

Scuola di Teologia “don Maurilio Carrucola”

Corso di Ecclesiologia

Per una chiesa sinodale Comunione, partecipazione, missione

1. La Chiesa nella storia della salvezza
2. L'ecclesiologia dei Padri e l'epoca medievale
3. La riforma - dal Concilio di Trento al Vaticano I
Il rinnovamento dell'ecclesiologia - J.A.Mölher e J.H. Newman
4. Tra il Vaticano I e il Vaticano II: le correnti ecclesilogiche della Chiesa corpo mistico - popolo di Dio - sacramento
5. La svolta conciliare: l'ecclesiologia trinitaria del Vaticano II
Dall'origine trinitaria alla forma trinitaria della Chiesa
6. La Chiesa sacramento universale di salvezza
La Chiesa e le altre religioni - dialogo e annuncio missionario
7. La Chiesa comunità ministeriale e gerarchica - carismi e ministeri
La ministerialità del popolo di Dio
8. La Chiesa locale o particolare e la comunione delle Chiese
La parrocchia casa e scuola di comunione
9. La trasformazione missionaria della Chiesa
Chiesa estroversa e in uscita: dall'*Evangelii gaudium* al Sinodo
10. Sinodo è il nome di Chiesa: comunione, partecipazione e missione

Anno pastorale 2021-2022

BIBLIOGRAFIA

- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007
- ASTI F.-CIBELLI E. (a cura di), *La sinodalità al tempo di Papa Francesco. Una chiave di lettura sistematica e pastorale*, EDB, Bologna 2020
- AA.VV., *Una Chiesa estroversa. Pastorale ordinaria e missionarietà*, Ancora, Milano 1998
- CALABRESE G. - GOYRET P. - PIAZZA F.O. (edd), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova editrice, Roma 2010
- CALABRESE G., *Ecclesiologia sinodale. Punti fermi e questioni aperte*, EDB, Bologna 2021
- CATTANEO A., *La varietà dei carismi nella Chiesa. Una e cattolica*, San Paolo, Milano 2007
- CATTANEO A., *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, LEV, Città del Vaticano 2003
- COLZANI G., *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010
- CONGAR Y., *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018
- CONFERENZA EPISCOPALE TOSCANA, *Umiltà, disinteresse, beatitudine. Un vocabolario per ricostruire il futuro*, Edizioni Toscana Oggi, Firenze 2019
- DE GIORGI F., *Il brutto anatroccolo. Il laicato cattolico italiano*, Paoline, Milano 2008
- DIANICH S., *Chiesa in missione; per una ecclesiologia dinamica*, E.P., Roma 1985
- DIANICH S., *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1987
- DIANICH S.-NOCETI S., *Trattato sulla Chiesa, Queriniana*, Brescia 2002
- DIANICH S., *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, EDB, Bologna 2016
- FERNANDEZ V.M., *Uscire per annunciare. Come papa Francesco ci spinge alla missione*, EMI, Bologna 2016
- FORTE B., *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Edizioni San Paolo, Roma 1995
- GUARDINI R., *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1967 (quinta ristampa 2004)
- GUTIERREZ G.-MULLER G.L., *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, EMI-Edizioni Messaggero, Padova 2013
- GIUSSANI L., *Perché la Chiesa. La pretesa permane*, Jaca Book, Milano 1990
- GHEDDO P., *Missione senza se e senza ma. L'annuncio alle genti dal Concilio a Papa Francesco*, EMI, Bologna 2013
- KASPER W., *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2011
- KASPER W., *Chiesa cattolica. Essenza-Realtà-Missione*, Queriniana, Brescia 2012

KUNG H., *Tornare a Gesù*, Rizzoli, Milano 2013

LOHFINK G., *Gesù come voleva la sua comunità?*, E.P., Roma 1987

LOHFINK G., *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1999

LUBAC H. de, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979

LUBAC H. de, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979

LUBAC H. de, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, Jaca Book, Milano 2017.

