

ORIGINE ED ESERCIZIO DELLA POTESTÀ DI GOVERNO IN SAN TOMMASO D'AQUINO¹

1. Presentazione del problema

Com'è noto, durante e dopo il Concilio Vaticano II molto si è dibattuto sull'origine della potestà ecclesiastica di governo², chiamata anche potestà di giurisdizione, tanto da mettere in dubbio l'utilità, l'opportunità e lo stesso fondamento teologico della sua formulazione in questi termini, ossia nei termini tradizionali di una distinzione tra "potestà di ordine", derivante dall'ordinazione sacerdotale, e di una "potestà di giurisdizione", derivante dalla missione canonica, dall'assegnazione cioè di un ufficio ecclesiastico, come tale distinta dalla consacrazione sacerdotale, e non necessariamente a questa annessa. In particolare, molti Autori, per sottolineare l'unità della potestà sacra, hanno ritenuto di poter affermare che esiste solamente un'unica potestà sacra, conferita attraverso la consacrazione episcopale, *tout court* ritenuta sacramento. Come spesso accade, si è

¹ Tesi di dottorato sostenuta presso la Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana, di prossima pubblicazione.

² Per un'ottima disamina dei vari Autori, cf. A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Brescia 1987.

confuso quel che il Concilio ha detto, con quello che forse si voleva che dicesse; oppure, se vogliamo, si è confusa la dottrina quale essa è e quale si vorrebbe che fosse, o quello che è stato detto *al* Concilio o *sul* Concilio, da quello che il Concilio ha detto effettivamente. E si è creata non poca confusione.

È necessario pensare ad un semplice fatto: se il presupposto della potestà sacra è la consacrazione episcopale, questo significa che un laico non la può mai avere: che dire allora del giudice laico, espressamente previsto dal Codice (c. 1421 §2)? Che dire ancora del fatto che la storia mostra innumerevoli esempi di presbiteri che prendevano possesso delle diocesi prima della consacrazione episcopale, secondo il CIC 1917, ed esercitavano attività di governo? Che dire delle ordinazioni senza l'assegnazione di fedeli, le così dette "ordinazioni assolute", ovvero dei diaconi eletti al papato che governavano la Chiesa universale prima della consacrazione episcopale, oppure delle badesse con potestà episcopale? Questi innegabili fatti storici dimostrerebbero che la Chiesa ha sbagliato per secoli? D'altra parte, non possiamo non ricordare che la vigente disciplina (Cost. Ap. *Universi Dominici Gregis* § 91) prevede che l'eletto al supremo pontificato possa immediatamente esercitare attività di governo sulla Chiesa universale, anche qualora non fosse già vescovo, purché abbia acconsentito all'elezione a Sommo Pontefice.

È necessario – potremmo allora domandarci – ordinare necessariamente vescovo qualcuno perché possa avere potestà di governo, con il moltiplicarsi, paradossalmente, dei pastori senza gregge, meramente titolari? Sono questi solo alcuni esempi di problematiche non puramente teoriche alle quali la soluzione di questo problema teologico-canonistico rinvia.

In effetti, la tematica della potestà di giurisdizione, con la sua origine non sacramentale, ma tramite la missione canonica, è stata ampiamente trattata a partire da quando, dopo il Concilio di Trento, è stata assunta pacificamente, almeno nella generalità degli Autori. Tuttavia, relativamente poco è stato scritto sul sorgere di questa dottrina nel Medioevo, e ancor meno sulla sua formulazione esplicita e sistematica in San Tommaso. Per meglio dire, alcuni Autori hanno scritto sul tema³, giungendo anche a conclusioni contrastanti: mai però abbiamo trovato una riflessione che da quest'ottica affrontasse in qualche modo l'intera ecclesiologia tommasiana sottesa. Sembrava dunque opportuno affrontare questo problema *ex professo*. L'opera vuole così semplicemente ricostruire il pensiero di San Tommaso *in subiecta materia*: non è possibile, ovviamente, riproporre *sic et simpliciter* un pensiero elaborato settecento anni fa, né considerarlo ideologicamente

³ Tra i vari Autori esaminati, qui segnaliamo per brevità Y. CONGAR, «Ordre et jurisdiction dans l'Église», *Irenikon* 10 (1933) 22-31; 97-110; 243-252; 401-408, oltre ad altri suoi scritti citati nella tesi; E. CORECCO, «L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione», *La Scuola Cattolica* 66 (1968) 3-42; U. HORST, «Das Wesen der "potestas clavium" nach Thomas von Aquin», *Münchener Theologischer Zeitschrift* 11 (1960) 191-201; M. USEROS CARRETERO, «*Statuta Ecclesiae*» y «*Sacramenta Ecclesiae*» en la *Eclesiología de St. Tomás de Aquino*, *Analecta gregoriana* 119, Roma 1962; M. VAN DE KERCKOVE, «La notion de jurisdiction chez les Décretistes et les premiers Décretalistes (1140-1250)», *Études franciscaines* 49 (1937) 420-455; recentemente è stato pubblicato inoltre L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de jurisdiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris 2003.

come una specie di baluardo dell'ortodossia: ma la sua *katholische Weltanschauung* rimane fonte di continua ispirazione.

2. Struttura dell'opera

2.1 *La potestà di giurisdizione in Tommaso e nell'esperienza giuridica medievale*

Come è possibile vedere, la tesi si snoda in quattro capitoli. Con il primo, entriamo subito *in medias res*: ho ritenuto opportuno, fornendo le chiarificazioni terminologiche e concettuali previe, chiarire subito che cosa San Tommaso intendeva quando parlava di *potestas iurisdictionis*. Essa è la potestà di governo, che proviene dalla *simplex hominis iniunctio*, da un atto puramente umano, che è l'assegnazione dei sudditi. Essa non è necessariamente collegata con la consacrazione sacerdotale, tanto è vero che Tommaso, da realista qual è, ragiona proprio a partire dalla sua esperienza storica, di laici (almeno in senso ontologico, anche se, quanto al diritto ecclesiastico umano, erano tonsurati) che scomunicano o assolvono dalle censure ecclesiastiche in foro esterno, ovvero promulgano indulgenze, il che significa che esercitano una potestà di governo. Naturalmente, c'è un caso nel quale la potestà di giurisdizione opera "in combinato disposto" con quella di ordine, ed è il caso del Sacramento della Penitenza, per le esigenze sue proprie: solo in questo caso si può dire che la potestà di giurisdizione determini l'*exire in actum* della potestà di ordine. Ritengo dunque che i tomisti che hanno interpretato *tout court* la potestà di governo come

l'*exire in actum* della potestà d'ordine siano incorsi in un errore non solo di contenuto, ma anche di metodo, perché hanno dedotto da un caso particolare, la confessione, conclusioni che hanno esteso a tutta l'ecclesiologia, ritenendo che la potestà di giurisdizione fosse concessa con la stessa ordinazione sacerdotale. In particolare, questa è la critica che mi permetto di rivolgere a Y. Congar⁴, peraltro uno dei padri del tomismo del secolo ventesimo.

Ho ritenuto opportuno per prima cosa focalizzare il concetto di *potestas iurisdictionis* in San Tommaso, perché, avendolo ben chiaro, si potesse fare il confronto con l'esperienza giuridica medievale, e in questo consiste il passaggio dal capitolo primo al capitolo secondo. Il procedimento contrario mi sembrava più rischioso: il rischio era quello, volendo procedere per approssimazioni successive, di perdersi nei rivoli del diritto medievale, perdendo di vista così l'alveo nel quale era chiaro ci dovevamo muovere, cioè il significato proprio delle parole nel vocabolario tommasiano. D'altra parte, l'esperienza giuridica medievale, con il suo imperniarsi sull'effettività (*recte iubetur quod non ex regulis ius sumatur, sed potius ex iure quod est*

⁴ Cf. Y. CONGAR, «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le début du XIV», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36 (1961) 35-151. La stessa analisi è fatta propria da S. TH. BONINO, «La place du Pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 94 (1986) 392-422. Mi pongo così sulla stessa linea di pensiero di C. ZUCKERMAN, «Aquinas' Conception of the papal Primacy in ecclesiastical Government», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 48 (1973) 97-134.

regula fiat)⁵, e non sulla validità teorica, con il continuo rinvio al realismo che essa implica (*non ratio est mensura rerum, sed potius e converso*)⁶, ci forniva il sostrato propriamente giuridico per intendere il discorso di Tommaso non come una semplice “descrizione” dei fatti, ma come una “spiegazione”, una “scienza giuridica” di essi. Tommaso infatti, pur se teologo, sviluppa anche una riflessione sul diritto, che è per lui diritto vigente. Sarebbe interessante osservare le contiguità e i reciproci rinvii tra la filosofia del diritto e la teologia del diritto impliciti nel suo pensiero: *per fidem Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur*⁷. Anche qui è possibile costatare uno dei plessi teoretici più interessanti della riflessione tommasiana, la contiguità – e al tempo stesso la differenza – dal piano naturale a quello soprannaturale: *gratia supponit naturam et eam perficit*⁸. Il che non è solamente significativo in sé, come messaggio filosofico-teologico, ma è anche un’indicazione di metodo, specie considerando la tendenza a parlare di giustizia emarginando la fede, misconoscendo l’apporto della Rivelazione alla riflessione puramente umana sul giusto e l’ingiusto, ovvero, al contrario, dissolvendo le esigenze proprie dell’uomo in quanto animale politico in uno spiritualismo disincarnato. Penso che si possa dire che Tommaso ai suoi tempi e con la sua cultura

⁵ D. 50, 17, 1.

⁶ I II, q. 91, a. 3. Questa intuizione rappresenta una delle linee di pensiero più feconde per la ricostruzione di una moderna ecclesiologia che crediamo di avere individuato nel pensiero dell’Aquinata.

⁷ II II, q. 104, a. 6, *resp.*

⁸ Cf. I, q. 1, a. 8; I, q. 2, a. 2, ad 1.

faceva quanto la Compagnia di Gesù oggi si propone di fare: servire la fede e promuovere la giustizia. Egli assunse la sfida rappresentata dal pensiero aristotelico, un riflessione senza Dio e aliena dai valori della Rivelazione, contrariamente al neoplatonismo più tipicamente altomedievale, e rielabora la riflessione giuridica umana *sub ratione Dei*: il che non significa affatto, come spesso superficialmente si dice, “battezzare” Aristotele e la sua *Politica*, ma creare un nuovo pensiero. Cioè fare cultura, torcendo, come già nella metafisica, i termini classici in nuovi significati. Potremmo dire che questa è una dimostrazione pratica di come, riferendo il sapere umano alla fede in Cristo, le stesse potenzialità naturali di esso vengano ampliate e dilatate a dimensioni che, senza la fede, sarebbero rimaste come implicite e ripiegate su di sé. Credo che questo sia un esempio di quanto il Papa ci insegna: «Chi segue Cristo uomo, si fa lui pure più uomo».

Chiaramente, il mondo giuridico medievale è ben diverso dall'esperienza giuridica codicentrica propria degli ordinamenti occidentali: non troviamo la categoria fondamentale del diritto soggettivo (*ius* è un'altra cosa, e questo non ha poco significato per ben intendere il termine *iurisdictio*), né quella del legislatore-creatore di diritto, ma quella del principe-interprete di un ordine preesistente, che si tratta di dire, di dichiarare, ovvero, più esattamente, di discernere. Questa è una metodologia che il diritto canonico anche contemporaneo non può non seguire, stante la diversità del suo statuto epistemologico da quello degli ordinamenti civilistici. L'acquisizione filosofico-teologica fondamentale, per la quale la grazia suppone la natura e la perfeziona, diviene cifra per la comprensione non solo del rapporto tra l'*ordo* e la *iurisdictio*, ma, più in

generale, per la struttura della Chiesa. Si tratterà di pensare un modello ecclesiologicalo che rispetti le esigenze e della natura e della grazia, sapendo che entrambe provengono da Dio, e che dunque non è possibile alcuna contraddizione tra le esigenze dell'una e dell'altra, componendo le apparenti discordanze (sul modello graziano: la *concordia discors*) per rivelarne l'unità più profonda. A questo ci aiuta lo stesso metodo della *quaestio*, la lezione universitaria medievale.

Tommaso ci ha fornito un metodo: se la sua comprensione della Chiesa è molto più legata della nostra ad un'esigenza di unitarietà, e meno incline a quella prospettiva di comunione delle diversità alla quale la cultura e la sensibilità contemporanee ci inclinano, è vero che l'esigenza quantomeno di non dissolvere la pluralità in una molteplicità disordinata, di trovare cioè un *ordo unus*, un unico principio di intelligibilità del molteplice, permane. L'unitarietà, il che significa al tempo stesso globalità e non contraddittorietà del discorso, la sua contiguità con l'esperienza vissuta di fede e preghiera di tutta quanta la Chiesa della quale il teologo non è maestro ma discepolo, è il suo dono più prezioso.

2.2 *L'ecclesiologia tommasiana*

Nel terzo capitolo metto in rilievo come per Tommaso la Chiesa sia assimilabile ad una città (*Ecclesia congregationi politicae assimilatur*)⁹, con le sue esigenze puramente naturali, come sono, sulla falsariga dell'insegnamento di Aristotele, il governo di uno

⁹ In *IV Sent.*, d. 20, q. 1, a. 4, q. 1a 4.

solo e al tempo stesso la pluralità delle sue articolazioni organiche, nelle quali ogni sottogruppo ripete l'esigenza di un unico capo. La città è pluriunitaria, o uniplurale, come si voglia, e così deve essere la Chiesa, poiché in essa le esigenze naturali della socialità umana non sono misconosciute, ma presupposte, sussunte e valorizzate dall'ordine superiore della grazia. Tommaso fonde queste necessità con l'elaborazione teologica della volontà fondazionale di Gesù Cristo per la sua Chiesa, specialmente commentando Mt 16 e Gv 21, testi dai quali emerge un potere *singulariter* dato, ed un altro *communiter*. Possiamo dire che la Chiesa ripete dalla comunità umana e politica la *socialitas* propria dell'uomo, e che questa prosegue, sfocia, nella prospettiva della *communio*, realtà essenzialmente teologica, basata sulla grazia e comunicata attraverso i Sacramenti. La capitalità del Romano Pontefice fonda così altre capitalità, che sussistono da Lui e per mezzo suo. La sfida intellettuale che Tommaso porta è concepire l'unità non come escludente la pluralità, ma come base della pluralità stessa. L'unità che esclude la pluralità è d'altro canto una prospettiva storicamente moderna e filosoficamente contraddittoria, poiché, conformemente alla stessa metafisica tommasiana, l'essere *multipliciter dicitur*, si dice cioè in molti modi.

Ne deriva, in quest'ottica, che tutta la Chiesa è petrina, non solo nel senso che il successore di Pietro la presiede, ma nel senso ulteriore che ogni Vescovo è tale perché da Lui creato, immettendolo, per usare una terminologia propria del Vaticano II, nella comunione gerarchica con Lui. E tuttavia nessuno dubita che il vescovo nella sua diocesi sia veramente "capo", nel senso vero e pieno del termine: *solus episcopus proprie praelatus in Ecclesia*

*dicitur*¹⁰. Ma è capo *per Petrum*, attraverso il ministero petrino, cioè attraverso un atto libero del Pontefice che, autorizzando o riconoscendo la legittima consacrazione episcopale, rende il vescovo, come ha espressamente riconosciuto il Vaticano II, membro del Collegio Episcopale. Se così non fosse, il vescovo non potrebbe validamente, oltre che lecitamente, porre in essere alcun atto di governo o di magistero autentico, e questo proprio per la differenza tra potestà di giurisdizione e di ordine come elaborata da San Tommaso, e sempre ripresa dal Magistero. Ribadire l'intangibilità dell'esistenza e della strutturazione puramente umana della potestà di giurisdizione è la forma logica che assume allora anche il problema teologico di un primato papale che sia veramente primaziale, senza ridursi ad una mera "attribuzione di compiti" o "distribuzione" dei vescovi nelle varie diocesi: la pienezza della potestà di giurisdizione residente nel Pontefice, nei termini elaborati dalla dottrina tradizionale, permette di concepire il Papa non come un semplice *primus inter pares*¹¹.

Abbiamo così, nella visione tommasiana, anche se non espresso in questi termini, un duplice soggetto della potestà ecclesiastica, inadeguatamente distinto: il Romano Pontefice, che possiede di suo, direttamente da Cristo, la *plenitudo potestatis*, e il

¹⁰ In IV Sent., d. 20, a. 4, q. 1, c. Analogo testo in *Contra Gentes* IV, 76.

¹¹ In questo senso non concordo con la tesi sostenuta da L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire doctrinale de leur distinction*, Paris 2003, 389, che sconsiglia l'impiego di questa distinzione nella teologia attuale.

Collegio dei vescovi, realtà previa ad ogni Chiesa particolare, che la possiede appropriatamente (cioè né impropriamente, come se per diritto divino non la dovesse possedere, né secondariamente, come se questo soggetto potesse non esserci). Una capitalità fonda le altre capitalità, conformemente ad una metafisica per la quale ciò che più è in atto muove ciò che è in potenza, e per la quale le cause seconde operano come vere cause. D'altra parte, è vero che Tommaso non usa mai l'espressione "collegio" dei vescovi, proprio per la precisione romanistica con la quale parlava, confermata del resto dalla *Nota explicativa praevia*, che insegna che la natura del Collegio episcopale, come Collegio, va desunta dalla Rivelazione, e non da altre dottrine. La dottrina di San Tommaso implica il concetto di *hierarchica communio*, fornendole tutte le basi teoretiche, filosofiche e teologiche, anche se non lo esprime con tale formula, che troviamo nel Vaticano II.

La medesima pienezza che dal Papa si riversa sul Collegio episcopale e sui singoli vescovi, si riverbera poi dal vescovo al suo presbiterio: unico è il sacramento, uguale rispetto al corpo vero del Signore, all'Eucaristia, ma distinto rispetto al corpo mistico, la Chiesa, ed al governo su di essa. Eppure, l'episcopato, pur non essendo – nel pensiero di san Tommaso – sacramento, perché non ordina direttamente a Dio, ma alla Chiesa – anche qui, una questione di precisione terminologica –, non si risolve in una semplice attribuzione di giurisdizione, ma è la pienezza del potere cultico affidato alla Chiesa: è un'estensione dello stesso potere sacerdotale affidato ai presbiteri, perché nel vescovo la chiesa locale non manchi di nulla di ciò che le è necessario per svolgere la sua missione nel mondo.

Tommaso fornisce le basi per una teologia dell'episcopato sulla quale fondare una teologia delle Chiese locali e della *communio inter Ecclesias* che non sminuisce in nulla il ruolo del papato, ma che lo coglie nella sua essenza di servizio all'unità. *Solus episcopus proprie praelatus in Ecclesia dicitur*; d'altra parte, il Papa non viene detto "vescovo universale": *sic enim cessarent omnium aliorum pontificum potestates*¹², il che sarebbe contro la volontà di Cristo. Vediamo dunque che l'obnubilamento, o la miscomprensione, della distinzione tra potestà di ordine e di giurisdizione comporterebbe lo svuotamento del primato petrino, e anche la svalutazione del ruolo dei singoli vescovi.

3. Il metodo e le fonti

Sono debitore alla metodologia inaugurata dai grandi tomisti della scuola di Le Salchuoir, seguita da alcuni giovani studiosi del medesimo Ordine dei Predicatori della Provincia di Tolosa: il mio debito consiste nell'avere da loro appreso un metodo essenzialmente storico e filologico. Il che significa che ho desiderato ricostruire il pensiero di san Tommaso non attraverso i tomisti, che troppo spesso hanno deformato il pensiero dell'Aquinate fino a renderlo quasi irriconoscibile ed esponendolo alle critiche heiddegeriane di onto-teologia, ma attingendo direttamente ai testi. In questa tesi ho cercato di consultare tutti i testi significativi *in subiecta materia*, analizzandoli e comparandoli. Le spiega-

¹² *Contra imp.*, c. 4, § 13, ad 8.

zioni dei tomisti sono state delle preziose indicazioni di fondo, percorsi critici all'interno del testo, che mai – spero – hanno sostituito il testo stesso. Metodo filologico significa spiegare Tommaso con Tommaso, il più possibile: l'unità del suo pensiero, la sua "ascensionalità", come l'ho definita, rende questo molto fattibile. Di fatto, mi pare di poter affermare con sicurezza che quando Tommaso non è stato ben capito, come nel caso già riferito di Y. Congar, e, durante il Concilio, dallo stesso Card. F. König nell'interpretazione del notissimo testo di II II, q. 39, a. 3 sullo scisma, questo è potuto accadere solamente perché il testo è stato estrapolato dal contesto più generale e dall'uso "normale" dei termini da parte dell'Aquinate. In questo senso, come ricorda lo stesso Tommaso all'inizio del suo *De ente et essentia*, un piccolo errore all'inizio genera, nel suo sviluppo, una grande confusione alla fine.

Questo è un errore d'altra parte facilmente comprensibile, poiché Tommaso non possiede un *tractatus de Ecclesia*, come proliferarono in tempi successivi, nel quale elabora una sorta di "teoria generale della potestà di giurisdizione", ma, come ogni medievale, essendo attento più alla effettività, il che vuol dire ai dati reali da spiegare, che non al "modello scientifico", alla validità come tenuta logica astratta dei suoi ragionamenti, ci rinvia ad una pluralità di luoghi nei quali affronta il problema. E, d'altra parte, il tema della potestà di giurisdizione non è mai affrontato direttamente, *ex professo*, ma sempre in quanto parte di una riflessione più generale, che potrà essere sul sacramento della Penitenza, ovvero sulla scomunica, o sul potere sul corpo reale del Signore, o addirittura sul principe o sulla *cura animarum* del Prelato.

Le fonti sono dunque essenzialmente i testi dell'Aquinate, che abbiamo cercato di riportare: da quelli più giovanili, come il Commento alle Sentenze del giovane professore parigino, fino alla maturità della *Summa Theologiae*. Non mi pare di rinvenire alcuna discontinuità o ripensamenti: ritengo che Tommaso abbia trovato una dottrina giuridicamente già formata, e l'abbia fatta propria. Il suo apporto specifico mi pare l'inserimento di questa in un contesto metafisico prima, come la primazia dell'atto sulla potenza e dell'uno sul molteplice e della naturale socialità umana, e teologico poi, *gratia supponit naturam et eam perficit* e la riflessione a partire dai dati biblici. L'originalità sta più nell'inquadramento filosofico-teologico, che non nella dottrina stessa sulla potestà di giurisdizione.

4. Tracce per una sistematica ecclesiologica e prospettive aperte

Come già osservato, non c'è in Tommaso un *tractatus de Ecclesia*, perché non ne era ancora sorta la necessità: solo esigenze polemistiche, contro il potere civile prima, e contro divisioni ecclesiali poi, ne determineranno la necessità. Tommaso fornisce dei frammenti, delle suggestioni, a partire dai quali elaborare un'ecclesiologia contemporanea, attenta anche a problemi che non potevano essere i suoi. Così, dopo avere trattato l'apporto di Tommaso al Concilio Vaticano II, in sé ben limitato, poiché il Concilio ragionava da una prospettiva diversa da quella dell'Aquinate, ossia la comunione, la pluralità, mentre Tommaso ragiona a partire dall'esigenza di unità, pur non negando la pluralità, fornisco

alcuni criteri che, pur non menzionati come tali nelle sue opere, possiamo ricostruire. In altri termini, tento di fare quel che i tomisti hanno fatto, cioè inizio ad elaborare una dottrina sulla base di un insegnamento, sperando che non sia in contraddizione con il maestro dal quale traggo le indicazioni, e che quanto elaboro possa essere una rappresentazione adeguata del suo pensiero in un contesto culturale diverso.

Fornisco così i criteri di continuità e contestualità, come imprescindibili per un'ecclesiologia cattolica: con questo intendo dire che ogni riflessione ecclesiologica non deve porsi "dal punto di vista" dell'interprete, ma dal punto di vista della totalità dell'esperienza – storica e di fede – della quale lo stesso interprete è parte, e non vetta o cima. Lo studioso deve escludere in partenza posizioni che aprioristicamente qualifichino come abusi quanto non spiegabile nel suo sistema teologico: se la Chiesa ha fatto, ripetutamente e per un ampio lasso di tempo, qualcosa – naturalmente parlando di un fare sul piano sacramentale e liturgico, non politico o mondano – vuol dire che poteva farlo. Rivive qui l'esigenza già segnalata del realismo: dobbiamo accettare che i fatti verifichino, ma anche falsifichino, le nostre rappresentazioni di essi, i nostri ragionamenti, i nostri schemi mentali. Non dobbiamo mai confondere le cose con i nostri modelli (teologici, in questo caso) di comprensione di esse, sebbene noi possiamo conoscere non le cose in sé, ma solamente le nostre rappresentazioni di esse. Continuità e contestualità significano, in poche parole, che l'interprete si pone all'interno della fede *ubique, semper et ab omnibus* creduta e vissuta, nell'esperienza orante e liturgica: *lex orandi est lex credendi*, e viceversa.

I criteri di unità trascendentale, partecipazione ed analogia (di proporzionalità) attengono a una prospettiva più filosofica: unità implica un'attenzione ad un discorso al tempo stesso globale ed unitario, e perciò filosoficamente semplice nella sua struttura, una spiegazione del maggior numero possibile dei fatti con la medesima "chiave". L'analogia riguarda proprio l'esigenza di rinvenire l'unità implicita nelle stesse "chiavi di comprensione" da noi utilizzate: nella nostra materia, significa comprendere la potestà sacra nella Chiesa come qualcosa di radicalmente unitario, perché è la stessa *exousia* di Gesù Cristo, e al tempo stesso di analogo, perché attribuita a soggetti diversi in modalità diverse (l'ordine e la giurisdizione, con le loro correlate, ma distinte, vicende). Un *princeps analogatum* e molte realtà che sono tali perché termini analoghi di essa, in un'analogia tuttavia che rispetti l'alterità del divino rispetto all'umano, cioè un'analogia di proporzionalità. L'unitarietà del discorso, e la sua struttura analogica, ci impedirà di sviluppare il sistema ecclesiologico contrapponendo le chiavi esplicative di esso (come in passato l'enfaticizzazione della diversità della potestà di giurisdizione rispetto a quella di ordine ha fatto, incrinando una comprensione unitaria del mistero della Chiesa e ingenerando grossi abusi: pensiamo ai vescovi solo nominati che non si facevano mai consacrare, o solo molto tempo dopo la nomina). Invece un discorso logicamente formulato in questi termini ci condurrà inevitabilmente ad una composizione armonica tra le differenze, mantenendole nelle loro reali proporzioni. Il concetto di partecipazione, come *medium* di definizione dei concetti analogati, ci permetterà di definire le varie modalità con le quali nei diversi soggetti ecclesiali fluisce l'unica potestà di Cristo.

