

## Significato e valore vincolante degli «anatemi» del Tridentino

di *Alfredo Marranzini*

La mattinata del 17 novembre 1980 Giovanni Paolo II durante il suo pellegrinaggio apostolico in Germania, nell'incontrare nel salone del museo della cattedrale di Magonza i rappresentanti del Consiglio della Chiesa Evangelica, prendendo lo spunto dalle parole dell'inno delle lodi del martedì della seconda settimana del ciclo annuale «Già l'aurora si leva all'orizzonte, come ancora egli sorga in noi», diceva loro, fra l'altro:

«Il nostro comune desiderio è che il Cristo risplenda in mezzo a noi ... come la luce della vita e della verità. Ricordo in questo momento che nel 1510-1511 Martin Lutero venne a Roma come pellegrino alle tombe dei principi degli apostoli, ma anche come uno che cercava la risposta ad alcuni suoi interrogativi. Oggi vengo io a voi, all'eredità spirituale di Martin Lutero; vengo da pellegrino, per fare di questo incontro in un mondo mutato un segno di unione nel mistero centrale della nostra fede ... Lo faccio collegandomi alla testimonianza della *Lettera ai Romani*, di quello scritto che fu del tutto decisivo per Martin Lutero. 'Quella lettera è il vero capolavoro del Nuovo Testamento e il Vangelo puro', scriveva egli nel 1522. Alla scuola dell'apostolo delle genti possiamo prendere coscienza che tutti abbiamo bisogno di conversione ... 'Non c'è vero ecumenismo senza conversione interiore' (*Unitatis redintegratio*, n. 7). 'Non vogliamo giudicarci l'un l'altro' (Rm 14,13). Vogliamo piuttosto riconoscere insieme la nostra colpa ...: 'Tutti hanno peccato' (Rm 3,23). Dobbiamo vedere e dire ciò con tutta serietà e ... riconoscere sempre più profondamente le conseguenze [che] trae il Signore dalla defezione dell'uomo ...: 'Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia' (Rm 5,20). Dio non cessa di 'usare a tutti misericordia' (Rm 11,32). Egli dona suo Figlio, dona se stesso, dona perdono, giustificazione, grazia, vita eterna. Possiamo riconoscere tutto ciò insieme ... [Però] la gratitudine per ciò che ... ci unisce non ci può rendere ciechi su quanto ancora ci divide. Dobbiamo, per quanto ci è possibile, vederlo insieme, nel dialogo della verità e dell'amore, alla piena unità della fede ... Ci possiamo far dire dalle lezioni tenute da Lutero negli anni 1516 e 1517 sulla *Lettera ai Romani* in che cosa consiste questo sforzo. Egli insegna che la 'fede di Cristo, per la quale siamo giustificati, non consiste solo nel credere in Cristo, o più esattamente nella persona di Cristo, ma nel credere in ciò che è di Cristo' ... la sua Chiesa e la sua missione, il suo messaggio, i suoi sacramenti e i ministeri posti al servizio della

---

Si pubblica qui il testo della relazione presentata dall'autore in occasione del convegno «Dialogo tra Chiese. Verso un superamento dei conflitti confessionali», organizzato a Trento dal Centro per le Scienze Religiose nei giorni 8-9 maggio 1996. La dichiarazione congiunta tra cattolici e luterani sulla giustificazione è stata firmata il 31 ottobre 1999 ad Augsburg, in Germania, dal cardinal Edward Cassidy, presidente del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, e dal presidente della Federazione Luterana Mondiale, dott. Christian Krause.

parola e del sacramento. Il dialogo instauratosi sin dal Concilio ci ha fatto realizzare dei progressi al riguardo ... Dobbiamo rimanere in dialogo e in contatto ... Non possiamo lasciare nulla di intentato».<sup>1</sup>

### 1. *Nuovo spirito ecumenico e intuizione precorritrice di Seripando*

Si è riusciti ad instaurare ad ogni livello questo spirito ecumenico solo dopo quattro secoli e il merito va attribuito agli accurati studi storici e teologici da parte protestante e cattolica, alla svolta di Giovanni XXIII, al Concilio Vaticano II, ai vari organismi ed iniziative che ne sono scaturite. A prescindere dai fattori non dottrinali, è innegabile che le discussioni di ordine teologico hanno portato nel secolo XVI alla *Confessio* di Augusta e ad altri testi confessionali luterani e ai decreti tridentini. Dopo anni di colloqui bilaterali non sorprende che sia sorto l'interrogativo circa le condanne dottrinali allora emesse da ambo le parti: in quale forma e con quali conseguenze si è agito nel Cinquecento? Tali decisioni riguardano ancora oggi i partners del dialogo? Forse gli eventi avrebbero potuto avere un corso alquanto diverso se si fosse tenuto maggior conto del breve esposto presentato al Concilio di Trento da Girolamo Seripando il 10 gennaio 1546, su richiesta del secondo legato pontificio card. Marcello Cervini, sul modo di esaminare le dottrine di chi pensa diversamente dalla Chiesa cattolica. L'allora priore generale degli Eremiti agostiniani, richiamandosi al commento<sup>2</sup> di sant' Ambrogio in 1Cor 12,3, tra l'altro affermava:

«La verità, da chiunque espressa, viene dallo Spirito Santo e nessuno può dire: Signore Gesù, se non sotto l'azione dello Spirito. Non si deve quindi impugnare la verità, anche se detta da persone eretiche e ribelli ..., né condannare come eresia ciò che non lo è, e tanto meno rigettare subito ciò che all'uno o all'altro sembra falso. Non di lieve conto furono un tempo i dissensi tra i primi dottori della Chiesa, e molto più numerosi quelli tra i teologi posteriori; tuttavia la Chiesa non ebbe l'abitudine di condannare come eretiche le loro opinioni diverse. Nulla infatti genera più eresia del leggero e inconsulto giudizio sulle eresie. Perciò dice Agostino che è veramente difficile definire che cosa sia l'eresia; e perciò bisogna stare attenti, quando se ne vuol fare l'enumerazione completa, di non tralasciare alcune che pure lo sono, o numerarne altre che non lo sono.<sup>3</sup> Credo che si debba dichiarare ereticale ciò che contraddice alla sacra Scrittura o è stato condannato come tale nei concili precedenti. Però, siccome Agostino asserisce che i concili precedenti possono essere emendati da quelli successivi,<sup>4</sup> non ritengo fuor di luogo che, se un'opinione si riscontra condannata in altri concili, possa di nuovo essere esaminata in questo sacro sinodo, se su di essa si controverte nella Chiesa».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 2, Città del Vaticano 1980, pp. 1253-1256. La traduzione del testo originale tedesco, in «Il Regno/Documenti», 26 (1981), pp. 25-26.

<sup>2</sup> *PL* 17,246.

<sup>3</sup> *AUG.*, *De haeresibus*, praefatio, *PL* 42,23: «Ego vero hoc magis volo facere, si et Deus velit, unde possit omnis haeresis, et quae nota est et quae ignota, vitari; et unde recte possit quaecumque innotuerit, iudicari. Non enim omnis error haeresis est; quamvis omnis haeresis, quae in vitio ponitur, nisi errore aliquo haeresis esse non possit. Quid ergo faciat haereticum regulari quadam definitione comprehendi, sicut ego existimo, aut omnino non potest, aut difficillime potest ...».

<sup>4</sup> *AUG.*, *De bapt. contra Donatist.* 2,4, *PL* 43,129.

<sup>5</sup> *Concilium Tridentinum* (d'ora in poi *CT*) II, Friburgi Brisgoviae 1911, p. 417.

Le proposte pratiche di Seripando perché si potesse giungere alla promulgazione di decreti con consenso unanime sono di secondaria importanza di fronte al compito che egli voleva che fosse assolto dal Concilio. Il generale agostiniano, a cui sarà riservato di attraversare tutta la parabola che va dall'inizio delle polemiche su Lutero fin quasi alla fase conclusiva del Concilio, data la sua cultura umanistica, la sua formazione teologica, i compiti specifici di superiore religioso, vescovo, cardinale presidente, mirò con costanza alla riforma della Chiesa e in ogni circostanza tenne presenti le esigenze e le intenzioni dell'ambito luterano, in piena consonanza con la rivelazione, la tradizione patristica e la concretezza dell'uomo nella storia.

## 2. Interpretazione totalizzante

Il Concilio di Trento, che ha radunato per tre periodi, nell'arco di diciotto anni, vescovi provenienti quasi esclusivamente da paesi rimasti fedeli a Roma, sotto la presidenza di legati pontifici, spesso di grande statura storica, cercò di elevare una diga alle novità che si andavano sempre più diffondendo. Senza pretendere di fornire un piano organico e completo, neppure concepibile dalla maggior parte dei padri conciliari, che non disponevano di una visione ecclesiologica chiara e per di più appartenevano a scuole teologiche diverse, prese delle misure di riforma e di chiarificazione dottrinale rispondenti ai bisogni urgenti del momento, evitando di toccare i problemi della struttura della Chiesa. Lungi dal voler aderire ad un sistema teologico, quando ha dovuto affrontare aspetti dottrinali, lo ha fatto con la massima prudenza, riferendosi ai dati più sicuramente tradizionali e recepiti unanimemente dai padri. Ha rigettato le tesi radicali proposte da qualche corrente teologica, manifestando così aperta propensione a posizioni rispondenti alla tradizione e suscettibili di sviluppi e complementi fondamentali. Ogni tentativo di accoppiare il Concilio a dottrine scolastiche apparentemente chiare e complete, è stato escluso di proposito.<sup>6</sup> Contenendo la sua azione in limiti piuttosto sobri, nella viva speranza di riunificazione dei dissidenti, «il Concilio – nota Alberigo – sembra aver sentito il valore e la funzione di unità che l'antica tradizione potrebbe assumere un giorno alla ripresa di un dialogo tra la Chiesa antica e le sue sorelle separate».<sup>7</sup>

Nulla quindi giustifica l'applicazione unilaterale e totalizzante dei decreti tridentini, che gli storici hanno ampiamente analizzato nelle sue cause, nella sua estensione e nei suoi discutibili effetti. Si è verificato infatti che i decreti conciliari furono presentati come un tutto esaustivo, completo e definitivo,

<sup>6</sup> Cfr. G. ALBERIGO, *Du Concile de Trente au Tridentinisme*, in «*Irénikon*», 54 (1981), pp. 192-210; dello stesso autore, *La réception du Concile de Trente par l'Église catholique romaine*, *ibidem*, 58 (1985), pp. 311-337, e *Vues nouvelles sur le Concile de Trente, à l'occasion du centenaire*, in «*Concilium*», I (1965), 7, pp. 65-79.

