



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciottesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
***Riforma: del pensiero, della società
della Chiesa***

STRESA, COLLE ROSMINI, 22–25 AGOSTO 2017

Il Vaticano II come risposta cattolica alla Riforma

Angelo Maffeis

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NDR].



Una risposta tardiva

Se il Concilio Vaticano II rappresenta la risposta cattolica alla Riforma protestante del XVI secolo, bisogna riconoscere che questa risposta è arrivata con un certo ritardo. In realtà, una risposta alla Riforma c'era stata anche nel XVI secolo ed era stata formulata dalla teologia controversistica e dal Concilio di Trento, il quale aveva definito i criteri della fede cattolica e tracciato le linee di un deciso programma di riforma delle strutture ecclesiali. La tesi enunciata nel titolo sembra perciò sottintendere che con il Vaticano II la Chiesa cattolica ha cercato di formulare una risposta all'altezza della questione posta dalla Riforma protestante e una risposta che non abbia carattere prevalentemente negativo, ma riconosca la verità e la legittimità di alcune istanze fondamentali avanzate dalla Riforma.

In effetti, la risposta del Concilio di Trento è rimasta per molti aspetti al di sotto del livello della questione teologica sollevata dalla Riforma. I Padri tridentini non hanno ritenuto di accettare la sfida a una disputa teologica che i Riformatori avevano

avanzato. Un indizio interessante di questo atteggiamento è costituito dall'intervento dell'arcivescovo di Rossano Giambattista Castagna (futuro papa Urbano VII) nell'ultima fase della discussione conciliare sul sacrificio eucaristico. In un *votum* dell'11 agosto 1562 egli dichiara che non è opportuno premettere un'esposizione dottrinale ai canoni perché questo modo di fare non corrisponde a quello dei concili antichi. Inoltre, se le *rationes* addotte a fondamento dell'insegnamento sono deboli, anche l'insegnamento conciliare ne risulta indebolito. Se poi le *auctoritates* proposte sono passibili di interpretazioni diverse, la sentenza rimane dubbia. Se infine le ragioni sono false, la sentenza risulta priva di valore.

«Vediamo perciò che non corrisponde alla natura del giudizio addurre le ragioni nella sentenza (*de ratione iudicii non esse, ut rationes in sententia deducantur*). Noi sediamo come giudici; a meno che le ragioni che adduciamo nella dottrina siano chiarissime e inattaccabili, a meno che le autorità che adduciamo siano solidissime, temo che mentre vogliamo trasmettere la dottrina,

accada che diamo motivo di dubbio a qualcuno e gettiamo qualche scrupolo nel suo animo»¹.

Secondo Castagna non bisogna in alcun modo dare occasione agli eretici di interpretare, glossare, contraddire le dottrine proposte, ma il concilio deve parlare esclusivamente con il linguaggio giudiziale dei canoni. Tanto più che gli argomenti tratti dalla tradizione non convincono affatto gli eretici, che non ne riconoscono l'autorità, e l'esposizione dottrinale non ha grande utilità neppure per i cattolici per i quali, più della dottrina, deve essere eloquente la tradizione liturgica.

Questo criterio non è stato seguito in modo rigoroso dal Concilio di Trento, il quale dà sì al suo insegnamento la forma dei canoni che colpiscono con l'anatema le posizioni della Riforma, ma in molti casi offre anche un'esposizione positiva della dottrina. Se si considera complessivamente l'insegnamento tridentino, tuttavia, è difficile sottrarsi all'impressione che esso sia a tal punto condizionato dalla polemica antiprotestante da impedire la valorizzazione elementi della tradizione cattolica della fede che avrebbero potuto apparire come un cedimento alla posizione dei riformatori.

Si può osservare, ad esempio, come nel dibattito sul decreto sull'ordine sia stato ripetutamente compiuto il tentativo di integrare la predicazione del vangelo tra i compiti del ministero ordinato, ma tale tentativo è stato respinto per timore di assecondare un'interpretazione del ministero ecclesiale ridotto alla funzione di predicazione.

Nello schema di *doctrina* dell'ottobre 1562 la predicazione è riconosciuta come appartenente alle funzioni sacerdotali, benché il suo esercizio non sia richiesto a tutti: «non si deve negare che il *ministerium verbi* conviene anche ai sacerdoti, i quali però non cessano di essere sacerdoti anche se non esercitano questa funzione, come attesta l'Apostolo dicendo che sono degni di un duplice onore i presbiteri che presiedono bene, specialmente coloro che lavorano nella parola e nella dottrina»². Nel testo rivisto dopo la discussione scompare il riferimento al *ministerium verbi* e rimane solo il riferimento alla «potestà, trasmessa agli apostoli e ai loro successori nel sacerdozio, di consacrare, di offrire e di amministrare il suo corpo e il suo sangue, come pure di rimettere e ritenere i peccati e di compiere le altre cose che fanno parte del suo compito (*et cetera, quae sui muneris sunt*)»³. Nel testo finale scompare anche il riferimento alle altre funzioni ministeriali (*cetera*) e rimane solo il riferimento all'eucaristia e alla penitenza⁴.

I decreti di riforma non hanno invece esitazioni a sottolineare l'importanza di questa funzione ministeriale e adottano provvedimenti che intendono assicurare una migliore qualità della predicazione e pastori effettivamente dediti al ministero. Fin dal decreto di riforma pubblicato nella sessione V (17 giugno 1546) è delineato un programma di formazione biblica destinato al clero. Per favorire la conoscenza e lo studio della Bibbia, il Concilio prescrive che nelle chiese dove è presente un beneficio per l'insegnamento della teologia il titolare si dedichi anche alla spiegazione biblica; in tutte le altre chiese che abbiano un numero rilevante di chierici e dove non esista, tale lettorato biblico deve essere istituito. Il decreto insiste anche sul dovere di predicare che è il compito principale dei vescovi (*praecipuum episcoporum munus*), ma è un dovere anche per tutti coloro che esercitano la cura d'anime⁵. Questo compito ministeriale non è però menzionato esplicitamente nella definizione dogmatica del ministero ecclesiale, che si limita a citare la potestà di consacrazione dell'eucaristia e di rimettere i peccati.

L'esempio citato illustra uno dei problemi incontrati nella formulazione di una risposta alla Riforma da parte della Chiesa cattolica: la definizione dogmatica è condizionata dal timore di avallare una posizione protestante e la riforma del ministero non trova un fondamento adeguato nella teologia del ministero. La conseguenza è l'impossibilità di formulare una visione unitaria e coerente del ministero, che comprenda il fondamento teologico e le forme del suo esercizio nella Chiesa.

