987-39-2

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso