

FERNANDO OCÁRIZ

*Pontificia Università Lateranense - Roma*

## **Il mistero della Chiesa come *koinonia* e la nozione metafisica di partecipazione**

“La *koinonia* è una dimensione che investe la costituzione stessa della Chiesa e riveste ogni sua espressione: dalla confessione della fede alla testimonianza della prassi, dalla trasmissione della dottrina all’articolazione delle strutture. A ragione, perciò, su di essa insiste l’insegnamento del Concilio Vaticano II, facendone l’idea ispiratrice e l’asse portante dei suoi documenti”<sup>1</sup>. Di qui la crescente attenzione che viene data oggi dalla riflessione teologica alla nozione di *Koinonia* - intesa soprattutto come *comunione*-, in campo ecclesiologico ed ecumenico<sup>2</sup>.

### **I. Introduzione**

La Chiesa è *mistero di comunione*. “Si tratta di *una comunione teologale e trinitaria* di ogni fedele con il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, che si riversa effusivamente nella comunione dei credenti tra di loro, raccogliendoli in un popolo: ‘de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata’ (S. Cipriano), con un’essenziale dimensione visibile e sociale (*Lumen gentium*, 9)”<sup>3</sup>. La comunione, che esprime la peculiare *unità della Chiesa*, è quindi *verticale* - di ogni uomo con la Trinità divina - ed anche *orizzontale*: degli uomini tra di loro. Come scrisse San Tommaso: “Ecclesiae autem unitas in duobus attenditur: scilicet in connexione membrorum Ecclesiae ad invicem, seu communicatione; et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiae ad unum caput (...) Hoc autem caput est ipse Christus”<sup>4</sup>.

San Tommaso offre una grande ricchezza di testi sulla comunione *verticale*: sull’unione del singolo uomo con Dio in quanto *deificazione* ovvero partecipazio-

ne alla vita della Trinità divina, mediante la quale l'uomo diventa figlio del Padre nel Figlio (in Cristo) per lo Spirito Santo. Invece, sulla comunione *orizzontale* nella Chiesa, la ricchezza di testi di San Tommaso, pur essendo notevole, è minore. Nelle sue opere, la *communio* (o più frequentemente *communicatio*) "non è il termine *conglobante* che permette di afferrare con un solo sguardo tutta la ricchezza e la complessità della realtà della Chiesa. *In contesto ecclesiologicalo*, questo termine è soprattutto riservato per indicare i legami esteriori e visibili nell'ambito della vita sacramentale e della società fraterna. Ma questa osservazione vale soltanto per la terminologia"<sup>5</sup>. Infatti, l'ecclesiologia di San Tommaso coglie "la totalità del dato ecclesiale nell'espressione *corpus mysticum*"<sup>6</sup>.

Per l'approfondimento teologico della comunione *verticale* - vale a dire, dell'unione del singolo con Dio in Cristo -, la nozione tomistica di partecipazione, così com'è stata chiarita e sviluppata da P. Cornelio Fabro, si è mostrata di grande importanza<sup>7</sup>. E' logico pensare che questa nozione di partecipazione sarà anche un importante strumento speculativo per l'approfondimento teologico della comunione *orizzontale* nella Chiesa, dal momento che, com'è ben noto, la *koinonia* è l'unione tra coloro che partecipano agli stessi beni; anzi, nell'origine del termine, "a 'partecipare' corrispondono in greco due verbi *metexein* e *koinonein* e i corrispondenti sostantivi *metexis*, *metaschesis*, *koinonia* (...) il greco non sembra quindi suggerire immediatamente 'partem capere', 'partem habere', ma piuttosto 'habere simul', 'habere cum alio', 'communicare cum aliquo in aliqua re'"<sup>8</sup>.

L'ampiezza e complessità del tema ci impone di limitarci qui a ricordare soltanto alcuni aspetti della realtà della Chiesa come comunione, con particolare riferimento al pensiero di San Tommaso d'Aquino, per offrire alla fine alcune riflessioni che possano servire per un ulteriore sviluppo di approfondimento metafisico.

## II. Dimensione invisibile della Comunione ecclesiale.

La *Koinonia* ecclesiale nel suo aspetto *verticale* è una realtà spirituale invisibile; invece, il suo aspetto *orizzontale* possiede allo stesso tempo una dimensione invisibile ed una dimensione visibile. La comunione tra i membri della chiesa, in quanto Corpo *mistico* di Cristo<sup>9</sup>, è una realtà spirituale e quindi invisibile, ma, allo stesso tempo, in quanto la stessa Chiesa è popolo di Dio, ha pure un'essenziale dimensione visibile e sociale<sup>10</sup>.

