

GABRIELE MOLTENI MASTAI FERRETTI

LA CHIESA DI TOMMASO (*)

(*) ABBREVIAZIONI USATE NEL TESTO

S. th. = *Summa theologia*; il numero romano (I, I-II, II-II, III) indica la parte; i numeri arabi la *quaestio* (q.) e l'*articulus* (a.).

SCG = *Summa contra gentiles*. Il numero romano indica il Libro, il numero arabo il Capitolo.

Sent. = *Commentarium in IV Libros sententiarum magistri Petri Lombardi*; *distinctio* (= d.) *quaestio* (= q.) *articulus* (= a.) *Quaestiuacula* (= q.la) *Solutio* (= sol.). I numeri romani indicano il Libro; gli arabi le rispettive suddivisioni sopracitate.

Quod. = *Quaestiones quodlibetales*.

De Ver.; De Pot. = *Questiones disputates* De veritate, De Potentia.

In Rom, Cor, etc. = Commenti alle lettere di S. Paolo. I numeri (es. 1m) indicano la lettera di riferimento.

In Ps. = Commenti ai Salmi.

PVS = Op. « *De perfectione vitae spiritualis* ».

CEG = Op. « *Contra errores Graecorum* ».

DS = Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum declarationum et definitionum*.

CJC = *Codex Juris Canonici*.

ASS = *Acta Sanctae Sedis*.

AAS = *Acta Apostolicae Sedis*.

SOMMARIO: 1. Introduzione. — 2. Chiesa sacramento e Chiesa istituzione. — 3. Il potere ecclesiastico. — 4. Il primato pontificio. — 5. L'esercizio del potere e la legge.

1. - Il momento ecclesiologico di quel pensiero di san Tommaso che « sembra riacquistare oggi attenzione e apprezzamento » ⁽¹⁾ non è affidato unitariamente a una apposita, penetrante e lucida radiografia culturale ed esplicativa *De Ecclesia*.

I problemi della Chiesa e sulla Chiesa non sono considerati, nelle opere del colosso d'Aquino, secondo l'ordine sistematico tipico delle « *Summae* », ma affiorano invece dispersi all'interno dei singoli trattati (nella « *Summa Theologica* » e nella « *Summa contra gentiles* »), nelle *Quaestiones disputatae*, nei *Quodlibeta*, nel ponderoso commento alle Sentenze di Pier Lombardo, nei commenti alle Sacre Scritture e in alcuni opuscoli fra i quali spiccano, ai fini del nostro discorso, il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, il *De perfectione vitae spiritualis*, e il *Contra errores Graecorum*.

L'individuata carenza di un organico trattato, esausti-

(1) S. VANNI ROVIGHI, « Presentazione » a *Enciclica Aeterni Patris di Leone XIII*, Milano, 1980 p. VII. Sul valore perenne di Tommaso perché la restaurazione filosofica costituisca il rilancio di quella morale, politica, giuridica e sociale cfr. l'imprescindibile magistero pontificio che culmina nei discorsi di GIOVANNI PAOLO II nell'ottobre 1979 e che, nell'ultimo secolo ritrova i suoi cardini, oltre che nella citata enciclica di LEONE XIII, anche in Pio X, *Motu proprio Doctoris Angelici* del 29 giugno 1914 in *AAS*, 6, p. 336 ss.; Pio XI, *Enciclica Studiorum ducem*, del 29 giugno 1923, in *AAS*, 15, p. 309 ss.; Pio XII, *Enciclica Humani generis* del 12 agosto 1950, in *AAS*, 42, p. 571 ss.; IDEM, *Allocuzione ai partecipanti al IV Congresso Tomistico Internazionale*, del 14 settembre 1955, in *AAS*, 47, p. 681 ss.; PAOLO VI, *lettera al Maestro Generale dei Predicatori per il VII Centenario del transito di san Tommaso*, del 20 novembre 1974, in *AAS*, 66, p. 673 ss. Immaneabili riferimenti conciliari in CONCILIO VATICANO II, *Decreto Optatum Totius* e normativi del 1917 in C.J.C., *can 1366*.

vo nella sua unitaria sistematicità, dedicato alla Chiesa, non deve, in ogni caso, essere attribuita ad una singolare e imperdonabile negligenza dell'Aquinate, e neppure ad una sua inspiegabile e grave indifferenza per un tema così essenziale e suggestivo. Le motivazioni di questo vuoto sono infatti da ricercarsi nella particolare temperie storica, fattuale e spirituale, del secolo in cui visse questo maestro della speculazione, il secolo XIII, epoca aurea della civiltà cristiana occidentale. È invero il secolo che assiste alla ascesa della Chiesa fino all'apogeo nella società e nella cultura: la Chiesa appare incontestabile dominatrice di tutte le attività umane più emblematiche e fondanti e viene proposta e valutata come base indistruttibile della *christiana respublica*, nella sua duplice espressione spirituale e temporale.

I grandi scolastici non ritengono necessario stendere una trattazione intesa a giustificare, sul piano della scienza, una realtà viva, operante e i cui benefici immensi sono universalmente riconosciuti.

I temi ecclesiologici sono accolti quindi all'interno delle maggiori *quaestiones* antropologiche, e nella teologia sacramentale.

La dispersione della materia in frammenti piuttosto minuti non nuoce tuttavia alla possibilità di ricavare da queste sparse membra, un quadro ordinato e compiuto del pensiero ecclesiologico tomasiano ⁽²⁾. Il compito di ricostruzione del 'sistema' ecclesiologico tomasiano risulta infatti notevolmente semplificato dalla singolare struttura e dalla mirabile chiarezza di esposizione, tipiche dello stile dell'Aquinate. Sic-

(2) Quanto in termini di metodo si dice in questa sede vale anche per altri temi dell'Aquinate. A titolo esemplificativo si legga il rilievo di un esperto: « Nella *Summa contra gentiles* l'etica tomistica è esposta senza che vi sia una specifica trattazione sulla legge; nella stessa *Summa theologiae* il trattato sulla legge viene quando già i fondamentali concetti morali sono stati giustificati e li riassume mirabilmente, badiamo, ma non li fonda » (S. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, II, Milano 1978, p. 149).

ché nonostante la diaspora e la separazione, le variate porzioni della granitica indagine medioevale preludono, nel felice accostamento e nella dolce plasmazione, al « sistema », poiché si amalgamano fino a consentire l'evidenziazione logica e puntuale di un tutto unitario in cui ogni elemento si trova collocato al giusto posto e svolge la funzione di sostenere gli elementi vicini. Così il concetto di Chiesa-sacramento funge da fondamento al concetto di Chiesa-istituzione e illumina il significato profondo di questa seconda dimensione, ponendo in risalto alcuni aspetti che diversamente sarebbero rimasti in ombra. Così la dottrina dei poteri ecclesiastici e del primato papale sono fermamente radicate nel dato scritturistico e autoritativo e, contemporaneamente, giustificate sotto il profilo della loro convenienza e della loro *rationabilitas*.

Infine, la filosofia giuridico-sociale dell'Aquinate si rivela come strumento adeguato a descrivere e ad interpretare — in modo sempre conforme all'ortodossia più rigorosa — i “topica” più scottanti della costituzione gerarchica della Chiesa, dal significato e dai limiti della *plenitudo potestatis* del Papa fino alle condizioni per il legittimo esercizio dei poteri ecclesiastici. Ed è consentito altresì affermare che i punti salienti dell'ecclesiologia giuridica tomasiana, qui brevemente delineati, testimoniano la indiscutibile attualità rappresentata dal pensiero di S. Tommaso ai fini di una corretta soluzione dei complessi problemi che scaturiscono dal grande dibattito sulla riforma del Codice di diritto canonico, e sulla futura incerta ma auspicata promulgazione di una *Lex Ecclesiae Fundamentalis* ⁽³⁾.