Su questo tema, certamente la risposta formulata dal Vaticano II è stata di livello superiore perché lo sforzo di far convergere prospettiva teologica e pastorale ha ottenuto risultati più adeguati. Basti citare al ri-

-
1. *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum Nova Collectio. Edidit Societas Goerresiana. Tomus octavus. Actorum pars quinta*, Herder, Freiburg in Breisgau 1919, 758.
 2. CT IX, 39. Ancora più esplicito è il testo rivisto da Girolamo Seripando: «*Et quamvis certum semper et indubitatum fuerit, ministerium quoque verbi sacerdotibus convenire: sacerdotes tamen esse non desinunt, tametsi munus hoc iusto aliquo impedimento non exerceant, cum Apostolus non solum presbyteros, qui laborant in verbo et doctrina, verum etiam et eos qui alias bene praesunt, duplici honore dignos censeat*» (CT IX, 41).
 3. CT IX, 105-106.
 4. Cfr. CT IX, 620.
 5. Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 669.

guardo la stretta connessione stabilita dalla Costituzione *Lumen gentium* tra il sacramento dell'ordine e le funzioni ministeriali e il ricorso per descrivere tali funzioni allo schema triplice dell'annuncio, della celebrazione dei sacramenti e della guida pastorale della Chiesa. Si afferma dunque che «La consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e governare; questi però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio»⁶. Più in generale, il Vaticano II abbandona il linguaggio dei canoni che condannano le posizioni incompatibili con la fede cattolica e formula in modo positivo il suo insegnamento.

Che cosa ha permesso al Vaticano II di elaborare una risposta più adeguata agli interrogativi sollevati dalla Riforma? Si può avanzare l'ipotesi che ciò è stato possibile perché l'evento della Riforma e gli interrogativi sollevati dalla Riforma non si trovavano in primo piano e, diversamente da quanto era accaduto nel XVI secolo, non sono stati percepiti come una sfida che metteva in questione elementi essenziali della fede cattolica. È stata dunque una *risposta indiretta* alla Riforma quella formulata dal Vaticano II. L'insegnamento dell'ultimo concilio ha risposto alla Riforma attraverso lo sforzo di recuperare i dati della tradizione della fede che erano stati dimenticati – il movimento del *ressourcement* – e attraverso lo sforzo di adeguare linguaggi, strutture e modi della presenza ecclesiale alle esigenze di un mondo in profonda trasformazione (*aggiornamento*). Soprattutto il primo movimento e un nuovo apprezzamento della Scrittura e della testimonianza autorevole della Chiesa antica hanno permesso di recuperare elementi della fede e della pratica ecclesiale dimenticati nel corso dei secoli o censurati a motivo delle esigenze di contrapporsi polemicamente all'avversario del momento. Sono stati lo studio della Scrittura, l'autorità dei padri della Chiesa, insieme a un ascolto meno selettivo e unilaterale della tradizione della fede, a indurre a dare credito a posizioni che oggettivamente rappresentavano una recezione delle istanze dei Riformatori.

Non è mancato nei decenni precedenti al Vaticano II un confronto diretto tra la teologia cattolica e la teologia protestante e, in questo contesto, si è fatta strada in alcuni la convinzione che la Chiesa cattolica avesse qualcosa da imparare dalla Riforma protestante e potesse riscoprire attraverso la testimonianza delle Chiese della Riforma elementi autentici del messaggio cristiano. Tale convinzione trova espressione anche in alcuni interventi al Vaticano II che richiamano la portata ecumenica di talune questioni dibattute e la necessità di tenere conto del punto di vista e della sensibilità delle altre tradizioni cristiane. Ma la discussione conciliare rivela al tempo stesso la presenza di timori diffusi che una recezione di elementi della Riforma comporti una perdita dell'identità cattolica.

La riforma della Chiesa secondo Antonio Rosmini

L'ipotesi suggerita, che cioè le istanze della Riforma sono più facilmente recepite da parte cattolica nel momento in cui le Chiese protestanti non sono un interlocutore immediato con cui misurarsi, trova conferma anche negli scritti di Antonio Rosmini e, in particolare, nel progetto di riforma delineato nelle *Cinque piaghe della santa Chiesa*. La proposta rosminiana rimanda al dibattito sulle riforme ecclesiali in corso tra XVIII e XIX secolo nella Chiesa cattolica⁷, ma non mancano riferimenti impliciti alle questioni sollevate dalla Riforma protestante.

6. LG 21.

7. Cfr. V. CONZEMIUS, *Le «Cinque Piaghe» di Rosmini nel contesto dei progetti di riforma della Chiesa del XIX secolo*, in G. BE-SCHIN – A. VALLE – S. ZUCAL (edd.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, tomo II, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 933-951. «All'autore italiano non si presentò il problema della convivenza con i Protestanti, né egli toccò la problematica del celibato. In ambiente germanofono egli trova un corrispondere soprattutto in Hirscher, il cui atteggiamento nei confronti della Chiesa, dopo la condanna dell'Indice, è simile al suo» (*ivi*, p. 951). «Chiunque legga le *Cinque piaghe* – osserva P. Marangon – non avrà difficoltà a riconoscere una certa affinità di temi e di motivi della prospettiva rosminiana con la cosiddetta “riforma giansenista” della Chiesa: dal riferimento paradigmatico ed esemplare alla Chiesa delle origini cristiane al pieno ricupero della Scrittura e dei Padri; dalla valorizzazione del ruolo dei vescovi e del clero in cura d'anime alla riscoperta del sacerdozio comune dei fedeli all'interno di un'ecclesiologia tendenzialmente comunionale» (P. MARANGON, *Il risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle «Cinque Piaghe» di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000, p. 166). Proprio queste affinità hanno contribuito alla condanna di Rosmini. «In realtà questi motivi si trovano tutti in una secolare tradizione di riformismo cattolico che, muovendo dalla Scrittura e dai Padri, annovera illustri fautori della riforma gregoriana, in particolare nella variegata area del monachesimo, e successivamente esponenti altrettanto autorevoli dell'umanesimo cristiano, prima e dopo il Concilio di Trento, giù fino ai Muratori e agli *augustinienses* del XVII e XVIII secolo: è questa multiforme tradizione, come si è visto e si vedrà anche più avanti, il vero bacino cui Rosmini attinge ispirazione e contenuti riformatori, mentre prende chiaramente le distanze, sempre con grande correttezza, dal movimento giansenista in tutti i suoi rivoli, benché ne conosca ampiamente testi e autori» (*ivi*, p. 167).