La dimensione invisibile dell'*orizzontalità* della *koinonia* ecclesiale viene espressa soprattutto dall'immagine paolina della Chiesa come Corpo di Cristo: "Christus et ecclesia est una persona mystica, cuius caput est Christus, corpus autem omnes iusti: quilibet autem iustus est quasi membrum huius capitis"<sup>11</sup>. E l'unità - comunione - tra le membra del corpo è radicata nella loro comune partecipazione al medesimo Spirito: "Huius autem corporis mystici est unitas spiritalis, per quam fide et affectu caritatis invicem unimur Deo, secundum illud Eph. IV, 4: *unum corpus, et unus spiritus*. Et quia *spiritus unitatis a Christo in nos derivatur* - supra VIII, 9: si quis *spiritum Christi non habet, hic non est eius* - ideo subdit *in Christo*, qui per spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo.

Io. XVII, 25: *ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*<sup>12</sup>.

Si tratta quindi della comune partecipazione allo Spirito di Cristo, che è lo spirito Santo: “est etiam in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus Sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit”<sup>13</sup>. I membri della Chiesa *partecipano* veramente dello stesso Spirito Santo, e così la loro unione è una comunione nello Spirito: *koinonia pneúmatos*<sup>14</sup>. Come spiega San Tommaso, questa partecipazione dello Spirito Santo è la carità: “est enim (caritas) participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus”<sup>15</sup>. Tuttavia, non è la santificazione di ogni membro della Chiesa, operata dalla grazia e dalla carità, a costituire radicalmente la comunione invisibile tra le membra del Corpo di Cristo, ma lo stesso Spirito Santo *unus et idem numero* presente in essi<sup>16</sup>, e, perciò, *unientem Ecclesiam*<sup>17</sup>, in quanto “per Spiritum Sanctum efficitur unum cum Christo”<sup>18</sup>.

La *koinonia*, nella Chiesa, è una comunione nella carità: “Ecclesia est una (...) ex unitate caritatis, quia omnes connectuntur in amore Dei, et ad invicem in amore mutuo”<sup>19</sup>. Questa comunione nella carità comporta, come sua radice - “*principa-liter*”<sup>20</sup> -, la comunione nella fede: l’unità della Chiesa, infatti, “perficitur per unitatem fidei et caritatis et mutuae subministrationis: secundum illud Apostoli, ad Ephes. 4,16: *Ex quo totum corpus est compactum, scilicet per fidem, et connexum, scilicet per caritatem, per omnem iuncturam subministrationis, dum scilicet unus aliis servit*”<sup>21</sup>. E’ chiaro che la *mutua subministratio*, alla quale si riferisce l’Angelico in questo testo, appartiene alla dimensione visibile della comunione.

La profondità della comunione spirituale invisibile tra i membri della Chiesa, conseguenza della loro comunione teologale e trinitaria con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo mediante le virtù teologali (radicate nella grazia santificante o partecipazione della natura divina), si esprime con speciale forza e chiarezza - nel pensiero di San Tommaso - nel fatto che questa comunione dei molti con Dio è tale da costituirli *participative dei*<sup>22</sup>, e figli di Dio per partecipazione della filiazione eterna del Verbo<sup>23</sup>; ma tutto ciò, senza moltiplicare né la divinità, né la paternità, né la filiazione in Dio: i figli adottivi formano nel *Figlio Unigenito (in Cristo)* un unico e stesso Figlio<sup>24</sup>.

La *koinonia*, nel suo aspetto di comunione spirituale tra i membri della Chiesa, è una realtà che soltanto nella gloria - nella Chiesa *in Patria* - raggiungerà la sua pienezza, perché solo allora si avrà la pienezza della sua radice: la pienezza della comunione-partecipazione di ognuno con Dio in Cristo. Infatti, “duplex est participatio Christi. Una imperfecta quae est per fidem et sacramenta; alia vero perfecta quae est per praesentiam et visionem rei. *Primam iam habemus in re, sed secundam in spe*”<sup>25</sup>. Nella Chiesa *in terris*, la nostra partecipazione di Dio in Cristo è “imperfetta”; di conseguenza, è anche “imperfetta” la comunione spirituale tra di noi, tra le membra di Cristo.