<sup>7</sup> Cfr. G. ALBERIGO, *Du Concile de Trente au Tridentinisme*, p. 96.

a cui occorreva far ricorso in tutti i bisogni della vita cristiana. Insistendo in maniera intransigente sull'autorità del Concilio, lo si è sempre più isolato dalla tradizione anteriore costantemente pregna di fecondità e si sono interpretati i suoi decreti dogmatici e disciplinari in maniera estensiva partendo da principi e prospettive spesso differenti e talvolta anche contrastanti con quelli a cui il Tridentino si era ispirato. Oltre ad adoperarsi per l'applicazione dei decreti in tutta la Chiesa in comunione con Roma, si sono fatte delle opzioni, il cui rapporto con lo spirito del Concilio non è stato sempre chiaro e coerente, nonostante le ripetute professioni di fedeltà. Il Tridentino fu quasi assunto a norma ultima della fede e della disciplina, per cui la Chiesa acquisì una coesione imprevedibile nella fase acuta della scissione protestantica. Questo orientamento «tridentinistico» riuscì a penetrare in misura non trascurabile anche in certi ambiti del mondo riformato, ma la dimensione ecclesiale dell'unità divenne inoperante, tanto che i tentativi di unione restarono incapaci non solo di eliminare la scissione ma anche di modificare l'abitudine instauratasi di vivere nella divisione e nella polemica. L'unità diveniva così un possesso da difendere gelosamente, piuttosto che un dono da accogliere con gratitudine e condividere fraternamente.

### 3. *Tramonto del tridentinismo*

Sono a tutti noti i fattori che hanno portato a un cambiamento radicale di rotta. Innanzitutto l'apertura dell'Archivio Vaticano ha permesso a storici e teologi di conoscere il Concilio nel suo effettivo svolgimento, nei suoi condizionamenti sociologici, politici e storici, nell'elaborazione dei documenti. Gli sviluppi delle discipline teologiche, quali l'esegesi biblica, la patristica, la liturgia, la dogmatica etc., i contributi della filosofia personalistica, della linguistica, della storia, della sociologia, della psicologia, etc., hanno consentito un esame più comprensivo dei decreti del Concilio di Trento da parte di singoli autori e di dialoghi bilaterali.

L'interpretazione è infatti una delle funzioni caratteristiche della teologia. Scienza della parola rivelata e trasmessa, essa raccoglie testi provenienti da tempi e spazi culturali differenti, composti in generi letterari diversi, pensati ed espressi in vari linguaggi e, basandosi su questi elementi tanto eterogenei, elabora una dottrina. La Chiesa attraverso i secoli si è impegnata nel suo magistero conciliare sulla via della dogmatizzazione della fede, passando dalla confessione di fede espressa in linguaggio biblico ad uno statuto riflesso della fede, nel quale la ragione imprime il suo sigillo sulla testimonianza originale della parola di Dio condensata nella Sacra Scrittura.<sup>8</sup> Questo passaggio non è stato privo di conseguenze anche rischiose, perché riporta la fede dal suo livello trascendente al piano di una 'ragione teologica'.

<sup>8</sup> Cfr. G. DE JAIVE, *Pour un bon usage des Conciles*, in «Nouvelle revue théologique», 111 (1979), pp. 801-814; P. FRANSEN, in H.E. MERTENS - F. DE GRAEVE (edd), *Hermeneutics of the Councils, and Other Studies*, Leuven 1985.

Però si presenta necessario per proclamare la rivelazione nei vari ambiti culturali, difenderla da ogni minimizzazione o falsificazione. Di qui il sorgere anche degli enunciati conciliari, che esprimono qualche aspetto contenutistico del significato della Parola di Dio senza minimamente esaurirlo o precluderne ulteriori sviluppi.

#### 4. *Indispensabilità dell'ermeneutica*

Si prospetta l'importanza e l'indispensabilità di un'accurata ermeneutica delle dichiarazioni conciliari le quali, pur non essendo frutto solo di dibattiti accademici, sono sempre elaborate in un clima appassionato, nel quale si polarizzano opinioni diverse, anche se nella ricerca della verità da parte di tutti. Oltre ad inquadrarle nella storia, occorre cogliere con esattezza l'intenzione che i padri hanno avuto nel compilare e promulgare determinati decreti o canoni, che naturalmente risentono delle loro caratteristiche nelle espressioni concettuali e linguistiche. Anche la Congregazione per la dottrina della fede nella dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* del 24 giugno 1973 ha sottolineato che la trasmissione del linguaggio rivelato presenta difficoltà sia per la natura trascendente dei misteri comunicati sia per il proprio statuto storico:

«In merito a tale condizionamento storico, si deve anzitutto osservare che il senso contenuto nelle enunciazioni di fede dipende, in parte, dalla peculiarità espressiva di una lingua usata in una data epoca e in determinate circostanze. Inoltre, avviene talora che qualche verità dogmatica in un primo tempo sia espressa in modo incompleto, anche se falso mai, e in seguito, considerata in un più ampio contesto di fede o anche di conoscenze umane, riceva più completa e perfetta espressione. La Chiesa, ancora, quando fa enunciazioni nuove, intende confermare o chiarire quel che, in qualche modo, è già contenuto nella Scrittura o in antecedenti espressioni della tradizione, ma abitualmente si preoccupa anche di dirimere certe controversie o di sradicare errori; e di tutto questo si deve tener conto, perché quelle enunciazioni siano rettamente interpretate. Da aggiungere, infine, che sebbene le verità, che la Chiesa con le sue formule dogmatiche intende effettivamente insegnare, si distinguano dalle notevoli concezioni di una determinata epoca e possano essere espresse anche senza di esse, può darsi tuttavia che quelle stesse verità del sacro magistero siano enunciate con termini che risentono di tali concezioni».<sup>9</sup>

Naturalmente resta fermo quanto affermò Giovanni XXIII all'apertura del Vaticano II:

«Altra cosa è il deposito stesso della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata».<sup>10</sup>

<sup>9</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio Mysterium Ecclesiae* ..., 24 giugno 1973, in «Acta Apostolicae Sedis» (d'ora in poi «AAS»), 65 (1973), pp. 402-403; «Enchiridion Vaticanum» (d'ora in poi «EV») 4,2577.

<sup>10</sup> «Acta Synodalia Concilii Vaticani II», I, pars 1, p. 172; «EV» 1,551.

Proprio per sottolineare questo senso invariato, che si deve preservare, nella dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* si aggiunge al testo sopra citato:

«Ciò premesso, si deve dire che le *formule* dogmatiche del magistero della Chiesa fin dall'inizio furono adatte a comunicare la verità rivelata, e che restano per sempre adatte a comunicarla a chi le comprende rettamente. Ma questo non vuol dire che ciascuna di esse lo sia stata o lo resterà in pari misura. Per tale motivo, i teologi si sforzano di delimitare con esattezza qual è l'intenzionalità di insegnamento che è propria di quelle diverse formule, e con questo lavoro offrono una qualificata collaborazione al magistero vivo della Chiesa, al quale rimangono subordinati. Per lo stesso motivo può, inoltre, accadere che antiche formule dogmatiche o altre ad esse connesse rimangano vive e feconde nell'uso abituale della Chiesa, ma con opportune aggiunte espositive ed esplicative, che ne mantengano e chiariscano il senso congenito. D'altra parte, è anche avvenuto che, nel medesimo uso abituale della Chiesa, ad alcune di quelle formule sono subentrate espressioni nuove che, proposte o approvate dal sacro magistero, ne indicano l'identico significato in modo più chiaro e completo. Quanto poi al *significato* stesso delle formule dogmatiche, esso nella Chiesa rimane sempre vero e coerente, anche quando è maggiormente chiarito e meglio compreso. Devono, quindi, i fedeli rifuggire dall'opinione la quale ritiene che le formule dogmatiche (o qualche categoria di esse) non possano manifestare la verità determinatamente, ma solo nelle sue approssimazioni cangianti, che sono, in certa maniera, deformazioni e alterazioni della medesima; e che le stesse formule, inoltre, manifestano soltanto in modo indefinito la verità, la quale deve essere continuamente cercata attraverso quelle approssimazioni».<sup>11</sup>

Giustamente Congar ha fatto notare:

«La fede della Chiesa resta la stessa, ispirando una stessa vita nel Cristo. Ma la storia ci fa assistere ad una serie di *riletture*: al livello della formulazione e di una certa sistematizzazione, troviamo strutturazioni successive, che impiegano le risorse intellettuali legate a congiunture storiche complesse, di un dato reale che è stato consegnato una volta per sempre ai fedeli. L'identità non va cercata nel materiale concettuale, ma nel significato che si ha di mira, in breve l'*intentio*, nell'integrità e nell'equilibrio relativo degli elementi o valori essenziali».<sup>12</sup>

##### 5. *Livelli di ogni testo dogmatico*

Ed ora ancora una parola sull'interpretazione di un testo dogmatico, che si realizza attraverso tre livelli non adeguatamente distinti ma in continua intercomunicazione. Il testo va anzitutto decifrato filologicamente nei suoi segni grafici in modo lessicografico e grammaticale. Poi attraverso la spiegazione dei termini lo si deve interpretare storicamente per cogliere l'oggetto dell'intenzione comunicativa, distinguendo nettamente quanto «si dice» da ciò che si vuole «affermare». Infatti non sempre l'autore si rende conto del nesso tra l'oggetto della sua intenzione comunicativa, gli schemi imma-

<sup>11</sup> CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Declaratio Mysterium Ecclesiae*, pp. 403-404; «EV» 4,2578-2579.

<sup>12</sup> Y. CONGAR, *Valeur et portée oecuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 57 (1973), pp. 620.

ginativi e le strutture concettuali in cui esprime il suo asserto, e potrebbe anche considerare inconcepibile l'oggetto della sua intenzione comunicativa fuori di un determinato modello di pensiero, mentre di fatto ne è del tutto indipendente. A livello storico va ancora precisato se l'autore vuol dare un'informazione, o manifestare il proprio pensiero o fare un appello perentorio. Anche se in ogni frase sono sempre in qualche modo presenti le tre dimensioni, per lo più una sola è direttamente accentuata, mentre le altre sono appena sfiorate. Da queste premesse si può passare all'interpretazione propriamente teologica di una formula dogmatica, per scoprire non solo il pensiero del magistero, ma soprattutto il mistero che ne è l'oggetto.

La ricerca di una qualche intelligenza della verità rivelata deve progredire indefinitamente. Tale interpretazione perciò, mentre si riallaccia alle fonti bibliche, patristiche, magisteriali e sistematiche del passato, si prospetta i problemi da risolvere, per cui «il testo ... viene inserito nel contesto dello sviluppo che, partendo dalla primitiva predicazione della Chiesa va verso formulazioni future».<sup>13</sup> In tal modo le formule dogmatiche da una parte restano sempre perfettibili e, se è il caso, sostituibili da altre migliori, perché non sono parola di Dio allo stato puro e non esprimono tutto il mistero rivelato, dall'altra conservano una loro 'validità', in quanto «indicano la direzione in cui può e deve effettuarsi il progresso dogmatico, che non potrà mai portare ad asserti contraddittori alle intenzioni delle formule anteriori».<sup>14</sup>

Lo sviluppo legittimo delle formule del passato per la soluzione dei problemi sempre emergenti avviene per fattori vari, tra cui in primo piano la fede vissuta della Chiesa, non certamente per un passaggio «irrazionale», ma anche attraverso un'evoluzione «intellettuale», verificabile nell'orizzonte del vero.

Lo studio ermeneutico dei documenti ecclesiastici è diventato particolarmente urgente dopo il Vaticano II, tanto che, nella *Relazione sul tema dottrinale* letta dal cardinal Šeper il 26 ottobre 1967 a nome della commissione apposita nel primo Sinodo dei Vescovi, i padri, dopo aver messo in rilievo: «l'opportuno e fecondo rinnovamento operato nella Chiesa dal Concilio Vaticano II, che cambiò molti usi e modi di pensare che sembravano immutabili e impresso grande impulso a nuovi studi e a un nuovo stile di vita», osservano che:

«non deve recare meraviglia che esso abbia suscitato difficoltà e incertezze. Tuttavia, in alcune parti le cose sono arrivate al punto che non si può più parlare di una sana e proficua ricerca né di legittimi tentativi di adattare l'esposizione della dottrina rivelata alle nuove necessità e alle esigenze della cultura moderna, ma di innovazioni indebite, di opinioni false, anzi di errori nella fede, in quanto si interpretano e si espongono falsamente alcune verità della fede, abbandonando la necessaria continuità nella progressiva conoscenza della dottrina».

<sup>13</sup> M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, in *Magistero e Morale*. Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti, Bologna 1970, p. 123.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 107.

Tra le cause dello stato di inquietudine e di ansia esistente in quegli anni si segnalavano

«la dimenticanza o il disprezzo della dottrina e dell'autorità del Magistero ... e una non sempre ben compresa distinzione tra le cose pertinenti alla dottrina cattolica e quelle lasciate alla libertà e legittima discussione dei teologi».<sup>15</sup>

In verità i cultori delle varie branche della teologia e delle scienze storiche, linguistiche e psicologiche nell'ultimo trentennio si sono impegnati seriamente a studiare con ermeneutica aggiornata soprattutto i canoni tridentini per precisarne, senza preconcetti o prese di posizione ingiustificate, il vero contenuto, il valore vincolante, l'adattabilità o meno ai nostri tempi, in modo da superare posizioni statiche, che creano serio disagio nell'ambito della Chiesa e nel dialogo ecumenico.

La determinazione del valore vincolante dei canoni tridentini, come del resto anche di quelli dei concili anteriori, è stata talvolta desunta quasi unicamente dalla condanna conclusiva: «anathema sit». Sarebbe stato questo un indice quasi certo di una proposizione di fede definita dalla Chiesa. Se invece si tiene conto dei precedenti storici nell'uso dell'anatema e non si riflettono inconsciamente nel Concilio Tridentino termini e modi di pensare invalsi in modo univoco solo nel secolo scorso, si sarà molto cauti nel trarre conclusioni.

## 6. *Precedenti storici*

Qualche cenno storico a riguardo può dare un po' di luce.<sup>16</sup>

Il termine *anathema* nel greco classico significa offerta consacrata alla divinità. Nell'Antico Testamento traduce *herem*, derivato dal verbo *haram* (tagliare, maledire) e designa ciò che è maledetto e condannato ad essere separato o sterminato per volontà di Dio per il crimine di idolatria (Dt 13,12-17) o degli uomini, che consacrano un oggetto a Dio e si obbligano a non usarlo più e a distruggerlo. Potevano divenire anatemi popoli, singole persone, animali e oggetti inanimati. I campi e le cose anatematizzate passavano al tempio. L'anatema assumeva dei gradi. Quello più rigoroso importava lo sterminio degli uomini, la distruzione delle città che non potevano più essere ricostruite, e la riserva dei beni al tempio. Per l'anatema meno stretto tutti gli uomini venivano messi a morte, mentre le greggi e i beni erano divisi tra i vincitori. In qualche caso si risparmiavano i giovani, che divenivano

<sup>15</sup> *Relatio Commissionis Synodalis constitutae ad examen ulterius peragendum circa «Opiniones periculosas hodiernas necnon atheismum»*, Città del Vaticano 1967, trad. it. in «L'Osservatore Romano», 28 agosto 1967; G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi*, Roma 1967, pp. 227-232.

<sup>16</sup> J. BEHM, *anathema*, in G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1933, pp. 356-357; trad. it. in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1965, coll. 353-358); A. VACANT, *Anathème*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, I, coll. 1168-1171; A. AMANIEU, *Anathème*, in *Dictionnaire de droit canonique*, I, Paris 1935, coll. 512-516.

schiavi. Dopo l'esilio di Babilonia il castigo inflitto ad una persona implicava non la morte, ma solo la perdita dei beni e l'esclusione dall'assemblea dei fedeli. È la cosiddetta scomunica sinagogale, che sussisteva ancora al tempo di Gesù (cfr. Gv 9,22; 12,42; 16,2; Mt 18,17; 2Ts 3,14). Paolo parla di un castigo analogo che separava dalla comunità cristiana e abbandonava al potere di Satana (cfr. 1Cor 5,5; 1Tm 1,20). Dichiara però anatema, cioè maledetto, votato alle pene più gravi e forse anche escluso dalla comunità dei credenti, chi predicasse un vangelo diverso dal suo (cfr. Gal 1,8-9) o non amasse Gesù Cristo (cfr. 1Cor 16,22). Egli stesso si rassegna ipoteticamente a diventare anatema, cioè privato della salvezza in Cristo, pur di vedere la conversione degli Ebrei (cfr. Rm 9,3). In altri testi anatematizzare significa maledire, imprecare (cfr. At 23,14; Mc 14,71; 1Cor 12,3; Rm 9,3; Ap 22,3). Nel cristianesimo postbiblico l'anatema conserva il significato analogo a quello avuto nel Nuovo Testamento: separazione da Cristo e, di conseguenza, scomunica o separazione dalla sua Chiesa.

I concili presero l'abitudine di colpire con l'anatema i cristiani colpevoli di delitti e soprattutto gli eretici. Nel canone 52 del Concilio di Elvira<sup>17</sup> (a. 305 e 306) compare per la prima volta l'anatema, però non è chiaro se esso si distingua dalla scomunica. Nel 325 il Concilio di Nicea alla fine del suo simbolo anatematizza coloro che negassero la divinità di Cristo;<sup>18</sup> il Concilio di Laodicea (tra il 343 e il 381) commina l'anatema contro coloro che continuano le pratiche religiose giudaiche,<sup>19</sup> mentre quello di Gangra redige venti canoni con la formula *Si quis ... anathema sit*,<sup>20</sup> uso che sarà adottato nel 451 dal Concilio di Calcedonia<sup>21</sup> e sarà seguito sino al Concilio Vaticano I. Sembra che nei primi cinque secoli l'anatema supponga la scomunica, cioè l'esclusione dalla comunità, ma vi aggiunge una *maledictio* particolare che l'aggrava, rendendola più incisiva e pubblica.<sup>22</sup> Dal secolo VI in poi alcuni concili distinguono nettamente la scomunica dall'anatema. Così il II Concilio di Tours del 567 vuole che dopo tre monizioni si reciti in coro il salmo 108 contro l'invasore dei beni ecclesiastici, perché incorra nella maledizione di Giuda e «rimanga non solo scomunicato, ma anche anatematizzato e sia colpito dalla spada celeste».<sup>23</sup>

Nel secolo IX la distinzione appare chiara, tanto che Giovanni VIII può scrivere che la scomunica separa dalla comunità dei fratelli, *a fraterna societate separat*, mentre l'anatema recide dal corpo stesso di Cristo. Gra-

<sup>17</sup> D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova collectio*, Firenze 1759, II, col. 14 (d'ora in poi MANSI).