Un indizio dell'atteggiamento nei confronti della Riforma protestante si può cogliere nell'*Avvertimento* premesso all'opera nel 1848, dove l'autore dichiara di non condividere le posizioni di coloro che invocavano in modo indiscriminato una traduzione della liturgia nelle lingue volgari⁸. Il riferimento è immediatamente alle proposte del riformismo di stampo giansenista, quali quelle che avevano trovato espressione nel Sinodo di Pistoia, ma rimanda anche a temi analoghi sui quali aveva insistito la Riforma protestante. Evidentemente Rosmini vuole evitare che le sue proposte siano in partenza squalificate come eterodosse e liquidate senza che se ne consideri il contenuto.

A un livello più profondo, Rosmini formula un severo giudizio sul protestantesimo, al quale rivolge l'accusa di dissolvere razionalisticamente il contenuto della rivelazione cristiana. In una lunga nota nelle *Cinque piaghe* egli scrive a questo proposito:

«Il protestantesimo che oggidi ha rinunciato alla rivelazione per tenersi alla pura ragione, cioè alla ragione sistematica che non è ragione; è l'estremo e compiuto sviluppo di quell'elemento razionalistico, che fu seminato dagli Scolastici (non però da tutti, ma da Abelardo, Occhamo [Ockham], ecc.) nella sacra dottrina. Non si creda che presso i Cattolici, cioè presso quella parte di mondo cristiano che non ebbe il coraggio di seguire lo sviluppo di questo elemento fino al suo ultimo termine, cioè l'uscir della Chiesa e della rivelazione stessa, sia stato ozioso quest'elemento di razionale dominazione, né abbia recato veruno effetto, atto ad essere da noi qui mostrato e riconosciuto per legittima prole di tal padre. È facile l'accorgersi che, in quanto alla dottrina dogmatica, effetto di lui furono le disputazioni che divisero le scuole cattoliche, massime intorno alla grazia, e che divennero irreconciliabili»⁹.

In maniera ancora più netta nell'*Antropologia soprannaturale* Rosmini afferma che «oggidi i protestanti che si sono più avanzati nello sviluppo progressivo del loro sistema prendono a sostenere scopertamente che ogni soprannaturalismo è assurdo, e che oggimai conviene ridurre ed emendare la Bibbia stessa interpretandola in modo da restringere tutto ciò ch'ella insegna dentro i confini della semplice ragione naturale»¹⁰.

Se la critica è rivolta al protestantesimo e alla posizione razionalistica che lo caratterizza nel XIX secolo, si deve però notare che le radici di tale deriva sono individuate nella teologia scolastica, la quale ha certo cercato di compendiare il sapere per ragioni pratiche, ma ha anche imboccato la via che la portava ad abbandonare «interamente tutto ciò che spettava al cuore e alle altre facoltà umane, curandosi di soddisfare solo alla mente». La conseguenza inevitabile fu che «la scienza teologica ne guadagnò ma scemò la sapienza e le scuole acquistarono così quel carattere angustioso e ristretto che formò degli scolari una classe separata dal restante degli uomini, a cui quelli abbandonarono il senso comune per attenersi a de' sottili ragionamenti»¹¹. L'adozione di questo metodo scientifico, che rimuove la dimensione persuasiva del discorso e si fissa in modo esclusivo sull'ordine oggettivo delle dottrine, «facilmente introduce quell'elemento di razionalismo che nel secolo XVI si sviluppò pienamente nel protestantismo, nel quale la scienza sacra e la religione del Cristo uscirono al tutto dal Clero e rimasero, per così dire, intieramente secolarizzate»¹².

Una volta ribadita la piena lealtà all'insegnamento della Chiesa cattolica e prese le distanze dal razionalismo del protestantesimo liberale, Rosmini può dedicarsi a delineare le riforme che egli giudica più urgenti. È infatti l'amore alla Chiesa che deve spingere a denunciarne senza timori la decadenza e a identificare i processi di corruzione che si sono sviluppati nel suo corpo. Il riferimento al *Consilium de emendanda ecclesia*, convocato da Paolo III vent'anni dopo l'inizio della Riforma protestante¹³, suggerisce implicitamente che an-

8. «In qualche tratto dell'opera parve rimanesse una lacuna, che poteva condurre il lettore a supporre nello scrivente sentimenti ch'egli non professa. A ragion di esempio dove egli accenna storicamente che la cessazione della lingua latina fu una delle cause che pose una cotal divisione di affetti del popolo dal Clero nel pubblico culto, l'autore senza trattenersi a disapprovare il sentimento di quelli che vorrebbero introdotte nella sacra liturgia le lingue moderne, trapassa immediatamente a dire che il Clero, qualora l'istruzione ne fosse perfezionata potrebbe recare opportuno rimedio a quello sconcio. Fu giustamente desiderato che egli avesse aggiunta una disapprovazione esplicita dell'opinione di quelli che favoriscono la riduzione della sacra liturgia in lingua volgare, opinione censurata dalla Chiesa» (A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa. Testo ricostruito nella forma ultima voluta dall'Autore con saggio introduttivo e note di Nunzio Galantino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 108-109).

9. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, II, pp. 166-167, nota 35.

10. A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, Tomo I, a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1983, I,7/I, p. 245.

11. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, II, n. 39, p. 166.

12. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, II, n. 39, pp. 166-167.

13. «Per altra parte, pareami che non mi dovesse trattenere dallo scrivere, la noia che io potessi recare a persone piuttosto di buone

che gli esponenti più lucidi e attenti della Chiesa cattolica vedevano gli abusi contro i quali Lutero si era sollevato e sottolineavano l'indifferibilità di una risposta. Il fatto che la risposta di Lutero sia stata considerata inaccettabile dalla Chiesa romana non significa che la domanda fosse inesistente. Anzi, proprio la franchezza con cui i membri del *Consilium* denunciano gli abusi presenti nella Chiesa incoraggia Rosmini a formulare i suoi rilievi. «Dopo le quali considerazioni, io acquietai dentro di me ogni dubbio, e con sicuro animo e libera mano tolsi a scriver questo piccol trattato, che prego Iddio d'indirizzare egli alla sua gloria, e a vantaggio della sua Chiesa»¹⁴.

