

LA DOTTRINA ECCLESIOLOGICA DELLA «SUMMULA THEOLOGIAE DOGMATICAE GENERALIS» DI ANDREA FERRARI

SOMMARIO: Premessa - 1. Impostazione e fonti della «Summula» - 2. La natura della Chiesa e il ruolo in essa del «ministero Apostolico» - 3. L'ordinamento gerarchico della Chiesa - 4. Qualche significativo ritocco tra la prima (1885) e la seconda (1888) edizione della «Summula» - 5. Per una valutazione dell'ecclesiologia della «Summula».

Premessa

Andrea Ferrari, nato nel 1850 e ordinato sacerdote a Parma nel 1873, insegnante e rettore nel locale seminario teologico fino al 1890, indi Vescovo di Guastalla e di Como per brevi periodi, fu Cardinale Arcivescovo di Milano con il nome di Andrea Carlo dal 1894 al 1921, svolgendo nella vasta e importante Diocesi milanese un episcopato che è tra i più notevoli nella storia recente della Chiesa, sia per la dedizione apostolica e la sensibilità pastorale che in esso si riscontrano⁽¹⁾, sia per aver positivamente affrontato, in conseguenza anche dell'epoca e della sede in cui si svolse, i gravi problemi religiosi e pastorali dell'età contemporanea, quali l'affermarsi della società industriale e urbana, la diffusione dell'utopia rivoluzionaria socialista, il profilarsi all'interno della Chiesa dell'atteggiamento riformistico e modernistico, il sorgere della moderna Azione cattolica, l'inserirsi dei cattolici nella vita politica nazionale, le questioni legate alla concreta cittadinanza della fede cristiana nella società moderna⁽²⁾.

All'analisi delle linee teologiche e pastorali che guidarono il Card. Ferrari nel suo episcopato milanese ho dedicato una analisi documentaria e una riflessione organica in una tesi di laurea⁽³⁾, da cui ho tratto

(1) Ricordiamo che del Card. A.C. Ferrari è stato emanato il Decreto sull'eroicità delle virtù in data 1 febbraio 1975 (cfr. AAS (1975), pp. 217-221) ed è stata proclamata la Beatificazione il 10 maggio 1987.

(2) Sull'episcopato del Card. Ferrari in rapporto ai problemi pastorali dell'età contemporanea cfr. specialmente l'opera in corso di pubblicazione C. SNIDER, *L'episcopato del Cardinale Andrea C. Ferrari: gli ultimi anni dell'Ottocento. 1891-1903*, Volume primo, Vicenza 1981; *I tempi di Pio X*, Volume secondo, Vicenza 1982.

(3) Cfr. Pontificia Facoltà Teologica Milanese, *Aspetti della pastorale del Card. Andrea C.*

una pubblicazione che presenta non solo agli studiosi, ma anche al clero e agli altri operatori pastorali, i motivi ispiratori e le linee direttrici dell'episcopato milanese del Ferrari, tuttora ricordato con ammirazione e gratitudine⁽⁴⁾.

In tale pubblicazione, redatta con l'intento di favorire una seria conoscenza del disegno pastorale del Ferrari, non ho potuto inserire per esteso, in considerazione del taglio strettamente teologico e delle ampie citazioni in latino che avrebbe comportato, l'analisi della dottrina ecclesiologica della «Summula Theologiae Dogmaticae Generalis», il testo di teologia fondamentale pubblicato dal Ferrari quando era professore nel Seminario di Parma⁽⁵⁾.

Sono lieto pertanto che mi sia stata offerta la possibilità di pubblicare ora per intero anche il mio studio sull'ecclesiologia della «Summula». Esso, nonostante l'esilità di quel testo del Ferrari nella storia della teologia⁽⁶⁾, mi sembra rivestire un certo interesse per due motivi: anzitutto in riferimento alla storia della teologia, perché un'analisi del testo teologico del Ferrari non è mai stata pubblicata⁽⁷⁾, mentre è interes-

Ferrari Arcivescovo di Milano (1894-1921). Ricerca sui documenti ufficiali e le fonti edite, Tesi di laurea del sac. GIUSEPPE PONZINI, a.a. 1975-76 (dattiloscritto).

(4) Cfr. G. PONZINI, *Il Cardinale A.C. Ferrari a Milano. 1894-1921*. Fondamenti e linee del suo ministero episcopale, Milano 1981. Ricordiamo alcune recensioni: A. RIMOLDI in *La Scuola Cattolica*, a. 1982, n. 3, pp. 326 s.; B. FERRARI in *Aevum*, a. 1982, n. 3, pp. 574-577. Cfr. anche G. BATTELLI, *I vescovi italiani tra Leone XIII e Pio X. Contributi recenti*, in: *Cristianesimo nella storia*, a. 1985, alle pp. 119-124.

(5) *Summula Theologiae Dogmaticae Generalis* ad usum alumnorum Seminarii Parmensis per Can. ANDREAM FERRARI Rectorem eiusdem Seminarii, Parmae Typis Fiaccadorianis 1885, pp. 203. Contiene in forma scolastica i due trattati «De divina Revelatione» e «De Ecclesia Christi».

— Editio altera emendata et aucta, Parmae Typis Episc. Fiaccadorianis 1888, pp. XII+405. È l'edizione definitiva, meglio disposta tipograficamente e arricchita nel contenuto, come preciseremo più avanti e come appare dal numero raddoppiato delle pagine. La citeremo, salvo avviso contrario, con l'abbreviatura: *Summ.*

Summula Theologiae Dogmaticae Generalis quam ad usum Alumnorum Seminarii Parmensis edebat ANDREAS FERRARI Rector eiusdem Seminarii nunc Card. Mediol. Archiep. Editio tertia iterum emendata et aucta, Novo Comii Typis episcopalibus Oratorii 1894, pp. XII+405. Checché dica il frontespizio, è in tutto uguale alla seconda edizione. Questa terza edizione fu fatta evidentemente per dare lustro culturale al neo-eletto Arcivescovo di Milano e farlo conoscere al clero. Di questa edizione si trovano infatti diversi esemplari nella Biblioteca del Seminario di Como e nella Biblioteca Ambrosiana di Milano.

Ristampa: Novo Comii 1896.

(6) La «Summula» del Ferrari non è menzionata in H. HURTER, *Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae*, Tom. V Pars II (1870-1910), Oeniponte 1913, e non è citata nemmeno in una tesi di laurea che si proponeva un esame dei manuali «de Ecclesia» editi in Francia e in Italia nel periodo 1870-1885. Cfr. M. SERENTHA, *Gli inizi della Teologia della Chiesa locale: 'De l'Eglise et sa divine constitution' (1885) di dom A. Gréa...*, Milano 1973, p. 43, n. 2. Anche C. SNIDER, o.c., Volume primo, p. 45 s. e n. 63, riporta il giudizio che diedero della «Summula» i Teologi Censori della Causa di Beatificazione, ma non dà l'impressione d'aver direttamente consultato l'opera, di cui non dà neanche la completa indicazione bibliografica.

(7) La prima edizione della «Summula» era stata recensita ne *L'Eco di S. Tommaso*, 5 (Parma 1885), n. 8, e la seconda ancora ne *L'Eco di S. Tommaso*, 8 (Parma 1888), n. 16, e in *Semanario Catolico, Dottrinal, Cientifico y Literario*, Cuad. 73, N. 25, mayo 1889. Più recentemente della «Summula» ha trattato C. PELOSI, *Il clero di Parma nella seconda metà dell'ottocento: correnti di dottrine teologiche e pastorali (1854-1893)*. Tesi di Laurea alla P. Facoltà Teologica di Milano 1967 (dattiloscritto).

sante, trattandosi di un testo «minore» derivato da quelli dei maestri della Scuola romana, verificare in che misura le loro intuizioni e le loro sintesi erano recepite dagli insegnanti «periferici» di teologia; in secondo luogo in relazione alla figura stessa del Ferrari, perché, come appare chiaramente dalla mia pubblicazione sopra citata, in lui l'esercizio del ministero episcopale risulta in modo del tutto particolare connotato dalla sua teologia dell'episcopato e dalla sua coscienza ecclesiale ed episcopale⁽⁸⁾ (tanto che proprio in un preteso «episcopalismo» si precisarono le accuse a lui rivolte da alcuni ambienti durante la crisi modernista), così che lo studio della sua teologia dell'episcopato nel quadro della sua ecclesiologia appare una premessa necessaria all'interpretazione sistematica delle sue direttive episcopali.

1. *Impostazione e fonti della «Summula»*

Il carattere prettamente istituzionale della «Summula», già chiaro dal frontespizio dell'opera, riportato nella nota 5, è confermato nella prefazione che il Ferrari premise alla prima edizione del suo testo e che conservò identica nelle successive⁽⁹⁾. Questa prefazione è importante perché l'Autore vi indica con precisione il carattere del suo lavoro: egli avverte di voler fare teologia «sensu proprio et sacro», appoggiandosi cioè alla «primitiva illa de veritate Christianae religionis persuasione quam cuivis Christiano ex lumine fidei inhaerentem omnino supponimus», e quindi avendo per scopo «ut firmissima ista Christiana persuasio per distinctam motivorum credibilitatis comprehensionem explicetur»⁽¹⁰⁾.

È dunque, quella della «Summula», una teologia fondamentale che si pone all'interno della fede cristiana ed è indirizzata alla preparazione di sacerdoti che saranno mandati a una popolazione che già possiede la «Christiana persuasio»⁽¹¹⁾. A sostegno riflesso e ancor più a espansione vitale di questa persuasione cristiana, la teologia della «Summula» offre la «distincta comprehensio» dei motivi di credibilità.

In una teologia fondamentale o «generalis» così concepita, il trattato «De Ecclesia Christi», che qui ci interessa e che costituisce la «Pars

(8) «La coscienza ecclesiale non è una pura conoscenza teorica circa la Chiesa, ma suppone e ispira un complesso di atteggiamenti vitali e dinamici che condizionano la criteriologia, il ritmo e la modalità del lavoro apostolico della comunità dei fedeli. In questa prospettiva, occorre riconoscere un'intima correlazione fra coscienza ecclesiale e azione pastorale». C. FLORISTAN-M. USEROS, *Teologia dell'azione pastorale*, Roma 1970, p. 74. Ciò può dirsi anzitutto del Vescovo. Cfr. tutto il paragrafo «Coscienza ecclesiale e azione pastorale», pp. 71-76.

(9) «En itaque vobis haec summula, quam sapientibus et in re theologica exercitatis viris haud ego conscripsi; sola enim meorum laborum extitit meta, vobis ut prodessem junioribus, quasi manu vos ducerem ad theologiae limina aditumque aperirem...». *Summ.*, p. VIII.

(10) Ibidem.

(11) È un'impostazione che si ritrova alla base della pastorale della fede attuata dal Card. Ferrari a Milano, pastorale di «conservazione della fede». Cfr. G. PONZINI, o.c., pp. 257-287.

Secunda» della «Summula», assorbendo 26 Questioni delle 50 totali, studia la Chiesa non tanto nel suo mistero e nella sua vita più profonda, quanto nella sua costituzione e struttura e ciò in particolare alla luce della sua funzione di fondamento della nostra fede. Di tale impostazione, che corrisponde all'ecclesiologia posttridentina ancora dominante nel XIX secolo⁽¹²⁾, troviamo una concisa giustificazione nella ricordata prefazione, nella quale, riassumendo i temi fin qui accennati, si dice:

«Cum enim theologiae nostrae, i.e. viatorum, ratio formalis eadem sit ac fidei, fides autem duobus innitatur, revelationi sc. et Ecclesiae magisterio, de illa pars prima; altera, de hac ager: primum ergo 'de revelatione' loquimur, postea 'de Ecclesia'»⁽¹³⁾.

Coerentemente con tutta questa impostazione il Ferrari apre la «Summula» con la Questione «Utrum theologia sit scientia fidei» e, dopo avervi dato risposta positiva, osserva che

«cognitio fidei speculativa, ex qua constat theologia speculativa seu dogmatica, duas habet veluti implexas cognitiones: universaliorem aliam, sc. de existentia revelationis et de mediis eam cognoscendi; aliam specialem, sc. de veritatibus determinatis in eadem divina revelatione contentis; quae de hisce agit, theologia 'specialis' dicitur; quae de illis, 'generalis'»⁽¹⁴⁾.

Evidentemente il primo trattato contenuto nella «Summula», cioè il «De Divina Revelatione», attiene alla «existentia revelationis», mentre il secondo, cioè il «De Ecclesia Christi», attiene ai «mediis eam cognoscendi», cioè appunto accosta la Chiesa come mezzo per la conoscenza sicura, nella fede, della divina rivelazione.

Ancora notiamo che dopo aver così definito la teologia fondamentale e presentato i trattati che la compongono, il Ferrari premette, come «Prolegomenon in Theologiam Generalem», due Questioni, la prima «Utrum aliqua religio sit necessaria», l'altra «Utrum vera religio sit una», preparando così, a mio parere, il concetto di 'unica religione vera' e tutto il quadro logico necessario per svolgere i suoi due trattati secondo una linea di 'necessità', sullo sfondo di una concezione piuttosto intellettualistica della fede⁽¹⁵⁾.

Non solo questo sfondo intellettualistico e la conseguente impostazione della teologia fondamentale della «Summula», ma anche lo stesso schema del «De Ecclesia Christi» ci confermano che il Ferrari vede la Chiesa soprattutto come fondamento della vera fede. Infatti la prima

(12) Cfr. Y. CONGAR, *L'ecclesiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in AA.VV., *L'ecclesiologie au XIX siècle*, Paris 1960, specialmente le pp. 77-106.

(13) *Summ.*, pp. VIII-IX.

(14) *Summ.*, p. 12.

(15) Il Ferrari segue questa impostazione soprattutto nel trattato «De Divina Revelatione» e negli scritti pastorali riguardanti la fede, che restano al di fuori del presente studio.

sezione del trattato, «De Ecclesia Christi in se et prae suo corpore spectata», parte dallo studio della Chiesa in quanto società (in linea con la ricordata ecclesiologia postridentina) e giunge, come al suo risultato più alto, a proclamare e a studiare l'infallibilità della Chiesa, dopo di che seguono solo poche pagine sulle «note» della Chiesa; a sua volta, la seconda sezione, «De visibili Ecclesiae capite seu de Romano Pontifice» (in linea con le sottolineature c.d. 'ultramontane' dell'ecclesiologia del XIX secolo)⁽¹⁶⁾, segue l'ordine dei quattro capitoli della Costituzione «Pastor Aeternus» e si conclude proprio con la questione sull'infallibilità del R. Pontefice e con le parole solenni e programmatiche: «Nihil sanctius habemus quam ut in obtemperazione Romano Pontifici confidenter adquiescamus, omnem inde sumentes ET COGITANDI NORMAM ET AGENDI»⁽¹⁷⁾. Il Papa dunque, e con lui la Chiesa, è soprattutto «norma»⁽¹⁸⁾!