<sup>18</sup> MANSI II, 668.

<sup>19</sup> MANSI II, 370.

<sup>20</sup> MANSI II, 1102-1105.

<sup>21</sup> MANSI VII, 384. 392.

<sup>22</sup> Papa Simmaco diceva nel suo terzo concilio del 501: *Quo iratus Deus animas percudit anathemate*, cfr. *Decr.*, I, III, tit. XIII, c. 6. Perciò più tardi Suarez, *De censur. in comm.*, disp. VIII, sect. II, n. 5, scriverà: «In usu Ecclesiae, anathematizari quis dicitur, cum ab Ecclesia separatur, et sic separatus vocatur Anathema, tamquam ab Ecclesia maledictus et aliis fidelibus execrabilis».

<sup>23</sup> MANSI X, 807.

ziano, che riporta queste parole,<sup>24</sup> precisa che corpo di Cristo è la Chiesa.<sup>25</sup> Questa distinzione, ammessa forse anche da una decretale di Celestino III (a. 1198),<sup>26</sup> è adottata pure da Innocenzo III (a. 1216), che chiama scomunica unicamente la pena che esclude dalla comunità dei fedeli;<sup>27</sup> per Gregorio IX è scomunica minore quella che priva dei sacramenti, scomunica maggiore quella che separa dalla comunità dei fedeli.<sup>28</sup> In seguito la scomunica maggiore differisce dall'anatema non per gli effetti ma solo per la minore solennità liturgica con cui è inflitta. Nessuna meraviglia quindi che l'anatema sia stato confuso con la scomunica maggiore almeno dal punto di vista degli effetti.

L'antico Pontificale romano distingueva ancora la scomunica minore, quella maggiore e l'anatema, *id est sollemnis excommunicatio*.<sup>29</sup> Abolita nel 1869 la scomunica minore con la costituzione *Apostolicae Sedis*, si spiega come nel codice di Benedetto XV (1917) il can. 2257,2, menzioni l'anatema come la scomunica inflitta secondo il rito del Pontificale, ma che non ha un effetto giuridico particolare distinto da quello della scomunica.

Il Sinodo di Colonia del 1536 nel cap. II della parte *De jurisdictione ecclesiastica*, dopo aver menzionato l'origine e l'uso dell'anatema nella chiesa primitiva, nota che allora si separavano dal seno della chiesa i *publice criminosi*, e nel cap. III aggiunge:

«Jamdudo vero coepit excommunicatio in omnes inoboedientes distringi: quod 'quasi peccatum hariolandi sit, repugnare, et quasi scelus idololatriae, nolle acquiescere' (1 Sam 15,23)».<sup>30</sup>

Quindi si comprende che l'anatema mirava a punire soprattutto il crimine di disobbedienza all'autorità religiosa e lo si infliggeva principalmente per la contumacia con cui vi si resisteva.

Nell'antichità poi si colpivano con l'anatema anche delitti diversi da quello dell'eresia quale è intesa da noi. Così, per esempio, il Concilio di Laodicea<sup>31</sup> e quello di Gangra<sup>32</sup> lo comminano sia per errori dottrinali sia per motivi di condotta. Nel Concilio Costantinopolitano IV (869-870) al console Leone, che si rifiutava di anatematizzare Fozio, perché secondo lui si pronunciava l'anatema solo contro gli eretici, mentre Fozio non lo era, si fece osservare che si potevano colpire con l'anatema anche altri delitti, cosa che egli fece.<sup>33</sup>

<sup>24</sup> *Decretum*, c. 12, caus. III, q. V.

<sup>25</sup> *Decretum*, c. 23, caus. XI, q. III.

<sup>26</sup> *Decretales*, I, II, tit. I, c. 10.

<sup>27</sup> *Decretales*, I, II, tit. XXV, c. 2.

<sup>28</sup> *Decretales*, I, V, tit. XXXIX, c. 59.

<sup>29</sup> *Pontificale Romanum*, I, III, *Ordo excommunicationis et absolutionis*, Mechliniae 1862, p. 125.

<sup>30</sup> *Canones Concilii Provincialis Coloniensis*, Coloniae 1538, f. 43r-v.

<sup>31</sup> Can. 29, in MANSI II, 580.

<sup>32</sup> MANSI II, 570.

<sup>33</sup> K.J. VON HEFELE, *Histoire des conciles*, trad. franc. 1910, t. IV, par. 491.

### 7. *L'anatema al Concilio di Trento*

Possiamo ora domandarci in che senso abbia usato l'anatema il Concilio di Trento.

Nel periodo neoscolastico si ritenne facilmente che l'asserto suggellato dall'anatema fosse una «eresia», in netta contrapposizione alla verità contenuta nella Parola di Dio scritta o tramandata e proposta come tale dal magistero solenne della Chiesa. Naturalmente in tal senso si potrebbero trovare definizioni infallibili anche in testi espositivi, e si citavano in particolare i capitoli del Tridentino, che secondo le loro introduzioni e conclusioni sarebbero basati sulla rivelazione, opposti all'eresia e necessari a credersi per la salvezza.<sup>34</sup>

Contro questa posizione che poteva forse rispondere al senso dell'anatema nel Vaticano I, Umberg fece notare che nell'*Auctorem fidei* di Pio VI non erano stati considerati definitivi alcuni capitoli tridentini.<sup>35</sup> Di qui emergeva il bisogno di studiare bene la relazione tra «articolo di fede», «concetto contrario alla fede» e «eresia».

È quanto fece Lang che mise in evidenza la complessità che presentano tali concetti già in san Tommaso. «Contrario alla fede», anzi «eresia» è, secondo l'Angelico, sia un asserto il cui contraddittorio appartiene alla fede, sia il comportamento egocentrico di chi, isolandosi o separandosi dalla comunità e non ammettendone la disciplina, pone in pericolo l'accettazione vissuta degli articoli di fede.<sup>36</sup>

Questa valutazione tomistica fu dal francescano Heynck riscontrata anche nel Tridentino, di cui una corrente sulla scia della tradizione medioevale considera la fede sotto l'aspetto ortoprassico di vita vissuta e globale, un'altra si ferma all'aspetto noetico o «ortodossia» della fede, precludendo il modo di pensare della neoscolastica.<sup>37</sup>

Intanto il padre Lang, dopo aver studiato il significato di *fides* ed *haeresis* nei concili di Vienna e di Trento, dimostra l'estraneità alla teologia medioevale della restrizione della nozione di verità di fede ad un asserto contenuto nella rivelazione divina e quindi garantito nel suo valore dalla testimonianza dall'alto. I teologi medioevali consideravano «appartenenti alla fede» non solo gli asserti rivelati ma anche i presupposti, i fondamenti, le conseguenze e le applicazioni della fede accettata dalla persona. Perciò è «eretico» non solo la negazione di una verità formalmente rivelata, ma anche il comportamento che espone a pericolo la vita di fede, e la contumace resistenza alla disciplina ecclesiale.

<sup>34</sup> Cfr., per esempio, *Sacrae Theologiae Summa*, I, Madrid 1953, pp. 800-811.

<sup>35</sup> J.B. UMBERG, *Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI*, in «Scholastik», 4 (1929), pp. 402-409.

<sup>36</sup> A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe, fides, haeresis, und conclusio theologica*, in «Divus Thomas», 20 (1942), pp. 207-236, 335-346; 21 (1943), pp. 79-97.

<sup>37</sup> V. HEYNCK, *Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskanertheologen des Tridentiner Konzils*, in «Franziskanische Studien», 34 (1952), pp. 146-205.

Lang riscontra questa concezione, più vitale che noetica, della fede anche negli scritti dei teologi tridentini, nei dibattiti conciliari e nelle introduzioni dei decreti.

L'anatema stabilisce solennemente che la proposizione condannata è pericolosa per la fede, perché la contraddice almeno indirettamente, in quanto coloro che l'abbracciano assumono un comportamento contrario alla fede vissuta dalla Chiesa.

Contemporaneamente Favre, analizzando una serie di definizioni tridentine riguardanti fatti dogmatici e conclusioni teologiche, precisa che l'anatema non esige necessariamente che l'affermazione contraddittoria a quella stigmatizzata sia necessariamente una verità rivelata nel senso neoscolastico, ma neppure l'esclude sempre. Talvolta l'anatema condanna la negazione del valore di leggi ecclesiastiche, il quale, non essendo rivelato, resta sempre mutevole. Lo stesso teologo ripone il valore perenne dell'anatema in quella costatazione: al tempo del concilio vigevano leggi obbligatorie, per cui chi ne negava il valore metteva in pericolo la propria comunione con la Chiesa.<sup>38</sup>

Fransen, approfondendo e applicando le osservazioni precedenti sue e di altri autori, evidenzia le sfumature diverse dell'intenzione didattica dei vari decreti e sottolinea che l'anatema colpisce un comportamento temerario, che nega, senza sufficienti argomenti e con pertinacia, un insegnamento in pacifico possesso della Chiesa o una disposizione da essa presa per la salvezza di tutti. Non sorprende che un teologo del Concilio, Giovanni B. Moncaluto, abbia dichiarato eretiche tutte le dottrine che «sunt contra intellectum et consensum ecclesiae: ille enim est haereticus, qui a sancta catholica ecclesia se alienat».<sup>39</sup>

I padri, convinti che la Chiesa nel suo insegnamento, nella sua legislazione e nella sua disciplina è rimasta fedele al suo Fondatore, anatematizzano coloro che deviano dall'insegnamento della Chiesa e dalla sua disciplina universale, perché in tal modo non si conformano alla volontà di Cristo.