(3) Per questo argomento oltre i risultati di importanti convegni negli anni '70 e la bibliografia in G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, Bologna 1979, pp. 161 e 162 si vedano le recenti conclusioni sociologiche di G. ALBERICO, *Una costituzione per la restaurazione*, in *Concilium*, 1978, n. 9, p. 185 ss. e gli ultimi profili giuridici in J. HERVADA, *Legislación fundamental y leyes ordinarias*, in *Jus Canonicum*, 1976, n. 31, p. 168 ss. Sulla revisione della codificazione attuale cfr. ancora G. FELICIANI, *op. cit.*, p. 31 ss. e per la letteratura p. 160 ss.; mentre per una

L'avversione manifestata da alcuni teologi postconciliari contro le eccessive accentuazioni delle componenti strutturali socio-giuridiche della Chiesa presenti nell'ecclesiologia che precede il Vaticano II è un fatto ben noto ⁽⁴⁾.

La crisi del modo tradizionale di trattare i problemi ecclesiologici (definito con una punta di disprezzo, come 'co-stantiniano', 'bellarminiano' etc.) sembra anche aver indotto qualcuno (come ad esempio H. Küng) al rigetto radicale e incondizionato delle strutture sociali e giuridiche, precisamente esterne, della Chiesa, giudicate come inadeguate alla trasmissione del messaggio evangelico nell'epoca della secolarizzazione. Si può parlare, a buon diritto, di queste posizioni estreme come tentativi di 'protestantizzare' l'ecclesiologia cattolica: conati che vengono attuati proponendo la

sensazione d'assieme della canonistica post-conciliare sulla tematica ecclesiologica valgono i più generali testi manualistici di P. GISMONDI, *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, rist., Milano 1973; M. PETRONCELLI, *Diritto Canonico*, 7ª ed., Napoli 1976; G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, I, *Jus publicum ecclesiasticum*, Padova 1978, i cui più recenti riferimenti in chiave ecclesiasticistica vanno ravvisati in L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, Torino 1976 e in chiave socio-teologica in D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile*, Roma 1976. Sull'ecclesiologia tomistica si possono utilmente consultare J. BAINVEL, *L'idée de l'Eglise au Moyen Age: St. Thomas*, in *Science Catholique*, X, 1899, p. 975 ss.; M. GRABMAN, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquino von der Kirche als Gotteswerx*, Regensburg 1903; A. MITTERER, *Geheimnisvoller Leib Christi nach. hl. Thomas v. Aquino nach Papst Pius XII*, Wien 1950; M. USEROS CARRETERO, « Statuta Ecclesiae » y « Sacramenta Ecclesiae » en la ecclesiologia de E. Tomás, Roma 1962; Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.

(4) Sull'offensiva « antigiuridicistica » di alcuni teologi esiste una vasta letteratura. Fra i più virulenti critici possiamo citare, ad esempio, J. DAVID, *Il diritto naturale, Problemi e chiarimenti*, trad. it., Roma 1968, p. 46 ss.; C.E. CARRAN, *Law and conscience in the christian context*, in AA. VV., « Law for liberty », Baltimore 1968, pp. 163 ss. Anche lo stesso Y. CONGAR non è fra i più benevoli nella critica alla Chiesa « istituzionale ». Si veda ad esempio — sul nostro tema — *L'idée de l'Eglise chez Saint Thomas d'Aquin* nel suo libro *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, Paris 1941, pp. 59 ss. e *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, cit., pp. 232-41. L'A. propende per una accentuazione dell'interpretazione « pneumatologica » dei testi di S. Tommaso e attribuisce a mero influsso storico-culturale i passi in cui l'Aquinante espone la dottrina tradizionale sui poteri della Chiesa e sul Primato papale.

classica immagine protestante della Chiesa dello 'spirito', o della 'carità', che si oppone alla Chiesa-istituzione, alla Chiesa 'giuridica', alla Chiesa strutturata secondo autorità visibili che rivendicano il diritto di governare il popolo cristiano e di decidere in ultima istanza in materia di fede e di morale ⁽⁵⁾.

Spesso si è invocato, a suffragio di queste posizioni, la recente assise ecumenica che avrebbe definito un 'nuovo' concetto della Chiesa, totalmente diverso da quello comune nella teologia precedente. Questa interpretazione del Concilio, comunque, è apparsa e appare, agli studiosi più equilibrati e fedeli all'ortodossia, come arbitraria e forzata.

Il giurista può soltanto rilevare l'incompatibilità della interpretazione neo-protestantica con la lettera e lo spirito della costituzione '*Lumen Gentium*' che si colloca entro il grande solco della continua tradizione del Magistero antico e recente ⁽⁶⁾. Il pensiero ecclesiologico di S. Tommaso offre, a mio modo di vedere, gli strumenti necessari per risolvere molti problemi che scaturiscono dalla apparente contrapposizione fra la dimensione pneumatologica e quella istituzionale della Chiesa.

2. - Negli scritti dell'Aquinate il termine *Ecclesia* rappresenta — a seconda del contesto in cui viene usato — realtà diverse. Si possono distinguere, con il Salaverri ⁽⁷⁾, almeno cinque significati del termine: (a) Chiesa in senso *latis-simo* come comunione degli uomini santi di tutti i tempi e degli angeli ⁽⁸⁾. (b) Chiesa in senso *lato* come comunione di

(5) Vedi su questo punto il giudizio dell'Enciclica di Pio XII *Mystici Corporis*, in AAS, 1943, 35, p. 200 ss.

(6) Cfr. Costituzione, *Lumen Gentium*, nn. 8-9.

(7) J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, in *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I, Madrid 1962, pp. 542-43.

(8) S. th., III q. 8 a. 4: *Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis.*

tutti gli uomini fedeli dal principio fino alla fine del mondo ⁽⁹⁾. (c) Chiesa in senso *meno lato*: come *congregatio fidelium* opposta alla *congregatio comprehendentium*. La prima rappresenta l'unione di tutti gli uomini *viatores* o Chiesa militante; la seconda l'insieme degli uomini che già godono della visione beatifica ⁽¹⁰⁾. (d) Chiesa in senso *stretto*: insieme degli uomini che costituiscono come fedeli la Chiesa militante *hic et nunc*, in una situazione spaziale-temporale determinata ⁽¹¹⁾. (e) Chiesa in senso *strettissimo*: la Chiesa visibile strutturata in modo gerarchico, e, più specificamente, la gerarchia ⁽¹²⁾. Queste definizioni non sono il frutto di mero esercizio accademico. Al contrario esse sono essenziali sia per comprendere il rapporto che intercorre fra Chiesa trionfante e Chiesa militante ⁽¹³⁾; sia per interpretare correttamente quei passi della sacra Scrittura in cui sembra negata la struttura gerarchica della comunità ecclesiale e il dogma del Primato papale ⁽¹⁴⁾. San Tommaso opera una sintesi di tutte queste definizioni nella sua teoria del corpo mistico: tutte le grazie soprannaturali e tutti i poteri sociali nella Chiesa promanano da Cristo Capo del Corpo mistico ⁽¹⁵⁾. È Cristo che comunica ai membri della Chiesa l'energia spirituale

(9) *Ibid.*, III q. 8 a. 3: ...*corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius.*

(10) *Ibid.*, III q. 8 a. 4 ad 2m: *Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium; sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium.*

(11) *Ibid.*, II-II q. 4 a. 5 ad 4m; III q. 8 a. 3 ad 3m.

(12) *Ibid.*, II-II q. 1 a. 10.

(13) *In Ps.*, XXVI.

(14) Le distinzioni tomasiane, perfezionate dal Turrecremata all'epoca delle grandi controversie contro i conciliaristi (XV secolo) si mostreranno utilissime per combattere certe esegesi fraudolente della Scrittura. (Cfr. JOHANNES A TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, Libro I, Cap. II, Venezia 1561, fol. 3 ss.). Gli eretici, giocando sul significato letterale del termine Chiesa, (= semplice insieme non gerarchicamente ordinato dei fedeli) pretendevano di avere dalla loro parte l'autorità della Scrittura, per negare il Primato del Papa.

(15) San Tommaso si occupa diffusamente del tema in molti luoghi, per esempio: *S. th.*, III q. 8 a. 6; *De Ver.*, q. 29 a 4; *In 1m Cor.*, 11 Lectio I.

necessaria per operare in vista della perfezione e conferisce alle componenti gerarchiche della Chiesa i poteri giuridici e le grazie di stato necessarie ad una corretta amministrazione dei sacramenti e all'insegnamento della dottrina salvifica.

Ponendosi la *quaestio* di quale legame unisca la Chiesa militante alla Chiesa trionfante si approda alla considerazione della seconda quale via e porta che conduce alla prima ⁽¹⁶⁾. L'uomo, prima di conseguire la beatitudine del regno dei cieli, che è il suo ultimo fine, deve operare concretamente in questa vita, nel secolo. Soltanto nella Chiesa è possibile trovare, su questa terra, una perfetta sufficienza di mezzi per alimentare la nostra vita spirituale ⁽¹⁷⁾.

Ma, perché questa Chiesa terrena è stata istituita come Chiesa visibile e dotata di strutture sociali e di un ordinamento giuridico? A questa domanda, vero punto cruciale per ogni ecclesiologia, il dottore angelico risponde con una serie di argomentazioni in cui si combinano e si intrecciano mirabilmente l'autorità delle sacre scritture e il genio filosofico.

San Tommaso esclude che la volontà divina possa, in qualche modo, contrariare la sapienza: sarebbe blasfemo supporre che la volontà di Dio non proceda dalla sua sapienza ⁽¹⁸⁾.

Le opere divine possono essere misteriose per l'intelletto umano indebolito dal peccato: tuttavia esse non sono mai irrazionali e contraddittorie. Se tutto questo è poi vero, allora non è possibile attribuire la fondazione della Chiesa visibile alla mera volontà di Dio. L'incarnazione e l'istituzione della Chiesa vanno percepite e valutate nella logica di una economia che

(16) In Ps., XXVI, « *Domus spiritualis Dei est Ecclesia militans ... Alia est Ecclesia triumphans ... De utraque ergo potest hoc intelligi quia haec domus via est ad illam et porta eius* ».

(17) In Ps., XLV, n. 3, « *Et haec sufficientia est in Ecclesia: quia quicquid necessarium est ad vitam spiritualem invenitur in ea* ».

(18) De Ver. q. 23 a. 6, « *Dicere autem quod ex simplici voluntate dependat iustitia est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemus q.*

rivela la sapienza del disegno divino e la sua convenienza alla natura dell'uomo.

Ed è in siffatto contesto speculativo, che non vanifica i riferimenti storici e reali, che l'uomo, composto di anima e di corpo, perviene alla conoscenza delle verità più alte e immateriali, mediante la percezione delle cose sensibili. La via normale e ordinata esige che l'uomo apprenda la verità da altri uomini. La comunicazione esterna, sensibile, è una condizione necessaria della conoscenza: è infatti propria soltanto all'essenza divina una operazione puramente interiore. La conoscenza della parola divina — mediante la predicazione — è il mezzo conveniente alla natura umana, è il mezzo ordinario con cui viene trasmessa la dottrina salvifica ⁽¹⁹⁾.

La Chiesa visibile si presenta così quale mezzo necessario per comunicare la dottrina di Cristo e amministrare i sacramenti. I sacramenti infatti contengono la grazia che, *presuppone* la natura umana e la perfeziona senza distruggerla, oppure senza mutarla in altra natura. La grazia spirituale è trasmessa infatti sotto le apparenze sensibili, nei sacramenti. *Ogni azione è proporzionata all'agente*. Era dunque necessario che l'amministrazione dei sacramenti avvenisse per la mediazione di uomini visibili, ai quali era stato attribuito un potere spirituale ⁽²⁰⁾.

L'argomento di ragione portato da san Tommaso per provare la convenienza dell'istituzione di una Chiesa visibile si intreccia con l'argomento *ex auctoritate* tratto dalla Scrittura.

' In che modo invocheranno colui nel quale non hanno

(19) In 1m Cor., 12. Lectio II, « *Et ideo oportet earum distinctionem accipere secundum quod per unum potest aliorum salutem procurare. Quod quidem homo non potest facere interius operando, hoc enim solius Dei est, sed solum exterius persuadendo* ».

(20) SCG, IV, 74, « *Manifestum est autem ex praedictis quod in omnibus sacramentis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem causa debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles, spirituales virtutes habentes* ».

creduto? O in che modo crederanno a colui che non hanno ascoltato? ' (Rom. 10, 14). L'invocazione del nome di Cristo non sarebbe sufficiente per la salvezza, senza una fede precedente. Ma questa fede è una *fides ex auditu*: presuppone cioè l'esistenza di qualcuno che abbia comunicato esternamente e con parole comprensibili la dottrina di salvezza.

La predicazione di questa dottrina è indispensabile alla salvezza almeno nella via ordinaria ⁽²¹⁾.

L'Aquinate distingue un *audius interior* e un *auditus exterior* ⁽²²⁾. Il primo è mezzo straordinario, è l'ispirazione interna con cui Dio intende rivelare un fatto o una verità ad un uomo particolare (per esempio a un profeta). Il secondo è lo strumento ordinario della comunicazione sensibile e come tale è conveniente alla natura umana e riguarda tutti.

Questa distinzione consente di capire come soltanto la predicazione esterna della fede divina sia mezzo idoneo a creare i presupposti della salvezza per tutti.

San Tommaso produce un ulteriore argomento, tratto dal mistero dell'Incarnazione.

Il carattere dominante della nuova legge è la grazia dello Spirito Santo. L'uomo può ottenere questa grazia per mediazione di Gesù Cristo, che, nella sua *natura umana*, per primo la ottenne. Il mezzo di trasmissione più adeguato della grazia è dunque un mezzo sensibile ed esteriore che procura la sottomissione della carne allo spirito ⁽²³⁾.

(21) In Rom., 8 Lectio II, « *Quomodo ergo invocabunt in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei quem non audierunt* (Rom. 10,14) *Sine dubio invocatio salutem facere non potest nisi fide praecedente. Pertinet enim invocatio ad confessionem oris, quae ex fide cordis procedit* ».

(22) Ibid., « *Est tamen duplex auditus: unus quidem interior quo quis audit a Deo revelante... Alius autem auditus est quo aliquis audit ab homine exterius loquente... Primus autem auditus non pertinet ad omnes sed proprie pertinet ad gratiam prophetiae quae est gratis data distincte aliquibus sed non omnibus... Sed quia nunc loquitur de eo quod indistincte ad omnes pertinere potest... ideo relinquitur quod hoc sit intelligendum de secundo auditu...* ».

(23) S. th., I-II q. 108 a. 1, « *Principalitas legis novae est gratia Spiritus*

I sacramenti portano fino a noi, in una forma sensibile adeguata alla nostra natura, la virtù redentrice e vivificante di Cristo. Una conferma della posizione tomistica circa la necessità del corpo visibile della Chiesa si trova nell'enciclica *'Satis cognitum'* che ripropone essenzialmente e nelle linee principali la dottrina del maestro universale dell'occidente cristiano denunciando come fatale errore la dottrina di coloro che riducono la Chiesa alla sola dimensione pneumatologica ⁽²⁴⁾.

Se Scrittura e argomenti di ragione provano a sufficienza la dimensione esterna della Chiesa, gli elementi essenziali della filosofia politica e giuridica di san Tommaso costituiscono in sovrappiù un adeguato supporto per dimostrare la necessità delle strutture sociali e dell'ordinamento canonico.

L'uomo, come singolo, non può conseguire la propria perfezione: questa perfezione può essere infatti conseguita soltanto instaurando relazioni con altri uomini e una mutua cooperazione che renda possibile l'acquisizione di quei beni fisici e spirituali che l'uomo isolato non sarebbe mai capace di acquisire. La società è dunque lo stato naturale dell'uomo e come tale è voluto da Dio ⁽²⁵⁾.

Ma dovunque esistono forme associative, esiste anche una autorità di governo che ha come scopo il coordinamento delle attività svolte dai singoli in vista del fine: il bene comune ⁽²⁶⁾. L'ordinato svolgimento di queste attività e la loro

Sancti... Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia... Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo Incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur ».

⁽²⁴⁾ Cfr. AAS, 1896-97, 28, p. 383 ss.

⁽²⁵⁾ Su questi punti cfr. in particolare il *Commento all'Etica nicomachea*, I, Lectio I, e il *De Regimine Principum*, I, 1, nonché l'ottima esposizione di G. DE LAGARDE sulla sociologia tomista, in *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, III, *Secteur social de la scolastique*, Paris 1942, pp. 92-115.