Tenendo conto del concetto stesso di partecipazione, è chiaro che “più il ‘partecipare’ è perfetto e meno è ‘partecipare’, e diventa propriamente ‘attingere’”. El’attingere’ più cresce in perfezione, più dice immediatezza d’unione e pienezza di comunicazione”<sup>26</sup>. Perciò avendosi nella gloria un vero e proprio *attingere divinitatem*<sup>27</sup>, si ha pure una perfetta *koinonia* spirituale tra i santi, nella quale, secondo San Tommaso, ognuno possiederà tutti i beni che possiedono gli altri<sup>28</sup>.

Di questa perfetta comunione escatologica è vera incoazione la dimensione invisibile della comunione *orizzontale* nella Chiesa *in terris*<sup>29</sup>, che si presenta di nuovo, e sotto nuova luce, come l'unione e comunicazione dei molti che partecipano agli stessi beni: beni spirituali che non vengono divisi e, perciò, il bene di uno è bene di tutti. Di qui anche quella *solidarietà* spirituale propria del Corpo mistico di Cristo alla quale si riferisce San Paolo<sup>30</sup>, e che è uno dei significati della Chiesa come *Communio sanctorum*, secondo l'espressione aggiunta nel IV secolo al Simbolo Apostolico. Una solidarietà spirituale che è fondamento dell'intima compartecipazione di tutti nella missione della Chiesa, donando a tutti i membri del Corpo di Cristo la possibilità - e la responsabilità - di trasmettere costantemente "un impulso pieno di forza che giunga in ogni luogo della terra, fino all'ultimo angolino del pianeta dove ci sia una persona che spende generosamente la sua vita al servizio di Dio e delle anime. Perché grazie all'ineffabile realtà della comunione dei santi, siamo solidali - 'cooperatori', dice san Giovanni (3 Gv, 8) - nel compito di diffondere la verità e la pace del Signore"<sup>31</sup>.

### III. Dimensione visibile della Comunione ecclesiale

"Sicut dicit Augustinus, II *De Civit. Dei*, c. 21: 'populus est coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatus'. Quando ergo consentiunt in ius divinae legis, ut sint adinvicem utiles et tendant in Deum, tunc est populus Dei"<sup>32</sup>. Che la comunione ecclesiale abbia in questo mondo una dimensione visibile è evidente: la Chiesa infatti si presenta come un popolo con delle caratteristiche peculiari che fanno sì che sia *populus Dei*. La Chiesa è "*l'universale comunione della carità*, fondata nella fede, nei sacramenti e nell'ordine gerarchico"<sup>33</sup>.

Presupposta la fede, particolare importanza ha la comunione nei sacramenti - che per sua stessa natura è visibile -, poiché "per sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi"<sup>34</sup>, e gli stessi "ordines Ecclesiae militantis respiciunt participationem sacramentorum et communicationem, quae sunt causa gratiae"<sup>35</sup>. In altri termini, la dimensione visibile della *koinonia* nella Chiesa *in terris* non è soltanto una "manifestazione visibile" della comunione interiore nella grazia e nella carità, ma esiste tra di esse una precisa vincolazione causale: perciò, la Chiesa in questo mondo non è solo comunione ma anche *sacramento* della comunione<sup>36</sup>, avente in sé la forza di essere per tutti "*inseparabile unitatis sacramentum*"<sup>37</sup>.

Questa forza unificante, costruttrice di comunione, della Chiesa si fa presente in modo eminente nell'Eucaristia, la cui "res sacramenti est unitas corporis mystici"<sup>38</sup>; come scrisse Sant'Agostino, l'Eucaristia è il sacramento "quo in hoc tempore consociatur Ecclesia"<sup>39</sup>. E questo, perché "Bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento"<sup>40</sup>, e l'unità-comunione (*koinonia*) è il frutto della comune partecipazione agli stessi beni. Nel caso dell'Eucaristia, la *communio* derivata dalla partecipazione è massima perché, come scrisse San Leone Magno, "*non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi quam ut in id quod sumimus transeamus*"<sup>41</sup>. Anche per questo la fede, così come il battesimo e gli altri sacramenti sono ordinati

all'Eucaristia<sup>42</sup>. La *communio* nella fede è presupposto radicale della più piena comunione operata nella comune partecipazione all'Eucaristia<sup>43</sup>, fino al punto che, come spiega San Tommaso, il peccato contro la fede è l'ostacolo maggiore che può esistere per la fruttuosa ricezione dell'Eucaristia, proprio perché questa è il sacramento dell'unità della Chiesa<sup>44</sup>.