I canoni, più che mirare in maniera accentuata all'informazione di un dato oggettivo e impersonale o alla testimonianza del proprio stato di coscienza, sono un appello intersoggettivo per influire sul modo di pensare e di agire. Il Concilio ha di mira la *salus animarum* e perciò propone i capitoli dottrinali perché «si conservino sempre»,<sup>40</sup> e i canoni perché siano «inviolabilmente osservati», e «condanna e colpisce con perpetuo anatema coloro che affermano il contrario».<sup>41</sup>

La risposta del Concilio alla confusione dottrinale e alle sfide del tempo, pur essendo primariamente di carattere operativo, invade anche il campo dottrinale. Però le implicazioni teoretiche e la loro portata devono essere determinate, volta per volta, nei singoli casi.

<sup>38</sup> R. FAVRE, *Les condamnations avec l'anathème*, in «Bulletin de littérature ecclésiastique», 47 (1946), pp. 226-241; 48 (1947), pp. 31-48.

<sup>39</sup> CT VI, 1, Friburgi Brigisgoviae 1950, pp. 117-118.

<sup>40</sup> H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (d'ora in poi DS), Friburgi Brigisgoviae 1967, n. 1667.

<sup>41</sup> DS, n. 1700.

Contro questa interpretazione García-Martínez sostenne che, avendo le parole un senso proprio e immutabile, e un senso equivoco e metaforico, i termini conciliari dovrebbero essere interpretati nel senso proprio, quando non se ne indica espressamente l'uso in senso metaforico. Si nota subito che egli non è al corrente della filologia storica.<sup>42</sup>

Il padre Lennerz in *Notulae Tridentinae*, dopo un minuto esame della genesi storica e della formulazione definitiva del Decreto della sessione IV sulla recezione dei libri canonici e delle tradizioni apostoliche, trasse la conclusione che l'anatema significava allora una scomunica *latae sententiae*.<sup>43</sup>

Il padre Fransen, spinto da questa «petite note, très discrète mais importante», seguì in uno studio<sup>44</sup> l'iter di uno schema di canone, che riguardava una legge puramente ecclesiastica, cioè la benedizione delle seconde nozze, ma non la realtà sacramentale del matrimonio.<sup>45</sup>

Il segretario del Concilio, Angelo Massarelli, pur sapendo che il canone proposto non ribatteva alcun articolo innovatore, ritenne opportuno sottoporlo alla discussione in vista di una eventuale approvazione e in ciò trovò consenziente il secondo presidente, Marcello Cervini, mentre i teologi parigini non mossero alcuna obiezione di principio. Il canone, proposto e discusso a Bologna (10-24 settembre 1947), non fu promulgato non perché, come potremmo forse pensare oggi, si poteva colpire di anatema solo la negazione di una verità di fede, ma per altri motivi che guidarono i padri nella discussione. Sintetizzo qui solo qualche osservazione importante.

## 8. *Fede, eresia, anatema*

Fransen, in base anche ad altre indagini storiche, poté documentare che nel periodo tridentino la *fides*, intesa come contenuto oggettivo da credere, aveva un significato sensibilmente più ampio del nostro. Era tutto ciò che ha un rapporto con la salvezza, o è contenuto nella salvezza, o è proposto universalmente alla Chiesa.

Spesso ci si contenta di una enumerazione piuttosto materiale: gli articoli di fede o simboli; tutto ciò che si riferisce ai sacramenti; certi dati cristologici contenuti negli antichi concili; infine quanto la Chiesa propone nei suoi canoni per la nostra salvezza. In nessun punto s'incontra la definizione precisa, invalsa nel secolo scorso, del contenuto oggettivo della fede: verità rivelata da Dio e proposta come tale dalla Chiesa, anche se la si può appena intravedere implicita in certe descrizioni confuse e se ne possono considerare

<sup>42</sup> F. GARCÍA-MARTÍNEZ, *Una novissima interpretación de los Canones Tridentinos*, in «Revista Española de Teología», 15 (1955), pp. 637-653.

<sup>43</sup> H. LENNERZ, *Notulae Tridentinae*, in «Gregorianum», 27 (1946), pp. 136-142.

<sup>44</sup> P.F. FRANSEN, *Réflexion sur l'anathème au Concile de Trente*, in «Ephemerides theologicae Lovanienses», 39 (1953), pp. 656-672.

<sup>45</sup> «Si quis ecclesiam Dei contemnens etiam secundas nuptias benedicere praesumpserit, aut benedicendas esse docuerit, anathema sit»; *CT*, VI, 1, pp. 117-118.

primi saggi alcune affermazioni parziali e incoative.

Questo fatto è confermato dal modo in cui si indicava allora l'eresia, che non coincide del tutto con quello del CIC del 1917, secondo il quale è eretico colui che «dopo aver ricevuto il battesimo, conservando il nome di cristiano, con pertinacia nega o pone in dubbio una verità di fede da credersi con fede divina e cattolica» (can. 1325,2). La differenza risalta con maggior evidenza nel Codice attuale, che scende ad ulteriori precisazioni indicando come eresia l'ostinata negazione o messa in dubbio di una verità da credersi per fede divina e cattolica da ogni battezzato; come apostasia il ripudio totale della fede cristiana; come scisma il rifiuto della sottomissione al Sommo Pontefice o della comunione con i membri della Chiesa a lui soggetti (can. 751).

Nel secolo XVI l'eresia è intesa piuttosto nel suo senso etimologico di separazione dall'unità e dall'autorità salvifica della Chiesa. La prospettiva, che si aveva allora presente nella teologia e nel diritto circa il problema dell'eresia, era la disobbedienza pertinace e contumace. Ne è prova chiara l'osservazione di Ambrogio Catarino durante la discussione sui canoni *De sacramentis in genere* da contrapporre alle affermazioni innovatrici: «Tutti gli articoli proposti sono da condannarsi come eretici, perché sono contrari all'uso della Chiesa Romana».<sup>46</sup>

Giustamente scriveva Jedin:

«I prelati e i teologi del Concilio, in prima linea Cervini, seguivano ancora un concetto di fede e di eresia un po' più ampio di quello sviluppato dalla moderna teologia».<sup>47</sup>

Così a Trento si è fatta distinzione tra *fides* e *reformatio*, riferendo ai decreti dogmatici e ai rispettivi canoni quanto riguarda gli attacchi alla dottrina della Chiesa e la disobbedienza alla sua autorità, e concentrando nei decreti disciplinari tutto ciò che era ritenuto necessario per la *reformatio in membris et in capite*. Concependo l'anatema come scomunica maggiore da comminare con particolari cerimonie liturgiche soprattutto contro i contumaci, secondo i casi come *poena latae vel ferendae sententiae*, li si separava dalla comunione dei fedeli. Sta a confermarlo quanto si legge nel cap. III del decreto *De reformatione generali*:

«Quodsi executio realis vel personalis adversus reos hac ratione fieri non poterit, sitque erga iudicem contumacia: tunc eos etiam anathematis mucrone arbitrio suo, praeter alias poenas, ferire poterit».<sup>48</sup>

Ora il prototipo dei contumaci è l'eretico, inteso principalmente come il ribelle, che rifiuta con pertinacia l'autorità del papa e dei vescovi, stabilita

<sup>46</sup> «Omnes articuli propositi damnandi sunt ut haeretici, quia cum sint contra usum Romanae Ecclesiae, ergo haeretici»; *CT*, II, p. 986.

<sup>47</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, II, Brescia 1962, p. 440.

<sup>48</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edd. C. ALBERIGO - C. LEONARDI - P. PRODI - P. JOANNAU, Bologna 1962, p. 762.

da Cristo nella sua Chiesa.<sup>49</sup> In questo contesto storico e giuridico i canoni dogmatici del Tridentino condannano le opinioni di coloro che con pertinacia si oppongono formalmente all'autorità dottrinale della Chiesa e al suo insegnamento universale separandosene. Ciò non implica che l'affermazione positiva sia necessariamente verità rivelata da Dio e quindi di fede divina.<sup>50</sup> Alla base dei canoni riguardanti leggi ecclesiastiche sta poi la coscienza, tacita e mai espressa del Concilio, che la Chiesa possiede l'autorità suprema per guidare in maniera infallibile alla salvezza con leggi in materia di fede e di costumi.

Fransen propose di dare ai canoni sui sacramenti la qualifica di «certezze definite». Infatti i padri tridentini riconoscono anzitutto l'inerranza della Chiesa come garanzia della «certezza» teologica degli enunciati. Rivolgendosi poi a tutti i fedeli, e scomunicando coloro che rigettando tali enunciati si separano dall'unità cattolica, conferiscono a questa «certezza» un valore del tutto speciale, che non implica necessariamente e in tutti i casi una immutabilità assoluta.

Secondo lo stesso Fransen si potrebbe applicare a queste «certezze definite» la nozione tradizionale di «fede ecclesiastica», che sarebbe più coerente con la terminologia usata dai padri tridentini e corrisponde più alle loro intenzioni. Per vedere se la verità precisata nei canoni abbia o meno un contenuto di «fede definita» nel nostro senso moderno, oltre allo studio dell'introduzione ai canoni, occorre esaminare gli atti conciliari non con la nostra mentalità ma dando ai termini *dogma*, *fides*, *haeresis* etc. il senso impreciso e complesso che avevano nel contesto teologico del tempo.