⁽²⁶⁾ *De Regimine Principum*, I, 1, « *necesse est in haminibus esse per quod*

unificazione esige altresì un ordinamento legale e la presenza stabile di persone investite di autorità che ne impongono il rispetto. Soltanto organizzazioni sociali di una certa dimensione possono conseguire, con sufficienza di mezzi, il bene comune. Tipica è la città che raccoglie nel suo seno le comunità inferiori (famiglie, villaggi, etc.).

Questo concetto di città, come comunità che possiede tutti i mezzi necessari per il *bene vivere*, è applicato analogicamente dall'Aquinate alla Chiesa, la quale, a motivo di tali note distintive, appare dunque come società perfetta che ha in sè sia il fine sia i mezzi necessari per raggiungerlo ⁽²⁷⁾.

3. - Dopo aver visto la legittimità della Chiesa-istituzione e il censimento di argomenti *ex-ratione*, di argomenti scritturistici e di analogie fra società civile ed ecclesiale, è conveniente prendere in considerazione il problema del potere all'interno della Chiesa che tanto appassiona la più recente e valida canonistica ⁽²⁸⁾.

La dottrina tomistica dei poteri ecclesiastici presenta aspetti problematici che richiedono, ai fini di una corretta esposizione del pensiero dell'Angelico, alcune precisazioni semantiche.

multitudo regatur... multitudo in diversa dispergeretur nisi etiam aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet ».

(27) In Eph., IV, Lectio II. In Ps., XLV, n. 3.

(28) Cfr. da ultimo G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, cit., p. 73 ss.

Agli autori attenti al giure canonico vanno comparativamente affiancati, per una serie di convergenze sull'esercizio dei poteri — in funzione della realizzazione delle persone e della libertà dei subordinati — gli ecclesiasticisti più aperti: tra i più vicini nel tempo S. LARICCIA, *Diritti civili e fattore religioso*, Bologna 1978, p. 9 ss., ricco anche di letteratura a p. 187 ss. Tra i più fondanti, oltre alla produzione laricciana, il lavoro di ieri di F. FINOCCHIARO, *Uguaglianza giuridica e fattore religioso*, Milano 1959 e quello odierno di P. BELLINI, *Libertà dell'uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei*, in AA. VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Bologna 1975, p. 103 ss.

I poteri della Chiesa sono denominati, negli scritti dell'Aquinate, ora con il termine *spiritualis potestas* ora con il termine *claves*. I due termini sono sinonimi: infatti le chiavi non sono altro che lo strumento idoneo ad aprire le porte del Regno, chiuse dopo il peccato originale ⁽²⁹⁾. Le chiavi hanno dunque il *potere* di rimuovere gli ostacoli che si oppongono alla apertura delle porte del Regno. Questo potere, in senso forte e primario, appartiene — come a legittimo proprietario — alla SS. Trinità e viene definito come *auctoritas* ⁽³⁰⁾. Il termine *auctoritas* è qui usato da Tommaso come sinonimo di *fontalitas*, che designa appunto la sorgente prima, il principio da cui promanano tutti i poteri ⁽³¹⁾.

Il sacrificio della Croce conferisce a Cristo-uomo il medesimo potere, che è detto *clavis excellentiae*, per significare appunto il fatto che è stato acquisito per i meriti della passione. Il potere conferito da Cristo alla Chiesa è detto invece *clavis ministerii* per significare che il ministro dei sacramenti è una persona che non agisce per capacità propria ma *in persona Christi*, come vicario e rappresentante del Capo che — solo — ha la capacità di conferire al sacramento amministrato la forza necessaria a rimuovere gli ostacoli del peccato ⁽³²⁾.

L'ordine sacerdotale che è titolare della *spiritualis potestas* assume quindi un ruolo di mediazione fra Dio e gli uomini ⁽³³⁾.

⁽²⁹⁾ IV Sent., d. 18 q. 1 a. 1 Sol. I.

⁽³⁰⁾ Ibidem.

⁽³¹⁾ S. th., I q. 33 a. 4 ad 1m, « *nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis* ».

⁽³²⁾ IV Sent., d. 18 q. 1 a. 1 Sol. I, « *Sed quia ex latere dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur, ideo sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet et propter hoc etiam in ministris Ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua manet ad removendum obstaculum non propria virtute, sed virtute divina, et passionis Christi, et haec potestas metaphorice clavis Ecclesiae dicitur quae est clavis ministerii* ».

⁽³³⁾ IV Sent., d. 7 q. 3 a. 1 Sol. I, « *Proprii dispensatores sacramentorum*

Il sacerdote è costituito in uno *status* particolare che lo separa, in virtù del sacramento dell'ordine ricevuto, dal resto del popolo cristiano. Questo sacramento è la radice della *potestas spiritualis* ⁽³⁴⁾.

La *potestas spiritualis* è una partecipazione del ministro alla divinità di Cristo ⁽³⁵⁾. Essa si identifica con tutti i poteri necessari per condurre alla salvezza il popolo cristiano.

San Tommaso distingue poi, seguendo la tradizione teologica del XIII Secolo, due aspetti fondamentali della potestà spirituale: il potere di consacrare il vero Corpo di Cristo (Eucaristia) e il potere sul Corpo mistico. Al primo potere è legata l'amministrazione dei sacramenti, dei sacramentali e degli atti di culto divino; il secondo potere coincide invece con gli atti di governo (o di giurisdizione) esercitati dalla gerarchia ecclesiastica sul popolo cristiano.

Questa distinzione fondamentale fa sorgere però qualche difficoltà, che è confermata dall'analisi dei testi tomistici in cui si tratta del rapporto fra potere di ordine e potere di giurisdizione, nodo di tutta la giuspubblicistica e canonistica e che tanta parte sarà destinata ad avere nell'ora fatale del concilio di Papa Mastai e nel Vaticano II.

È indubbio — innanzitutto — il fatto che, per san Tommaso, entrambi i poteri sono spirituali quanto alla loro origine al loro fine. È indubbio anche che le operazioni del ministro sul Corpo mistico che comportano una trasmissione di grazia derivano la loro efficacia dalle operazioni sacramentali sul

sunt ministri Ecclesiae per sacramentum Ordinis consecrati, ut sint medii inter Deum et plebem, divina populo tradentes ».

(34) IV Sent., d. 7 q. 3 a. 1 Sol. III, « *Et quia gratia sacramentalis descendit in Corpus mysticum a Capite ideo omnis operatio in Corpus mysticum sacramentalis per quam gratia datur, dependet ab operationi sacramentali super Corpus Domini verum ».*

(35) SCG IV, 74, « *Oportet igitur et ministros Christi homines esse et aliquid eius participare secundum aliquam spiritualement potestatem: nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis ».*

vero Corpo di Cristo. In questo caso il presupposto per le operazioni sul Corpo mistico è la capacità che viene conferita al ministro attraverso l'ordinazione sacerdotale.

Tuttavia sembra che nella mente dell'Aquinate, l'efficacia dei meri atti di governo (ivi incluso l'insegnamento magistrale della dottrina) sia sottoposta alla decisione umana ⁽³⁶⁾. In altri termini il sacramento produce i suoi effetti *ex opere operato*, senza intervento delle capacità umane, mentre l'atto di giurisdizione sembra dipendere *ex opere operantis*.

Questa contrapposizione da luogo a perplessità di raccordo e sembra soprattutto spezzare l'unità della *potestas spiritualis* precedentemente definita.

L'argomento tuttavia che l'Aquinate porta a suffragio della sua tesi è robusto e appare confermato dall'atteggiamento stesso delle supreme gerarchie della Chiesa nella prassi delle investiture episcopali.

Il potere d'ordine conferito mediante consacrazione è *inamissibilis* non potendo mai essere perduto giacché permane fino alla morte.

Il potere di giurisdizione è invece attribuito *simplici iniunctione hominis*. Come tale può essere perduto: infatti il potere di giurisdizione non permane negli scismatici e negli eretici ⁽³⁷⁾.

L'argomento è forte perché l'ammissione del contrario comporterebbe conseguenze piuttosto pesanti: infatti se gli atti di giurisdizione del vescovo eretico fossero validi e leciti,

(36) IV Sent., d. 20 q. 1 a. 3 Sol. II ad 2m, « *Clavis ... est duplex: scilicet ordinis et iurisdictionis. Clavis ordinis sacramentale quoddam est ... sed clavis iurisdictionis non est quid sacramentale et effectus eius arbitrio hominis subiacet* ».