L'unità visibile della Chiesa non esclude la diversità - "diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiae unitatem"<sup>45</sup> -, ma conferisce a questa unità proprio il carattere di comunione<sup>46</sup>, in quanto tale diversità è per il servizio, nella carità, degli uni agli altri: "unus aliis servit"<sup>47</sup>. In questo rapporto carità-servizio-comunione visibile, ha un ruolo essenziale l'*universale servizio del Romano Pontefice*, il quale "habet curam universalis Ecclesiae"<sup>48</sup>, in modo tale che la piena ecclesialità di qualsiasi comunità cristiana include necessariamente ed essenzialmente la comunione con il Successore di Pietro. L'appartenenza al Corpo, infatti, richiede l'unione con il Capo: "Hoc autem caput est ipse Christus, cuius vicem in Ecclesia gerit Summus Pontifex"<sup>49</sup>. Il Romano Pontefice è infatti perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità della Chiesa, dell'*universale communio*<sup>50</sup>. In altri termini, è l'unità della Chiesa la ragione di essere del Primato romano<sup>51</sup>.

Bastino questi brevi accenni ad alcuni degli elementi implicati nell'ampio e complesso argomento della Chiesa in quanto mistero di comunione, come punto di partenza per cercare alcune linee di approfondimento alla luce della nozione metafisica di partecipazione.

#### IV. *Comunione ecclesiale e partecipazione metafisica*

Com'è noto, San Tommaso considera due modi fondamentali di partecipazione, uno *predicamentale-univoco* e l'altro *trascendentale-analogo*. La partecipazione *predicamentale* è quella in cui tutti i partecipanti hanno in sé la stessa formalità partecipata - la quale non esiste fuori dei partecipanti - secondo tutto il suo contenuto essenziale; questo è, ad esempio, il modo in cui le persone umane partecipano della natura umana: pur avendo ogni persona la natura in tutto il suo contenuto essenziale, si tratta di una vera partecipazione perché nessuna persona esaurisce in sé l'intera umanità né estensivamente (ci sono altre persone umane) né intensivamente (nessuna persona esaurisce i modi possibili di realizzazione concreta della natura umana). Invece, la partecipazione *trascendentale* è quella in cui i partecipanti hanno in sé una "*similitudo degradata*" della realtà alla quale partecipano; realtà che sussiste in pienezza *fuori* dei partecipanti; questo è il caso dell'essere finito, inteso come *actus essendi*, che è partecipazione dell'Essere divino, infinito e sussistente<sup>52</sup>. Sia nella partecipazione predicamentale che in quella trascendentale si verifica quel *habere simul, habere cum alio, communicare cum aliquo in aliqua re*, che veniva suggerito dall'etimologia greca di "partecipare".

Queste brevi indicazioni schematiche sono sufficienti per vedere che la complessa realtà della comunione ecclesiale non ha, alla sua radice, un solo modo di partecipazione; vale a dire, che la comunione degli uomini con il Padre in Cristo

per lo Spirito Santo e degli uomini tra di loro, non è radicata in un'unica partecipazione.

La dimensione *verticale* della comunione, ci presenta i membri della Chiesa come compartecipi - *koinonoi* - della natura divina, della Filiazione del Verbo, dello Spirito Santo, e questo mediante la loro partecipazione nel mistero dell'Incarnazione: mediante la partecipazione della pienezza di grazia che riempie l'Umanità di Cristo. Inoltre, la dimensione *orizzontale* della comunione ecclesiale ci parla della comune partecipazione di tutti alla stessa fede, alla stessa speranza e carità, agli stessi sacramenti, ecc.; e, nel suo aspetto dinamico, vediamo l'orizzontalità della comunione come la comune *partecipazione* all'unica missione della Chiesa: non perché ad ognuno spetti una *parte* di questa missione, bensì perché a tutti spetta l'intera missione ma secondo diversi *modi* particolari (e, perciò, *parziali*); diversità di modi che, a sua volta, deriva principalmente dalla diversità della partecipazione sacramentale di ognuno ai *tria numerata Christi*<sup>53</sup>. Come si può facilmente capire, ci troviamo di fronte ad una *koinonia* (partecipazione) strutturalmente complessa.

Nell'ordine della salvezza, la realtà partecipata è radicalmente lo stesso Dio, e quindi si tratta certamente di una partecipazione a struttura trascendentale. Tuttavia, questa *divinizzazione* - i diversi aspetti di quell'essere *participative dei*, secondo l'espressione di San Tommaso sopra ricordata -, si realizza permanentemente *mediante* la partecipazione della grazia di Cristo; partecipazione questa che ha una peculiare struttura metafisica, in parte trascendentale ed in parte predicamentale<sup>54</sup>.