Il tema della prima piaga considerata da Rosmini – cioè la divisione del popolo dal clero nel culto – tocca uno dei punti cruciali sollevati dalla Riforma protestante. Questa è certamente un fenomeno complesso, nel quale concorrono fattori di diversa natura e origine, ma la coscienza della complessità del fenomeno non può indurre a trascurare o a minimizzare la sua fondamentale intenzione religiosa: la ragione per cui Lutero ritiene necessaria e indifferibile la riforma è il fatto che la Chiesa – nella sua predicazione, nei sacramenti celebrati e nelle diverse forme della cura pastorale – predica un vangelo deformato e irriconoscibile, incapace di dare certezza alle coscienze turbate dal proprio peccato oppure che suscita una certezza illusoria, basata sulle opere o sulle indulgenze. Per questa ragione si deve anzitutto ristabilire l'autentica predicazione del vangelo e ridefinire attorno a questo centro l'identità della comunità cristiana, come afferma Lutero nello scritto *I concili e la chiesa* (1539): «la Parola di Dio non può stare senza il popolo di Dio, e inversamente il popolo di Dio non può stare senza la Parola di Dio. Altrimenti, chi vorrebbe predicarla o sentirla predicare, se non ci fosse un popolo di Dio? E il popolo di Dio che cosa potrebbe o vorrebbe credere, se non ci fosse la Parola di Dio?»¹⁵.

Attingendo alla tradizione della Chiesa antica e del riformismo cattolico contemporaneo, Rosmini è altrettanto convinto del valore formativo del culto cristiano, nel quale la predicazione e la celebrazione dei riti sono «le due grandi scuole del popolo cristiano».

«La prima ammaestrava i fedeli colle parole; la seconda colle parole insieme e co' riti; e fa questi, principalmente con quelli a cui il loro divino Istitutore aggiunse particolari effetti sopra natura, cioè a dire il Sacrificio ed i Sacramenti. Sì l'uno che l'altro di questi ammaestramenti era pieno: non si volgeva solo ad una parte dell'uomo, a tutto l'uomo, e il penetrava, come dicemmo, lo conquistava. Non erano delle voci che si facessero intendere alla sola mente, o de' simboli che non avessero altra potenza che sui sensi; ma sia per la via della mente, sia per quella de' sensi, le une e gli altri ungevano il cuore, e infondevano nel cristiano un sentimento alto su tutto il creato, misterioso e divino»¹⁶.

In questa prospettiva, il culto liturgico non è riducibile a mezzo didattico – «uno spettacolo presentato agli occhi del popolo» – al fine di permettergli di vedere con gli occhi la dottrina insegnata, «come semplice spettatore di sacra rappresentazione», ma forma il popolo di Dio al quale spetta un insopprimibile ruolo attivo nella celebrazione. Il culto non sopporta perciò di essere ridotto ad azione clericale, che confina il popolo in una condizione di completa passività.

Iddio «volle che il popolo stesso nel tempio fosse gran parte del culto: e ora sopra il popolo si esercitassero delle azioni, come avviene quando si applicano a lui i Sacramenti e le benedizioni

intenzioni, che di ampie vedute, avendo ragion ferma di credere che non fosse per dispiacere il mio scritto alla Santa Sede, al cui giudizio intendo sempre di sottomettere ogni cosa mia; giacché il pensare della Santa Sede io l'ho sempre conosciuto per nobile, dignitoso, e sommamente consentaneo alla verità ed alla giustizia, e le sue decisioni dogmatiche inerrabili. Ora io non chiamavo un abuso se non ciò che i sommi Pontefici hanno ricevuto per tale, e come tale corretto, abuso però che fu esagerato dagli eretici e dai maligni, onde io stesso ho in parte giustificate queste riserve. Ricorrevo alla mente, fra l'altre cose, quella insigne Congregazione di Cardinali, Vescovi e Religiosi, a cui Paolo III, l'anno 1538 [1536] commise, sotto giuramento, di dover cercare, e manifestare liberamente a Sua Santità tutti gli abusi e le deviazioni dalla retta via, introdottisi nella stessa corte romana. Non potevano darsi persone più rispettabili di quelle che la componevano: perocché entravano in essa quattro dei più insigni Cardinali, cioè il Contarini, il Caraffa [Carafa], il Sadoletto e il Polo [Pole]: tre dei più dotti Vescovi, cioè Federico Fregoso di Salerno, Girolamo Alessandro [Aleandro] di Brindisi, Giovannmatteo Giberti di Verona, con questi si accompagnavano il Cortesi [Cortese] abate di S. Giorgio di Venezia, e il Badia maestro del sacro Palazzo, che furono poscia ambedue Cardinali» (A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, pp. 114-115). Cfr. E. RIVA, *La Chiesa nella storia nelle "Cinque Piaghe" di A. Rosmini*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1988, pp. 500-501.

14. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, p.116.

15. WA 50, 629

16. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, II, 24, p. 145.

ecclesiastiche; ora lo stesso popolo unito d'intelligenza non meno che di volontà e di azione col Clero, operasse con esso il Clero, siccome in tutte le preghiere dove il popolo stesso prega, dove risponde ai saluti o agl'inviti de' sacerdoti, dove rende la pace ricevuta, dove offerisce, e dove interviene fino qual ministro di Sacramento, come nel Matrimonio. In somma nella Chiesa cattolica il Clero talora rappresenta Iddio, e parla e opera sopra il popolo a nome di Dio; e talor anch'esso il Clero col popolo si mescola, e come appartenente al Corpo dell'umanità col Capo congiunto, parla a Dio, e da lui attende la operazione misteriosa che il risani moralmente, e rinvigorisca. Sicché il sublime culto della santa Chiesa è un solo, e risulta dal Clero e dal popolo, che con ordinata concordia e secondo ragione fanno insieme e accordati una sola e medesima operazione»¹⁷.

L'ardimento riformatore di Rosmini si arresta, per le ragioni già ricordate, di fronte all'idea di tradurre la liturgia in lingua volgare, a motivo degli inconvenienti che ne deriverebbero: perdita del senso dell'immuatabilità della fede e di un potente mezzo di unità nel culto. Ci si limita a suggerire due rimedi di portata più modesta: favorire lo studio della lingua latina e dare una spiegazione dei riti, servendosi anche di «libri apposti, nei quali v'abbia in volgare l'equivalente di quello che nella Chiesa si recita in latino idioma»¹⁸.