(37) S. th., II-II q. 39 a. 3, « ... *Duplex est spiritualis potestas: una quidem sacramentalis, alia iurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur. ... Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam est adeptus quandiu vivit ... Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplicitate iniunctione hominis confertur. Unde in schismaticis et haereticis non manet* ».

questo significherebbe un grave pericolo per la salvezza delle anime obbligate ad obbedire a colui che non ha più la vera fede.

Ma ciò sarebbe assurdo perché il potere ecclesiastico deriva tutta la sua efficacia spirituale e la sua forza obbligatoria dal fine che è la *salus animarum* e l'edificazione della Chiesa.

Se la conclusione necessaria rimane dunque quella proposta da san Tommaso — cui fa peraltro riscontro la pratica secolare della Chiesa — il nodo tuttavia non risulta sciolto. Come si può definire spirituale un potere conferito da una mera disposizione umana? Un testo di S. Tommaso sembra offrire la soluzione di questa apparente contraddizione. I poteri spirituali vengono conferiti con la consacrazione; in ogni caso l'esercizio di tali poteri è qualcosa che non dipende — o non dipende *soltanto* — dal conferimento dell'ordine sacro. L'attribuzione del governo di una particolare diocesi, non diversamente dalla giurisdizione in foro esterno o in foro interno rappresentano atti che promanano dalla libera scelta del superiore e che, come tali, sono da considerarsi meramente umani.

Questa attribuzione di poteri (o determinazione giuridica secondo il linguaggio dei teologi post-conciliari) a detta di Tommaso è ciò che propriamente fa passare la *Potestas spiritualis* da uno stato di mera potenza ad uno stato di attualità: è questo il motivo per cui, nella definizione della potestà spirituale, deve essere compreso un elemento di giurisdizione, inteso come atto puramente umano ⁽³⁸⁾.

Da quanto precede è possibile rilevare — una volta di

(38) *IV Sent.*, d. 18 q. 1 a. 1 q. 1 a. 3 ad 2m, « *Omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione; et ideo clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subiecta per iurisdictionem; et ideo antequam iurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium: et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad iurisdictionem pertinens* ».

più — la grande importanza che, nella ecclesiologia tomistica, riveste la dimensione esterna e giuridica della Chiesa con tutte le implicazioni che giustificano la grande attenzione riservata dai cultori del diritto canonico pubblico a certe facce del poliedro Chiesa nel mondo.

4. - Stabilita la natura del potere ecclesiastico in generale, Tommaso d'Aquino si accinge ad indagare lo specifico che costituisce il complesso delle prerogative papali.

La dottrina tomistica sui poteri del Papa presenta ancora, sotto il profilo metodologico, una armoniosa combinazione del dato rivelato (e degli argomenti *ex auctoritate*) con gli argomenti tratti dall'analisi scientifica e dalla storia della Chiesa.

Nell'opuscolo '*Contra errores Graecorum*, il dottore medioevale segue la via del dato rivelato basando la sua esposizione sulle testimonianze della Scrittura, dei Padri greci, dei Concilii.

I punti salienti di tale esposizione riguardando, principalmente, la secolare controversia fra la Sede romana e la Chiesa orientale sul problema del Primato papale. I testi citati da san Tommaso, tratti quasi esclusivamente dai Padri orientali, mostrano, senza ombra di dubbio — l'antichità della tradizionale dottrina cattolica del Primato e la sua universale diffusione in tutto l'orbe cristiano ⁽³⁹⁾.

Sono a questo proposito particolarmente significative e penetranti le espressioni usate: l'errore di coloro che negano il Primato universale del Papa è simile all'errore di coloro che negano la processione dello Spirito Santo dal Figlio ⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁹⁾ Alcuni di questi testi tuttavia lasciano incerti sulla loro autenticità. Cfr. a questo proposito Y. CONGAR, *L'Eglise de S. Augustin*, etc., cit., p. 237.

⁽⁴⁰⁾ CEG, XXXII, « *Similis est error dicentium Christi Vicarium, Romanae Ecclesiae Pontificem, non habere universalis Ecclesiae primatum, errori dicentium Spiritum Sanctum a Filio non procedere. Ipse enim Christus Dei Filium suam Ec-*

Sottomettersi al Pontefice Romano è, per san Tommaso, ' *de necessitate salutis* ' (41). Questa affermazione, recepita *quatalis*, potrebbe sembrare esagerata e potrebbe quasi costituire un pretesto per legittimare una arbitraria estensione dei poteri papali in ambiti non spirituali. L'uso surrettizio dell'obbligo di sottomettersi alla *Prima Sedes* è abbastanza tipico in canonisti del XIII e XIV secolo e trova la sua massima espressione negli scritti di Egidio Colonna (42). Tuttavia questo non fu l'intenzione di san Tommaso che, in molti altri luoghi delle sue opere ha cura di precisare il significato della ' *plenitudo potestatis* ' papale, delimitandone rigorosamente l'ambito, e fissandone la condizione di legittimo esercizio (43).

Altri passi del ' *Contra errores Graecorum* ' definiscono brevemente ma incisivamente l'origine e la natura dei poteri del Pontefice romano, sempre sulla scorta basilare delle testimonianze autoritative (44).

Presupposti questi dati autoritativi della Rivelazione e della Tradizione, san Tommaso ne mostra la convenienza in rapporto all'obiettivo istituzionale della Chiesa, sotto una angolazione esclusivamente razionale.

Questa seconda via è, dal mio punto di vista, estremamente originale e degna della massima attenzione, poiché pone in evidenza l'impossibilità di una struttura costituzionale della Chiesa diversa da quella gerarchico-monarchica, così ricorrente nell'insegnamento giuridico e teologico degli uomi-

clesiam consecrat et sibi consignat Spiritu Sancto quasi suo caractere et sigillo, ut ex supra positis auctoritatibus manifeste habetur. Et similiter Christi Vicarius suo primatu et providentia tamquam fidelis minister subiectam conservat.

(41) *Ibidem*.

(42) Cfr. su questo punto A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, trad. it., Messina 1933, pp. 90-91.

(43) Vedi *infra* più avanti.

(44) CEG XXXII, « *Ostenditur etiam quod praedictus Christi Vicarius in totam Ecclesiam Christi universalem praelationem obtineat ... Ostenditur etiam quod ad dictum Pontificem pertineat determinare quae sunt fidei* ».

ni di Chiesa non dimentichi della parola evangelica e della sua più classica interpretazione.

Il Capitolo 76 del Libro Quarto della *Summa* contro i gentili delinea, con chiarezza e precisione notevole, i successivi passaggi di cui l'Aquinate si avvale per costruire la sua teoria della monarchia papale.

La presenza stabile di uomini costituiti in autorità è necessaria per governare il popolo cristiano. I vescovi occupano la posizione più elevata nella struttura gerarchica della Chiesa: essi hanno la '*summa regiminis*' del popolo cristiano, in forza della loro ordinazione e dei poteri ricevuti sul Corpo mistico ⁽⁴⁵⁾, così da originare un ceto di rango destinato ad esplicitare il ruolo portante in forme molteplici in cui i bisogni della Chiesa non sopraffanno la nettezza dei carismi e delle funzioni ⁽⁴⁶⁾.

Questa struttura (la gerarchia episcopale) come tale è però finalizzata al governo delle singole diocesi: ma il popolo cristiano, per divina disposizione, deve essere *uno*: un solo gregge sotto un solo pastore. La necessità di un Capo supremo della Chiesa, vicario del Fondatore, si ricava dalla nozione di *unità* della Chiesa ⁽⁴⁷⁾.

Fissato questo presupposto si mostra quali sarebbero le conseguenze negative, se non fosse stato costituito nella Chiesa un supremo Pastore e Maestro, investito dei poteri necessari all'adempimento della sua missione.

Le controversie in materia di fede sono inevitabili: l'unità della Chiesa andrebbe dissolta se non vi fosse qualcuno de-

(45) SCG IV, 76, « *Sic igitur manifestum est quod summa regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem* ».