## 9. *Recenti prospettive ermeneutiche*

Intanto dopo la seconda guerra mondiale, mentre avanzava in maniera serrata lo studio degli scritti di Lutero e degli altri riformatori, si attuavano già i colloqui tra teologi della Chiesa cattolica e delle Comunità riformate presupponendo in maniera tacita che Trento non aveva detto l'ultima parola sulle questioni contestate. Poiché allora nessun teologo cattolico poteva e voleva dichiarare non vincolanti i decreti e i canoni tridentini, si cominciava a profilare l'interrogativo se a Trento si era colto nella maniera precisa il

<sup>49</sup> *L'Hostiensis* elenca varie specie di eretici: «Dicitur autem haereticus qui privegium Romanae Ecclesiae ab ipso summo ecclesiarum capite traditum conatur auferre ... Et qui transgreditur praecepta Sedis Apostolicae» (c. 5 Nulli fas est D. XIX; C.J., t. I, 61). «Et qui vult contravenire decretis, Epistolis Apostolicis. Et qui eas non recipit» (c. I De libellis D. XX; C.J., t. I, 65). «Nam pari jure censentur decreta et decretales» (c. Si Romanorum D. XIX; C.J., t. I, 58-59). «Et peccatum pagani est Apostolicis praeceptis contravenire» (c. 5 Si qui sunt praesbyteri D. LXXXI; C.J., t. I, 284-285). «Sed stricto modo dicitur haereticus, qui aliter sentit de articulis fidei, quam Romana Ecclesia ... Item de Eucharistia, poenitentia, matrimonio et aliis sacramentis ecclesiae, non est aliter sentiendum quam Romana Ecclesia sentiat, nec docendum. Hi enim, qui hoc faciunt, si notorium sit, ... sunt perpetuo vinculo anathematis innodati»; *Summa aurea*, libro V, De hereticis, art. I: Quis dicatur, Venetiis 1581, f. 269r.

<sup>50</sup> Cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, II, p. 440.

pensiero di quanti su vari argomenti la pensavano diversamente dalla Chiesa, per cui le formule promulgate fossero la vera risposta da accettarsi perché effettivamente univoca.

Nuovi impulsi in tale direzione vennero dalla pubblicazione, avvenuta nel 1957, della tesi di Hans Küng sul confronto tra la giustificazione in Karl Barth e nella teologia cattolica.<sup>51</sup> Il teologo di Tübingen sosteneva non solo una certa relativizzazione del Concilio di Trento, ma anche l'assenza di contrasto tra Barth e Trento, perché concetti apparentemente così univoci nei testi tridentini non significavano in maniera esclusiva ciò che in essi si leggeva nella recezione tradizionale di Trento. Così, il concetto controverso di *liberum arbitrium*, sostenuto dal Concilio<sup>52</sup> contro gli innovatori, non diceva ciò che questi e in particolare Lutero rigettavano.<sup>53</sup>

Nel 1958 Karl Rahner non esitò a dimostrare che:

«il dogma della transustanziazione (fin dove esso è veramente *dogma*) è una spiegazione logica e non ontologica delle parole di Cristo prese alla lettera. S'intenda bene questa tesi: essa non dice, naturalmente, che la proposizione della transustanziazione non significhi contenutisticamente alcuna realtà oggettiva. È naturale che lo fa. Essa vuol dire precisamente quello che dice Cristo: quello che egli dà è il suo corpo e non più pane, e questo, sebbene prima ci sia stato il pane, avviene per il fatto che la sua dichiarazione muta effettivamente la realtà e attua quello che esprime: la realtà del corpo di Cristo al posto della sostanza del pane».<sup>54</sup>

Con ciò non si attua nel can. 2 della sessione XIII del Tridentino<sup>55</sup> una deduzione metafisica della presenza reale né si rende il concetto aristotelico, che vi sta dietro, obbligatorio per una esatta fede eucaristica.

I testi tridentini sono molto più aperti e suscettibili di interpretazione di quanto non supponessero in maniera esclusivistica i neoscolastici, contraddicendo lo stesso pensiero dei tridentini.

Le parole e le formule, nelle quali scopriamo oggi anche delle aperture, furono da essi intese ed espresse in una direzione ben determinata, affinché quanti le fanno proprie vi si conformino. Però ciò non toglie che possano in linea teoretica e concettuale rimanere ancora aperture, di cui i padri tridentini non si resero e forse non si potevano rendere conto.

## 10. Il Concilio di Trento nella sua effettiva realtà

Sta a confermarlo la ricerca storica liberata dalla lettura controriformistica del Concilio di Trento, per cui chi non l'accettava si trovava risospinto

<sup>51</sup> H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957; trad. it. *La Giustificazione*, Brescia 1969.

<sup>52</sup> DS, nn. 1521, 1522, 1555-1556.

<sup>53</sup> Cfr. H. KÜNG, *Rechtfertigung*, pp. 62-63.

<sup>54</sup> K. RAHNER, *La presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore*, trad. it. in K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, pp. 173-217, testo cit. pp. 201-202.

<sup>55</sup> DS, n. 1652.

nel campo protestante o nell'orbita polemica di Paolo Sarpi o in quella apologetica di Pietro Sforza Pallavicino. La visione più obiettiva di Lutero, realizzatasi tra le due guerre in ambito protestante e cattolico, ha portato con sé una ricerca della storia del Concilio nella sua effettiva realtà e una lettura dei suoi decreti così come furono intesi e valutati dai teologi e dai vescovi in circostanze concrete, con le risorse allora disponibili. Come affermava Jedin nel discorso commemorativo della sua conclusione del 1563:<sup>56</sup>

«Il Concilio di Trento non è più oggetto controverso. Da quando le fonti della sua storia sono a disposizione di tutti nell'edizione *Concilium Tridentinum*, noi siamo in grado di individuare la sua posizione storica e di esaminare realisticamente e sobriamente come ha risolto i problemi che gli erano assegnati».

Frattanto nell'entusiasmo del percorso di riabilitazione di Lutero si diffondeva in alcuni cerchi l'affermazione che il Concilio di Trento era ormai solo un evento del passato e costituiva un ostacolo all'unione dei cristiani.

In una lezione tenuta all'Università di Lovanio nel 1961, nel contesto degli orientamenti ecumenici che si attendevano dal Vaticano II, con la sua riconosciuta competenza Jedin sostenne che il Concilio di Trento dal punto di vista storico e oggettivo non ostacola affatto la riunione dei cristiani.<sup>57</sup>

Per quanto riguarda la questione se le sue definizioni abbiano ancora un ruolo per affrettare l'unione dei cristiani, vede punti di contatto per un fruttuoso dialogo nella condanna delle dottrine e non delle persone, nelle affinità che si riscontrano sulla giustificazione e sulla stessa nozione di Chiesa. E conclude:

«Una unione con i protestanti diventerà realizzabile quando nei cuori di tutti quelli che portano il nome di cristiani, lo spirito d'unità e di amore, lo Spirito Santo, sarà così forte che nessuna opposizione umana potrà resistergli. L'unione richiede innanzitutto del tempo. Tentativi prematuri, mal preparati comportano il pericolo d'insuccesso. Ci si dovrà applicare ancora per lungo tempo allo studio del Concilio di Trento, ma apparirà che questo non costituisce un ostacolo insormontabile. Già Bossuet dichiarò che la revisione dei decreti di Trento, reclamata da Leibniz, era impossibile; e lo è ancora oggi, perché i decreti dogmatici di Trento, come tutti i decreti di un concilio ecumenico, approvati dal papa, sono infallibili. Essi non hanno bisogno di essere rivisti ..., ma sono suscettibili di essere integrati».<sup>58</sup>

Però già nel discorso tenuto nel 1963 nella riunione della «Görresgesellschaft» Jedin aggiunse delle precisazioni significative:

«Le definizioni dogmatiche del Concilio di Trento sono e restano vincolanti per la Chiesa cattolica. Come definizioni di un concilio ecumenico sono irriducibili. Tuttavia ciò non vuol dire che siano un fossile, una borsa di monete d'oro chiusa in un cas-

<sup>56</sup> *Il Concilio di Trento nella vita della Chiesa*, in «L'Osservatore Romano», 2-3 dicembre 1963, p. 3.

<sup>57</sup> H. JEDIN, *Le Concile de Trente fut-il un obstacle à la réunion des chrétiens*, in *Union et désunion des chrétiens*, Bruges-Paris 1963, pp. 79-94.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 93-94 (traduzione nostra).

setto ... Le verità antiche e intramontabili ritornano sempre in un nuovo contesto ed appaiono sotto una nuova luce».<sup>59</sup>

Nella riunione dell'Accademia Cattolica di Baviera del 1965 in preparazione del 450 anniversario della morte di Lutero, Jedin affermava ancora:

«Le definizioni dogmatiche vincolanti del Tridentino non c'impediscono di studiare di nuovo, in base ad una visione approfondita della Scrittura e della Tradizione, i problemi sollevati da Lutero; esse non impediscono neppure al Magistero ecclesiastico e alla sua autorità suprema, e ai Concili ecumenici di riportare a nuova coesione e integrare i decreti del Concilio di Trento».<sup>60</sup>

E ancora sullo stesso tono si esprimeva all'Accademia Teologica di Friburgo nel 1967:

«Il Tridentino lascia al teologo un campo di azione più ampio di quanto si possa abitualmente pensare; però una decisione conciliare una volta espressa e promulgata resta vincolante anche per noi oggi. E se si dice che il Tridentino è superato dall'attuale coscienza di fede, si deve contrapporre la domanda: Dove si può cogliere l'attuale coscienza di fedeli».<sup>61</sup>

L'entusiasmo suscitato dalla revisione della figura di Lutero in giovani ecumenisti diede a Jedin l'impressione che si volesse creare uno stacco netto dalla tradizione. Di qui il suo monito: «Chi vuol far cattolico tutto Lutero, diventa egli stesso luterano».<sup>62</sup>

Non meno forte fu la sua reazione alla comparsa del volume dal titolo provocatorio: *Abschied von Trient*,<sup>63</sup> a cui avevano dato il loro contributo, fra gli altri, Karl Rahner, Karl Lehmann, Heinrich Fries. Essi, tenendo conto dei recenti dati positivi delle scienze bibliche e patristiche, della liturgia, della teologia fondamentale, dogmatica, morale e pastorale, e della ricerca storica, mettevano in risalto il profondo distacco della riflessione contemporanea dal modello concettuale controriformistico e additavano nuove aperture per il dialogo ecumenico.