Non arretra invece Rosmini sul piano teorico quando deve trarre le conseguenze dell'unità del popolo di Dio come soggetto che agisce nella celebrazione liturgica per la comprensione del rapporto tra fedeli e clero. Se la natura del culto è quella descritta, è del tutto priva di fondamento e contraria alla natura della Chiesa la presenza di un muro di separazione innalzato tra il popolo e il clero. È infatti insensato immaginare che Cristo abbia voluto o anche solo permesso che il popolo credente «assistesse ai massimi atti di questo culto, quasi volea dire, come vi assistono le statue e le colonne del tempio, sordo alle voci che la sua madre la Chiesa gli volge ne' momenti più solenni, quando ella gli parla ed opera in persona ed atto di Chiesa»¹⁹. Da questa mancanza di comunicazione deriva anche una degenerazione del sacerdozio, il quale, «segregato, quasi direi dal popolo ad una altezza ambiziosa perché inaccessibile, e ingiuriosa perché ambiziosa» si trasforma «in un patriziato, in una peculiare società, voglio dire, divisa dalla società intera, con interessi proprii, con sue proprie leggi e costumi»²⁰. Si snatura dunque la funzione di un ministero ecclesiastico quando questo sta di fronte al popolo solo materialmente, nello svolgimento delle funzioni liturgiche, ma cessa di esserne parte e si estrania «dalla grande, cioè dalla popolare comunanza de' fedeli».

In questo contesto è inevitabile pensare al tema neotestamentario, valorizzato da Lutero, del sacerdozio del popolo di Dio. Rosmini lo recupera in un contesto orientato in senso pratico, volto cioè a suggerire la necessità di accertare che sia presente la fondamentale struttura della vita cristiana in coloro che chiedono di accedere al ministero nella Chiesa. Nondimeno è significativo che Rosmini affermi senza esitazioni che «lo stato di cristiano è quasi il primo grado del sacerdozio» e vi veda la condizione indispensabile perché l'esercizio del ministero sia guidato dal pensare ecclesiastico e non dallo spirito secolare che i candidati portano con sé.

«Perocché non si può edificare dove non vi ha terren sodo, massime trattandosi di una dottrina come quella del prete cattolico, che suppone necessariamente il cristiano; giacché lo stato di cristiano è quasi il primo grado del sacerdozio. Il che è cagione che gli alunni del santuario portino seco in esso una nullità di pensare ecclesiastico, se non anzi le idee di questo secolo assai bene da essi apprese, appunto perché non ebbero altra vera scuola in contrario, e colle idee lo spirito secolare, il quale spirito si appiatta per alcun tempo anche sotto a un mantello nero, e in compagnia di costumi non rotti; ciò che illude i superiori, i quali non s'accorgono che ciò non basta alla Chiesa di Cristo, venuto a empire di sé tutte le cose»²¹.

Con ampiezza maggiore Rosmini tratta del sacerdozio dei fedeli nella *Filosofia del diritto*, dove afferma che il semplice fedele partecipa dei sette poteri lasciati da Cristo alla sua Chiesa, tutti radicati nel sacerdozio

17. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, I, 14, pp. 126-127.

18. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, II, 23; p. 137.

19. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, II, 21; p. 135.

20. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, II, 21; p. 135.

21. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, II, 26, p. 147. Sul tema cfr. E. RIVA, *La Chiesa nella storia nelle "Cinque Piaghe" di A. Rosmini*, pp. 422-438.

comune, che è principio dei loro diritti. Benché tale sacerdozio – che Rosmini qualifica come interno, privato e individuale – si collochi su un livello inferiore rispetto a quello pubblico del ministero gerarchico, esso è il principio della partecipazione dei fedeli ai sette poteri lasciati da Cristo alla Chiesa, cioè il potere costituente, liturgico, eucaristico, penitenziale, ierogenetico, didattico, ordinativo²².

Lo stretto legame tra il popolo e i pastori spiega perché nell'antichità anche semplici laici siano stati chiamati all'episcopato: essi si nutrivano della fede del popolo di cui erano parte²³. Oggi invece prevale un senso aristocratico dell'appartenenza al clero, al quale cercano di accedere persone che non hanno mai sperimentato un vero senso di appartenenza alla comunità dei credenti, ma desiderano vivere dei proventi dell'altare e di elevare la propria condizione sociale²⁴.

L'attenzione di Rosmini nelle *Cinque piaghe* è rivolta principalmente alle singole riforme che egli ritiene urgenti per la Chiesa del suo tempo. Non manca tuttavia una considerazione più generale del significato della riforma nella Chiesa, quando si interroga sul significato dei cambiamenti cui essa è soggetta nel corso della storia. Egli riconosce nella comunità dei credenti processi simili a quelli in atto nelle società umane in generale. Queste conoscono momenti di formazione e momenti di crisi, i primi che danno origine a periodi di marcia, i secondi che determinano una stasi.

«Or perciocché le altre società particolari si formano, si distruggono e si riformano di nuovo; v'ha per esse un periodo di distruzione che succede a un periodo di formazione, e che è susseguito da un altro periodo di formazione novella. Ma questi *periodi organizzatori* e questi *periodi critici* non si possono applicare alla società umana in generale, né medesimamente alla Chiesa di Gesù Cristo, le quali sempre sussistono, ma bensì solo al *modo accidentale* dell'una e dell'altra: questo solo si organizza, si distrugge e si riorganizza. Il momento in cui comincia ad operare la forza che presiede all'organizzazione, si può chiamare l'*epoca di marcia*; il momento in cui l'organizzazione è finita si può chiamare l'*epoca di stazione*. La Chiesa si trova successivamente in queste due *epoche*; ora vedesi in movimento verso qualche suo nuovo e grande sviluppo; ora vedesi in riposo come quella che è pervenuta al fine del suo viaggio»²⁵.

Rosmini è consapevole che nella Chiesa – come nella società umana considerata nel suo insieme – non è possibile pensare a inizi assoluti o a conclusioni totali delle strutture della vita comune. Ma vi sono indubbiamente momenti di rinnovamento della vita ecclesiale, la cui efficacia si distende nel tempo, e momenti in cui la spinta rinnovatrice si esaurisce e prevale nella Chiesa la semplice conservazione e ripetizione del passato. In tali situazioni si avverte in modo particolarmente acuto il bisogno di riforma che dia nuovo impulso al rinnovamento necessario.

Alla luce di questa legge fondamentale secondo cui si svolge la storia della Chiesa si comprende la ragione per cui per Rosmini la riforma non sia un fatto occasionale, richiesto dal verificarsi di situazioni straordinarie cui si deve porre rimedio, ma rappresenti una costante nella vita della Chiesa. Lo afferma con chiarezza un appunto di Rosmini, pubblicato da Clemente Riva, che si riferisce immediatamente all'Istituto della Carità, ma vale anche per la Chiesa nel suo insieme.