(46) Basti pensare a certi sviluppi storico-funzionali dei vescovi. Per tutti e molto bene cfr. G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1976.

(47) SCG IV, 76, « *Sicut igitur in uno speciali populo unius ecclesiae requiritur unus episcopus, qui sit totius populi caput; ita in toto populo Christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput. Item. Ad Unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide convenient* ».

signato a conservare l'unità dottrinale e a decidere in ultima istanza sui problemi essenziali della fede ⁽⁴⁸⁾.

È necessario soffermarsi su questo punto per chiarire come, secondo la visione di san Tommaso, l'unità di fede sia il fine principale dell'istituzione del Primato, e il fondamento di tutti gli altri poteri papali.

La vera fede è il presupposto di tutti i sacramenti e dei doni spirituali che vengono trasmessi dalla Chiesa: senza vera fede non esiste vera Chiesa; non esiste soprattutto adempimento del comandamento supremo, quello dell'amore di Dio. Chi non possiede la vera fede — infatti — non può amare Dio perché colui che ha un falso concetto di Dio, non ama Dio ⁽⁴⁹⁾.

Lo scopo della gerarchia è pertanto irrinunciabile, essenziale. Essa è chiamata a custodire nel tempo il deposito della fede ricevuta che non è affidabile né a estranee interpretazioni che suonano diaframma grave e periglioso né a sensazioni di terzi.

Soltanto attraverso il presidio e la difesa della dottrina è consentito trasmettere alla comunità del popolo di Dio una fede pura e incorrotta, base solidissima per l'adempimento del precetto divino ⁽⁵⁰⁾.

Ulteriore specificazione della alta e fondamentale funzione gerarchica appare conseguentemente quella di condurre i sudditi al fine ultimo che è la perfezione. Invero solamente colui che partecipa della perfezione può essere propulsione e stimolo per la perfezione altrui ⁽⁵¹⁾.

(48) *Ibid.*, « circa vero ea quae dei sunt contingit quaestiones moveri. Per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiae conservaretur. Exigitur igitur ad unitatem Ecclesiae conservandam quod sit unus qui totae Ecclesiae praesit ».

(49) *In 1m Tim.* 1 Lectio II, « Qui enim non habent veram fidem non possunt Deum diligere; quia qui falso credit de Deo, iam non diligit Deum ».

(50) *Ibid.*, « Duo pertinent ad praelatum ut cohibeat docentes falsa et ideo dicat ne aliter doceant (Gal. I, 9) ... secundo ut si contingat quod aliqui falsa docerent prohibeat populum ne eis intendat ».

(51) *PVS* Cap. XVII, « Ordo Episcoporum est perfectivus... Manifestum

La conservazione e la trasmissione della autentica fede è il presupposto della vera e totale perfezione; da qui l'evidenza di concludere che tale compito deve appartenere alla persona che ha ricevuto, per privilegio dall'alto, il potere esaltante e il diritto preciso di « *determinare sententialiter quae sunt fidei* » (52).

E, ancora, il fine primario della Chiesa non potrebbe essere raggiunto se questo diritto fosse fondato su una autorità e su una scienza puramente umana. Da siffatta precisazione discende poi in stretta connessione l'infallibilità come prerogativa connessa con l'esercizio del supremo magistero dottrinale (53).

Questa è la positiva funzione del Papa in materia dottrinale: ad essa fa riscontro naturalmente la funzione negativa di condanna dell'errore e di denuncia pubblica degli eretici come persone pericolose al popolo cristiano. Tutti gli altri poteri del Pontefice, tra cui spicca, ad esempio, la convocazione del Concilio ecumenico, riposano sulla pietra del Primato dottrinale: il potere di governo è infatti giustificato soltanto dall'imperiosa necessità di conservare e trasmettere una fede salda e cristallina (54).

È soltanto alla luce di questa superiore funzione del ro-

est autem maiorem perfectionem requiri ad hoc quod aliquis perfectionem aliis tribuat quam ad hoc quod aliquis in se perfectus sit; sicut maius est posse facere aliquem talem quam esse talem; et omnis causa est potior suo effectu ».

(52) S. th., II-II q. 1 a. 10.

(53) Quod. IX, 16, « Dico ergo quod iudicium eorum qui praesunt Ecclesiae potest errare in quibuslibet si persona eorum tantum respiciatur. Si vero consideretur divina Providentia quae Ecclesiam suam Spiritu Sancto dirigit ut non erret sicut ipse promisit (Io. 14) quod Spiritus Sanctus adveniens doceret omnem veritatem de necessariis scilicet ad salutem; certum est quod iudicium Ecclesiae universalis errare in his quae sunt ad fidem pertinent, impossibile est. Unde magis standum est sententiae Papae ad quem pertinet determinare de fide quam in iudicio profert quam quarumlibet sapientium hominum in Scripturis opinioni... ».

(54) S. th., II-II q. 1 a. 10; De Pot., q. 10 a. 4 ad 13m; Quod., IV, 13.

mano Pontefice che si può comprendere tutta la forza della similitudine contenuta nel *Contra errores Graecorum* ⁽⁵⁵⁾.

Proprio lo stretto legame di dipendenza dalla fede divina e soprannaturale conferisce una legittimazione e una forza superiori alle prerogative giuridiche del Pontefice che, come si avrà occasione di vedere più oltre, debbono essere esercitate nel rispetto della legge naturale e divina ed entro i limiti stabiliti dalla costituzione divina della Chiesa.

Questo rapporto di subordinazione del diritto, dell'intero ordinamento della Chiesa, alla conservazione della purezza e della integrità del *depositum fidei*, è fruttuosamente e sagacemente posto in evidenza nel commento al Vangelo di S. Matteo.

Il Primato è conferito a Pietro soltanto dopo la proclamazione della fede dell'Apostolo nella divinità di Gesù: *haec in terris fundat Ecclesiam!* commenta con forza S. Tommaso ⁽⁵⁶⁾.

Le considerazioni svolte contribuiscono a focalizzare il senso di alcune affermazioni che — avulse dal contesto generale della dottrina sul Primato — potrebbero sembrare eccessive. In alcuni luoghi del *Commento alle Sentenze di Pier Lombardo*, san Tommaso sostiene che ogni potere spirituale della Chiesa deriva dal Papa poiché, con il conferimento del Primato, Cristo volle che tale potere fosse comunicato agli altri tramite Pietro ⁽⁵⁷⁾. Tesi questa che, — giusta l'avvertimento dello stesso Tommaso — siccome è svolta con riguardo alla radice sacramentale del potere ecclesiastico, potrebbe apparire certamente estrema e non giustificata, se non viene esattamente inquadrata. Tanto è vero che, nelle polemiche

(55) Vedi *infra*, nota n. 40.

(56) *Epistula dedicatoria ad Urbanum IV in Catenam Auream sup. Matthaeum*, cfr. anche *Expositio in Matt. Evangelium XVI* N° 2.

(57) Cfr. *IV Sent.*, d. 18 q. 2 a. 2 q. la 2 Sol. I; *ibid.*, d. 19 q. 1 a. 3 q. la 2 ad 1m; *ibid.*, d. 24 q. 3 a. 2 q. la 3 ad 1m.

contro i conciliaristi essa sarà infatti ripresa dal Gaetano ⁽⁵⁸⁾ con accenti, secondo alcuni critici moderni, poco felici e soddisfaenti ⁽⁵⁹⁾.

Tuttavia, leggendo attentamente i testi incriminati, e tenendo presente il quadro generale della teoria tomistica del Primato e con essa l'assoluta preminenza dell'elemento dottrinale, è possibile rilevare una notevole mitigazione delle proposizioni del Santo. San Tommaso parte da questo paragone: « Il potere inferiore può derivare interamente la propria forza da un potere superiore dal quale emana. Questo è il tipo di relazione esistente fra il potere divino e ogni potere creato... La relazione fra il potere del Papa e gli altri poteri spirituali è di questa natura: il Papa dispone e ordina tutti i diversi gradi di potere esistenti nella Chiesa ⁽⁶⁰⁾. Ora una guardinga interpretazione del passo comporta il richiamo al fine per cui questo potere superiore è stato concesso al Papa e il modo corretto di esercizio. Nella *Somma* contro i gentili espressioni analoghe sono mediate ed edulcorate infatti dalla considerazione del fine: il potere delle chiavi è concesso, in sommo grado, al Papa e da lui deriva agli altri ministri *ad conservandam Ecclesiae unitatem* ⁽⁶¹⁾. Questo non vuol dire che si possa derogare alla legge comune senza una *iusta causa* ed anzi per l'Aquinate rimane sempre vietata la deroga al di-

(58) TOMMASO DE VIO (Card. Gaetano), *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii*, Cap. III, nn. 32-33, in *Scripta Theologica*, I, Roma 1936 [ed. Pollet], pp. 26-27.