Jedin, che rimase sempre fedele all'impostazione metodologica e al complesso dei valori oggettivati nella sua opera storiografica, espresse anche in tale occasione il suo pensiero. Nel dare alla stampa, nel 1975, il primo tomo del IV volume della sua *Storia del Concilio di Trento* avvertiva:

«... questo Concilio è di nuovo entrato nel centro di controversie ecclesiali, ma meno confessionali che interne al mondo cattolico. Nella visuale dell'ecumenismo e della

<sup>59</sup> H. JEDIN, *Das Konzil von Trient in der Schau des 20. Jahrhunderts*, in H. JEDIN, *Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte*, II, Freiburg i.Br. 1966, pp. 565-576, qui p. 575 (traduzione nostra).

<sup>60</sup> H. JEDIN, *Wandlungen des Luthersbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, in K. FORSTER (ed), *Wandlung des Luthersbildes*, Würzburg 1966, pp. 77-101, qui p. 101 (traduzione nostra).

<sup>61</sup> H. JEDIN, *Zum Wandel des katholischen Luthersbildes*, in H. GEHRIG (ed), *Martin Luther. Gestalt und Werk*, Karlsruhe 1967, pp. 35-46, qui p. 44 (traduzione nostra).

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>63</sup> J. BIELMEIER (ed), *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*, Regensburg 1963.

riflessione dei cattolici su di sé dopo il Concilio Vaticano II, dagli uni esso è considerato come un ostacolo alla riunificazione delle chiese cristiane, dagli altri come baluardo dell'atteggiamento della Controriforma, da altri ancora come la quintessenza dell'autentica tradizione cattolica. Questo libro non si impegna direttamente in questa contesa di partiti, non è per alcun aspetto uno scritto polemico. Lascia però parlare i fatti. Il lettore attento, che mi auguro per questo libro, sarà stupito alla lettura, non meno dell'autore, quando si renderà conto come molto, anzi quasi tutto ciò che allora agitava le persone, oggi ci sia di nuovo affidato in compito. Gli eventi e i fatti che qui sono presentati parlano di per sé. Il loro linguaggio è chiaro per chi li vuole ascoltare». <sup>64</sup>

Alla conclusione dell'opera storiografica, per la quale tutti gli siamo immensamente grati, Jedin sintetizza così il suo pensiero:

«L'aperta disponibilità delle fonti storiche del Concilio di Trento rende possibile appurare più nettamente la storicità dei suoi decreti. Siamo ora in grado di stabilire con maggiore acutezza e precisione ciò che i padri conciliari intesero definire come fede cattolica, e che cosa no. Non ogni anatema, aggiunto ad un canone tridentino, apre una decisione infallibile del supremo magistero. I padri del Concilio erano assai più riservati e modesti di quello che un tempo si pensava. Possiamo illustrare con un parallelo ciò che essi intendevano: se si presenta il mistero della fede come un cerchio, il concilio ne definisce solo un segmento, e tutto il resto è lasciato aperto. La teologia mantiene una grande libertà, per poter penetrare più profondamente nel mistero della fede, stabilire connessioni, soprattutto avvicinarsi di più al mistero. Nei due concili Vaticani il supremo magistero della Chiesa ha dato espressione all'autocomprensione della Chiesa stessa e soddisfatto a *desiderata* che a Trento non avevano trovato né potevano trovare adempimento. Ci si è accontentati, in quella sede, di decisioni puntuali e si è lasciata al futuro la dimostrazione di più profonde connessioni tra la dottrina sulle fonti della rivelazione e sui sacramenti, e la cristologia e la chiesa. In questo senso e in questi limiti dev'essere inteso il Congedo da Trento. Il Concilio Vaticano II ha voltato una nuova pagina nella storia della chiesa, più di un voto non adempiuto a Trento lo è ancora. Potere e responsabilità dei vescovi, argomenti intorno ai quali si era così violentemente discusso a Trento, sono stati chiariti in una dimensione che allora non si poteva neppure sognare, senza però mortificare il primato pontificio; si lotta per una più profonda comprensione del ministero ecclesiale e si è disposti a concedere al *popolo di Dio* un maggiore diritto ad interloquire, e con ciò anche una più grande responsabilità. Ma anche se l'epoca tridentina della Chiesa è passata definitivamente, la fede di Trento rimane la fede della Chiesa». <sup>65</sup>

#### 11. *Persistenza di reinterpretazioni integrate dei decreti tridentini*

Nel ventennio precedente la scomparsa di Jedin (Bonn, 16 luglio 1980) varie controversie teologiche avevano fatto emergere quanto ancora fosse

<sup>64</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, IV/1, Brescia 1979, pp. 8-9.

<sup>65</sup> *Ibidem*, IV/2, Brescia 1981, pp. 371-372. Sulle prospettive del Concilio Vaticano I circa l'infallibilità pontificia, cfr. K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1996, pp. 211-230; R. AUBERT, *La definizione delle prerogative pontificie*, in R. AUBERT (ed), *Storia della Chiesa. Il pontificato di Pio IX, XXI/2*, Torino 1969, pp. 518-549; R. AUBERT, *Il neotomismo*, *ibidem*, pp. 808-811; J. LECLERCQ, *Dottrina sulla chiesa nella seconda parte del Medio Evo*, in R. AUBERT (ed), *Problemi di storia della Chiesa. Il Medio Evo dei secoli XII-XV*, Atti del convegno di Storia della Chiesa tenutosi a Viterbo nei giorni 26-31 agosto 1973, Milano 1976, pp. 133-161.

radicata la tendenza alla pura reinterpretazione storicamente contestuata, precisata e integrata dei decreti tridentini, in opposizione a quanti battevano nuove vie ermeneutiche, ritenute non in contrasto con gli stessi documenti conciliari. Sta a dimostrarlo anzitutto l'acceso dibattito sull'interpretazione della presenza reale in base al concetto aristotelico di «transustanziazione» o quello più moderno di «transignificazione» o «finalizzazione».

Paolo VI, nell'allocuzione tenuta il 10 giugno 1965 al Congresso eucaristico nazionale di Pisa, accennava alle difficoltà mosse all'uomo moderno, perché l'eucaristia «ci porta fuori d'ogni abituale cognizione del mondo fisico, d'ogni possibilità di controllo sensibile».<sup>66</sup>

Ma nell'enciclica *Mysterium fidei* emanata poco dopo il 3 settembre 1965, esprime la sua preoccupazione per la confusione che ingenerano nei fedeli quanti in modo «non lecito» insistono «sulla ragione di segno sacramentale come se il simbolismo, che tutti certamente ammettiamo nella SS. Eucaristia, esprimesse esaurientemente il modo della presenza di Cristo in questo sacramento», o anche discutono sul «mistero della transustanziazione senza far cenno alla mirabile conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo e del vino nel sangue di Cristo, conversione di cui parla il Concilio di Trento, in modo che essi si limitino soltanto alla *transignificazione* e *transfinalizzazione* come dicono». E dopo una documentazione biblica, patristica e conciliare, che lascia più di una perplessità ermeneutica, avverte che «non si può tollerare che un privato qualunque possa attentare di proprio arbitrio alle formule con cui il Concilio Tridentino ha proposto a credere il mistero eucaristico. Poiché quelle formule, come le altre di cui la Chiesa si serve per enunciare i dogmi di fede, esprimono concetti che non sono legati a una certa forma di cultura, non a una determinata fase di progresso scientifico, non all'una o all'altra scuola teologica, ma presentano ciò che l'umana mente percepisce della realtà nell'universale e necessaria esperienza: perciò tali formule sono intelligibili per gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

Invero quelle formule possono fruttuosamente spiegarsi più chiaramente o più largamente, mai però in senso diverso da quello in cui furono usate, sicché progredendo l'intelligenza della fede rimanga intatta la verità di fede. Difatti il Concilio Vaticano I insegna che «nei sacri dogmi si deve sempre ritenere quel senso, che una volta per sempre ha dichiarato la santa madre chiesa e mai è lecito allontanarsi da quel senso sotto lo specioso pretesto di più profonda intelligenza».<sup>67</sup>

Alcune affermazioni di questa enciclica non possono né devono essere sottratte ad un'attenta ermeneutica. Gli studi scientifici sull'origine dell'uomo, la conoscenza dei vari generi letterari della S. Scrittura e l'accurata esegesi di Rm 5,12 hanno portato ad una revisione del Decreto tridentino sul peccato originale e ad una più esatta comprensione del monogenismo.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> «AAS», 57 (1965), pp. 753-774; trad. it. in «EV», 2, pp. 406-443.

<sup>67</sup> «AAS», 57 (1965), pp. 589-590; trad. it. «EV», 2, pp. 410-414.

<sup>68</sup> Cfr., per esempio, K. RAHNER, *Riflessioni teologiche sul monogenismo*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 169-280; K. RAHNER, *Concetto teologico di concupiscenza*,

Pio XII già nell'*Humani generis* aveva precisato non potersi liberamente accettare l'opinione secondo la quale:

«dopo Adamo sono esistiti veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori, [perché] non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della rivelazione e gli atti del magistero della Chiesa ci insegna circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio (cfr. Rm 5,12-19)». <sup>69</sup>

Nell'allocuzione tenuta l'11 luglio 1966 al Simposio sul peccato originale, ribadì con nuovo vigore tale incompatibilità ricollegandosi per di più al Vaticano I. <sup>70</sup>

L'enorme bibliografia, che si è sviluppata sulla crisi del sacramento della penitenza, sulle sue varie forme di celebrazione, specie quella con l'assoluzione generale, sul nuovo rito della penitenza, sul sacramento dell'unzione, dell'ordine, ecc. hanno indotto alcuni a voler vedere la possibilità solo di una revisione o integrazione dei decreti tridentini, altri ad una vera relativizzazione connessa con la conclusione della fase tridentinistica.