Come si vede, la trattazione della Chiesa, che il Ferrari afferma di voler fare all'interno della «Christiana persuasio», è però tutta impostata e condotta in ordine alla sua (della Chiesa) funzione di garanzia circa la rivelazione e la fede. Siamo cioè all'interno della fede cristiana e della Chiesa, ma rivolti all'esterno, in posizione di difesa, forse anche perché eredi della c.d. teologia 'controversistica' e tuttora impegnati contro il razionalismo e il laicismo.

Se i motivi di fondo di questa impostazione dell'ecclesiologia del Ferrari risalgono ovviamente all'indirizzo teologico e alla situazione ecclesiale del tempo, le fonti prossime del suo trattato «De Ecclesia» sono gli autori della scuola postridentina e poi della scuola c.d. 'romana'. Lo si nota dal breve elenco di autori che il Ferrari premette alla sua «Summula» come bibliografia essenziale⁽¹⁹⁾. Fra questi, coloro che il Ferrari utilizza più frequentemente nel trattato sulla Chiesa sono tre autori, tutti gesuiti del Collegio Romano: Perrone⁽²⁰⁾, Palmieri⁽²¹⁾ e Mazzella⁽²²⁾: li cita in ogni Questione e da essi non si distacca quasi

(16) Cfr. Y. CONGAR, o.c., pp. 82-97.

(17) *Summ.*, p. 380. Le maiuscole sono nel testo.

(18) Se sono «norma» in senso attivo, il Papa e con lui la Chiesa sono dunque soprattutto «autorità»! Sulla logicità, all'interno della prospettiva che stiamo svolgendo, di una simile conclusione, cfr. M. SERENTHA, o.c., pp. 44-48.

(19) Gli autori citati, oltre il Concilio Vaticano e S. Tommaso, sono: Suarez, Bellarmino, Melchior Cano, Knoll, Franzelin, Mazzella, Perrone e Palmieri. Cfr. *Summ.*, p. XII. Di essi non sempre sono riportati i titoli, né tanto meno l'edizione, delle opere utilizzate. Anche nelle note della *Summ.* la citazione delle opere teologiche è piuttosto sommaria, spesso fatta menzionando solo il nome o l'abbreviazione dell'autore e il paragrafo.

(20) Per la già ricordata sommarietà della tecnica di citazione del Ferrari (cfr. n. prec.), non è dato sapere quale edizione delle «Praelectiones theologicae» egli abbia consultato. Dai rimandi però si deduce che non si trattava del «Compendium».

(21) D. PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Romae 1877. Come appare chiaramente dal titolo, in quest'opera la sottolineatura papalista si spinge al punto che la trattazione della Chiesa «in se spectata» è ridotta a fare da «prolegomenon» alla trattazione sul R. Pontefice. Cfr. A. ANTÒN, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, in AA.VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, p. 54.

(22) C. MAZZELLA, *De Religione et Ecclesia praelectiones scholastico-dogmaticae*, Editio

mai. Di Mazzella inoltre segue quasi fedelmente lo schema. Sui rapporti fra l'ecclesiologia del Ferrari e quella di Palmieri e Mazzella, che sono gli autori a lui cronologicamente più prossimi, ritorneremo più avanti.

Subito dopo i tre gesuiti ricordati, come frequenza di citazioni viene un non meglio specificato Brouwer, stranamente non riportato nella piccola bibliografia sopra menzionata⁽²³⁾. Il Bellarmino, così importante per la sua ecclesiologia societaria, è pure citato spesso, anche perché riporta e riassume la posizione di molti altri autori; ma non è sempre seguito dal Ferrari, come vedremo.

Con ancor minore frequenza sono citati Franzelin e Schrader⁽²⁴⁾, che sono gli autori che con Perrone e Passaglia avevano immesso nella ecclesiologia 'romana' le ricchezze della teologia biblica e patristica. Sarà interessante notare fra poco nell'analisi del testo come il Ferrari prenda da questi autori anche gli elementi più 'spirituali' e teologici della loro ecclesiologia, come le relazioni fra mistero trinitario, mistero dell'Incarnazione e missione della Chiesa. Ciò significa che il Ferrari, se era legato, come è naturale, all'ecclesiologia propria del suo tempo, non era però insensibile, né tanto meno contrario, ai suggerimenti e alle prospettive dell'ecclesiologia spirituale e biblica.

A proposito del riferimento alla rivelazione biblica ricordiamo anzitutto, riservandoci di verificarlo più avanti, che la maggior ricchezza dell'apparato biblico è uno dei punti che differenziano la seconda dalla prima edizione della «Summula». Ricordiamo poi che il Ferrari dimostra, in alcune pagine della «Summula», la tendenza, che poi troverà maggiore sviluppo nei suoi scritti pastorali, a lanciarsi nell'esposizione della verità rivelata usufruendo esclusivamente di un abbondante susseguirsi di citazioni bibliche. Si tratta di un modo di esporre che si svolge totalmente 'per Scripturas', senza più bisogno di ragionamenti umani o di citazioni di altri autori. A titolo di esempio riproduco un passo della «Summula» sul tema, congeniale al Ferrari, della 'missione'; sono righe che, salva la lingua, potrebbero essere tolte da qualche sua Lettera Pastorale:

«Christus misit Apostolos ut ipse missus erat a Patre suo (Jo. 20, 21; 17, 17), eo-

altera, Romae 1880. Pur in una visione societaria della Chiesa e preoccupato di difenderne gli aspetti costituzionali e giuridici, Mazzella sviluppa anche diversi aspetti della realtà soprannaturale della Chiesa. Cfr. A. ANTON, o.c., p. 56.

(23) Sono incerto se possa identificarsi con JACOBUS BROUWER O.P., della cui opera *Clavis Apostolica*, Duaci 1612, che non ho potuto consultare, HURTER, *Nomenclator Literarius...* (1564-1663), Oeniponte 1892, col. 218, n. 2, dice: «Demonstratio theologica, qua lucide ac solide concluditur fide divina credendum Paulum V esse summum maximumque pontificem». Dalle citazioni sembra che il Ferrari avesse direttamente tra mano l'opera del Brouwer, della quale una sola volta indica il titolo così: «Tr. de Eccl.» (*Summ.*, p. 214, col. 1 e n. 3).

(24) Quest'ultimo di seconda mano da MAZZELLA. Sull'ecclesiologia di Franzelin nello sviluppo ecclesiologico del sec. XIX, cfr. G. CANOBBIO, *Autorità e verità. Il Magistero della Chiesa organo vivente della Tradizione negli scritti di G.B. Franzelin S.J.*, Brescia 1979, pp. 110-116.

sque elegit ac posuit ut irent et fructum afferrent et fructus eorum maneret (Jo. 15, 16). De plenitudine potestatis suae (Matth. 28, 18) eos misit ut docerent et baptizarent, et peccata remitterent ac regerent (Jo. 20, 21; I Pt 5, 2; Act. 20, 28), et dixit aperte: — Qui vos audit, me audit; qui vos spernit, me spernit (Luc. 10, 16; Jo. 13, 20; Matth. 18, 17) —. Ergo Apostolis eamdem suam missionem et potestatem Christus communicavit» (25).

Per quanto riguarda San Tommaso, le citazioni sono abbastanza frequenti, ma, come vedremo, le piste che egli apre non sono sempre seguite dal Ferrari: si ha l'impressione che questi lo utilizzi quando e come lo utilizzano le sue fonti più immediate (Perrone, Palmieri, Mazzella), e non lo faccia oggetto di uno studio attento e libero.

Alcune osservazioni sono poi possibili sull'uso che il Ferrari fa delle fonti del Magistero. La Costituzione «Pastor Aeternus» del Vaticano I segna la traccia delle Questioni dedicate al Sommo Pontefice, e la dottrina ne è citata nel «Sed contra» delle singole Questioni, prima dell'enunciazione delle rispettive tesi. Ma molto raramente la dottrina del recente Concilio è ripresa, analizzata e utilizzata nella dimostrazione delle tesi e nella discussione delle posizioni avversarie: sembra che l'insegnamento del Concilio sia utilizzato come 'autorità', ma non sia ancora completamente posseduto dal Ferrari nelle virtualità e nelle sfumature del suo enunciato, e che perciò egli preferisca avvalersi delle argomentazioni più scolastiche e manualistiche di Mazzella e Palmieri. Ho notato del resto che anche costoro, almeno nelle edizioni sopra citate dei loro trattati, utilizzano il Vaticano I nell'organizzazione della materia e nella formulazione delle tesi, ma non nella loro discussione. Penso che ciò dipenda dal fatto che il testo della «Pastor Aeternus» non si adatta direttamente alla caratteristica discussione manualistica e che, d'altra parte, non esisteva, a una decina d'anni dalla celebrazione del Concilio, una produzione teologica che lo esplicitasse e lo approfondisse, paragonabile a quella che immediatamente ha seguito il Vaticano II (26).

Invece, sempre nel campo dell'utilizzazione del Magistero, mi sembra notevole l'uso che il Ferrari fa, proprio nella discussione delle prime tesi sulla costituzione e la natura della Chiesa, dell'Enciclica «Immortale Dei»: ogni tesi ha il suo riferimento all'Enciclica (27), quasi che

(25) *Summ.*, pp. 188 s.

(26) Infatti non si conoscono commenti alle Costituzioni dogmatiche del Vaticano I antecedenti a J.M.A. VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile Vatican, 2 voll.*, Paris-Lyon 1895. E d'altra parte le Storie del Concilio (Ballerini, Granderath), più vicine cronologicamente alla sua celebrazione, sono però più attente alle complesse vicende del suo svolgimento che non al contenuto teologico del suo insegnamento. L'osservazione trova conferma anche sul piano locale milanese, se prendiamo in considerazione le opere del sac. AMBROGIO BELGERI: egli, pur scrivendo a più di tre lustri dalla conclusione del Concilio, anzi tutto pubblicò un commento al Concilio di Trento (*Enarratio in Canones Tridentinos*, Milano 1887) e solo successivamente prese in considerazione la dottrina del Vaticano I (*Canones Tridentini et Vaticani*, Milano 1895).

(27) Cfr. *Summ.*, pp. 181; 193; 195; 212; 215; ecc. La «Immortale Dei» è l'Enciclica più citata nel «De Ecclesia» del Ferrari.

Leone XIII avesse voluto in quell'Enciclica, che pure tratta della società civile, richiamare alla Chiesa la sua natura sociale, salvifica, soprannaturale e gerarchica.

Trattando della natura societaria della Chiesa il Ferrari fa un moderato uso anche delle classiche opere giuridiche di Taparelli d'Aze-glio⁽²⁸⁾ e di Tarquini⁽²⁹⁾ e anche delle opere più canonistiche di Bouix, del quale diremo più avanti.

È interessante infine, per il suo carattere di 'attualità', un'altra e sintomatica fonte di ispirazione (o meglio: sussidio di redazione) per il Ferrari: «La Civiltà Cattolica». Il fatto non deve meravigliare se si tiene conto del prestigio di cui la rivista allora godeva in Italia⁽³⁰⁾ e della sintonia con essa in cui si trovava il Ferrari, che apparteneva al clero intransigente. In particolare il Ferrari utilizza una serie di articoli di P. Matteo Liberatore che stavano uscendo sulla celebre rivista in quegli anni e trattavano con rigore di dottrina della natura, delle proprietà, delle «potestà» e dei diritti della Chiesa⁽³¹⁾.

Tra gli autori citati nella «Summula» abbiamo anche un abituale collaboratore della rivista milanese «La Scuola Cattolica». Trattando infatti dell'infallibilità pontificia⁽³²⁾, il Ferrari cita un'opera di Mons. Ruffoni in cui era raccolta una serie di articoli pubblicati sulla rivista⁽³³⁾. Non vi sono invece nella «Summula» riferimenti al testo di istituzioni teologiche del milanese Federico Sala⁽³⁴⁾, né ai suoi articoli sulla «Scuola Cattolica».

Queste sono le fonti e le opere citate con più frequenza o più significativamente nel «De Ecclesia» del Ferrari. Dalla rassegna piuttosto analitica che ne abbiamo fatto si ha una esemplificazione della cerchia degli interessi culturali dell'autore.

2. La natura della Chiesa e il ruolo in essa del «ministero Apostolico»

Dopo aver riferito così sull'impostazione generale e sulle fonti dirette, vediamo ora il contenuto dell'ecclesiologia del Ferrari.

L'impianto del trattato è subito evidenziato dal tema della Questione XXV con cui esso si apre: «Utrum Christus immediate instituerit Ec-

(28) L. TAPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Palermo 1840.

(29) C. TARQUINI, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Romae 1862.

(30) Cfr. R. AUBERT, *Géographie ecclésiologique au XIX siècle*, in: *L'ecclésiologie au XIX siècle*, già cit., p. 37.

(31) Su questa serie di articoli cfr. G. DEL CHIARO, *Indice Generale della Civiltà Cattolica*, Roma 1904, p. 44. Nella *Summ.* agli articoli di P. Liberatore si fa riferimento alle pp. 180; 187; 222; 226; 291. Ferrari usa anche le opere filosofiche del Liberatore, cfr. p.e. *Summ.*, pp. 3; 5.

(32) Cfr. *Summ.*, pp. 368 s.

(33) A.G. RUFFONI, *Il Sillabo e la Regola di Fede*, Milano 1881. Cfr. C. BRERA, *In morte di Mons. Merighi e di Mons. Ruffoni*, in: *La Sc. Catt.*, 34 (1906), p. 214.

(34) *Institutiones positivae scholasticae Theologiae Dogmaticae auctore FRIDERICO SALA*, 4 voll., Mediolani 1880-1881.

clesiam in formam vere societatis», cui risponde con la seguente tesi, il cui enunciato vale la pena di riportare per intero:

«Quemadmodum non solum summopere decuit, sed etiam necessarium fuit ut religiosus hominum coetus institueretur ad Christianam religionem profitendam; ita certissime constat Christum immediate Ecclesiam instituisse in formam verae societatis. Cum autem eadem Ecclesia hoc ipso fuerit instituta, quod Christus Apostolicum instituit ministerium; merito ea dici potest: — regnum Christi in terris Apostolica auctoritate regendum —»⁽³⁵⁾.

Si tratta chiaramente dell'impianto c.d. 'societario', impianto di classica derivazione bellarminiana che permane nei manuali del XIX secolo con una particolare sottolineatura della funzione svolta nella Chiesa dall'autorità⁽³⁶⁾.