(59) Cfr. per esempio la posizione di T. URDANOZ in una delle introduzioni: *Obras de Francisco de Vitoria*, Madrid 1960, p. 344.

(60) *II Sent.*, d. 44 q. 2 a. 3, « *Potestas superior et inferior dupliciter possunt se habere: aut ita quod inferior potestas ex toto oriatur a superiori... sic etiam se habet potestas Papae ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia, quia ab ipso Papa gradus dignitatum diversi in Ecclesia et disponitur et ordinatur* ».

(61) *SCG*, IV, 76, « *Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: "Pasce oves meas" Io. ult. et ante passionem: "Tu iterum conversus, confirma fratres tous" Lc. 22, 32, et ei soli promisit: Tibi dabo claves regni caelorum ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda ad conservandam Ecclesiae unitatem* ».

ritto divino e naturale ⁽⁶²⁾ non solo, come è scontato, da parte del ceto episcopale comunque costituito e operante, ma altresì da parte del vertice ecclesiale, cioè il Papa.

In ultima analisi è mia opinione che questi passi, il cui tono sembra essere analogo a quello esasperato di certi canonisti contemporanei dell'Aquinate, vogliano soltanto significare il ruolo della Sede romana, come autorità che decide in via definitiva su tutte le cause ecclesiastiche. Il Pontefice appare — coerentemente alle teorie medioevali del potere limitato — come un supremo custode della fede e dei costumi che interviene in modo radicale con tutto il peso della sua autorità « soltanto » quando ciò è necessario. Diversamente il suo intervento non sarebbe legittimo ma arbitrario.

Del resto dinnanzi, all'esercizio abusivo del potere è infatti sempre possibile, nei casi più gravi, la disobbedienza, come insegna l'atteggiamento paradigmatico di Paolo che denuncia pubblicamente l'errore di Pietro, nella nota questione dei guidaizzanti ⁽⁶³⁾.

5. - L'esercizio dei massimi poteri della Chiesa è sottoposto ad una serie di limitazioni fondamentali e di condizioni di legittimità che san Tommaso pone in chiara luce. Il Dottore angelico esclude rigorosamente l'idea che la legge positiva derivi la sua forza obbligatoria (in foro interno ed esterno) soltanto dalla mera manifestazione di volontà del legislatore.

La legge infatti è *ordinatio rationis*, non mero atto di volontà ⁽⁶⁴⁾; questo significa che il legislatore deve confor-

(62) Vedi sviluppi più avanti.

(63) Sul diritto di resistenza dei fedeli contro l'abuso del potere ecclesiastico sono essenziali i seguenti passi: *S. th.*, II-II q. 33 a. 3; a4 ad 2m; *In Gal.*, 2 Lectio, II-III.

(64) Cfr. *S. th.*, I-II q. 90 a. 4, « (*lex*) nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata ». Più avanti (*S. th.*, I-II q. 96 a. 4), S. Tommaso esprime le sue valutazioni in ordine al comportamento che bisogna tenere di fronte ad una legge ingiusta. In certi casi, per

mare la propria condotta ai canoni generali della giustizia, perché il fine concreto della legge è il bene comune, non l'interesse privato dei governanti.

Commentando il noto passo del Digesto « *Quod placuit principi legis habet vigorem* », san Tommaso pone in evidenza il fatto che la volontà del sovrano deve tendere al conseguimento del fine. Ma per raggiungere il fine è necessario studiare e predisporre mezzi proporzionati al suo conseguimento. Lo studio dei mezzi è opera tipica della ragione: per questo motivo la volontà del legislatore deve essere regolata dalla ragione, altrimenti quella sarebbe iniquità piuttosto che legge ⁽⁶⁵⁾.

La conclusione, *prima facie*, potrebbe sembrare inconsistente. Se regola della legge è la ragione privata del legislatore, che valuta i mezzi secondo canoni particolari o mutevoli, di fatto, per il suddito, la legge apparirà comunque come atto arbitrario, cioè come mera espressione di volontà.

Per sciogliere questo nodo occorre rifarsi all'architettura generale del trattato sulle leggi. La legge positiva deriva la sua forza cogente e la sua legittimazione razionale dalla legge naturale, così come questa la deriva dalla legge eterna ⁽⁶⁶⁾. Questa duplice subordinazione della legge positiva al-

timore di scandalo, si può obbedire alla legge ingiusta; è obbligatorio tuttavia dissentire e resistere quando è in gioco il bene soprannaturale delle anime. « *Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum; sicut leges tyrannorum inducentes ad idolatriam vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare...* ».

(65) S. th., I-II q. 90 a. 1 ad 3m, « *ratio habet vim movendi a voluntate ut supra (q. 17 a. 1) dictum est: ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed volutas de his quae imperantur ad hoc quod legis rationem habet oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex* ».

(66) Cfr. S. th., I-II q. 91 aa. 1-3; q. 94 a. 2; q. 95 a. 2. A questo cardine tomasiano fanno riferimento le elaborazioni dei massimi canonisti a cominciare da D. Soto, *De iustitia et iure*, Venetiis 1608, l. II, q. III, p. 117; BELLARMINO, *Disputa-*

la legge naturale e alla legge eterna esclude l'identificazione della *ratio* del legislatore con la sua ragione privata.

La legge naturale impone infatti l'osservanza della giustizia nei rapporti interumani: ciò significa che il governante è obbligato a riconoscere, nel legiferare, i diritti soggettivi fondamentali che spettano a tutti i sudditi ⁽⁶⁷⁾. Questa osservanza della giustizia deve riflettersi nel contenuto della legge e costituisce la prova che la legge non è né *irrationalis* né *iniusta*. Come si avrà occasione di annotare anche più avanti, per san Tommaso, questi principi generali sono perfettamente e certamente validi non solo nell'ambito della legislazione ecclesiastica, ma definiscono le condizioni di legittimità della nomogenesi, i limiti invalicabili per i supremi poteri della Chiesa e l'alveo di interpretazione e movimento della dottrina canonistica ortodossa ⁽⁶⁸⁾.

Dopo questa prima caratteristica che stabilisce la subordinazione del legislatore positivo ad una legge superiore ed esclude il volontarismo giuridico, si può passare alla seconda e cioè alla teoria della doppia personalità del governante. Il principio della sovranità della legge colloca il legislatore e, in genere, chiunque esercita nella Chiesa un potere di supre-

tiones de controversiis christianae fidei, II, p. 289; F. SUAREZ, *De legibus*, Lugduni 1619, I, I, c. IV, p. 142, per giungere a MICHIELS, *Normae generales iuris canonici*, Parisiis 1949, p. 208 ss.; F. M. CAPELLO, *Summa iuris ecclesiastici*, Romae 1945, p. 23 ss.

(67) *S. th.*, II-II q. 57 a. 3, « *ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri* »; q. 122 a. 1; « *manifestissime... ratio debiti quae requiritur ad praeceptum apparent in iustitia quae est ad alterum... in his quae sunt ad alterum manifeste apparent quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet* »; SCG, III, 34: « *operationes iustitiae ad servandam pacem inter homines ordinantur per hoc quod unusquisque quod suum est possidet* ».

(68) Disquisendo sul fondamento e sui fini della legge nella Chiesa G. FELICIANI, *L'analogia nell'ordinamento canonico*, Milano 1968, pp. 43-44, proprio citando san Tommaso, afferma che « *se ci si limita a definire la ratio come causa della volontà del legislatore, non si mette in luce il rapporto tra la ratio e quella rationabilitas che i canonisti, confortati dall'insegnamento di s. Tommaso, riconoscono come qualità necessaria alla legge* ».

mazia, in uno *status* particolarissimo. Il governante è un ministro, un servitore del popolo che gli è stato affidato.