È infine interessante osservare che Tommaso fornisce alcuni spunti per l'ecumenismo, e che, di fatto, la stessa disciplina del Codice, tanto attenta all'ecumenismo da assumerlo come uno dei propri criteri ispiratori, ripete normativamente la stessa riflessione tommasiana, ad esempio in tema di intercomunione¹³ o di definizione di eresia¹⁴. Se leggiamo in combinato disposto diversi testi, ne ricaveremo l'idea che proprio la distinzione tra potestà d'ordine e di giurisdizione ci permette di rinvenire nei cristiani d'oriente un vero sacerdozio, che compie realmente atti sacramentali salvifici, l'Eucaristia e la remissione dei peccati¹⁵, sebbene quei vescovi non facciano parte del Collegio episcopale.

Dove nemmeno sarà possibile rinvenire la continuità del sacerdozio, a partire dal realismo tomista, che qui significherà rispetto delle posizioni dei padri delle Riforme occidentali, sarà interessante costatare che per Tommaso, se è certo il valore salvifico di alcuni atti sacramentali da loro compiuti, come il Battesimo, il fondamentale innesto nella *communio cum Deo*, e altri atti non sacramentali in senso stretto, come l'annuncio e la celebrazione della Parola di Dio, si può ritenere – *pie credi potest*¹⁶ – che ci sia una reale presenza del Signore nella loro “cena”: non è certo la “presenza reale”, ma è una reale presenza. Non si tratta di un gioco di parole.

¹³ Can. 844.

¹⁴ Can. 751.

¹⁵ Poiché «character et potestas conficiendi et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione», *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1, q. la 2, *resp.* ad 1.

¹⁶ Così argomento a partire da *Suppl.*, q. 35, a. 3.

D'altra parte, Tommaso, da vero uomo, rivela un'attenzione davvero impensata per il rispetto della coscienza del singolo¹⁷, e la sua libertà, mentre, da vero santo qual è, vede tutta l'umanità radicalmente innestata a Cristo, innanzitutto per la visione beata, poi, per noi ancora *viatores*, per la carità, poi ancora (e solo dopo la carità) per la fede, che potrà essere in atto o semplicemente in potenza (ed ecco qui l'inserimento in Cristo degli stessi non battezzati)¹⁸. È la *virtus Christi*, l'efficacia salvifica della Sua Passione, che salva e redime, la sua *potestas excellentiae*, della quale la Chiesa è solo strumento. Così, *ex latere dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur*¹⁹: dal Cuore stesso del Salvatore sgorga l'infinita carità che riempie tutti gli uomini, pienezza dalla quale tutti noi abbiamo attinto.

OTTAVIO DE BERTOLIS, S.J.

¹⁷ *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 3: «conscientia enim recta obligat simpliciter et per se; hoc enim quod est per ipsam dictatum est in se bonum et ex iudicio rationis bonum apparet; unde si non fiat, malum est, et, si fiat, bonum est». Ancora: «omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala», I II, q. 19, a. 5, *resp.*

¹⁸ III, q. 8, a. 3, *resp.* e ad 1.

¹⁹ *In IV Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1, q. la 1, *resp.* ad 1. La citazione è di Agostino.