Notiamo fra l'altro che la considerazione societaria della Chiesa a molti cattolici del secolo scorso appariva l'unico modo per difendere i diritti della Chiesa combattuti dai suoi avversari. Ciò è chiaramente affermato in uno dei ricordati articoli della «Civiltà Cattolica», richiamato dal Ferrari nella Questione che stiamo esaminando⁽³⁷⁾: «Il fondamento dei diritti innati della Chiesa sta nella specifica qualità della sua natura sociale. Qual è la natura d'un essere, ...tali sono le competenze che ne risultano. E sebbene molti dei diritti della Chiesa furono a lei immediatamente ed espressamente conferiti da Cristo; tuttavia essi lo furono in rispondenza e proporzione della forma sociale determinata, in cui gli piacque di costituirla... Onde non è meraviglia se l'odierno Liberalismo non ha creduto poter altrimenti aprirsi il varco a manomettere i diritti della Chiesa, se non adoperandosi a pervertirne il concetto sociale... Per la contraria ragione noi dobbiam tenere un cammino parallelo, in senso opposto; e aprirci l'adito alla difesa dei diritti della Chiesa, coll'assodare innanzi tratto (sic) il fondamento predetto, chiarendo di che specie società (sic) ella sia, secondo l'istituzione fattane da Cristo»⁽³⁸⁾. È evidente che una traduzione in linguaggio societario, quindi pubblico e giuridico, dei diritti soprannaturali della Chiesa sembrava la più adatta per difenderli contro avversari che attaccavano la Chiesa proprio sul piano pubblico e sociale, anche perché detenevano il potere in tali settori. Emblematici a questo riguardo i rapporti fra Stato italiano e Chiesa nel Risorgimento.

(35) *Summ.*, p. 181.

(36) Cfr. sopra, n. 18. Cfr. Y. COGAR, *L'ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, già cit.; per i manuali in lingua francese e italiana usciti dal 1870 al 1885 cfr. M. SERENTHA, *Gli inizi della Teologia della Chiesa locale: 'De l'Eglise et de sa divine constitution' (1885) di dom. A. Gréa...*, Tesi di laurea discussa nella Facoltà Teologia Interregionale di Milano, s.d. (dattiloscritto), pp. 43-118.

(37) *Della natura della Chiesa in quanto società*, in: *La Civiltà cattolica*, serie XII, vol. V, quad. 805 (5 gennaio 1884), pp. 16-31. L'articolo è anonimo, come allora usava, ed è il primo della ricordata serie di P. Matteo Liberatore, cfr. sopra, n. 31. È citato in *Summ.*, p. 180.

(38) Art. cit., p. 16. Si noti come lo schema societario sia attribuito alla volontà di Cristo fondatore, così che in esso debbono trovar posto gli stessi diritti (soprannaturali) conferiti da Cristo alla sua Chiesa.

Lo sforzo di traduzione sociale dei diritti della Chiesa è evidente nella successione delle tre tesi sostenute dall'articolo della «Civiltà Cattolica»: a) la Chiesa è società; b) la Chiesa è società spirituale di ordine soprannaturale; c) la Chiesa è società giuridica, in quanto non è altro che l'espressione sensibile dell'assoluto diritto di Dio sulle sue creature⁽³⁹⁾. Si noti in quest'ultima tesi la chiara impostazione integrista.

Il Ferrari non dà nel suo trattato un particolare sviluppo a questa terza tesi⁽⁴⁰⁾; sviluppa invece a fondo le prime due, nelle Questioni XXV-XXVII. Ed è chiaro che, affermando, come abbiamo visto sopra, essere la Chiesa una società, il Ferrari non solo ha detto qualcosa sulla sua natura, ma ha pure consapevolmente stabilito un quadro in cui inserire tutto il resto della sua dottrina sulla Chiesa: frequentemente infatti le tesi successive saranno dimostrate proprio mediando sulla natura societaria della Chiesa⁽⁴¹⁾.

Riprendiamo l'esame della tesi XXV sopra riportata, volgendo la nostra attenzione sull'ultima parte di essa che dice: «Cum autem eadem Ecclesia hoc ipso fuerit instituta, quod Christus Apostolicum instituit ministerium; merito ea dici potest: — regnum Christi in terris Apostolica auctoritate regendum —». La definizione della Chiesa che qui viene data, nel testo della «Summula» è virgolettata, ma il Ferrari non ne cita in nota l'autore. Esso è Palmieri⁽⁴²⁾, dal quale Ferrari ricava anche l'affermazione della coincidenza («hoc ipso») fra istituzione dell'autorità apostolica e istituzione della Chiesa⁽⁴³⁾. Questa affermazione è possibile in quanto il Ferrari precisa di usare qui il termine «Apostolica auctoritas» «sub generali suo conceptu», cioè come «potestas ligandi et solvendi, remittendi peccata, docendi omnes gentes, discipulos ex iis faciendi, initiandi baptismo, etc.», e per questo usa come sinonimo l'espressione «Apostolicum ministerium»⁽⁴⁴⁾.

Il Ferrari cioè, riassumendo qui fedelmente il Palmieri, presenta la «Apostolica auctoritas» non solo come l'elemento formale della «societas» che è la Chiesa, ciò che era normale nella visione 'societaria'⁽⁴⁵⁾, ma anche come l'elemento attivo di tutta la vita della Chiesa, cui corrisponde necessariamente nei fedeli l'elemento passivo o ricevente. A questo riguardo è rivelatore il seguente passo:

«Eo ipso quod (Christus) hanc (Apostolicam auctoritatem) instituit, coetum re-

(39) Cfr. Art. cit., pp. 25 s.

(40) Forse anche perché più adatta a un testo di diritto pubblico ecclesiastico, benché abbia in primo luogo valore significativo di una impostazione teologica.

(41) Si veda p.e.: *Summ.*, Quest. XXVII, pp. 195; 197 s.; 200; Quest. XXVIII, p. 209; Quest. XXIX, p. 216.

(42) Cfr. D. PALMIERI, o.c., p. 30.

(43) Cfr. O.c., pp. 8-14.

(44) Cfr. *Summ.*, p. 183. Anche D. PALMIERI, o.c., p. 8, dal quale il Ferrari attinge a piene mani, aveva detto di intendere la «apostolica auctoritas», in questo contesto, «sub aliquo vero quidem sed generali conceptu».

(45) «Quum enim auctoritas hominum multitudinem, quae est elementum materiale et determinabile in societate, facit unam, recte dici potest eadem ad multitudinem se habere ut forma ad materiam, et ideo est societati maxime necessaria». *Summ.*, p. 180.

ligiosum instituit. Ex Apostolis enim docentibus, ligantibus, solventibus et sanctificantibus, et ex hominibus, qui illis subjiuntur, coetus aliquis per se coalescit, et est coetus colentium Deum eo modo quo Christus praescriptis. Talis autem coetus dicendus est Ecclesia Christi» (46). Più chiaramente altrove: «Societas... dicitur vivere, cum operatur in consecutionem sui finis, i.e., si auctoritas sapienter et efficienter regat, et subditi eam sequantur. Ecclesia igitur societas visibilis vivere dicitur, si auctoritas praepositorum valide et efficaciter fideles regat per doctrinam, leges, sacramenta, et si fideles auctoritatis ductum sequantur. Haec autem vita, quae Ecclesiae, uti societati, competit, est exterior; ejusque principium, seu anima, est auctoritas divinitus ipsi a Christo collata» (47).

È proprio questo insistere sul «ministero Apostolico» come elemento attivo non solo della fondazione della Chiesa (48) ma di tutta la sua continua esistenza, che ci introduce in una visione superiore della realtà ecclesiale. Infatti l'importanza annessa al «ministero Apostolico» non deriva solo da una concezione autoritativa della Chiesa e della società in genere, ma anche dalla consapevolezza che attraverso questo ministero Apostolico si trasmettono nella Chiesa agli uomini i doni della salvezza divina offertaci in Cristo (cfr. sopra: «ex Apostolis... docentibus, ligantibus, solventibus et sanctificantibus...»): la gerarchia cioè, come aveva notato Congar (49), è non solo struttura societaria, ma anche e soprattutto «struttura di mediazione» perché siano offerte da Dio all'uomo le realtà soprannaturali.

A questo riguardo mi sembra che, per il Ferrari, sia nel concetto o, meglio, nella realtà biblica della «missione» che si realizza, forse non riflessamente, il collegamento tra la funzione autoritativa della gerarchia e quella mediatrice e soprannaturale. Ecco a questo proposito parte dell'enunciato della XXVI tesi:

«Quoniam Christus Ecclesiae concredidit excelsam divinamque suam missionem in omnes saeculorum aetates continuandam, sequitur quod eadem Ecclesia non solum est ipsa religio Christiana in concreto spectata, adeo ut extra Ecclesiam non detur integer et verus Christianismus; sed ex sua quoque essentia ordinatur, ut ad proprium finem, ad aeternam hominum salutem procurandam et ad promovendam gloriam Dei...» (50).

A questo punto è da ricordare che è proprio attraverso il tema della missione che, come avevano mostrato Schrader e Franzelin (51), si può

(46) *Summ.*, pp. 183 s.

(47) *Summ.*, pp. 200 s.

(48) «Vel ergo Christus Ecclesiam non instituit, vel eam instituit per institutionem ministerii Apostolici». *Summ.*, p. 184. In nota Ferrari ricorda che Palmieri «scite advertit et ostendit hanc veritatem esse fundamentalem in tract. de Ecclesia». Naturalmente qui mi interessa non tanto il dilemma necessitante, quanto lo «instituit per institutionem»; cfr. nell'enunciato della tesi: «*hoc ipso fuerit instituta*». L'espressione esatta di PALMIERI è: «... vel eam instituit institutione *facta* ministerii apostolici». O.c., p. 12. Mi sembra che il «per» introdotto da Ferrari renda ancor meglio il ruolo fondamentale del «ministero apostolico» nella Chiesa.

(49) Cfr. Y. CONGAR, o.c., p. 114.

(50) *Summ.*, p. 188.

(51) Cfr. Y. CONGAR, o.c., p. 113.

risalire il collegamento tra il mistero della Chiesa e quello dell'Incarnazione e della SS. Trinità. Questa suggestione è fatta propria dal Ferrari che nella dimostrazione della sopra riportata tesi XXVI scrive: «Quoniam in Ecclesia continuatur missio Christi, finis Ecclesiae proprius est finis missionis Christi; immo finis eiusdem Incarnationis et Redemptionis»⁽⁵²⁾. Si noti che Incarnazione e Redenzione sono ricordate assieme, come due momenti di un unico disegno. Fine immediato di questo disegno è per il Ferrari la salvezza eterna dell'uomo, illustrata con le categorie giovanee della «vita» e della «remissione dei peccati». Ma «specialis finis et quidem supremus Dominicae Incarnationis» è la gloria di Dio, che si realizza essenzialmente attraverso Cristo⁽⁵³⁾.

ella tesi seguente, la XXVII, si afferma tra l'altro: «Quamvis Christi Ecclesia sit spiritualis societas, divina ac supernaturalis; tamen, Christo auctore, ex sua essentia est formaliter visibilis...»⁽⁵⁴⁾. Benché il vero assunto da dimostrare, contro i Riformatori del XVI secolo, sia per il Ferrari la visibilità della Chiesa di Cristo (cioè la inscindibile unione, nella Chiesa fondata da Cristo, della concreta dimensione sociale e della origine divina assieme al contenuto soprannaturale), tuttavia egli ci dà, sempre sul tema della dimensione 'misterica' della Chiesa, questa bella sintesi:

«(Ecclesia) prae sua origine est supernaturalis et divina. Christus enim Dei Filius eam immediate aedificavit, et proinde suam debet Ecclesiam originem referre ad mysterium bonitatis et amoris Dei Patris (Jo. 3, 16), ad mysterium Incarnationis Christi et redemptionis ab eo peractae (Luc. 1, 78; Eph. 5, 25), et ad mysterium diffusionis et inhabitationis Spiritus Sancti in cordibus hominum: tria enim haec sunt inter se artissime connexa»⁽⁵⁵⁾.

Sempre nella XXVII Questione Ferrari completa la sua presentazione della natura della Chiesa, ricordando con forza che i due elementi che costituiscono la Chiesa, quello societario-visibile e quello divino-invisibile, sono ugualmente ineliminabili ed inseparabili. Questi due elementi, che il Ferrari chiama rispettivamente «corpus» e «anima» della Chiesa⁽⁵⁶⁾,

«ita cum Ecclesia conveniunt, ut unum totum constituent, unam eandemque Ecclesiam, quae proinde neque unum sit, neque alterum seorsim sumptum, sed utrumque simul. Pariter, ita conveniunt inter se, ut necessarium, mutuum, et artissimum nexum et commercium inter utrumque intercedat, ut facile appareat. 'Corpus' enim agit in 'animam', cum per baptismum Ecclesia incipit esse; nutritur et augetur institutione, verbo, sacramentis etc.; et vicissim 'anima' in 'corpus' agit per fidem, sc. spem, charitatem, leges, ministerium etc. — Sed ita se habet ista mutua actio animae et corporis Ecclesiae, ut prior nonnisi per alteram exi-

(52) *Summ.*, p. 189.

(53) *Summ.*, p. 189 s., passim. In nota, a p. 190, Ferrari cita Franzelin.

(54) *Summ.*, p. 195.

(55) *Ibidem*. In nota il Ferrari si rifà a Schrader.

(56) Cfr. *Summ.*, p. 201.

stat et conservetur; nonnisi enim per Ecclesiam voluit Christus homines vitam aeternam consequi, ideoque non Christiani faciunt Ecclesiam, sed Christianos Ecclesia. Quare necesse est ut homo, saltem 'voto implicito', ad corpus Ecclesiae pertineat, per quod recipiat a Christo illum influxum, quem Ipse suae visibili Ecclesiae adnectere voluit» (57).

Qui c'è in sostanza l'affermazione appassionata che l'azione soprannaturale, mediatrice e santificatrice della Chiesa è da essa svolta necessariamente mediante l'agire del suo stesso «corpo» visibile, del quale pertanto, come tale, è affermata un'azione e quindi un'aliquale natura soprannaturale. È poi evidente, da tutto il passo riportato, che per Ferrari «corpo» della Chiesa non è anzitutto la somma dei suoi membri i quali ne costituiscono l'aspetto direttamente 'societario', bensì quelle realtà visibili di istituzione divina per le quali «Ecclesia incipit esse, nutritur et augetur», come per esempio «institutio, verbum, sacramenta». Ciò è del resto confermato dalla chiarissima sentenza: «Non Christiani faciunt Ecclesiam, sed Christianos Ecclesia», la quale mette appunto in evidenza la priorità nella Chiesa dell'aspetto misterico-santificante su quello societario.