1. Quanto più una società qualunque s'estende in superficie, tanto più s'attenua nell'unità del suo spirito e fervore.
2. Quanto più una società qualunque si allontana dalla sua origine, tanto più si illanguidisce e perde la propria immagine.
3. Quanto più i membri danno per *abito* le cose, quanto più fanno per *legge*, quanto più fanno meccanica-

22. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*. Tomo I, a cura di M. Nicoletti e F. Ghia, Città Nuova, Roma 2014, nn. 890-956, pp. 251-274.

23. «Da tali fedeli si cavavano i Sacerdoti; essi portavano alla Chiesa, che gli eleggeva all'alto onore di suoi ministri, una dottrina preparatoria, grande come la loro fede, che avevano attinta insieme col comune de' fedeli, coll'atto stesso della preghiera, nello stesso tempo della visitazione divina, cioè della grazia; e che faceva loro conoscere e intimamente sentire in tutta la sua ampiezza la religione sublime che professavano» (A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, II, 24, p. 145).

24. «Per la medesima legge, anche i chierici nostri sono tali quali sono i nostri fedeli. Perocché, comunemente parlando, non possono essere altrimenti, uscendo da cristiani i quali nelle sacre cerimonie non hanno forse mai inteso cosa alcuna, e vi sono intervenuti siccome stranieri spettatori, presenti ad una scena, su cui non sanno ben chiaro che si tratti da' Sacerdoti. Essi non ebbero forse mai un sentimento della propria dignità di membri della Chiesa; non mai concepita, sperimentata quell'unione in un sol corpo e in un solo spirito, nella quale e Clero e popolo si prostra innanzi all'Onnipotente e tratta con lui, ed egli con esso» (A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, II, 25, p. 146).

25. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe*, III, n. 58, pp. 190-191.

mente, cioè pensando con la *testa* d'altri, tanto più si raffredda lo spirito della società. All'incontro, quanto più fanno per *atto* o energia dedotta dal proprio zelo, per *amore*, colla *propria testa*.

4. Stabilire un corpo di *Riformatori*, capo dei quali sia il Papa, i quali non abbiano altro a fare che stare sempre attenti sull'illanguidimento della società, e deviazione dalla prima forma. Ogni anno debbano fare una minuta *descrizione* dello stato della società e una *Costituzione di riforma*. Dovere principale di ciascun socio è ogni anno *rinnovarsi*, tornare da capo, cominciare nuova vita, nuovo fervore»²⁶.

Sembra essere una legge ineluttabile che, con l'allontanamento dalle origini e con la crescita nelle dimensioni, con l'affermarsi di abitudini, di leggi e di conformità a un criterio stabilito, la comunità tenda a perdere non solo il suo fervore, ma la sua stessa forma. A questo pone rimedio una attenta sorveglianza dei processi di degenerazione e un'energica azione di riforma per correggerli in modo efficace.

È evidente che con queste considerazioni Rosmini si stacca dall'ambito immediato delle riforme necessarie per la Chiesa del suo tempo e vede nella riforma un'esigenza costante, tanto per le persone come per le istituzioni. «Il rinnovamento secondo Rosmini implica da un lato un continuo ritorno all'origine e alle fonti genuine, e dall'altro un aggiornamento in cui si lasciano cadere incrostazioni storiche inadeguate, e si individuano e si accolgono elementi nuovi e vitali desunti dai segni dei tempi e dalle circostanze storiche»²⁷.

In particolare la riflessione rosminiana si muove in un orizzonte ecclesiale ancora profondamente segnato dalla riforma tridentina, che ha avuto indubbi effetti positivi, ma mostra anche i suoi limiti²⁸. D'altra parte, la Rivoluzione francese ha segnato una profonda cesura sul piano sociale e culturale, che presenta senza dubbio elementi anticristiani, ma impone alla Chiesa anche un esame di coscienza circa i propri legami con l'assetto sociale vigente e richiede la disponibilità a misurarsi con una nuova cultura²⁹.

Il Vaticano II e l'idea di riforma

Prima di proporre concrete riforme della Chiesa, il Vaticano II ha compiuto un'operazione tutt'altro che scontata, accettando di integrare *l'idea di riforma* nella propria riflessione sulla Chiesa. Le difficoltà nell'accettare questa idea derivavano dal significato che la parola aveva assunto a partire dal XVI secolo, in seguito alla riforma protestante. Nella tradizione cattolica l'idea di riforma non era scomparsa del tutto dal linguaggio ecclesiastico, ma applicata alla Chiesa nel suo insieme, era associata a un processo storico il cui esito era stata la perdita dell'unità della Chiesa in occidente e la nascita di Chiese confessionali, che per la teologia cattolica mancavano di elementi essenziali della vera Chiesa.

Accanto a questa riserva legata alla sedimentazione di una precisa memoria storica, era presente anche una questione di carattere teologico: se la Chiesa è di istituzione divina, è necessaria una grande cautela nel concepire e mettere in atto progetti di riforma che rischiano di intaccare quanto nella Chiesa è intangibile perché stabilito da Dio. Questa riserva aveva un grande peso a motivo dell'eredità dell'apologetica posttridentina che aveva concentrato gran parte dei suoi sforzi nella dimostrazione che tutte le istituzioni fondamentali della Chiesa sono riconducibili alla volontà divina e all'istituzione storica di Cristo, con la conseguenza di sottrarle a qualsiasi intervento umano di riforma.

Al di là della forma in cui questa convinzione ha trovato espressione nella apologetica cattolica dell'epoca moderna, essa testimonia un aspetto essenziale della concezione cristiana della Chiesa. La Chiesa, che proclama la verità della parola di Dio ed è il luogo nel quale la grazia di Dio santifica i credenti, gode di una infedeltà che le deriva dall'azione di Dio; vi sono dunque ambiti in cui la Chiesa è sottratta alla disponibilità a interventi umani correttivi o di riforma.

26. Citato in C. RIVA, *Il rinnovamento della chiesa secondo Rosmini*, «Studium» 67 (1971), p. 263.

27. C. RIVA, *Il rinnovamento della chiesa secondo Rosmini*, p. 264.

28. «Ogni Concilio, anche quello di Trento, lavora a “ristorare” i danni e a organizzare una vitalità nuova. Rosmini vede il Concilio di Trento come una *riforma* ai mali della Chiesa. Al tempo in cui scrive, egli avanza un'ipotesi che è anche un auspicio: “Chi sa che non approssimi oggimai un tempo in cui il gran naviglio [della Chiesa] sciolga nuovamente le sue rive e spieghi le vele nell'alto alla scoperta di qualche nuovo e fors'anche più vasto continente! (*Cinque piaghe*, n. 61)» (C. RIVA, *L'ecclesiologia di Antonio Rosmini e il Concilio Vaticano II*, in “La Civiltà Cattolica” 135 [1984] II, p. 227).