## 12. Nuova analisi ermeneutica del Tridentino

Gli studi sui documenti tridentini hanno però preso impulso nuovo da quando la Commissione Ecumenica Cattolica e Luterana ha incaricato un gruppo di lavoro, composto di esperti di ambo le parti, di esaminare dal punto di vista storico e teologico i destinatari delle mutue condanne di allora, l'esatto contenuto di tali misure, la sussistenza o meno di un'analogia posizione nell'interlocutore di oggi e l'eventuale valore di tali misure, qualora risultino prive di contenuto attuale. Si trattava di un parere, che è stato condensato in un documento nella cui conclusione si legge:

«Un ampio accordo nella spiegazione della sacra Scrittura, una comprensione chiara dei condizionamenti storici delle formulazioni tramandate e lo spirito nuovo del dialogo ecumenico nella coscienza della comunione dei cristiani di varie tradizioni confessionali tramite la fede nell'unico Signore, hanno contribuito in modo decisivo ad animare non soltanto alla confessione fondamentale dell'unico Signore, ma anche ad un alto grado di comprensione reciproca». <sup>71</sup>

*ibidem*, pp. 281-338; K. RAHNER, *Il peccato di Adamo*, in K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, Roma 1972, pp. 335-358 ecc. Cfr. anche il documento della Commissione Teologica Internazionale, *L'interpretazione del dogma*, in «Il Regno/Documenti», 15 (1990), pp. 475-486.

<sup>69</sup> *DS*, n. 3897; cfr. *DS*, nn. 1511-1514.

<sup>70</sup> «AAS», 58 (1966), pp. 649-655.

<sup>71</sup> *Lehrverurteilungen - kirchentrennungsfrei*, Freiburg i.Br. - Göttingen 1988, I, 32, rr. 9-16. Il risultato della ricerca sulla giustificazione, promossa dalla Commissione ecumenica cattolica-luterana, è stato sintetizzato il 26 ottobre 1985 nel documento: *Revisione degli anatemi del sec. XVI*, trad. it. in «Ecclesia orans», II (1984), pp. 1482-1500.

Le contrapposizioni spesso sono derivate da visioni estremizzate ma non vincolanti ecclesialmente, e che oggi sono considerate sotto altri aspetti non avvertibili al loro tempo. Su alcune ci si può facilmente intendere in uno spirito di fraterna comprensione e senza conflittualità. I principi ermeneutici, che sono stati elaborati in ambito cattolico e luterano, e di cui si ha un'ampia e chiara sintesi nel «Parere della Commissione paritetica»,<sup>72</sup> vanno applicati anche ai testi tridentini. In essi si deve attentamente distinguere l'eventuale contenuto di fede dalle sue espressioni, che possono essere anche differenti ma nello stesso tempo compatibili, integrabili e mutuamente arricchenti. Le formule dogmatiche vanno sempre riportate alla testimonianza biblica della rivelazione, da essa veicolata. Quindi ha valore vincolante il contenuto di fede e non la sua espressione contingente, variabile e soggetta ai condizionamenti storici, teologici e linguistici, a cui ho più volte accennato. L'uso del metodo storico-critico nell'interpretazione della Scrittura e delle formulazioni dogmatiche non può da solo essere sufficiente, se non si tien conto della tradizione viva, del continuo sviluppo della comprensione del mistero da parte di tutta la Chiesa e dall'autenticazione del Magistero secondo le sue varie modalità.

Non è possibile qui entrare in un esame comparativo del parere espresso dalla Commissione mista sulla giustificazione, i sacramenti e il ministero, e i rispettivi decreti tridentini. Per quanto riguarda la giustificazione, mi permetto di richiamare alcuni orientamenti che aveva espresso in proposito Seripando prima ancora che cominciasse il dibattito tridentino. Il decreto da farsi deve essere redatto prescindendo dalla terminologia scolastica, in un linguaggio comprensibile anche dai laici, perché possa essere norma di dottrina e di vita. Soprattutto sia collegato ai casi di conversione tipici della Scrittura e dalla Tradizione, che gettano luce su un processo tanto misterioso.<sup>73</sup>

A distanza di quattro secoli e mezzo, per incarico della Federazione Luterana Mondiale e del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, un piccolo gruppo di lavoro ha sintetizzato nel 1994 in poche pagine i risultati del dialogo sul tema della giustificazione ottenuti fino a quel momento. Vengono quindi posti a confronto i punti di vista cattolico e luterano sull'assoluta impotenza dell'uomo per la giustificazione, considerata come perdono dei peccati e santificazione, in costante lotta contro la tendenza al peccato; sulla giustificazione per fede e grazia; sulla sicurezza della salvezza; sul rapporto tra legge e vangelo, fede e opere ecc.

Nel gennaio 1995, il progetto di una «Dichiarazione comune sulla dottrina della giustificazione» è stato sottoposto alle autorità competenti, fatta oggetto di colloqui a diversi livelli, in modo che si possa tener conto delle proposte di modifica per il testo definitivo. Giovanni Paolo II il 23 marzo 1995 sottolineò:

<sup>72</sup> «Ecclesia orans», I (1983), pp. 20-33.

<sup>73</sup> Cfr. *CT*, XII, *Friburgi Brisgoviae* 1930, pp. 613-636.

«Una mèta molto importante del dialogo è stata raggiunta quando la dottrina della giustificazione è divenuta una questione centrale e noi dobbiamo guardare con fiducia il documento che intende esprimere una comprensione comune di questo tema centrale della nostra fede». <sup>74</sup>

Ritornò sull'argomento il 30 aprile successivo in occasione dell'apertura del quattrocentocinquantenario anniversario dell'apertura del Concilio di Trento, ricordando:

«Le affermazioni dogmatiche del Concilio di Trento conservano naturalmente il loro valore. Ma un sereno approfondimento della verità rivelata, in obbedienza allo Spirito di Dio e in atteggiamento di reciproco ascolto, ci porterà sempre più vicini, rendendo le stesse incomprensioni del passato occasioni di crescita nella fede e nell'amore». <sup>75</sup>

Non si vede alcuna contraddizione tra le due affermazioni. Il Concilio di Trento col suo linguaggio e le categorie del tempo ha cercato di risolvere i problemi del tempo e, rigettando alcune espressioni che non apparivano del tutto coerenti, ha dato anche una esposizione frammentaria dei dati dogmatici con la teologia allora disponibile. Il nucleo dottrinale riflette il progresso della fede raggiunto su specifici punti fino ad allora e, collegato senza assolutizzazioni attraverso la tradizione alla sacra Scrittura, non va fossilizzato una volta per sempre in maniera astorica e acritica. Le sue esposizioni positive e i suoi canoni restano anche oggi una testimonianza qualificata del Magistero di quel determinato periodo e, mentre dobbiamo ritenere il nucleo di verità prescindendo dagli aspetti polemici, unilaterali e forse anche non del tutto fondati, e dalle impostazioni teologiche ormai superate, dobbiamo affrontare una riflessione di fede rispondente ai bisogni di oggi in fraterno dialogo ecumenico. Possiamo allora scorgere i limiti o anche l'infondatezza di certe condanne del passato, il loro superamento e anche riscoprire come forse allora con parole diverse si professava la stessa fede nell'unico Signore. Il Concilio di Trento va salvaguardato nel suo autentico contenuto di fede, perché a ciò miravano anche gli anatemi pronunciati che – come si legge nelle conclusioni del Parere del 1986 – «già nella situazione di quel tempo erano l'espressione, da entrambe le parti, di una comprensione delle cose non del tutto chiara e che comunque non si applica più ai partners attuali». <sup>76</sup>

Tenendo conto e anche accogliendo con gratitudine le prospettive teologiche e pastorali evolute nelle diverse tradizioni si può testimoniare con maggiore credibilità Cristo nel mondo d'oggi.

Se, per esempio, dalle «convergenze» sulla giustificazione si passa al «consenso» sanzionato da entrambi le parti, non si avrebbe «univocità» ma «piena compatibilità» di due concezioni dell'unica realtà della giustificazione, che fu al centro della controversia dottrinale del secolo XVI e rap-

<sup>74</sup> «L'Osservatore Romano», 16 marzo 1995.

<sup>75</sup> «L'Osservatore Romano», 2-3 maggio 1965.

<sup>76</sup> Riferito da L. BRUNELLI, *Agostino e l'unità di cristiani*, in «30 Giorni», 12 (1994), p. 22.

presentò una delle cause della scissione della Chiesa. Naturalmente restano aperte tante questioni quali, per esempio, l'interpretazione della Scrittura, i sacramenti, l'unità della Chiesa o Comunione delle Chiese, il Magistero, l'ufficio petrino etc. Però è importante che si sia assodato da una Commissione mista che sulla giustificazione, come nota Harding:<sup>77</sup>

«la richiesta della Riforma e la richiesta romano-cattolica si colleghino l'una all'altra e non siano inconciliabili. Nessuna delle due parti afferma ciò che l'altra teme, né nega ciò che l'altra vuole mettere in risalto. Una dichiarazione ufficiale fatta in comune da ambedue le Chiese, che dica e sviluppi quanto detto, sarebbe presumibilmente paragonabile nel suo significato ecumenico, all'abrogazione delle scomuniche tra Roma e Costantinopoli avvenuta nel 1967. Essa non creerebbe ancora l'unità tra la Chiesa romano-cattolica e la Chiesa luterana. Ma creerebbe delle nuove condizioni o premesse fondamentali sotto le quali le due Chiese potrebbero entrare insieme nel nuovo millennio».

È quanto noi auspichiamo di tutto cuore e preghiamo il Signore che ce lo conceda!

---

<sup>77</sup> H. MEYER, *Solo un punto di partenza*, *ibidem*, p. 23.