Queste prime Questioni sulla natura della Chiesa mi sembra che siano unificate dall'aver il Ferrari individuato nel «ministero Apostolico» non solo la componente autoritativa e formale dell'istituzione ecclesiale secondo la visione societaria, ma anche una funzione attiva di mediazione di quel mistero di salvezza che è visibilmente in Cristo e che nella Chiesa «facit Christianos». È da questa ricchezza con cui ha concepito il ministero Apostolico che proverrà al Ferrari, quando del ministero Apostolico sarà investito, quel senso pastorale vivissimo e spontaneo, ma insieme teologicamente vigoroso, che lo renderà vero 'minister Ecclesiae'. Se dunque tali Questioni non contengono elementi di novità o approfondimenti personali, si segnalano però per la fondazione autentica che offrono a una presa di coscienza pastorale.

3. *L'ordinamento gerarchico della Chiesa*

Dopo aver presentato nelle prime Questioni il mistero umano-divino della Chiesa e la sua missione di salvezza, il Ferrari volge subito la sua attenzione al grande tema dell'autorità nella Chiesa, affrontandolo nella logica della concezione 'societaria' della Chiesa stessa.

Molto infatti, e in senso sostanziale, era già stato detto dal Ferrari indicando nella «Apostolica auctoritas», cioè nella gerarchia, l'elemento attivo che costituisce la Chiesa. Ma prescindendo ora da questo elemento 'originante' della Chiesa, e guardando quest'ultima invece nella sua fenomenologia sociale, il Ferrari in primo luogo si domanda nella Questione XXVIII se la Chiesa sia una società ove fra i membri regni

(57) *Summ.*, pp. 201 s. In nota Ferrari cita Moehler e Perrone.

uguaglianza di diritti e di poteri o se invece essa sia una società 'ineguale' (58). Naturalmente risponde che la Chiesa è una società essenzialmente ineguale, e identifica, forse un po' genericamente, nel clero la «autorità» e nei laici la «moltitudine» (59). Il fine stesso della Chiesa esige che questa autorità comprenda essenzialmente i poteri di ordine e giurisdizione (60).

Passando poi, nella seguente Questione XXIX, a precisare la «forma regiminis» nella Chiesa, il Ferrari osserva che, in base al presupposto di un'analogia tra la società ecclesiale e quella civile, la Chiesa potrebbe essere retta in forma monarchica, in forma aristocratica o in forma democratica; esclusa quest'ultima, perché la Chiesa è società ineguale, Ferrari afferma il carattere monarchico della Chiesa con la seguente tesi:

«Quod rationis et fidei principia maxime congruum ostendunt; id revera divinitus institutum in Ecclesia invenimus. Sic enim Christus jurisdictionis potestatem Ecclesiae suae collat in hierarchice ordinavit, ut regiminis Ecclesiae forma vera et simplex Monarchia sit dicenda, — tametsi non uno ex capite nova prorsus sit ac singularis» (61).

È questa a mio parere, per l'assunto e per il modo con cui è provata, la tesi centrale dell'ecclesiologia del Ferrari. A provare anzitutto la 'convenienza' dell'ordinamento monarchico della Chiesa egli porta le ragioni che S. Tommaso espone nel «Contra Gentes», e fra queste ve ne sono due teologicamente molto belle e che è utile riportare per quanto dovremo osservare in seguito:

«Manifestum est quod, quamvis populi distinguant per diversas dioeceses et civitates, tamen sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum Christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiae requiritur unus Episcopus, qui sit totius populi caput, ita in toto populo christiano requiritur quod sit unus totius Ecclesiae caput» (62);

b) la Chiesa militante, modellata («per similitudinem derivatur») su quella trionfante, dev'essere riunita attorno a un solo capo, come quella è stretta attorno a Dio (63).

Sono ragioni suggestive e complementari: la prima parte dalla con-

(58) Cfr. *Summ.*, pp. 206 ss.

(59) Cfr. *Summ.*, p. 207.

(60) Cfr. *Summ.*, pp. 208 s.

(61) *Summ.*, pp. 215 s.

(62) *Contra Gentes* 4, 76, riportato in *Summ.*, p. 216. A proposito di questo passo di S. Tommaso, Y. CONGAR, *De la communion des églises à une ecclésiologie de l'église universelle*, in: AA.VV., *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1964, pp. 245-253, fa notare che la Chiesa universale può rappresentare qualcosa di originale rispetto alla Chiesa particolare non sul piano della sua realtà sacramentale-divina o in rapporto al dono di grazia che riceviamo da Cristo, ma solo «au plan du Corps ecclésial ou communionnel du Christ» (p. 252), e che S. Paolo parla di «corpo di Cristo» sia in senso sacramentale che in senso sociale e che il testo del «Contra Gentes» che abbiamo riportato si riferisce proprio a questo secondo senso.

(63) Cfr. *Summ.*, p. 216.

siderazione delle Chiese particolari sparse sulla terra e ne intuisce il carattere di 'comunione' attorno al Vescovo; la seconda guarda alla definitiva comunione dei beati con Dio, cui la Chiesa tende e su cui deve già fin d'ora modellarsi... Ebbene, il Ferrari non sviluppa, né qui né in tutto il resto del trattato queste intuizioni, benché convalidate dall'autorità di S. Tommaso! Invece fa seguire a queste ricordate una ragione pratica, che si fonda sulla prospettiva prettamente societaria della Chiesa e su una visione realistica della natura umana che gli è abituale⁽⁶⁴⁾; una ragione che gli pare molto più probatoria e che ha il vantaggio anche di eliminare le suggestioni conciliariste e gallicane:

«Cum Ecclesia sit vera et perfecta visibilis societas, non potest esse sine potestate suprema externa et visibili, quae non nisi in ordine clericorum esse potest, et in iis quidem, qui aliis praestant, i.e. Episcopis. — At, suprema potestas non potest esse in omnibus Episcopis seorsim sumptis tamquam Apostolorum successoribus in ordinaria potestate; sic enim schismata et haereses necessario orirentur et sine remedio. — Sed neque in synodis permanentibus esse potest: hae enim sunt impossibiles, ut ex historia patet, et ex natura et fine potestatis Episcopalis; essent etiam ad catholicam unitatem servandam insufficientes, ac perpetuam dissidii innumeris praeberent originem. Relinquitur ergo quod penes unum tantum sit suprema potestas»⁽⁶⁵⁾.

Questa motivazione, per così dire funzionale, non tiene conto, anzi non ha nemmeno presente la realtà ben più complessa della Chiesa, costituita dalla comunione delle Chiese particolari rette con autorità ordinaria e monarchica dai rispettivi vescovi; una realtà cui invece faceva pieno riferimento S. Tommaso nella prima ragione di convenienza sopra riportata. È vero che nell'ultimo capoverso dell'enunciato della tesi XXIX sopra riportata il Ferrari ammette una peculiare struttura della monarchia ecclesiale, ma lo fa con espressioni generiche («nova prosus ac singularis»). Solo nella dimostrazione della tesi precisa quali siano queste particolarità della monarchia ecclesiale. Ne enumera tre: il fatto che il 'monarca' abbia nella Chiesa potere supremo e tuttavia vicario rispetto a quello di Cristo; il fatto che egli non possa cambiare nulla dell'ordinamento fondamentale della Chiesa di cui è monarca; il fatto infine che nella Chiesa siano originariamente compresenti la universale monarchia papale e il potere ordinario e proprio dei vescovi sulle diocesi⁽⁶⁶⁾. Come si vede, la peculiarità che ci occupa è ricordata per ultima.

Resta ora da vedere come il Ferrari inserisce il potere ordinario e

(64) Questa visione realistica della natura umana e della società è davvero una costante nel Ferrari e ritorna regolarmente a motivare la sua visione pastorale. Cfr. G. PONZINI, o.c., pp. 224-233.

(65) *Summ.*, p. 216. Il Ferrari mostra qui di avere pienamente assorbito quella che Y. CONGAR, parlando di Pietro Ballerini, chiama «l'idée, ecclésiologiquement la plus caractéristique de la théologie romaine: l'unité ne peut être gardée que par une autorité; l'unité implique un principe coactif d'union». *L'ecclésiologie de la Révolution...*, già cit., p. 92.

(66) Cfr. *Summ.*, pp. 217 s.

proprio dei vescovi e la funzione del collegio episcopale nel disegno rigidamente monarchico che ha fin qui tracciato della Chiesa.

A questo proposito egli si vale di una sorta di 'contrapposizione analogica' tra monarchia ecclesiale e monarchia civile:

«In humana monarchia Provinciarum gubernatores non sunt 'principes', sed delegati a rege. In monarchia autem Ecclesiastica sub supremo principe et monarcha existunt jure divino principes, qui 'in solidum' absque detrimento, imo cum incremento summi principatus principantur et ipsi; adeoque, non auctoritate delegata, sed propria et nativa fideles regunt et pascunt in nomine Christi, licet cum subordinatione erga Papam, qui est Episcopus Ecclesiae Catholicae» (67).

In questo passo, pur avendo respinto l'idea che i vescovi siano dei delegati del Papa, resta l'equivoco di averli presentati come coloro che reggono, sia pure con un'autorità «propria et nativa», le varie 'province' di un regno! Inoltre Ferrari tiene a precisare che l'autorità con la quale i vescovi reggono i loro fedeli non coinvolge una loro responsabilità verso la Chiesa universale. Scrive infatti poco dopo:

«Summa potestas Ecclesiastica non solum data est Petro, sed etiam aliis Apostolis; omnes enim poterant dicere illud Pauli: — instantia mea quotidiana sollicitudo omnium Ecclesiarum —. Sed Petro data est ut ordinario pastori, cui perpetuo succederetur; aliis vero tamquam delegatis, quibus non succederetur; nullus enim Episcopus, praeter Romanum post Apostolorum mortem habuit unquam sollicitudo omnium Ecclesiarum: huius autem rei innumera sunt testimonia in Ecclesiae traditione» (68).

Si noti l'anacronismo del termine giuridico «delegatis» riferito agli Apostoli (escluso Pietro) e soprattutto la sbrigatività di quel «huius autem rei innumera sunt testimonia in Ecclesiae traditione», mentre una prova storica sarebbe stata essenziale per la serietà del discorso. In tal modo, comunque, affermando che la corresponsabilità collegiale verso la Chiesa universale si sarebbe estinta con gli Apostoli, Ferrari ha tolto al collegio episcopale molto della sua importanza.

Come sistema allora i rapporti tra papato ed episcopato, tra suprema monarchia papale e autorità propria e nativa dei vescovi? Egli riporta anzitutto il pensiero del Bellarmino, come qualificato esponente di coloro che ammettono un 'temperamento' nella monarchia papale:

«De Ecclesia N.T. idem postea probandum erit, esse in ea videlicet summi Pontificis monarchiam, atque Episcoporum (qui vere principes et pastores, non vicarii Pontificis Maximi sunt) aristocratiam, ac demum suum quemdam in ea locum habere democratiam, cum nemo sit ex omni Christiana multitudo, qui ad Episcopatum vocari non possit si tamen dignus eo munere iudicetur» (69).

(67) *Summ.*, p. 218. Tranne il primo capoverso, che però è quello che introduce formalmente l'analogia con il principato civile, si tratta di una citazione testuale da Palmieri.

(68) *Summ.*, p. 218.

Ma, seguendo Mazzella ⁽⁷⁰⁾, Ferrari obietta che non si tratta di porre in dubbio le osservazioni del Bellarmino sopra ricordate, ma di vedere se in conseguenza di esse la Chiesa non possa più dirsi una «vera e semplice» monarchia; il che egli nega.

Infatti, posto il principio che «regiminis forma a subjecto potestatis, non qualiscumque, sed 'supremae', est determinanda» ⁽⁷¹⁾ e dopo aver riaffermato che nella Chiesa è unico e indiviso il 'soggetto' della suprema potestà,

«quoniam in Ecclesia suprema potestas est penes unum tantum, a quo omnes dependent, et ii etiam qui sunt veri principes, quin supremam potestatem in illo uno aut dividant aut imminuant» ⁽⁷²⁾,

concede che possa dirsi 'temperata' questa suprema potestà papale per una 'restrizione' del suo esercizio:

«Si vero alicui placeat monarchiam Ecclesiae adpellare temperatam non per divisionem, sed per restrictionem potestatis, non videtur a veritate deflectere. Verum est enim quod Ecclesiae monarcha visibilis, qui est regis Vicarius, Ecclesiam sibi commissam regit cum plenitudine quidem potestatis, sed intra limites legum fundamentalium, quibus Christus Ecclesiam suam primo constituit et ordinavit» ⁽⁷³⁾.

Come si vede la «restrictionem potestatis», per cui appare «temperata» la 'indivisa' monarchia papale, è individuata nel fatto che essa non ha potere di 'automodificazione', dovendo attenersi alle «leggi fondamentali» poste dal suo Fondatore; il problema dei rapporti tra papato ed episcopato non è nemmeno affrontato, ma collocato appunto tra quelle «leggi fondamentali» della Chiesa, le quali, oltre che immodificabili, pare siano da ammettersi senza investigare i problemi e le oscurità che contengono.

Ed effettivamente Ferrari dà l'impressione di trovarsi di fronte a un problema apparentemente antinomico: riconosce che i vescovi, per diritto divino e con autorità propria e nativa, governano le loro Chiese, pur esercitando la loro autorità in solido col Papa; ma è altrettanto se non più certo per lui che la monarchia del supremo capo della Chiesa non può subire nessun temperamento, se non «respectu habito ad exercitium regiminis, non vero ad subjectum cui inhaeret suprema potestas una atque indivisa» ⁽⁷⁴⁾. Sente che nessuna delle due verità può essere sacrificata o diminuita, è incapace di metterle funzionalmente in rapporto, temendo di intaccare il primato papale (è questo ciò che più

(69) *Summ.*, p. 219. È tutta una citazione testuale da Bellarmino.

(70) Cfr. *De Religione et Ecclesia praelectiones...*, già cit., N. 542, pp. 429 s.

(71) *Summ.*, p. 220.

(72) *Ibidem*.

(73) *Ibidem*.

(74) *Ibidem*. Si veda tutto lo «Ad 6», pp. 219 s.

gli sta a cuore) ed inclina a fare dei vescovi, almeno in pratica, dei subordinati al Papa⁽⁷⁵⁾.

È da notare come questa situazione di stallo teorico corrisponda in campo dogmatico alla indeterminatezza lasciata dalle incomplete definizioni del Concilio Vaticano I e in campo storico ai rapporti di fatto esistenti tra la S. Sede e l'Episcopato, specialmente italiano, in quei decenni.

Alla ricerca di qualche ulteriore precisazione, vediamo perciò di approfondire, sulla scorta delle altre Questioni, la dottrina del Ferrari sul Papato e sull'Episcopato.

A. IL PAPATO

Trattare del Papa e in particolare del suo 'indiviso' primato è per il Ferrari trattare «de summa rei Christianae. Id enim quaeritur, debeat ne Ecclesia diutius consistere, an vero dissolvi et concidere»⁽⁷⁶⁾: espressioni che sono pienamente in linea con la logica dell'ecclesiologia societaria e che richiamano certe incisive sottolineature dei tradizionalisti⁽⁷⁷⁾.