MALNATI E., *I ministeri nella Chiesa*, Paoline, Milano 2008

MALNATI E., *La Chiesa del Concilio Vaticano II*, Edizioni Cantagalli, Siena 2014

MARTIN A., *Sinodalità. Il fondamento biblico del camminare insieme*, Morcelliana, Brescia 2021

MASCIARELLI M.G., *Parrocchia sinodale. Casa del popolo di Dio*, Tau Ed., Todi 2016

MASCIARELLI M.G., *Le radici del Concilio. Per una teologia della sinodalità*, EDB, Bologna 2018

MILITELLO C., *La Chiesa «il Corpo Crismato». Trattato di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2003

NEUNER P., *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016

PIE'-NINOT S., *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008

RUGGERI G., *Chiesa sinodale*, Laterza Bari-Roma 2017

SPADARO A.- GALLI C.M. (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016

SARTORI L., *La Lumen Gentium. Traccia di studio*, Edizioni Messaggero di Padova, Padova 2011

SARTORIO U., *Sinodalità. Verso un nuovo stile di Chiesa*, Ancora, Milano 2021

SCOLA A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005

THEOBALD C., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2 voll., EDB, Bologna 2009

WERBICK J., *La Chiesa. Un progetto ecclesologico per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1998

VITALI D., *Verso la sinodalità*, Edizioni Qiqajon Magnano 2014

VITALI D., *Lumen Gentium. Storia, commento, recezione*, Universale Studium, Roma 2012

ZIZIOULAS I., *Comunione e alterità*, Lipa edizioni, Roma 2016

Documenti e interventi postconciliari del Magistero sulla Chiesa (in ordine cronologico)

PAOLO VI, Lettera Enciclica «*Ecclesiam suam*» (6 agosto 1964)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Dichiarazione riguardante alcuni errori circa la dottrina cattolica sulla Chiesa*» – «*Mysterium Ecclesiae*», del 24 giugno 1973. Tocca i temi della unicità della Chiesa di Cristo; dell'infallibilità di tutta la chiesa e del magistero della Chiesa; l'associazione della Chiesa al sacerdozio di Cristo.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (CTI), *L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica* (1973)

PAOLO VI, Esortazione Apostolica «*Evangelii nuntiandi*» (8 dicembre 1975)

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica «*Slavorum Apostoli*» (2 giugno 1985)

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «*Temi scelti di ecclesiologia. In occasione del XX anniversario della Chiusura del Concilio Vaticano II*», (1985)

GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica «*Christifideles laici*» (30 dicembre 1988)

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica «*Redemptoris missio*» (7 dicembre 1990)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Lettera su alcuni aspetti della Chiesa intesa quale comunione*» – «*Communio notio*», del 28 maggio 1992. Tratta dei temi della comunione ecclesiale; del rapporto tra chiesa universale e chiese particolari; del radicarsi della *communio ecclesiarum* nell'eucaristia e nell'episcopato; della unità e diversità nella comunione ecclesiale e della sua realtà nel dialogo ecumenico.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica «*Ut unum sint*» (25 maggio 1995)

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, «*Istruzione "In constitutione apostolica" sui Sinodi Diocesani*» (19 marzo 1997)

GIOVANNI PAOLO II, Lettera motu proprio «*Apostolos Suos*» sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze dei Vescovi (21 maggio 1998)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Considerazioni «*Il Primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*» (31 ottobre 1998)

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e Riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato* (2000)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Nota sull'espressione «Chiese sorelle»*», (30 giugno 2000)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Dichiarazione «Dominus Iesus» circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*», (6 agosto 2000)

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica sull'Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa «*Ecclesia de Eucharistia*» (17 aprile 2003)

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio «*Apostolorum successores*» (22 febbraio 2004)

BENEDETTO XVI, «*Discorso ai membri della Curia e della Prelatura Romana per la presentazione degli auguri natalizi*» (22 dicembre 2005)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla chiesa*» e «*Commento*» (29 giugno 2007)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*» (03 dicembre 2007)

FRANCESCO, Esortazione Apostolica «*Evangelii Gaudium*» sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, (24 novembre 2013)

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «*Il sensus fidei nella vita della Chiesa*», (2014)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica Iuvenescit Ecclesia*» (15 maggio 2016)

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «*La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*», (2 marzo 2018)

FRANCESCO, Costituzione Apostolica «*Episcopalis communio*» sul Sinodo dei Vescovi, (15 settembre 2018)