29. «Se la Rivoluzione è stata, come è stata, anche una rivoluzione religiosa, ciò è avvenuto perché essa ha portato alle estreme conseguenze i germi che ideologie e filosofie anticristiane sì, ma anche un modo deformato – e troppo lontano dal modello originario – di sentire e di vivere il cristianesimo, hanno immesso nel tessuto stesso della società» (P. MARANGON, *Il risorgimento della Chiesa*, p. 145).

D'altra parte la Chiesa è anche realtà storica, che non corrisponde mai perfettamente alla novità che le è donata da Dio. Per questo la riforma è non solo possibile, ma necessaria e nasce dall'esigenza di una maggiore fedeltà alla sua vocazione. In questa prospettiva, il Vaticano II può essere considerato nel suo insieme uno sforzo di rinnovamento della dottrina sulla Chiesa e delle istituzioni ecclesiali, affinché la Chiesa corrisponda meglio alla missione che è chiamata a svolgere.

Se tutto il Vaticano II è caratterizzato da questo intento di rinnovamento, in alcuni testi conciliari la riflessione sul rinnovamento e sulla riforma della Chiesa diviene più esplicita. Nella costituzione sulla Chiesa *Lumen gentium*, al termine del primo capitolo sul mistero della Chiesa, si ricorda che, a differenza di Cristo che non ha conosciuto il peccato, «la Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento»³⁰. Ma è nel decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* che il tema è trattato con maggiore ampiezza. E questo non è un caso. Questa collocazione suggerisce infatti che l'esperienza della divisione tra i cristiani e le Chiese solleva con particolare evidenza e urgenza la questione della mancata corrispondenza della Chiesa storica alla novità che ha ricevuto da Dio e al dono della riconciliazione donata da Cristo all'umanità, che la Chiesa deve proclamare e rendere percepibile nella storia.

Dopo che in UR 4, si è accennato alla necessità che «la Chiesa, portando nel suo corpo l'umiltà e la mortificazione di Gesù, vada di giorno in giorno purificandosi e rinnovandosi», sono soprattutto i nn. 6-7 a introdurre il tema della riforma della Chiesa e della conversione personale come elementi essenziali dell'attuazione dell'impegno ecumenico.

«Siccome ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente in una fedeltà più grande alla sua vocazione, esso è senza dubbio la ragione del movimento verso l'unità. La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno. Se dunque alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunciare la dottrina – che bisogna distinguere con cura dal deposito vero e proprio della fede – sono state osservate meno accuratamente, a seguito delle circostanze, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine. Questo rinnovamento ha quindi una importanza ecumenica singolare»³¹.

Nel secondo capitolo del decreto sull'ecumenismo, dopo aver ricordato che «la cura di ristabilire l'unione riguarda tutta la Chiesa, sia i fedeli che i pastori, e tocca ognuno secondo le proprie possibilità, tanto nella vita cristiana di ogni giorno quanto negli studi teologici e storici»³², il rinnovamento della Chiesa, designato nel passo citato come *renovatio* e *reformatio*, è collocato al primo posto nel programma per la attività ecumenica della Chiesa cattolica. Nello sforzo di servire la causa dell'unità dei cristiani, i cattolici non devono perciò pensare anzitutto alle altre Chiese, ma a se stessi e a ciò che deve essere cambiato perché la Chiesa cattolica sia sempre più fedele alla propria vocazione. In questo modo la Chiesa cattolica contribuisce anche al riavvicinamento tra le Chiese.

Il riconoscimento che la Chiesa ha bisogno di una continua riforma si basa sulla convinzione che la Chiesa cattolica, nella concreta forma storica che assume, non sempre riflette in maniera adeguata l'immagine della Chiesa di Cristo e perciò impedisce ai non cattolici di riconoscere in essa il luogo dove «sussiste» la Chiesa di Cristo. Il testo indica anche gli ambiti in cui questa riforma e questo rinnovamento della Chiesa devono attuarsi:

1. nella condotta morale, nelle scelte e nei comportamenti dei singoli cristiani e delle comunità;
2. nella disciplina ecclesiastica, cioè nella forma assunta concretamente dalla vita della Chiesa e, per estensione, nella forma delle sue istituzioni, che sono sempre condizionate storicamente;
3. nel modo di esporre la dottrina, che deve essere distinto dal deposito della fede.

La storia della redazione di questa sezione del decreto sull'ecumenismo mostra come le allusioni al tema del rinnovamento e della riforma della Chiesa nei primi schemi preparati per l'assemblea conciliare fossero assai esitanti e timorose e il tema si sia affermato a fatica nel testo³³. La ragione dell'esitazione era il ti-

30. LG 8.

31. UR 6.

32. UR 5.

33. Cfr. G. CERETI, *Riforma della chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Il Segno, Verona 1985.

more di aprire la strada a un cambiamento che intaccasse la forma essenziale della Chiesa.

Tra i motivi che hanno contribuito a screditare il concetto di riforma e di rinnovamento all'interno della Chiesa cattolica, oltre a quelli già ricordati, si deve menzionare anche la crisi modernista all'inizio del XX secolo. In seguito alla condanna del modernismo, si è diffuso un sospetto pregiudiziale nei confronti di qualsiasi "adattamento" alla cultura del tempo a motivo del rischio di compromettere la sostanza della fede cristiana. Da questo vicolo cieco si è potuti uscire solo grazie all'elaborazione di un concetto più adeguato di tradizione, intesa non come semplice ripetizione e conservazione di quanto il passato consegna alla Chiesa di oggi, ma come conciliazione di fedeltà al passato e di fedeltà al presente.

In questo campo, tanto per l'approfondimento del tema della tradizione, come per la riproposizione dell'idea di riforma all'interno della teologia e della Chiesa cattolica non si può fare a meno di ricordare la figura di Yves Congar. La sua opera *Vraie et fausse réforme dans l'Église*³⁴, apparsa nel 1950, nel periodo preconciare rappresenta il tentativo più elaborato di riflettere sul tema della riforma della vita ecclesiale. Dopo aver rivendicato la legittimità della riforma della Chiesa, che implica anche la possibilità di critica, Congar cerca di definire le condizioni di una riforma senza scisma (tali condizioni sono: il primato della carità e della preoccupazione pastorale, il rimanere nella comunione dell'insieme della Chiesa, la pazienza e un rinnovamento che si compia attraverso il ritorno al principio e alla tradizione e non attraverso l'adattamento meccanico al presente) e discute infine gli interrogativi che la versione protestante della riforma della Chiesa pone alla Chiesa cattolica. Congar delinea così il programma di una "riforma secondo il principio della tradizione", di un ritorno alle fonti (*ressourcement*) che è stata recepita e applicata ampiamente dal Vaticano II.