Nell'esposizione della sua dottrina sul Summo Pontefice il Ferrari dichiara esplicitamente di seguire lo schema della Costituzione Conciliare «Pastor Aeternus»⁽⁷⁸⁾.

Nella XLII Questione dedicata al primato di Pietro sul collegio apostolico, Ferrari ritorna sull'affermazione, molto significativa e già da noi incontrata, che la collegialità propria del collegio apostolico non passa in quello episcopale:

(75) Cfr. C. PELOSI, *Il clero di Parma...*, già cit., pp. 231 s. Peraltro Ferrari sfuma la posizione di MAZZELLA, l.c., che si mostra ben più rigido sostenitore della 'semplice' monarchia nella Chiesa. Questi infatti: a) con molto maggior ampiezza e vigore di Ferrari rileva che «Episcopos, sive singillatim sive collective sumptos, pendere a Petri successore... Episcoporum enim potestas subordinata est Supremo Capiti, ab eoque dependens; Capitis e contra potestas non pendet ullo modo ab Episcoporum potestate; nulla ergo est divisio supremae potestatis, eiusque diminutio in capite»; b) richiamando «quod Episcopi debeant esse in Ecclesia jure divino, qui proinde non sint tamquam vicarii S.P., sed ordinariam jurisdictionem habeant», fa solo un implicito accenno («Jure divino») alla peculiarità dell'ordinamento voluto da Cristo per la Chiesa, mentre il Ferrari pone il richiamo alle leggi fondamentali, libere e misteriose, «quibus Christus Ecclesiam suam primo constituit et ordinavit», come clausola significativa di tutta la Questione; c) soprattutto, neanche nomina quel 'temperamento' della monarchia ecclesiale «respectu habito ad 'exercitium' regiminis», che il Ferrari, come abbiamo visto, introduce e concede, pur facendolo dipendere dalle «leggi fondamentali» poste da Cristo autore della Chiesa, e non, almeno esplicitamente, dalla presenza dei Vescovi nel disegno fondamentale di essa.

(76) *Summ.*, p. 304, citando da Bellarmino.

(77) «Point de morale publique ni de caractère national sans religion, point de religion européenne sans le christianisme, point de christianisme sans le catholicisme, point de catholicisme sans le pape, point de pape sans la suprématie qui lui appartient». DE MAISTRE, citato da Y. CONGAR, o.c., p. 82. Cfr. ivi altre citazioni.

(78) Cfr. *Summ.*, p. 305. Anche D. PALMIERI e C. MAZZELLA, parlando del Sommo Pontefice, seguono lo schema del Vaticano I. Cfr. M. SERENTHA, o.c., pp. 89 e 95, n. 1.

«Licet in praerogativa propria Apostolatus, quae non ordinis, sed jurisdictionis potestatem respicit, pares omnes Apostoli fuerint, quatenus omnes Apostoli Ecclesiastici ministerii auctoritatem, eamque 'universalem', a Christo proxime acceperint, tamen in hac ipsa praerogativa, seu dignitate, Petrus reliquis Apostolis antecellit, tum quia Petrus potestatem accepit independentem et in ipsos Apostolos; tum etiam quia Petri potestas in universam Ecclesiam 'ordinaria' erat, adeoque ad successores transmittenda; Apostolorum vero 'extraordinaria' et ideo in ipsis extinguenda» (79).

Se è certamente corretto sottolineare che gli Apostoli avevano ricevuto da Cristo un potere straordinario e universale in ordine *alla fondazione* della Chiesa, potere che come tale doveva con loro estinguersi, in base a che cosa supporre che *ogni* responsabilità «in universam Ecclesiam» (e quindi collegiale) sia stata negli Apostoli «extraordinaria» e quindi dovesse con loro estinguersi, mentre quella di Pietro, ritenuta «ordinaria», doveva ritenersi trasmissibile? Non è questo un pretendere di precisare, senza motivazioni pertinenti⁽⁸⁰⁾, quella libera volontà di Cristo circa le leggi fondamentali della Chiesa che solo dalla sua stessa Parola può essere illuminata?

È pure chiarificatrice l'analisi dei termini che il Ferrari fa all'inizio della Questione XLVI, dedicata all'estensione e alla natura del primato del Sommo Pontefice. In primo luogo ritorna il concetto della 'non divisione' per qualificare adeguatamente la pienezza e l'universalità della suprema giurisdizione papale⁽⁸¹⁾. Il carattere 'vere episcopalis' di questa giurisdizione è invece spiegato così:

«Episcopalis potestas hoc loco intelligitur potestas non ordinis, sed jurisdictionis... ac proprie consistit in munere ligandi et solvendi, ac pascendi commissum gregem, qui dicitur Ecclesia. Unde cum dicitur Primatus potestatem esse 'Episcopalem', intelligitur quod ita se habeat ad universam Ecclesiam sicut alicuius Episcopi potestas se habet erga Ecclesiam 'particularem', quae recte definitur: — Plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens —» (82).

La citazione della celebre definizione di S. Cipriano e la ripresa dell'analogia tra 'episcopato universale' del Papa ed 'episcopato particolare' dei singoli vescovi, che avevamo già incontrato nella citazione del «Contra Gentes», avrebbero potuto istradare il Ferrari a riflettere, oltre che sulle esigenze 'societarie' della Chiesa, anche sulla natura comunionale delle singole Chiese e della Chiesa universale; ma la strada non è stata imboccata, probabilmente perché su di essa il Nostro avrebbe dovuto avventurarsi senza la scorta degli Autori ai quali continuamente si riferisce.

Anzi, rispondendo all'obiezione che «non possunt esse duo immediati pastores super eumdem gregem» e all'altra:

(79) *Summ.*, p. 311. Cfr. ivi anche il punto c).

(80) Il Ferrari infatti non prova esplicitamente nel suo testo questa affermazione.

(81) Cfr. *Summ.*, p. 332, soprattutto n. 1.

(82) *Summ.*, p. 333. Oltre S. Cipriano, cita Palmieri e Mazzella.

«si jurisdictio Primatus esset Episcopalis, unus esset in Ecclesia Episcopus, i.e. Papa, cujus reliqui Episcopi essent tantum vicarii»⁽⁸³⁾,

il Ferrari, invece di analizzare la natura propria della Chiesa e i caratteri peculiari dell'autorità che la regge, si esercita in considerazioni e distinzioni di 'buon governo', mutate dal funzionamento delle istituzioni umane⁽⁸⁴⁾. In pratica per lui tutto si sistema con un 'discreto' esercizio dell'immediato 'Episcopato' del Papa sulla Chiesa universale:

«Ad essentialiam enim potestatis immediatae non pertinet ut de facto ponat omnes illos actus, quibus subditi reguntur; imò, si potestas immediata, quae sub se alios praepositos immediatos habeat, sit suprema, ad indolem ejus spectat ut quamplurima ex illis, quae ad ordinaria et quotidiana negotia spectant, aliis praepositis relinquat. Ergo etiam in Ecclesia rectus ordo postulari videtur ut R. Pontifex, licet omnia possit, si velit, adeo ut actus ejus semper validus foret, tamen in negotiis minoribus, nulla urgente necessitate, sese passim non immisceat»⁽⁸⁵⁾.

Questo testo genera un'impressione di disagio, in primo luogo poiché ipotizza, nei riguardi dei medesimi soggetti, due potestà «immediate» fra loro gerarchiche («sub se alios praepositos immediatos»); inoltre quel «relinquat» posto a definire lo spazio di azione lasciato dal Papa ai vescovi è oltremodo significativo di una concezione almeno teoricamente limitativa della piena giurisdizione episcopale, concezione che in quegli anni era anche vita vissuta: si pensi all'estendersi, proprio in quegli anni, della diretta guida pastorale del Papa su tutta la Chiesa in forza appunto del suo «immediato» episcopato su di essa⁽⁸⁶⁾; si pensi ancora, in senso più particolare e deteriore, ad alcuni ormai noti episodi di diretta ingerenza della S. Sede, scavalcando il vescovo, su delicate situazioni diocesane⁽⁸⁷⁾.

(83) *Summ.*, p. 334.

(84) Cfr. *Summ.*, p. 338, «Ad 2» e «Ad 3». Siamo nuovamente di fronte alla situazione di stallo teorico rilevata sopra.

(85) *Summ.*, pp. 338 s.

(86) Da Leone XIII parte infatti quel sempre maggior sforzo di 'presenza' pastorale del Papa in tutta la Chiesa, favorito anche dal progressivo svilupparsi dei mezzi di comunicazione e di presenza sociale. Cfr. R. AUBERT, *L'ecclésiologie au Concile du Vatican*, in: AA.VV., *Le Concile et les Conciles*, Gembloux 1960, pp. 283 s. Mentre questa diretta 'presenza' pastorale del Papa era invocata, a volte anche strumentalmente, dagli «intransigenti», essa era meno gradita dai c.d. «clerico-liberali» più attenti ai diritti vescovili. Si veda per una posizione del genere fra il clero milanese già sotto Pio IX: M. BERTAZZOLI, *I riformisti milanesi del Carroccio (1863-1864)*, in: *La Sc. Catt.*, a. XCII (1964), pp. 138-144. — In riferimento alla 'discrezione' da parte del Papa nell'esercizio del suo potere «episcopale» sulla Chiesa universale, invocata dal Ferrari nell'ultimo passo citato, è interessante notare che una analoga «moderazione» invocò il relatore di maggioranza per far accettare ai Padri del Vaticano I il termine «episcopalis» riferito alla giurisdizione papale. Cfr. G. COLOMBO, *Il problema dell'episcopato nella costituzione 'De Ecclesia Christi' del Concilio Vaticano I*, in: *La Sc. Catt.*, LXXXIX (1961), p. 363.

(87) Alludo p.e. alla tribolata storia dei rapporti fra la S. Sede e l'Arcivescovo di Milano Mons. Di Calabiana a proposito de «L'Osservatore Cattolico», su cui cfr. C. CASTIGLIONI, *Lui-gi Nazari dei Conti di Calabiana Arcivescovo di Milano e i suoi tempi*, Milano 1942, pp. 225-230; 242-246; e ancor più cfr. P. BO DIOLI, *Bonomelli e Albertario in documenti inediti della*

Nel 1875 l'Episcopato Germanico, proprio a riguardo dei diritti episcopali dei singoli vescovi e del titolo dell'eventuale intervento ispettivo e suppletivo del Papa, aveva pubblicato una Dichiarazione collettiva che correggeva alcune tendenziose interpretazioni date dal Cancelliere Bismarck alla dottrina del Vaticano I e che ricevette la piena approvazione di Pio IX⁽⁸⁸⁾. Purtroppo il Ferrari non menziona nel suo testo tale dichiarazione, probabilmente neanche la conosceva: infatti essa non doveva allora essere molto nota, basti pensare che fu inserita nell'Enchiridion Symbolorum solo nel 1962⁽⁸⁹⁾.

B. L'EPISCOPATO

Sono solo due le Questioni che il Ferrari dedica alla dottrina dell'Episcopato, sulle 26 del suo Trattato sulla Chiesa, e anche in esse, pur svolgendo temi importantissimi, soprattutto in ordine ai rapporti fra episcopato e papato, non affronta il problema della natura dell'episcopato. Da un punto di vista sistematico ciò è una lacuna grave, in parte però spiegata dal fatto che nella sistemazione teologica del tempo lo studio dell'episcopato era fatto nel trattato «De Ordine».

La Questione XXXVIII tratta del «coetus Episcoporum» come soggetto dell'infallibilità della Chiesa e afferma che non solo i singoli vescovi non sono infallibili, ma anche il «corpus Episcoporum» può errare, «si a visibili Ecclesiae Capite sit separatum»⁽⁹⁰⁾. Una simile separazione può realisticamente ipotizzarsi, per Ferrari, in tempo di sede vacante o di nomina dubbia, piuttosto che 'sede plena'⁽⁹¹⁾. I motivi della non-infallibilità del corpo episcopale si collegano a posizioni già note dell'ecclesiologia del Ferrari: a) dato che il magistero è una parte del potere di giurisdizione e i vescovi non hanno giurisdizione 'universale' sulla Chiesa, mentre l'infallibilità riguarda formalmente la Chiesa nel suo complesso, ne segue che il corpo dei vescovi, se di fatto separato dal Papa, non è per sé infallibile, nonostante che esso sia un corpo di maestri autentici nella Chiesa; b) separati da Pietro gli Apostoli (e i vescovi loro successori) né possono realisticamente considerarsi destinatari delle promesse di infallibilità fatte da Cristo, né rappresentano la Chiesa universale⁽⁹²⁾.

Segreteria di Stato di Leone XIII (1881-1884), in: M.S.D.M., vol. V, Milano 1958, pp. 39-110, in cui si vede come i frequenti e delicati rapporti attinenti «L'Osservatore Cattolico» e il suo Direttore fossero intrattenuti dalla Segreteria di Stato non con l'Arcivescovo titolare, ma con il suo predecessore Patriarca P.A. Ballerini (cfr. specialmente le pp. 52; 56-58).

(88) Cfr. O. ROUSSEAU, *La vraie valeur de l'Episcopat dans l'Eglise d'après d'importants documents de 1875*, in: AA.VV., *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Unam Sanctam 39, Paris 1962, pp. 709-736.

(89) Cfr. DS 3112-3117.

(90) *Summ.*, p. 277, nell'enunciato della tesi.

(91) *Summ.*, p. 278, n. 2.

(92) Cfr. *Summ.*, pp. 278 s., capoverso: «Sed non solum...».

Non mi sembra che i principi fondamentali dell'ecclesiologia del Ferrari siano qui applicati indebitamente, come insinua C. Pelosi⁽⁹³⁾; anzi non vedo come il Ferrari, rimanendo fedele a quei principi di stretto monarchismo papale, avrebbe potuto giungere a conclusioni diverse.

La Questione XLVIII risponde alla classica domanda: «Utrum Episcoporum jurisdictio procedat immediate a Romano Pontifice»⁽⁹⁴⁾. Già è sintomatico il fatto che lo studio di tale Questione sia visto come un approfondimento della teologia del primato pontificio e non di quella del potere episcopale⁽⁹⁵⁾; del resto abbiamo già notato che non v'è, nel «De Ecclesia» del Ferrari, uno studio specifico del potere episcopale.

Prima di esporre la sua tesi il Nostro, secondo l'ordinata organizzazione del suo testo, spiega che «quaestio nostra coarctatur ad jurisdictionem Episcoporum in concreto spectatam, et quidem in sua actualitate»⁽⁹⁶⁾, cioè si indaga sull'origine del potere di giurisdizione 'di fatto' presente nei 'singoli' vescovi.