Perciò, la comunione orizzontale tra i membri della Chiesa è essenzialmente radicata nella comunione verticale con Dio. Con le parole sopraccitate di Giovanni Paolo II, la comunione ecclesiale è "*una comunione teologale e trinitaria di ogni fedele con il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, che si riversa effusivamente nella comunione dei credenti tra di loro*"<sup>55</sup>. Di conseguenza, il solo fatto di essere *comunità* non conferisce l'essere *comunione*. Nemmeno la comunità che si riunisce nel nome del Signore Gesù diventa da sola Chiesa: l'essere Chiesa è sempre dono dall'alto, perché radicato nell'unione dei singoli con Dio in Cristo attraverso i doni della fede e dei sacramenti che, a loro volta, per ordinazione divina sono vincolati all'unità dell'Episcopato *cum Petro* e *sub Petro*. Perciò propriamente parlando, "la Chiesa non la si può fare, ma solo riceverla, e cioè riceverla da dove essa è già, da dove essa è realmente presente: dalla comunità sacramentale del suo Corpo che attraversa la storia (...) La comunione dei credenti di tutti i luoghi e di tutti i tempi non è un elemento esteriore di tipo organizzativo, ma grazia proveniente dall'interno e, allo stesso tempo, segno visibile della grazia del Signore"<sup>56</sup>.

La comunione ecclesiale, nella sua dimensione verticale, ci parla tra l'altro di *dipendenza* da Dio, perché la partecipazione trascendentale è *causalità permanente* mediante una *presenza divina fondante*<sup>57</sup>. Ad esempio, riguardo la grazia, San Tommaso esprime la permanenza della causalità divina con un'immagine a lui cara: "*gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis sicut lumen in aëre ex praesentia solis*"<sup>58</sup>. Nella sua dimensione *orizzontale*, la comunione ecclesiale ci parla, tra l'altro, di *solidarietà*. Si tratta di una solidarietà soltanto morale, oppure c'è, alla radice di questa, una vera e propria solidarietà entitativa? I testi paolini

sulla solidarietà tra le membra del Corpo di Cristo puntano chiaramente verso una risposta affermativa. Com'è noto, anche l'interpretazione tradizionale della *Communio sanctorum*, sia che venga intesa direttamente come comunione nelle "cose sante" oppure come comunione tra "i santi", ha considerato che esiste tale solidarietà "entitativa", nel senso che il bene soprannaturale di ogni membro del Corpo mistico ridonda nel bene soprannaturale di tutti<sup>59</sup>.

San Tommaso interpreta la *Communio sanctorum* come direttamente riferita alla comune partecipazione dei fedeli ai beni della salvezza: "inter alia credenda quae tradiderunt Apostoli, est quod communio bonorum sit in Ecclesia, et hoc est quod dicitur 'sanctorum communionem'"<sup>60</sup>. Ma l'Angelico continua il suo commento a questo articolo del Simbolo affermando: "Et inde est quod qui in caritate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo"<sup>61</sup>. E ancora: "sic ergo per hanc communionem consequimur duo: unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus, aliud quod bonum unius communicatur alteri"<sup>62</sup>.

San Tommaso afferma una causalità-partecipazione predicamentale della grazia soprannaturale, non solo propria dell'Umanità di Cristo, ma anche, subordinatamente, di tutti i giusti<sup>63</sup>. Tuttavia, in se stessa e per se stessa, la sola causalità predicamentale ("refusione") della grazia tra gli uomini - che non può essere che di natura strumentale e non esclude ma presuppone la causalità trascendentale divina - non da ragione della profonda e misteriosa realtà della *communio sanctorum*, così come - ad esempio - la solidarietà esistente tra tutti gli uomini in quanto compartecipi della stessa natura umana non arriva da sola a fondare una vera e propria *communicatio* di beni, ma pone questa soltanto come esigenza morale.