L'importanza dell'idea di riforma non deve però far dimenticare i suoi limiti. Il limite fondamentale consiste nel suo *carattere formale*: essa dice che la Chiesa può e deve cambiare per correggere le proprie deformazioni e corrispondere sempre meglio alla volontà del suo Signore, ma non è in grado di dirci con esattezza che cosa deve cambiare e in quale direzione questa esigenza di fedeltà orienta il suo cammino.

In effetti, non c'è progetto di riforma che non sia ispirato, in modo consapevole o inconsapevole, da una visione della Chiesa e di ciò che essa è chiamata ad essere. Anche l'impulso alla riforma della Chiesa che ha avuto origine dal Vaticano II è strettamente legato a un'immagine della Chiesa, delineata dal Concilio attraverso una rilettura della testimonianza biblica e della tradizione ecclesiale. La riforma non nasce dunque da un gesto di rottura con il passato, ma intende valorizzare quanto la tradizione – nella sua origine apostolica e nelle testimonianze più autorevoli dei secoli successivi – attesta circa la natura e la vocazione della Chiesa.

Questo orientamento tradizionale della ricerca di un rinnovamento della vita ecclesiale trova una conferma immediata se si osserva l'importanza attribuita dal Vaticano II al modello della Chiesa antica. D'altra parte, la riflessione sulla Chiesa non può prescindere dal problema tipicamente moderno che è stato sollevato dalla Riforma protestante. L'esistenza delle Chiese protestanti, che hanno preso forma attraverso la Riforma e incarnano una precisa concezione della riforma della Chiesa, rappresenta infatti un interrogativo anche per la Chiesa cattolica.

La risposta formulata dal Vaticano II a questi interrogativi ha recepito molti degli elementi su cui avevano richiamato l'attenzione i riformatori del XVI secolo: la centralità della Scrittura, la liturgia nella lingua del popolo, un ministero pastorale dedito alla predicazione, il riconoscimento dell'uguale dignità di tutti i fedeli. D'altra parte, si ribadisce anche la validità dell'insegnamento cattolico tradizionale circa la tradizione come contesto in cui si deve leggere la Scrittura, il significato dei sacramenti, l'autorità dei pastori.

Non è possibile analizzare i diversi aspetti di questa ricezione differenziata degli impulsi della Riforma protestante. Vorrei accennare solo a un tema centrale, cioè il ripensamento del rapporto tra popolo di Dio e ministero ecclesiale, una delle questioni su cui la polemica con i Riformatori era stata più accesa e che riveste un'importanza significativa anche nella riflessione rosminiana. Il dissenso aveva trovato uno dei suoi punti di cristallizzazione più evidenti nella controversia riguardo al significato del sacerdozio. Lutero aveva utilizzato il concetto di sacerdozio per descrivere la condizione di tutti i fedeli che nel battesimo sono resi partecipi della dignità che Cristo conferisce loro. Nel pensiero luterano la dottrina del sacerdozio universale dei fedeli riflette da una parte un intento polemico, rivolto contro l'attribuzione ai ministri ordinati della Chiesa di una dignità spirituale superiore a quella dei semplici fedeli, in nome di un'uguaglianza nella dignità di tutti i membri del popolo di Dio e, dall'altra, una definizione in chiave cristologica dell'identità cristiana come partecipazione al sacerdozio di Cristo fondata sulla fede e sull'unione con Cristo mediante la fede.

34. Cerf, Paris 1950.

Di fronte a queste tesi il Concilio di Trento aveva condannato coloro che affermano che tutti i cristiani, senza distinzione, sarebbero sacerdoti del Nuovo Testamento e che disporrebbero tutti dello stesso potere spirituale³⁵. Il Vaticano II invece è in grado di riconoscere la legittimità di questo linguaggio, usato dalla Scrittura, per caratterizzare la condizione del popolo di Dio. La categoria del sacerdozio del popolo di Dio è perciò ripresa nel secondo capitolo della *Lumen gentium* per descrivere l'identità comune a tutti i membri del popolo di Dio³⁶. Al tempo stesso il Vaticano II continua ad utilizzare il concetto di sacerdozio in riferimento ai ministri ordinati. Questo fa sì che non si possa più fare un uso univoco del concetto, ma si debba spiegare in che modo il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale derivano dal sacerdozio di Cristo e quale sia la relazione tra i due modi di partecipare ad esso. A quest'ultima questione la *Lumen gentium* risponde affermando che entrambi sono in stretta relazione, anche se essi «differiscono tra di loro essenzialmente e non solo per grado»³⁷. La formula non è del tutto esente da possibilità di equivoci, come il dialogo ecumenico ha spesso fatto rilevare. La sua intenzione sembra essere di affermare che il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale appartengono a due ordini diversi, che non si possono sommare. Si tratta dunque di due modi di partecipare all'unico sacerdozio di Cristo, uno che fonda la dignità e la vocazione del battezzato nel popolo di Dio, e l'altro di carattere ministeriale, che abilita a compiere un servizio essenziale per l'edificazione della Chiesa.

Le affermazioni relative al sacerdozio dei fedeli sono rivelatrici di una prospettiva generale nella considerazione della Chiesa. Tale prospettiva si può cogliere nella struttura della Costituzione sulla Chiesa che colloca il capitolo sul popolo di Dio (II) prima dei capitoli sulla gerarchia e sui laici (III-IV). Il punto di partenza non è dunque la distinzione tra Chiesa docente e discente, tra chi santifica e chi è santificato, tra chi governa e chi è governato, tra chi è attivo e chi è passivo, ma c'è un'identità comune a tutti i membri del popolo di Dio fondata sul battesimo. Ciò non significa negare che tra i fedeli vi siano delle differenze riguardo alle vocazioni e ai ministeri. Ma si tratta di differenze che riguardano il modo di servire l'edificazione della Chiesa o le vie per rispondere alla chiamata alla santità, non di differenze che toccano l'identità cristiana comune. Per questo la *Lumen gentium* può affermare:

«Se quindi nella Chiesa non tutti camminano per la stessa via, tutti però sono chiamati alla santità e hanno ricevuto una medesima fede che introduce nella giustizia di Dio. Quantunque alcuni per volontà di Cristo siano costituiti dottori, dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il corpo di Cristo»³⁸.

35. Cfr. DH 1767.
36. Cfr. LG 10-11.
37. LG 10.
38. LG 32.