Dopo aver notato che trattasi di questione non definita dal Magistero e sulla quale i teologi anche cattolici hanno preso due posizioni, enuncia la sua tesi, che è come il riassunto, o meglio la chiave di volta, di tutta la sua teologia della gerarchia ecclesiastica:

«Quamvis Episcopi, tamquam ordinarii Ecclesiarum Pastores, sint de jure divino, atque adeo pertineant ad divinam Ecclesiae constitutionem: tamen actualis eorum jurisdictio, sive in suis Ecclesiis, si considerentur singillatim; sive erga universalem Ecclesiam, si spectentur in Concilio oecumenico adunati, immediate procedit e Romano Pontifice. Quocirca plenitudo potestatis R. Pont. in universam Ecclesiam talis est ut non solum ipse R. Pont. omnia possit, quae necessaria et utilia sunt pro regimine totius Ecclesiae, sed etiam ut omnem complectatur potestatem, qua fideles reguntur»⁽⁹⁷⁾.

Il Ferrari è consapevole di sostenere questa tesi soprattutto in ragione della luce che getta sulla pienezza del primato pontificio e infatti nota: «Recentiores theologi omnes, illi praesertim, quos doctrinae 'Romanitas' maxime commendat, unanimiter in hanc sententiam concedunt»⁽⁹⁸⁾.

(93) Cfr. C. PELOSI, o.c., pp. 233 s.

(94) Cfr. *Summ.*, pp. 348-355.

(95) «Pertinet haec quaestio ad naturam Primatus R. Pont. penitus intelligendam». *Summ.*, p. 348. Inoltre la Questione è inserita nella «Sectio de Romano Pontifice».

(96) *Summ.*, pp. 348 s.

(97) *Summ.*, pp. 350 s.

(98) *Summ.*, p. 350. I teologi «recentiores» che il Ferrari cita nel corso della Questione sono i soliti Palmieri e Mazzella e inoltre D. Bouix, il quale peraltro non fu teologo, ma canonista, ed è utilizzato dal Ferrari quasi esclusivamente qui. D. BOUIX (sul quale cfr. G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale*, Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo, Roma 1964, pp. 394-408) analizza la costituzione gerarchica della Chiesa in due opere distinte: *Tractatus de Episcopo ubi et de Synodo Diocesana*, Parisiis 1859; e *Tractatus de Papa ubi et de Concilio Oecumenico*, Parisiis 1869-1870. Per ALBERIGO, o.c., p. 397, egli parte dalla convinzione che la Chiesa è divisa orizzontalmente in due ambienti, quello uni-

A provare l'assunto centrale della tesi, il Ferrari parte dalla assodata concezione monarchica della Chiesa⁽⁹⁹⁾ e dall'esigenza di difendere l'indivisa pienezza della giurisdizione papale:

«Jurisdictio R. Pont. est ipsa jurisdictio vicaria Christi...: unde est jurisdictio universalis pro toto regno. Institutio autem ejusmodi potestatis vicariae exigit ut quamlibet jurisdictionem, quam Christus in Ecclesia exercet, per suum Vicarium exercent: conferre autem jurisdictionem est actus jurisdictionis»⁽¹⁰⁰⁾.

Effettivamente, fino a che si rimane in una visione 'societaria' e giuridica della Chiesa e del suo sistema gerarchico, è impossibile sottrarsi a ragionamenti del tipo di quelli qui riportati. È solo nella visione soprannaturale e sacramentale della Chiesa, e in particolare rapportando la giurisdizione episcopale all'ordine episcopale, e quindi, mediante il sacramento dell'ordinazione, a tutta la costruzione sacramentale della Chiesa, che si può mettere in 'immediato' rapporto con Cristo l'autorità episcopale.

Ma il Ferrari, che negli scritti pastorali avrà pagine frequenti e molto belle sul vescovo come 'presenza' di Cristo in mezzo al suo popolo⁽¹⁰¹⁾, qui nega la possibilità di un tale rapporto, con il seguente ragionamento, troppo 'vincente' per essere persuasivo. Dice: è necessario che la giurisdizione sia assegnata ai Vescovi in un momento che sia determinabile con certezza, e questo non può essere che il momento dell'ordinazione episcopale o quello dell'assegnazione della diocesi. Ma l'ordinazione episcopale può essere conferita a un vescovo anche prima che gli sia assegnata una diocesi e dei sudditi; in tal caso però sarebbe una contraddizione in termini una giurisdizione senza sudditi⁽¹⁰²⁾. Né può essere quello della assegnazione del territorio e dei sudditi:

«Romano enim Pontifici tribuitur potestas assignandi subditos et territorium

versale che riguarda solo il papa, e quello particolare-locale, al quale sono preposti i singoli vescovi; tale posizione «facilitava radicalmente l'opera di eliminazione delle infiltrazioni gallicane, ma portava anche ad un'inammissibile semplificazione della dottrina sulla natura sostanziale della Chiesa». Sempre secondo ALBERIGO, tale visione indebitamente semplificata della realtà ecclesiale, che non era quella degli esponenti teologicamente più qualificati del Vaticano I (cfr. o.c., p. 444), fu acriticamente ripresa e diffusa da alcuni teologi, primo fra i quali Palmieri, orientati a leggere le decisioni vaticane secondo un'ecclesiologia rigidamente monarchica, costruita partendo esclusivamente dalla figura del Romano Pontefice e dalle sue prerogative (cfr. o.c., pp. 446-452. Cfr. anche E. CORECCO, *L'origine del potere di giurisdizione episcopale*, in: *La Sc. Catt.*, XCVI (1968), pp. 35-40). D'altra parte M. SERENTHÀ, nell'edizione per estratto della sua tesi di laurea già citata su A. Gréa, Milano 1973, pp. 53-56, fa notare che è proprio nel Bouix e in altri canonisti che abbiamo nella seconda metà dell'Ottocento una considerazione esplicita del Vescovo in quanto capo della sua Chiesa particolare, considerazione mancante invece nei trattati teologici sulla Chiesa (ivi compreso quello del Ferrari, n.d.r.).

(99) «Regimen Ecclesiasticum est monarchia: ergo omnis auctoritas est in uno, et ab illo in alios derivatur. Sic enim se habent omnes Monarchiae». *Summ.*, p. 351.

(100) *Summ.*, p. 352.

(101) Cfr. G. PONZINI, o.c., pp. 84-116.

(102) Cfr. *Summ.*, p. 352.

etiam simplicibus presbyteris, qui proinde subditos regunt per veram Episcopalem jurisdictionem: hanc autem potestatem nemo unquam dixerit 'immediate' conferri a Christo; inutilis igitur evaderet 'immediata' collatio jurisdictionis per Christum factam Episcopis, quando iisdem Papa assignat territorium» (103).

A quest'ultimo ragionamento di Ferrari mi sembra che si possa legittimamente osservare che quando il Papa assegna, per qualche particolare motivo, un territorio e dei sudditi «simplicibus presbyteris», non si possa dire che questi ultimi reggono i sudditi «per veram Episcopalem jurisdictionem», perché per ipotesi non sono vescovi; inoltre la giurisdizione con cui reggono quei sudditi è senza dubbio loro 'delegata' dal Papa, mentre la «vera Episcopalis jurisdictio» è per il Concilio Vaticano I «ordinaria» (104). D'altra parte anche il precedente ragionamento con cui il Ferrari nega che i vescovi ricevano immediatamente da Cristo la loro giurisdizione nel momento dell'ordinazione, perché in certi casi avvengono ordinazioni di vescovi cui non è stato assegnato ancora nessun suddito, si fonda sul presupposto, ovvio per il Ferrari, ma non per noi, che i vescovi non abbiano alcuna missione e alcuna giurisdizione sulla Chiesa universale, ancor prima e indipendentemente dalla giurisdizione sull'eventuale diocesi propria (105).

Si può quindi dire, questa volta d'accordo con C. Pelosi, che nella questione dell'origine immediata della giurisdizione episcopale «il Ferrari, seguendo la linea del Palmieri e del Bouix, due canonisti, si colloca in quella corrente involutiva della dottrina dell'episcopato che era già iniziata all'inizio del secolo e che si era accentuata dopo il Concilio Vaticano I. Preoccupato nel far risaltare la figura e le prerogative del Papa, il Ferrari arriva a farne l'elemento unico e determinante al vertice della gerarchia ecclesiastica: i Vescovi non sono, così, vicino al Papa, ma piuttosto subordinati a lui...» (106).

Benché Palmieri non fosse di per sé un canonista (107), l'accostamento che Pelosi qui ne fa al canonista Bouix (del resto suggerito dalle note del Ferrari) e la qualifica con cui li accomuna richiamano implicitamente il fatto che la concezione societaria della Chiesa, seguita da costoro e dal Ferrari, non poteva che portarli a riassumere nell'aspetto gerarchico la realtà visibile della Chiesa, sospingendo perciò anche i teologi a usare una impalcatura giuridica, e quindi «canonistica», nel loro discorso sulla realtà ecclesiale. Tutto ciò è confermato, per i teolo-

(103) Ibidem. Qui il Ferrari si ispira a PALMIERI, o.c., pp. 378 s., ed ha il merito di semplificare e chiarire la pagina di costui, la quale risulta meno incisiva proprio per la sovrabbondanza della sua polemica scolastica.

(104) Cfr. DS 3061. Bellarmino poi, citato anche da Ferrari (cfr. sopra, n. 67), aveva detto che i vescovi «non auctoritate delegata, sed propria et nativa fideles regunt et pascunt in nomine Christi».

(105) Cfr. sopra, n. 68.

(106) C. PELOSI, o.c., p. 240.

(107) Cfr. E. HOCEBEZ, *Histoire de la Théologie au XIX siècle*, vol. III, Bruxelles-Paris 1947, pp. 371 s.

gi dopo il Vaticano I, da chiari studiosi⁽¹⁰⁸⁾, e l'abbiamo verificato anche noi più di una volta percorrendo il trattato «De Ecclesia» del Ferrari.

4. Qualche significativo ritocco tra la prima (1885) e la seconda (1888) edizione della «Summula»

Per meglio valutare alcuni elementi della dottrina ecclesiologica della «Summula» alla luce del loro precisarsi nel tempo, mi sembra utile un breve confronto tra la seconda e definitiva edizione della «Summula», su cui ci siamo fin qui basati, e la prima edizione, a quella precedente di tre anni⁽¹⁰⁹⁾. Limiteremo il confronto alle principali Questioni già prese in esame.

Il breve intervallo di tempo (solo tre anni) fra le due edizioni ci suggerisce l'ipotesi che le notevoli differenze di estensione e di contenuto (non di posizioni teologiche) fra di esse siano dovute a un completamento del lavoro redazionale e documentario e anche all'approfondimento, consolidamento e precisazione di alcune posizioni.

Notiamo che tutti gli autori e le fonti da noi rilevati nella seconda edizione si ritrovano già nella prima, tranne naturalmente l'Enciclica «Immortale Dei» pubblicata nell'anno stesso della prima edizione. È invece la documentazione biblica e patristica che appare di molto aumentata nella seconda edizione, soprattutto nelle prime Questioni dedicate alla natura della Chiesa: è proprio attraverso questa maggiore ricchezza di dottrina rivelata e tradizionale che il Ferrari si conferma in quella visione non solo societaria e giuridica, ma anche soprannaturale e salvifica della Chiesa, che abbiamo messo in luce.

Tutto ciò appare con grande evidenza per esempio nella Questione XXVI, dedicata allo studio del fine della Chiesa: dei nove «sed contra» della Questione⁽¹¹⁰⁾, nella prima edizione ne mancano ben sei, e sono tutti quelli scritturistici e patristici, fra cui l'ultimo è importantissimo perché, citando Jo. 10, 10, introduce nella considerazione del fine della Chiesa il concetto giovanneo di «vita», che ritornerà frequentemente negli scritti pastorali del Ferrari, anche in contesto ecclesiologico⁽¹¹¹⁾.

(108) Cfr. G. ALBERIGO, o.c., pp. 444-452; M. SERENTHÀ, o.c., pp. 43-57.

(109) Le tre edizioni della *Summula* sono esaurientemente indicate nella nota 5. Osserviamo che la seconda edizione fu realmente «emendata et aucta»: infatti il numero delle pagine si raddoppia, non solo per la più ariosa e accurata veste tipografica, ma anche per il maggior apparato scritturistico ed erudito e per un più completo sviluppo delle singole tesi; lo schema generale di queste invece non subisce variazioni.

(110) Cfr. *Summ.*, pp. 187 s.

(111) Si noti come ritorna frequentemente il concetto giovanneo di «vita» nei testi sulla missione della Chiesa e del vescovo, che sono stati riportati dagli scritti pastorali del Ferrari in G. PONZINI, o.c., pp. 84-91. È poi caratteristico il fatto che l'introduzione nella seconda edizione della *Summula* di tale concetto giovanneo sia fatta partendo da un passo della Enc. «Immortale Dei» sopra ricordata.

Corrispondentemente anche la dimostrazione della Tesi XXVI è nella prima edizione molto più povera⁽¹¹²⁾.

Nella seguente Questione XXVII abbiamo invece un chiaro esempio di approfondimento di riflessione da parte del Ferrari, sopravvenuto nella seconda edizione. In questa infatti egli, per dimostrare che la Chiesa è una «società spirituale, divina e soprannaturale», espone tra le altre questa considerazione, ispirandosi a Schrader:

«Ea semper est essentialiter Ecclesia, quae fuit in prima sua origine. Atqui prae sua origine est supernaturalis et divina. Christus enim Dei Filius eam immediate aedificavit, et proinde suam debet Ecclesia originem referre ad mysterium bonitatis et amoris Dei Patris (Jo. 3, 16), ad mysterium Incarnationis Christi et redemptionis ab eo peractae (Luc. 1, 78; Eph. 5, 25), et ad mysterium diffusionis et inhabitationis Sp. Sancti in cordibus hominum: *tria enim haec sunt inter se arctissime connexa*. Ergo.»⁽¹¹³⁾.

Ebbene, nella prima edizione non solo è più riassuntivo il procedere sillogistico della riflessione, ma manca la frase che ho posto in corsivo, la quale è non solo un approfondimento conclusivo della riflessione, ma ne è la chiave di volta, perché è proprio per il fatto che «*tria haec sunt inter se arctissime connexa*» nel mistero trinitario, che ne viene il collegamento del mistero della Chiesa, attraverso la Incarnazione e la Divina Figliazione del suo Fondatore, a *tutto* il mistero trinitario.

Ho detto sopra che gli approfondimenti biblici e di riflessione che riscontriamo nella seconda edizione sono soprattutto relativi all'aspetto soprannaturale della realtà ecclesiale. Ne abbiamo una riprova nel fatto che una Questione dal taglio invece societario e giuridico come la XXVIII («*Utrum ex Christi institutione Ecclesia sit societas inaequalis*»)⁽¹¹⁴⁾, risulta nelle due edizioni perfettamente uguale!