SEGRETERIA GENERALE DEL SINODO, Documento preparatorio «*Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*» e annesso *Vademecum* (7 settembre 2021)

Abbreviazioni e sigle

DS	DENZINGER H. – SCHONMETZER A., <i>Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Freiburg 1976, editio XXXVI
AA	CONCILIO VATICANO II, <i>Apostolicam actuositatem</i> , Decreto sull'apostolato dei laici
AG	CONCILIO VATICANO II, <i>Ad Gentes</i> , Decreto sull'attività missionaria della Chiesa
DV	CONCILIO VATICANO II, <i>Dei Verbum</i> , Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione
LG	CONCILIO VATICANO II, <i>Lumen Gentium</i> , Costituzione dogmatica sulla Chiesa
GS	CONCILIO VATICANO II, <i>Gaudium et Spes</i> , Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo
NA	CONCILIO VATICANO II, <i>Nostra Aetate</i> , Dichiarazione sulle religioni non cristiane
SC	CONCILIO VATICANO II, <i>Sacrosanctum Concilium</i> , Costituzione sulla sacra Liturgia
UR	CONCILIO VATICANO II, <i>Unitatis Redintegratio</i> , Decreto sull'Ecumenismo
CD	CONCILIO VATICANO II, <i>Christus Dominus</i> , Decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi
MQ	PAOLO VI, <i>Ministeria Quaedam</i> , Motu proprio sui ministeri
CL	GIOVANNI PAOLO II, <i>Christifideles Laici</i> , Esortazione apostolica sul laicato
RM	GIOVANNI PAOLO II, <i>Redemptoris Missio</i> , Lettera enciclica sul mandato missionario
NMI	GIOVANNI PAOLO II, <i>Novo Millennio Ineunte</i> , Lettera apostolica al termine del Giubileo
EG	FRANCESCO, <i>Evangelii Gaudium</i> , Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo

«Non può avere Dio per Padre, chi non ha la Chiesa per madre»
(S. Cipriano, *De Ecclesiae unitate*, 26)

«No, non separarti dalla Chiesa! Nessuna potenza ha la sua forza. La tua speranza, è la Chiesa. La tua salvezza, è la Chiesa. Il tuo rifugio, è la Chiesa. Essa è più alta del cielo e più grande della terra. Essa non invecchia mai: la sua giovinezza è eterna»
(S. Giovanni Crisostomo, *De capto Eutropio*, 6)

«Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum»
(S. Agostino, *Tractatum in Johannem*, 32,8)

«Gli Apostoli vedevano Cristo e credevano nella Chiesa che non vedevano; noi vediamo la Chiesa e dobbiamo credere in Cristo che non vediamo. Aderendo saldamente a ciò che vediamo, giungeremo a vedere colui che ora non vediamo»
(S. Agostino, *Sermo 328,3*)

«Nella totalità del suo essere essa (la Chiesa) ha per fine di rivelarci Cristo, di condurci a lui, di comunicarci la sua grazia; non esiste insomma che per metterci in rapporto con Lui. Essa sola lo può fare, e non potrà mai cessare di farlo. Non verrà mai il momento, tanto nella vita degli individui quanto nella storia dei popoli, in cui il suo compito debba o semplicemente possa finire. Se il mondo perdesse la Chiesa, perderebbe la Redenzione»
(De Lubac H., *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979)

«Amiamo la Chiesa come si ama la propria mamma, sapendo anche comprendere i suoi difetti? Tutte le mamme hanno difetti, tutti abbiamo difetti, ma quando si parla dei difetti della mamma noi li copriamo, l'amiamo così. E la Chiesa ha pure i suoi difetti: la amiamo così come la mamma, la aiutiamo ad essere più bella, più autentica, più secondo il Signore?»
(Papa Francesco, Udienza di mercoledì 11 settembre 2013)

«Non mi ribellerò mai alla Chiesa perché ho bisogno più volte alla settimana del perdono dei miei peccati, e non saprei da chi altri andare a cercarlo quando avessi lasciato la Chiesa»