A questo punto, è opportuno ricordare che, nella metafisica di San Tommaso, la partecipazione predicamentale-univoca richiama, come suo fondamento, la partecipazione trascendentale analoga<sup>64</sup>. Nell'ordine della creazione, la partecipazione predicamentale della natura umana richiama non una partecipazione trascendentale di un'Umanità infinita (che ovviamente non esiste), bensì la partecipazione trascendentale dell'essere che fonda l'unità, e la *continuità metafisica* dell'intero mondo creato: non una unità al livello personale, perché non è partecipazione di Dio nel suo mistero personale. Invece, nell'ordine soprannaturale della salvezza, ci sono realtà, delle quali gli uomini sono compartecipi, che corrispondono a delle partecipazioni trascendentali di Dio nella sua realtà personale: la filiazione divina che è partecipazione del Figlio e la carità che è partecipazione dello Spirito Santo. Due partecipazioni essenzialmente connesse, in quanto è *per Spiritum Sanctum* che noi diventiamo figli del Padre *nel Figlio*. Per questo, infatti, l'unità della Chiesa, nella sua realtà più profonda, viene adeguatamente espressa mediante le note parole di San Cipriano, riprese dal Concilio Vaticano II: "de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata"<sup>65</sup>: un'unità *interpersonale essenzialmente caratterizzata dalla piena e totale comune possessione dell'una ed infinita Bontà della divinità*. Perciò, l'unità della Chiesa comporta pure per i suoi membri una comune possessione (*koinonia*) dei beni interiori della salvezza. Così si capisce meglio anche perché la *Communio sanctorum*, nella sua dimensione interiore, richieda necessaria mente la carità e non siano sufficienti il battesimo e la fede senza la carità; in altri termini, si capisce forse meglio perché alla *communio* in

questa dimensione più profonda appartiene soltanto "qui in caritate vivit"<sup>66</sup>.  
*Conclusione*

Le riflessioni offerte in queste pagine, scritte in onore di P. Cornelio Fabro - massimo esponente di un *tomismo essenziale*, che ha chiarito ed originalmente sviluppato, tra l'altro, il pensiero di San Tommaso sulla partecipazione metafisica -, penso che mostrino, pur nel loro carattere piuttosto sommario e provvisorio, una via percorribile per un valido approfondimento speculativo sulla Chiesa come mistero di comunione. Un approfondimento speculativo, certamente difficile, sulla dimensione ontologica del mistero, ma che non dovrebbe mancare nell'attuale impegno teologico, perché "la fede non potrà mai omettere, a causa di nuove apparenti sintesi, alcune conoscenze filosofiche unite al suo midollo, come la dimensione ontologica, la domanda sullo stesso essere, la persona come realtà ultima e altre simili; e, in questo senso, la fede conserva anche un'eredità filosofica tanto dalla sua storia quanto dalla sua essenza"<sup>67</sup>.

#### NOTE

- 1) Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 3: "L'Osservatore Romano", 21-XII-90, p.4.
- 2) Cfr., ad esempio, Commissione Teologica Internazionale, *Temî scelti d'eccelesiologia*, in "Documenta (1969-1985)", Lib. Ed. Vaticana 1988, pp. 462-559.
- 3) Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia Romana*, 20-XII-1990, cit.
- 4) S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 39, a. 1 c. Particolare attenzione dedica San Tommaso all'unità della Chiesa nel suo commento alla Lettera agli efesini: cfr. J. Ti-Ti Chen, *La Unidad de la Iglesia según el Comentario de Santo Tomás a la Epístola a los Efesios*, in "Scripta Theologica" 8 (1976) pp. 111-232.
- 5) J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia, 2a ed. 1983, p. 167.
- 6) *Ibidem*. Cfr. anche M. Ponce Cuellar, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona 1980.
- 7) Cfr. F. Ocariz, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Eunsa, Pamplona 1972; Idem, *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, in "Scripta Theologica" 6 (1974) pp. 363-390; Idem, *La elevación sobrenatural como recreación en Cristo*, in "Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale", Lib. Ed. Vaticana 1981, vol. IV, pp. 281-292; Idem, *Partecipazione dell'essere e soprannaturale*, in AA.VV., "Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro", Università di Perugia 1984, pp. 141-153; M. Sanchez Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Univ. Pontif. Buenos Aires-Letrán-Salamanca, 1979; C. Bermudez Merizalde, *Aspectos de la doctrina de*



la gracia en los comentarios de Santo Tomas a las epistolas paulinas, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1990.

8) C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino, 2a ed. 1950, p. 42.

9) Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, n. 7; Pio XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) pp. 198ss.

10) Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, n. 9.

11) S. Tommaso D'Aquino, In *Epist. ad Colos.*, c. I, lec. 6. Tra l'abbondante bibliografia su questo tema, cfr. specialmente H. Mühlen, *Una mystica persona. La Chiesa come mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968.

12) S. Tommaso D'Aquino, In *Epist. ad Rom.*, c. XII, lec. 2.

13) Idem, *De Veritate*, q. 29, a. 4 c.

14) *Fil 2*, 1.

15) S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 7 c; cfr. In *Epist. ad Ephes.*, c. I, lec. 5.

16) Cfr. J. Hamer, *La Chiesa è una comunione*, cit., pp. 182-187.

17) S. Tommaso D'Aquino, In *III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2 ad 5.