Vi sono però alcuni significativi ritocchi redazionali anche in punti che riguardano l'ordinamento gerarchico della Chiesa.

I primi li abbiamo nella Questione XXIX che tratta la «forma regiminis» della Chiesa⁽¹¹⁵⁾. Innanzitutto nel passare in rassegna, seguendo Bellarmino, le possibili «*formae regiminis*» di un corpo sociale (monarchia, aristocrazia, democrazia), il Ferrari nella seconda edizione, con evidente attenzione all'attualità sociale, aggiunge un suo parere sulla «monarchia rappresentativa o costituzionale», concludendo che questa forma è sostanzialmente una democrazia⁽¹¹⁶⁾. Sempre con l'occhio alla problematica sociale del tempo e coerentemente con la posizione sopraddetta, il Ferrari nella seconda edizione aggiunge tra le obiezioni a una concezione 'sostanzialmente' monarchica della Chiesa

(112) Cfr. p.e. *Summ.*, pp. 190 s.: alle 88 righe dal capoverso «*Quod autem*» al capoverso «*Item, nemo*» corrispondono nella prima edizione solo 16 righe, molto meno ricche di concetti e immagini bibliche, tra cui quella di «vita».

(113) *Summ.*, p. 195. Il corsivo è mio.

(114) Cfr. *Summ.*, pp. 206-213.

(115) Cfr. *Summ.*, pp. 213-220.

(116) Cfr. *Summ.*, p. 214.

anche questa: che l'effettiva gestione dell'autorità da parte di uno solo esporrebbe la Chiesa al pericolo della tirannide⁽¹¹⁷⁾. La risposta (anch'essa evidentemente aggiunta nella seconda edizione) fa leva su due ragioni: una di psicologia sociale, desunta da S. Tommaso, e che qui non interessa; l'altra propriamente ecclesiologica e cioè l'atipicità della monarchia ecclesiale:

«Monarchia in Ecclesia est nova prorsus et singularis ut dicebamus. Monarcha enim est vicarius regis, qui promisit se esse cum Ecclesia sua (Matth. 28, 20), et tales promissiones fecit Vicario suo (Matth. 16, 18; Luc. 22, 32) ut non sit timendus abusus in regimine Ecclesiae; et ideo abusus huiusmodi ne unum quidem exemplum, nisi per impudentium calumnias, ex tota Ecclesiastica historia potest ab adversariis proferri»⁽¹¹⁸⁾.

Questo ricorso, teologicamente esatto e significativo, alla atipicità della 'monarchia' ecclesiale il Ferrari lo introduce, subito dopo, un'altra volta nella seconda edizione. Infatti trattando, come sopra abbiamo visto, dei rapporti tra effettiva e indivisa monarchia papale e giurisdizione propria e nativa dei vescovi, egli riconosce che

«Ecclesiae monarcha visibilis, qui est regis Vicarius, Ecclesiam sibi commissam regit cum plenitudine quidem potestatis, sed intra limites legum fundamentalium, quibus Christus Ecclesiam suam primo constituit et ordinavit»⁽¹¹⁹⁾.

Possiamo concludere che anche nella considerazione degli aspetti più giuridici dell'ecclesiologia, la seconda edizione introduce una più viva coscienza della atipicità della Chiesa, dovuta alla divina libertà del suo Fondatore.

La più notevole differenza tra prima e seconda edizione della «Summula» si ha, a mio giudizio, nella XXXVIII Questione («Utrum et quomodo Episcoporum coetus sit infallibilitatis subjectum in docendo»)⁽¹²⁰⁾ ed appare dalle numerose e significative differenze che si possono registrare nei seguenti passi paralleli, in cui Ferrari prova che deve presumersi ortodosso l'insegnamento dei vescovi sparsi nelle loro diocesi e in comunione col Papa⁽¹²¹⁾:

Seconda edizione

«(Christus, n.d.r.) promisit quod nunquam eorum (i.e. Episcoporum, n.d.r.) concors consensus a sententia supremi Capitis visibilis discederet; secus enim *in discrimen vocaretur fidei intemerata professio in uni-*

Prima edizione

«(Christus, n.d.r.) promisit quod nunquam eorum (i.e. Episcoporum, n.d.r.) concors consensus a sententia supremi Capitis visibilis discederet, secus enim actum esset de Ecclesiae infallibilitate,

(117) Cfr. *Summ.*, p. 215, obiect. 5.

(118) *Summ.*, p. 219, ad 5.

(119) *Summ.*, p. 220. Rileggendo la n. 75 si vedrà che in tal modo, nella seconda edizione, il Ferrari accentua la sua differenziazione da Mazzella.

(120) *Summ.*, pp. 274-282.

(121) Per facilitare il confronto, nel testo della seconda edizione ho posto in corsivo le parti aggiunte o modificate rispetto alla prima edizione. È da notare inoltre che in ambedue le edizioni il Ferrari non cita a questo punto alcun autore.

verso fidelium coetu; ac proinde Christus singulos Episcopos specialis (sic) suo auxilio iuvat ut, nisi sibi ipsi desint, velint in unitate et veritate manere. Atqui certum est apud omnes quod unusquisque in iis, quae cum auctoritate facit, rationabiliter praesumendus est iure ac rite agere. Quum igitur Episcopi cum auctoritate sibi divinitus collata doceant; quum item certum sit ex divina promissione concordem consensum Doctorum divinitus institutorum a doctrina Petri numquam fore alienum, sequitur quod iuridice praesumendum sit eorum doctrinam esse catholicam: ac propterea, ut censeri possit aliquis Episcopus a fide deficere in docendo et a sententia supremi capitis discedere, id probari debet. Ergo in ipsa institutione divina Doctorum, divinaque promissione, habetur praesumptio juris pro catholicitate doctrinae, quam singuli Episcopi in suis sedibus praedicant»⁽¹²²⁾.

et singulos iuvat auxilio suo, ut, nisi sibi ipsi desint, velint in unitate et veritate manere. Sed certum est apud omnes quod unusquisque in iis, quae cum auctoritate facit, praesumitur iure agere;

certum est concordem consensum Doctorum a doctrina Petri non esse discessurum.

Ut igitur censeri possit aliquis Episcopus a fide deficere in docendo et a sententia supremi capitis discedere, id probari debet. Ergo in ipsa institutione divina doctorum divinaque promissione habetur praesumptio juris pro catholicitate doctrinae ab Episcopo in sua sede praedicatae»⁽¹²³⁾.

Appare ben evidente che tutte le aggiunte e le modifiche riscontrabili nella seconda edizione confluiscono nel valorizzare la divina missione del vescovo e quindi gli aspetti ecclesiali e garantiti del suo insegnamento. In particolare nell'ordine notiamo:

— l'esplicitazione del fatto che l'infallibilità della Chiesa non consiste solo nell'ortodossia dell'insegnamento episcopale, ma anche e finalmente nella «intemerata professio» della «universitas fidelium», la quale dipende (e dipendeva soprattutto allora) dall'insegnamento dei vescovi, più che da quello del Papa;

— la messa in rilievo dello «speciale» aiuto di Cristo ai vescovi;

— l'affermazione che si deve a ragione («rationabiliter») presumere che nello svolgimento del suo ufficio il vescovo agisca non solo legittimamente («iure»), ma anche ortodossamente («rite»);

— il triplice richiamo all'istituzione divina dell'episcopato, nella linea della già ricordata valorizzazione degli elementi rivelati dell'ecclesiologia, mentre nella prima edizione il ragionamento procedeva quasi solo su considerazioni giuridiche;

— l'espressione della conclusione anche in forma positiva («sequitur quod iuridice praesumendum est eorum doctrinam esse catholicam»), e non più solo negativamente («ut censeri possit aliquis Episcopus a fide deficere...»).

Infine nella Questione XLVIII relativa all'origine immediata della giurisdizione episcopale, la tesi della prima edizione recita:

«Actualis Episcoporum jurisdictio in suis Ecclesiis a R. Pont. immediate proce-

(122) *Summ.*, pp. 277 s.

(123) *Summula Theologiae Dogmaticae Generalis*, Parmae Typis Fiaccadorianis 1885, p. 148.

dit. Quocirca plenitudo potestatis R. Pont. in universam Ecclesiam talis est ut non solum ipse R. Pont. omnia possit, quae necessaria et utilia sunt pro regimine totius Ecclesiae; sed etiam ut omnem complectatur potestatem, qua fideles reguntur»⁽¹²⁴⁾,

risultando pertanto indirizzata ad affermare la «plenitudo potestatis» del R.P.; invece le tesi della seconda edizione, già riportata più sopra⁽¹²⁵⁾, benché con l'aggiunta relativa al Concilio Ecumenico precisi e confermi la «plenitudo potestatis» del R.P.⁽¹²⁶⁾, insegna anche nella prima parte, benché in modo obliquo, l'origine divina del potere episcopale nella Chiesa, mentre un tale fondamentale insegnamento mancava nell'enunciato della tesi nella prima edizione.

Mi sembra dunque che si possa fondatamente concludere dalle analisi fatte nel confronto fra le due edizioni che, a proposito dell'istituzione episcopale, il Ferrari nella seconda edizione della sua «Summula», senza nulla togliere alla pienezza del primato pontificio, si mostra molto più esplicito e completo nella presentazione della dottrina relativa all'episcopato, realizzando proprio su questo punto il più importante progresso contenutistico nella sistemazione definitiva del suo trattato «De Ecclesia»⁽¹²⁷⁾. Sarebbe interessante vedere quali altri manualisti abbiano, come il Ferrari, operato in quegli anni un tale recupero.

Questo progresso mi sembra tanto più notevole in quanto, proprio in quegli anni successivi al Concilio Vaticano, una tendenza introdotta nella teologia istituzionale da alcuni autorevoli professori romani era quella di portare in maggiore evidenza, per esigenze apologetiche, la considerazione dell'aspetto monarchico della Chiesa⁽¹²⁸⁾. E poiché, come abbiamo notato, non si rileva aggiunta di bibliografia recente tra la prima e la seconda edizione della «Summula», si deve attribuire quel progresso del Ferrari al completamento del lavoro redazionale e alla concomitante riflessione dell'autore sul ministero episcopale e sul suo ruolo nella Chiesa, riflessione favorita forse anche dal fatto che egli ricopriva in quegli anni l'ufficio di Pro Vicario Generale di Parma a fianco del Vescovo Miotti⁽¹²⁹⁾.

(124) O.c., p. 188.

(125) Cfr. sopra, n. 97 e testo corrispondente.

(126) La dottrina corrispondente, nella prima edizione, si trovava in nota a p. 187, n. 2: «... certum enim videtur apud omnes quod quidquid potestatis habent Episcopi collective sumpti, etiam in Conc. Oecumenico, ad universam Ecclesiam, a Papa immediate recipiunt. Cfr. Bouix de Ep. p. 1, sect. 2 c. 3. Palm. th. 28 n. 3».

(127) Un certo recupero della funzione episcopale, che fra l'altro di fatto correggeva l'eccessiva semplificazione del disegno ecclesiale operata da alcuni teologi dopo il Concilio Vaticano (cfr. sopra, n. 98), fu iniziato in quegli anni anche da Leone XIII, nell'ambito del suo insegnamento ecclesiologico che ricorderemo tra poco. In proposito è significativo che i Vescovi lombardi nel 1906, per affermare nel loro *Concilio Provinciale Ottavo* la funzione dell'episcopato, abbiano redatto la cost. 9 con due passi di Papa Leone, il primo tratto dalla Lettera «Est sane molestum» del 17 dicembre 1888 (posteriore dunque alla seconda edizione della *Summula*) e il secondo tratto dall'Enc. «Satis cognitum» del 29 giugno 1896.

(128) Cfr. G. ALBERIGO, o.c., pp. 446-452. Cfr. sopra, n. 98.

(129) Cfr. G.B. PENCO-B. GALBIATI, *Vita del Cardinale Andrea Carlo Ferrari Arcivescovo di Milano*, Milano-Roma 1926, p. 34; C. SNIDER, o.c., Volume primo, pp. 40-60.

5. Per una valutazione dell'ecclesiologia della «Summula»

Abbiamo così completato l'esposizione e l'analisi dei punti salienti della dottrina ecclesiologica della «Summula» e del loro precisarsi nel tempo. Prima di tentare su questa dottrina qualche valutazione, mi sembra utile vederne i rapporti con le posizioni ecclesiologiche di Palmieri e Mazzella, i due autori più citati dal Ferrari.

D. Palmieri nel suo «Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno De Ecclesia»⁽¹³⁰⁾ imposta significativamente la trattazione sulla Chiesa come un 'prolegomeno' alla trattazione sul Papa⁽¹³¹⁾. In essa rileva che una definizione della Chiesa desunta semplicemente dall'etimologia, quale la definizione «coetus divinitus vocatorum ad colendum Deum», è reale ma inadeguata⁽¹³²⁾. Palmieri pertanto, dopo aver investigato la natura della Chiesa studiandone l'origine, il fine, il carattere soprannaturale, la necessità di farvi parte e l'immutabile perennità⁽¹³³⁾, giunge a dare della Chiesa una definizione che ritiene più adeguata, nella quale sono presenti, con evidente funzione apologetica, sia il riferimento a Gesù Cristo fondatore che la sottolineatura del ruolo della gerarchia⁽¹³⁴⁾: «regnum Christi in terris auctoritate apostolica regendum»⁽¹³⁵⁾. Il Palmieri evidenzia anzi il ruolo 'originante' affidato da Cristo fondatore alla gerarchia nella Chiesa, affermando: «Christus instituens ministerium apostolicum instituit eo ipso Ecclesiam suam, eique certam formam tribuit societatis»⁽¹³⁶⁾.

Quest'ultima è nell'ecclesiologia del Palmieri un'affermazione fondamentale. Egli infatti, usando, come già abbiamo ricordato⁽¹³⁷⁾, l'espressione «apostolica auctoritas» (sinonima di «apostolicum ministerium») «sub aliquo vero quidem sed generali conceptu», identifica nell'istituzione dell'«autorità apostolica» fatta da Gesù Cristo l'istituzione per ciò stesso («eo ipso») di ciò che nella Chiesa è globalmente principio di esistenza e cioè principio attivo di fedeltà a Dio, di salvezza soprannaturale e di aggregazione societaria, vale a dire il ministero (apostolico) della parola di Dio, del culto sacramentale e dell'unità ecclesiale⁽¹³⁸⁾.

Ebbene ricordiamo che il Ferrari nella prima Questione del suo «De Ecclesia» riprende esplicitamente ambedue le affermazioni qualificanti del Palmieri sopra riportate. Infatti anche Ferrari, dopo aver ricordato

(130) Cfr. sopra, n. 21.