«Errori nella Chiesa ce ne sono tanti. Ma la Chiesa è la Madre. Se uno ha la madre brutta, chi se ne frega! A una mamma non si chiede mica di essere perfetta per volerle bene» (Don Lorenzo Milani, *Lettere*)

«Don Lorenzo ci insegna anche a voler bene alla Chiesa, come le volle bene lui, con la schiettezza e la verità che possono creare anche tensioni, ma mai fratture, abbandoni. Amiamo la Chiesa, cari confratelli, e facciamola amare, mostrandola come madre premurosa di tutti, soprattutto dei più poveri e fragili, sia nella vita sociale sia in quella personale e religiosa. La Chiesa che don Milani ha mostrato al mondo ha questo volto materno e premuroso, proteso a dare a tutti la possibilità di incontrare Dio e quindi dare consistenza alla propria persona in tutta la sua dignità»
(Papa Francesco, *Discorso nella visita a Barbiana*, 20 giugno 2017)

1. La Chiesa nella storia della salvezza

La cultura profana, nell'analisi del fattore *Chiesa*, non va oltre l'aspetto umano, visibile di una società mondiale, bene inquadrata, di uomini uniti dalle credenze, dal culto, da interessi filantropici, più spesso guidati da propositi di proselitismo e di prestigio.

La fede, al contrario, pur nell'aspetto della visibilità, vi scorge una **realtà-mistero**, nascosto in Dio, rivelato ed operante nella storia - "*Egli ci ha fatto conoscere il mistero della Sua volontà, secondo quanto Lui aveva prestabilito*" (Ef 1, 9) -di un popolo ancora peccatore in attesa della propria redenzione "*che Dio si è acquistato per la lode della sua gloria*" (Ef 1, 14). Sotto questo aspetto la Chiesa entra nella storia della salvezza, costituendosi come terzo momento. È tipico infatti della teologia dell'evangelista Luca sottolineare tre momenti nella storia salvifica: l'Antico Testamento, il **tempo del Padre**: "*La legge ed i Profeti fino a Giovanni; da allora in poi viene annunciato il Regno di Dio*" (Lc 16,16). Il Regno di Dio però nel Nuovo Testamento ha due fasi: una nel tempo, l'altra fuori e dopo il tempo. La prima è la fase storica che va dalla nascita del Cristo al giudizio universale; la seconda è la fase escatologica che inizia con il giudizio universale.

Nella prima di queste due fasi l'evangelista Luca scorge, a sua volta, due periodi: il primo è quello della vita normale di Cristo, che si può definire come secondo tempo della storia salvifica, il **tempo del Figlio**, il quale con la sua predicazione, la sua azione su Satana, i suoi miracoli, la formazione della comunità, rende presente il Regno di Dio "*Se scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio, è giunto fra voi il Regno di Dio*" (Mt 12,28); "*Il Regno di Dio è in mezzo a voi*" (Lc 17,21). Il secondo periodo della fase storica si colloca tra la Pentecoste e la parusia finale del Cristo: **tempo dello Spirito** e quindi propriamente **tempo della Chiesa**.

Tre sono gli eventi che ne segneranno gli inizi:

1. **il sacrificio di Gesù**, che fonda la comunità della Nuova Alleanza: "*Bevetene tutti perché questo è il mio sangue dell'Alleanza*" (Mt 26,28) "*della Nuova Alleanza del mio sangue*" (Lc 22,20; 1Cor 11,25). Il sangue di Cristo sigillerà l'alleanza con il nuovo popolo, annunciata dai profeti (Ger 31,31 ss.; Ez 36,25-28), così come il sangue delle vittime aveva sigillato l'alleanza con l'antico popolo (Es 24,4-8);

2. **la sua resurrezione**, dopo la quale Egli riunirà in Galilea il gregge dei suoi (Mc 16,7; Mt 27,7);

3. **la rovina di Gerusalemme dell'anno 70**, della quale Gesù aveva detto: "*Gerusalemme, Gerusalemme, la vostra casa vi sarà lasciata deserta*" (Mt 23,37). Essa è, al tempo stesso, segno della sostituzione della Chiesa al popolo giudaico e annuncio del giudizio finale.