Son Tommaso intende il potere ecclesiastico come servizio che alcuni membri della Chiesa — legittimamente costituiti in autorità — debbono obbligatoriamente rendere agli altri componenti della comunità ecclesiale, in proporzione al grado di potere e al tipo di funzione.

Infatti il fine del potere è il bene (spirituale dei governati; ciò comporta che tale potere deve essere esercitato in edificazione e non in distruzione della Chiesa ⁽⁶⁹⁾). Il concetto di potere-servizio è ripetutamente espresso da san Tommaso con termini tipici del linguaggio giuridico medioevale, per sottolineare con forza la subordinazione del Papa, dei vescovi e dei sacerdoti ad una legge superiore e al vero capo della Chiesa, Gesù Cristo: i *praelati*, qualunque sia il loro grado, non sono *domini*, cioè detentori a pieno titolo privatistico, dei loro poteri ma sono *dispensatores, vicarii, vicegerentes* ⁽⁷⁰⁾.

Il significato profondo del rapporto fra potere conferito e uomo concreto che diviene titolare di questo potere è sinteticamente espresso dal maestro della cristianità con il termine *persona publica*. Il ministro è *persona publica* poiché, assumendo funzioni di governo, si è come spogliato della propria volontà, e di tutto ciò che lo connota come persona privata, per rivestire una *dignitas* che è propria dell'ufficio che deve svolgere in seno alla Chiesa ⁽⁷¹⁾.

Questa *dignitas* è di natura spirituale, partecipa — in proporzione al grado — delle qualità soprannaturali del Capo invisibile della Chiesa: il ministro agisce *in persona Christi*. La distinzione, nello stesso uomo concreto, di una persona

⁽⁶⁹⁾ S. th., II-II q. 88 a. 12 ad 2m, « *potestas praelati spiritualis qui non est dominus sed dispensator... in aedificationem data, non in destructionem, ut patet II ad Cor. 10, 8* ».

⁽⁷⁰⁾ Si veda, ad esempio il passo citato nella nota precedente e S. th., II-II q. 100 a. 1 ad 7m; *ibid.*, III q. 8 a. 6.

⁽⁷¹⁾ Cfr. *Quod*, VIII, 2; *Quod*. IX, 16.

privata e di una persona pubblica è essenziale ai fini della valutazione degli atti compiuti dal ministro.

La persona pubblica si identifica infatti con le funzioni permanenti del potere ecclesiastico: gli atti di questa persona pubblica sono sempre conformi al bene comune e quindi sono sempre legittimi. Gli atti meramente privati e gli atti pubblici illeciti compiuti dal ministro non vengono invece attribuiti alla sua persona pubblica, ma alla sua persona privata ⁽⁷²⁾.

Se, per esempio, la deroga alla legge positiva viene concessa dalla gerarchia a singoli senza *iusta causa*, è chiaro che l'atto di deroga è illecito e come tale la sua illegittimità ricade sulla persona privata di chi l'ha concessa ⁽⁷³⁾. Un altro esempio del doppio confluire delle personalità nel singolo detentore del potere è dato dal privilegio dell'infallibilità: il Papa come persona privata non ha il privilegio dell'infallibilità; tale privilegio è connesso con la sua persona pubblica ⁽⁷⁴⁾.

Queste ultime osservazioni confortano appieno i risultati cui ritengo di approdare dopo le ispezioni analitiche svolte nelle pieghe della ecclesiologia del maestro medioevale.

Come si è detto in esordio, pur mancando, nell'opera dell'Aquinate, uno specifico trattato '*De Ecclesia*', esso è tuttavia ricostruibile nella sua interezza a partire da una serie di testi che lo presentano con grande evidenza. Un elemento centrale è costituito, nel discorso ecclesiologico tomasiano,

⁽⁷²⁾ Ancora *Quod.*, VIII, 2.

⁽⁷³⁾ *S. th.*, I-II q. 97 a. 4; in *loc. cit.*, ad 1m e ad 3 m; sempre in *S. th.*, II-II q. 88 a. 10; q. 89 a. 9, mentre in *SCG*, III, 125.

⁽⁷⁴⁾ Non è un fuor d'opera rilevare che le recenti critiche, formulate d'oltre'Alpe e *in primis* da H. KÜNG, contro l'apparato romano e la gestione del potere e del giudizio da parte del Pontefice tendono ad accusare il Papa di muoversi come parlasse sempre *ex cathedra* ma in realtà non scardinano il distinguo tra la persona privata certamente fallibile e quella pubblica cui fa esclusivo riferimento il pensiero di quanti accettano il dogma sancito dal Concilio di Pio IX.

dalla costante composizione, al suo interno, dei due aspetti della comunità di fede, l'aspetto visibile-giuridico da una parte e l'aspetto invisibile-soprannaturale dall'altro.

San Tommaso si sforza costantemente di superare la presunta contrapposizione fra il dato pneumatologico o carismatico e il dato socio-giuridico. In luogo della spaccatura o del distinguo sterile il *Doctor Communis* propugna la congiunzione che assurge pertanto a realtà filosofica e teologica ed anche a metodo di movenza sociale e di interpretazione giuridica.

La dorsale del discorso sulla natura della Chiesa si esplica, poi, in una precisa valutazione della natura e degli scopi del diritto canonico. L'ordinamento giuridico ecclesiale non costituisce fine in sè stesso, ma è mezzo subordinato al fine primario della Chiesa: la gloria di Dio, la *salus animarum*. Ma la natura di mezzo dell'ordinamento canonico non toglie che — come tale esso sia costitutivo ed ineliminabile per l'esistenza storica della Chiesa ⁽⁷⁵⁾.

(75) L'essere il diritto uno strumento per il raggiungimento di un superiore fine è conseguente alla ordinazione di vari elementi, nell'ambito della Chiesa comunità mondana e itinerante, alle proiezioni perenni che vanno oltre l'aspetto del visibile e del terreno. In altre parole il giuridico, non confondibile con l'extragiuridico, è tuttavia per un verso ispirato da principi di matrice divina e di caratterizzazione teologica e per un altro verso subordinato a più essenziali valori che sono connessi all'intima natura della Chiesa stessa. Sulla scorta di siffatte convinzioni che attingono anche ad altri classici del cristianesimo, un vivace assertore di questo pensiero, non dimenticando che la Chiesa « è nel mondo ma non è di questo mondo ». (O. GIACCHI, *Sostanza e forma del diritto della Chiesa*, in *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1968, p. 5), non si limita a raccomandare il superamento del conflitto possibile tra la sostanza e la forma nel generale ambito del diritto canonico, ma propone concrete soluzioni di specifici problemi giuridici componendo in unità la *ordinatio ad finem* con la realtà delle cose, proprio in settori delicati ove forse più vicino è il rapporto tra l'umano e il divino (cfr. O. GIACCHI, *Il consenso nel matrimonio canonico*, cit., *passim*) e ove meglio si esplica quella specificità che assurge a « spirito » (cfr. P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962; IDEM, *Introduzione allo studio del diritto canonico*, Padova 1963; nonché il mio MOLTENI MASTAI FERRETTI, *Lo studio del diritto canonico dopo il Vaticano II*, in *Apollinaris* 1967, p. 129 ss.

È in questo quadro allora che si comprende il valore singolare delle prerogative attribuite — per disposizione divina — alla suprema autorità della Chiesa. Se il diritto è mezzo per l'esistenza storica della Chiesa, il Primato e, in genere, la gerarchia ecclesiastica sono i luoghi in cui questo mezzo può essere usato legittimamente per l'organizzazione responsabile e lo sviluppo esaltante della comunità credente.

Naturalmente poiché ciò che comanda l'intera struttura del trattato '*De Ecclesia*' è ancora una volta la fede e, in ultima analisi, l'oggetto della fede, cioè Dio, va da sé che lo stesso esercizio dei poteri papali e, a maggior ragione, di quelli della gerarchia ecclesiastica, non è incontestabile. Il limite, dunque all'esercizio di tali poteri è dato dalla conformità, in progressione di importanza, a criteri di razionalità interna, alla legge naturale, alla legge divina.