(131) Il rilievo è comune, cfr. A. ANTON, o.c., p. 54, e M. SERENTHA, *Gli inizi...* (dattiloscritto), già cit., p. 81. Sul «Prolegomenon de Ecclesia» del Palmieri, cfr. M. SERENTHA, o.c., pp. 81-89.

(132) D. PALMIERI, o.c., p. 7 s.

(133) Cfr. O.c., pp. 8-30.

(134) Per l'intenzionalità di questo duplice essenziale riferimento, cfr. O.c., p. 31.

(135) O.c., p. 30.

(136) O.c., p. 8.

(137) Cfr. sopra, n. 44 e testo corrispondente.

(138) Cfr. O.c., pp. 8-14.

nell'introduzione della Questione XXV la definizione 'etimologica' della Chiesa, nell'enunciato della tesi riporta tra virgolette la definizione più «adeguata» che Palmieri dava della Chiesa⁽¹³⁹⁾, e la fonda sul fatto che «eadem Ecclesia hoc ipso (fuit) instituta, quod Christus Apostolicum instituit ministerium», affermazione che sostanzialmente equivale alla seconda di Palmieri sopra riportata e documentata con la nota 136. Di Palmieri anzi il Ferrari fa propria l'affermazione fortissima:

«Vel ergo Christus Ecclesiam non instituit, vel eam instituit per institutionem ministerii Apostolici», osservando in nota che Palmieri «scite advertit et ostendit hanc veritatem esse fundamentalem in tract. de Ecclesia»⁽¹⁴⁰⁾.

Notiamo ancora che mentre il Palmieri arriva alla sua definizione «adeguata» della Chiesa dopo otto paragrafi dedicati allo studio della natura della Chiesa stessa e dimostra che «neque haec definitio differt a communis tradita a Bellarmino nisi quod illa sit explicatio»⁽¹⁴¹⁾, il Ferrari la enuncia già nella sua prima tesi e la prova stringatamente⁽¹⁴²⁾, rimandando però a una successiva «plenior definitionem realem» della Chiesa⁽¹⁴³⁾.

Questa «plenior» definizione della Chiesa è offerta dal Ferrari nell'enunciato della tesi XXVII, dove riporta testualmente la nota definizione del Bellarmino⁽¹⁴⁴⁾.

Possiamo dunque concludere da questo triplice confronto tra Bellarmino, Palmieri e Ferrari circa la definizione della Chiesa, che il Palmieri, in linea con la sottolineatura autoritativa dell'ecclesiologia del suo secolo che 'concentra' nell'autorità gerarchica, et quidem papale, il fatto ecclesiale⁽¹⁴⁵⁾, ha evidenziato questo processo anche nella definizione della Chiesa, accontentandosi poi di far notare che essa «non differt» da quella «explicatio» del Bellarmino, mentre il Ferrari, pur utilizzando consapevolmente l'incisività dottrinale e apologetica contenuta nell'elaborazione di Palmieri, non rinuncia a proporre esplicitamente come «plenior», nella tesi XXVII, la definizione di Bellarmino, probabilmente avendo presente la sua maggiore aderenza alle esigenze della proposizione catechetica e pastorale, che è diretta alla esplicitazione e alla traduzione vitale e non alla sintesi teologica.

(139) Cfr. sopra, nn. 42-47 e testo corrispondente.

(140) *Summ.*, p. 184 e n. 1.

(141) D. PALMIERI, o.c., p. 31. La definizione di Bellarmino dice, come è noto, che la Chiesa è «coetus hominum unius et eiusdem fidei christianae professione et eorundem sacramentorum communione coniunctus sub regimine legitimorum Pastorum ac praecipue Romani Pontificis».

(142) Cfr. *Summ.*, pp. 183 s.

(143) *Summ.*, p. 184, n. 2.

(144) *Summ.*, p. 195, tra virgolette senza indicare la fonte; la prova, riassuntiva delle pagine precedenti ma per sé stringata, è a p. 202.

(145) Cfr. Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican...*, già cit., passim; R. AUBERT, *Géographie ecclésiologique au XIX siècle*, in: AA.VV., *L'ecclésiologie au XIX siècle*, già cit., pp. 30-39 passim; G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale*, già cit., pp. 349-454 passim.

C. Mazzella nelle sue «De Religione et Ecclesia praelectiones scholastico-dogmaticae»⁽¹⁴⁶⁾ affronta nell'ordine le seguenti «Disputationes»: I) «De religione generatim»; II) «De revelatione christiana»; III) «De institutione et constitutione Ecclesiae»; IV) «De Ecclesiae proprietatibus et dotibus»; V) «De Ecclesiae visibili capite».

Sembra interessante qui un confronto tra il Ferrari e il Mazzella compiuto esaminando la successione dei quesiti relativi alla natura della Chiesa⁽¹⁴⁷⁾:

FERRARI - Sectio I

*De Ecclesia Christi in se et prae
suo corpore spectata*

XXV) Utrum Christus immediate instituerit Ecclesiam in formam verae societatis.

XXVI) Utrum finis Ecclesiae proprius sit hominum salus aeterna, adeo ut necessarium sit omnibus ad eandem Ecclesiam pertinere.

XXVII) Utrum Ecclesia Christi sit spiritalis societas, supernaturalis, et divina, eaque essentialiter visibilis. (Membri)

XXVIII) Utrum ex Christi institutione Ecclesia sit societas inaequalis.

XXIX) Utrum regiminis Ecclesiae forma sit monarchica.

XXX) Utrum Ecclesiae potestas sit magistralis, legifera, judicialis et coercitiva, eaque libere prorsus atque independenter debeat exerceri. (Soc. Perfetta)

XXXI) Utrum habitus inter Ecclesiam et civilem societatem consistat in earum separatione; vel potius in tali utriusque conjunctione, quod societas civili sit Ecclesiae subordinata.

MAZZELLA - Disputatio III

*De institutione et constitutione
Ecclesiae*

I) Notiones praeviae traduntur.

II) Generalis conceptus de Constitutione Ecclesiae.

III) An Christus sit Immediatus Ecclesiae Auctor, eique verae Societatis formam dederit.

V) Quemnam sibi finem praestituerit Christus in Ecclesiae Institutione.

VI) Utrum Christi Ecclesia legalis societas sit, atque Ethice necessaria.

IV) An ex Christi institutione Ecclesia sit essentialiter visibilis.

XI) Quenam sint membra Ecclesiae.

VII) An ex Christi Institutione Ecclesia sit Societas Inaequalis.

VIII) Quamnam Regiminis formam in Ecclesia instituerit Christus.

IX) Utrum ex Christi institutione Ecclesia Societas sit Perfecta.

X) Quinam sint Habitus Ecclesiae ad Reliquas Societates.

Successivamente i due Autori passano a trattare le «note» della Chiesa. Dal raffronto qui sopra fatto possiamo osservare:

1) Benché Mazzella nei titoletti (o quesiti) degli articoli richiami cinque volte (evidentemente per una sottolineatura apologetica) la «institutio» della Chiesa compiuta da Cristo, egli tuttavia tratta della visibilità della Chiesa (Art. IV) ancor prima di aver studiato il fine che Cristo si è proposto nell'istituire la Chiesa stessa (Art. V). Ferrari invece, che non insiste come Mazzella sulla «Christi institutio», segue più correttamente l'ordine inverso.

2) Sempre nei quesiti posti a titolo degli articoli il Mazzella mette in

(146) Cfr. sopra, n. 22.

(147) Per facilitare il confronto ho assunto come riferimento l'ordine delle Questioni nel Ferrari adattandovi l'ordine degli Articoli del Mazzella.

rilievo solo i caratteri societari e giuridici della Chiesa, mentre il Ferrari pone in evidenza nelle sue «quaestiones», con maggior attenzione alla natura reale e complessa della Chiesa, anche i suoi caratteri salvifici e soprannaturali. Si pongano infatti a confronto i quesiti:

- XXVI del F. con V e VI del M. (necessità della Chiesa);
- XXVII del F. con IV e XI del M. (visibilità e membri);
- XXX del F. con IX del M. (società perfetta).

Questi ultimi rilievi confermano quanto nota M. Serenthà e cioè che secondo Mazzella «nella considerazione dei teologi cattolici la 'visibilità' (della Chiesa, n.d.r.) ha il sopravvento su tutto il resto»⁽¹⁴⁸⁾, forse anche in quanto «l'aspetto invisibile, soprannaturale della Chiesa non è sottolineato perché su di esso sono tutti d'accordo, sia i cattolici che i protestanti; mentre ciò che è controverso, e su cui si concentra quindi l'attenzione degli apologeti, è esattamente la visibilità della Chiesa»⁽¹⁴⁹⁾.

Perché Ferrari mette in evidenza con maggiore completezza i caratteri salvifici e soprannaturali della Chiesa? Una prima ragione, secondo me, è quella, già accennata, della sua viva sensibilità alle esigenze catechetiche e pastorali, che sono esigenze di esplicitazione.

Un'altra ragione potrebbe essere che proprio la sottolineatura caratteristica del Palmieri circa la «Apostolica auctoritas» come nucleo originario e originante della Chiesa, sottolineatura che il Mazzella nelle sue «Praellectiones» non sembra riprendere, mentre la riprende in pieno il Ferrari, come abbiamo visto, permette a quest'ultimo di vedere nell'ordinamento gerarchico della Chiesa istituito da Cristo non solo l'elemento formale della società e quindi della visibilità della Chiesa⁽¹⁵⁰⁾, ma più globalmente quell'«Apostolicum ministerium» che in se stesso e nel proprio esercizio costituisce e fa crescere la Chiesa in tutta la sua pienezza divina e sociale.

Proprio questa apertura consapevole del Ferrari a vedere, sulla scia del Palmieri, nell'«Apostolicum ministerium», istituito da Cristo, la fonte della Chiesa come fatto storico di salvezza, verifica, a mio parere, quella affermazione sintetica di Congar, il quale, dopo aver messo in luce che l'insegnamento ecclesiologico del Vaticano I è in pratica una 'gerarcologia', notava che però questa 'gerarcologia' è pur anche una «théologie des structures de médiation»⁽¹⁵¹⁾, dove l'accento è certamente posto sul concetto di 'strutture' (elemento gerarchico e societario), ma questo a sua volta è collegato e finalizzato alla funzione di 'mediazione' tra la realtà divina e quella umana. Similmente infatti anche per Ferrari (e per Palmieri) il ministero della parola di Dio, del culto sacramentale e dell'unità ecclesiale, affidato da Gesù Cristo al-

(148) M. SERENTHÀ, o.c., p. 91. Cfr. p. 92.

(149) O.c., p. 93 n. 4. Cfr. pp. 94 s.

(150) Cfr. sopra, n. 45.

(151) Y. CONGAR, o.c., p. 114.

l'«Apostolica auctoritas», è un ministero che ha la funzione di trasmettere all'umanità peccatrice nella loro globalità quei doni soprannaturali di salvezza che il Padre le ha destinato in Cristo, e di costituire in unità ecclesiale tutti coloro che li ricevono⁽¹⁵²⁾.

Come poi si è già notato⁽¹⁵³⁾, il ministero apostolico, che è essenzialmente 'discendente' da Dio all'uomo, è un proseguimento di quella «missione» che il Padre ha affidato al Figlio suo Gesù e che Ferrari, citando Franzelin e Schrader, collega ai misteri dell'Incarnazione e della Trinità.

Notiamo perciò conclusivamente che nell'«Apostolicum ministerium», concepito con questa ricchezza di contenuto ecclesiale e teologico, il Ferrari colloca sì può dire il punto di unità tra la dimensione soprannaturale e la dimensione societaria della Chiesa.

Ripercorrendo infatti l'ecclesiologia della «Summula» si può verificare che per Ferrari la *dimensione soprannaturale e salvifica* della Chiesa è rivelata quanto all'origine⁽¹⁵⁴⁾; essenzialmente atipica in quanto libera della libertà divina⁽¹⁵⁵⁾; espressa in terra dalla volontà di Cristo fondatore, e dipendente in ultima analisi dalla volontà salvifica del Padre; questa dimensione è globalmente qualificata da Ferrari anche con la parola «missione»⁽¹⁵⁶⁾, poiché si identifica con la missione soprannaturale e salvifica che Gesù Cristo ha ricevuto dal Padre e ha affidato alla Chiesa, perché in questa sia gestita in primo luogo, come propria, *dall'ordine episcopale*. Questa dimensione, come abbiamo visto, acquista più consapevole rilievo nella seconda edizione della «Summula» e ancor più ne acquisterà nell'insegnamento pastorale del Ferrari⁽¹⁵⁷⁾.

La *dimensione societaria* della Chiesa invece è per Ferrari: naturale e umana quanto alle esigenze da cui deriva ed è qualificata⁽¹⁵⁸⁾; tendenzialmente tipicizzante in quanto spinge a riferire la problematica della Chiesa ed a modellarne l'immagine su quelle delle società umane⁽¹⁵⁹⁾; questa dimensione può essere sinteticamente definita come quella della «autorità» necessaria al governo e alla conservazione della Chiesa, e per il Ferrari si riassume nell'*autorità monarchica del Papato*. La coscienza di questa dimensione societaria-autoritativa della Chiesa è pure ben presente anche nell'insegnamento episcopale del Ferrari, sia come garanzia della sua inconcussa fedeltà papale, sia anche, sebbene

(152) «Ex Apostolis enim docentibus, ligantibus, solventibus et sanctificantibus, et ex hominibus, qui illis subjiuntur, coetus aliquis per se coalescit, et est coetus colentium Deum eo modo quo Christus praescripsit. Talis autem coetus dicendus est Ecclesia Christi». *Summ.*, p. 184.

(153) Cfr. sopra, nn. 48-55 e testo corrispondente.

(154) Cfr. *Summ.*, pp. 188-190.

(155) Cfr. *Summ.*, pp. 217-220.

(156) Cfr. *Summ.*, pp. 188-190.

(157) Cfr. G. PONZINI, o.c., pp. 123-132.

(158) Il Ferrari fa derivare da una concezione realistica della natura umana e della vita associata l'esigenza dell'ordinamento monarchico della società ecclesiale. Cfr. *Summ.*, pp. 216 s.

(159) Cfr. *Summ.*, pp. 218-220.

ciò sembri contraddittorio, come motivazione della notevole difesa da lui fatta dell'autorità episcopale⁽¹⁶⁰⁾.

Punto strutturale di unità e di articolazione fra la dimensione soprannaturale e quella societaria della Chiesa, lo «*Apostolicum ministerium*» può essere ritenuto dunque nell'ecclesiologia del Ferrari anche il punto di reciproca feconda tensione fra quelle due misteriose dimensioni della «*Ecclesia Christi*».

GIUSEPPE PONZINI

20059 Vimercate, via De Castillia 2

13 gennaio 1988

(160) Cfr. G. PONZINI, o.c., pp. 499-504.