18) Idem, In *Epist. ad Ephes.*, c. I, lec. 5.

19) Idem, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9.

20) Idem, *Exposit. Primae Decretalis*, II.

21) Idem, *Summa Theologiae*, II-II, q. 183, a. 2 ad 1. Cfr. In *Epist. ad Ephes.*, c. IV, lec. 5; In *Epist. ad Colos.*, c. II, lec. 4. Fede e carità portano con sé anche la speranza; così, la *communio* ecclesiale è comunione nella fede, nella speranza e nella carità: cfr. *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9.

22) Idem, In *De Divinis Nominibus Exp.*, c. XI, lec. 4.

23) Idem, In *Ioan. Evang.*, c. I, lec. 8, II: "Christus dicitur Unigenitus Dei per naturam, Primogenitus vero in quantum ab eius naturali filiatione per quandam similitudinem et participationem filiatio ad multos derivatur".

24) Cfr. F. Ocariz, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., spec. pp. 74-75 e 94-97.

25) S. Tommaso D'Aquino, In *Epist. ad Hebr.*, c. III, lec. 3. Cfr. In *Ioan. Ev.*, c. I, lec. 4.

26) C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., p. 327. Cfr. S. Tommaso d'Aquino, In *III Sent.*, d. 19, q. 1, a. 5, sol. 1, In *IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, sol. 2.

27) Cfr. S. Tommaso D'Aquino, *Quodlib. X*, q. 8, a. 17. "Questo termine attingere, digganein, che è squisitamente platonico e agostiniano, ma che è noto anche ad Aristotele, caratterizza il modo più perfetto di 'partecipare'; esso indica come di fatto si effettui quel 'vinculum' metafisico che ordina e connette sia gli esseri fra di loro, sia alcune creature privilegiate, quelle intellettuali, direttamente a Dio" (C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., p. 325).

28) Cfr. S. Tommaso D'Aquino, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 12.

29) La Chiesa celeste, infatti, "est vera ecclesia, quae est mater nostra et ad quam tendimus et a qua nostra ecclesia militans est exemplata" (S. Tommaso D'Aquino, In *Epist. ad Ephes.*, c. III, lec. 3).

30) Cfr. *1 Cor 12, 25-27; Ef 1, 23; 3, 3-6*.

31) J. Escrivá de Balaguer, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1978, n. 154.

32) S. Tommaso d'Aquino, In *Epist. ad Hebr.*, c. VIII, lec. 3.

33) Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 3, cit., p. 4.

34) S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 64, a. 2 ad 3 (*Glossa Lombardi in Rom 5, 14*: PL 191, 1392).

35) Idem, *Summa Theologiae*, Supl., q. 34, a. 1 ad 3.

36) Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, n. 1. Tra l'abbondante bibliografia sulla sacramen-

talità della Chiesa, cfr. B. Gherardini, *La Chiesa è sacramento. Saggio di teologia positiva*, Roma 1976; J.H. Nicolas, *Synthèse dogmatique*, Beauchesne, Paris 1985, pp. 630-649.

37) S. Cipriano, *Epist.* 69, 6: PL 3, 1142.

38) S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, III, Q. 73, a. 3 c. San Tommaso sviluppa così la dottrina di San Paolo (specialmente in *I Cor* 10, 17): cfr. *ibid.*, a. 2 s. c., q. 83, a. 4 ad 3; ecc. Cfr. anche F. Martinez, *La Eucaristía y la unidad de la Iglesia en Santo Tomás de Aquino*, in "Studium" 9 (1969) pp. 378-404.

39) S. Agostino, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265.

40) S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 65, a. 3 ad 1.

41) S. Leone Magno, *Sermo* 63, 7: PL 54, 357. Cfr. M.J. Scheeben, *Los Misterios del Cristianismo*, Herder, Barcelona 1957, pp. 507-509, 567. Sulla *communio* ecclesiale in quanto radicata nell'Eucaristia, cfr. anche, A. Bandera, *La Iglesia, "Communio sanctorum": Iglesia y Eucaristía*, in AA.VV., "Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología. Universidad de Navarra", Eunsa, Pamplona 1983, pp. 269-357.

42) Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 65, a. 3.

43) Cfr., ad esempio, L. Scheffczyk, *Dogmatische Erwagungen zur Frage der Grenzen der "offenen kommunion"*, in "Catholica" 26 (1972) pp. 126-145.

44) Cfr. S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 80, a. 5 ad 2.

45) Idem, *Summa Theologiae*, II-II, q. 183, a. 2 ad 1.

46) Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso*, 27-IX-1989, n. 2.

47) S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 183, a. 2 ad 1.

48) *Ibidem*, q. 89, a. 9 ad 3.

49) *Ibidem*, q. 39, a. 1 c. Cfr. *Summa contra gentiles*, IV, c. 76.

50) Cfr. Conc. Vaticano II, *Cost. Lumen gentium*, n. 23.

51) Cfr. P. Rodriguez, *Iglesia y Ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979, pp. 244-245. Sui diversi aspetti del rapporto tra il ministero del Romano Pontefice e l'universale *communio* nella Chiesa, così come sulla connessione tra Eucaristia e comunione con il Papa quali radici non indipendenti dell'unità della Chiesa, cfr., ad esempio, R. Lanzetti, *El ministerio papal en el "corpus Ecclesiarum"*, in AA.VV., *Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio Internacional de Teología*. Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1989, pp. 337-357.

52) Cfr. S. Tommaso D'Aquino, *Quodlibet.*, II, q. 2, a. 3; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., pp. 317ss., *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, in "Divinitas" 11 (1967) pp. 559-586.

53) Cfr. F. Ocariz, *La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa*, in "Annales Theologici" 1 (1987), spec. pp. 8-10.

54) Cfr. Idem, *La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo*, in "Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale", Libreria Editrice Vaticana, 1981, pp. 281-292.

55) Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 3, cit., p. 4.

56) J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Milano 1987, p. 16.

57) Sul rapporto costitutivo tra partecipazione e causalità, sia a livello trascendentale che predicamentale, cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 323-466.

58) S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 7, a. 13). Non ci soffermiamo su questo aspetto, già ampiamente studiato da prospettive diverse. Dalla prospettiva della partecipazione metafisica, cfr. ad esempio F. Ocriz, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., pp. 79-80.

59) Cfr., ad esempio, S. Agostino, *De bapt. contra Donat.*, 1, 28: PL 43, 124. Nella Scolastica, fu soprattutto S. Bonaventura a sviluppare questa dottrina: cfr., ad esempio, *In IV Sent.*, 1. IV, d. XX, p. 2, a. 1, q. 1. Sull'argomento, si veda anche P. Bernard, *Communio des saints (Aspect dogmatique et historique)*, DTC, III, col. 429-454; A. Piolanti, *Il mistero della comunione dei santi*, Roma 1957. Per una breve sintesi recente sull'origine e significato dell'espressione *Communio sanctorum*, cfr. B.

Gherardini, *La Chiesa, mistero e servizio*, Ut unum sint, Roma 1988, pp. 119-122.

60) S. Tommaso D'Aquino, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 10.

61) *Ibidem*.

62) *Ibidem*. Questi due stessi sensi della *Communio sanctorum* appartengono alla dottrina cattolica proposta dal Magistero della Chiesa: cfr., ad esempio, Catechismo Romano, I parte, cap. X, nn. 23-27; Pio XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) p. 200; Paolo VI, Cost. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, 1-I-1967, nn. 4-5: AAS 59 (1967) pp. 9-11. Vid. anche Conc. Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, n. 49.

63) Cfr. M. Sanchez Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, cit., pp. 275-305; Idem, *Partecipazione e refusione della grazia di Cristo*, in AA.VV. "Essere e Libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro", cit., pp. 225-249. Sul ruolo eminente della Beata Vergine Maria nella mediazione della grazia e nella *Communio sanctorum*, cfr. C. Fabro, *La partecipazione di Maria alla grazia di Cristo secondo S. Tommaso*, in "Ephemerides Mariologicae" 24 (1974) pp. 389-406; F. Ocariz, *María y la Trinidad*, in "Scripta Theologica" 20 (1988) pp. 771-797.

64) In questo si manifesta con particolare chiarezza come il pensiero di San Tommaso costituisca una sintesi superatrice dell'antitesi in cui si erano trovati il verticalismo platonico e l'orizzontalismo aristotelico (cfr. C. Fabro, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, cit., pp. 562-568). Per uno studio della nozione di partecipazione nella storia della filosofia, necessario per capire il carattere di sintesi originale della metafisica tomista, cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., pp. 39-112; Idem, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960, pp. 69-169, 241-316, 397-410.

65) S. Cipriano, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553. Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. *Lumen gentium*, n. 4. Vid. anche Cost. *Gaudium et spes*, n. 24.

66) S. Tommaso D'Aquino, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 10

67) J. Ratzinger, *Las dimensiones del problema*, in AA.VV., "El pluralismo teológico", BAC, Madrid 1976, p. 30.