A questa realtà sopra accennata, i primi cristiani di lingua greca hanno dato il nome biblico di *Ekklesia* ἐκκλησία. Nel greco profano Ἐκκλησία, da cui *chiesa*, designa l'assemblea del δῆμος, del popolo come forza politica (At 19,32-39). Nei **Settanta**, invece, la parola designa **una assemblea convocata per un atto religioso, spesso culturale** (Dt 23; 1Re 8; Sal 22,26): corrisponde all'ebraico *qàhàl*, usato per designare le varie assemblee del popolo eletto prima dell'esilio e l'assemblea liturgica al

tempo dei Re e dopo l'esilio. Ma se εκκλησια traduce sempre *qàhàl*, quest'ultima parola è resa talvolta con altri vocaboli, specialmente συναγωγή, che per lo più traduce il termine *edàh*, assemblea. Chiesa e sinagoga sono due termini pressoché sinonimi (Gc 2,2). Si opporranno solo quando i cristiani, per distinguersi appunto dagli Ebrei, useranno il termine Chiesa.

La scelta di εκκλησια da parte dei Settanta è stata suggerita soprattutto dalla etimologia: questo termine venendo da εκκαλεο *eccaleo* (chiamo da, convoco), indicava di per sé che Israele, il popolo di Dio, era il raduno degli uomini convocati dall'iniziativa divina e si collegava ad un'espressione sacerdotale in cui era espressa l'idea di chiamata: κλητη αγια, traduzione letterale di "*convocazione sacra*" (Es 12,6; Lev 23,3; Nm 29,1). È naturale che Gesù, fondando il nuovo popolo di Dio, in continuazione del primo, l'abbia designato con un nome biblico della assemblea religiosa, nome reso con εκκλησια: "*Fundabo ecclesiam meam*" (Mt 16,18). Così pure la prima generazione cristiana, cosciente di essere il nuovo popolo di Dio (1Pt 2,10), prefigurato dalla "*Chiesa del deserto*" (At 7,38), ha adottato un termine che venendo dalle Scritture, era adattissimo a designarla come "*Israele di Dio*" (Gal 6,16).

Il termine εκκλησια, inoltre, presentava il vantaggio di includere il tema dell'appello che Dio rivolge gratuitamente in Gesù Cristo prima ai Giudei, poi ai pagani, per formare la "*convocazione santa*" degli ultimi tempi (cfr 1Cor 1,2), i "*chiamati ad esser santi*" (Rom 1,7; cfr Ef 1,3 ss.; 2Tim 1; 9).

Seguendo questa linea, il **Concilio Ecumenico Vaticano II** nella Costituzione dogmatica **Lumen Gentium (LG)**, presenta la Chiesa, come convocazione dei figli dispersi (Gv 11,52), degli uomini beneficiari della salvezza in Gesù Cristo (At 2,47). Con queste parole descrive il disegno divino, che concepito "*fin da prima della creazione del mondo*" (Ef 1,4), prepara la realtà della comunità dei suoi figli: «*i credenti in Cristo (il Padre) li ha voluti chiamare nella santa Chiesa, la quale, già prefigurata sin dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica Alleanza, e stabilita "negli ultimi tempi", è stata manifestata nell'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli*» (LG 2 b).

Nella Dichiarazione **Nostra aetate** sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, al n 4 riguardante la religione giudaica il testo conciliare dice: «*La Chiesa di Cristo riconosce che gli inizi della sua fede si trovano nei patriarchi, in Mosè e nei profeti. Riconosce che tutti i fedeli cristiani sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza della Chiesa è misticamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo la Chiesa non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo del popolo con il quale Dio si è degnato di stringere l'antica alleanza*». Per questo noi partiamo dall'AT. Quindi nell'Israele dell'Antico Testamento è **misteriosamente prefigurata** la Chiesa del Nuovo (LG 9 parla di *preparazione e figura*); inoltre la Chiesa esprime l'identità dell'unico popolo di Dio: noi siamo *innestati* nella vocazione e missione di Israele. Nell'Antico Testamento siamo in questione noi stessi.

L'antico Testamento

Prima creazione e creazione nuova: Adamo-Cristo

Punto di partenza per un'indagine di tipo biblico ci è offerto proprio dal testo di *Lumen Gentium* n. 2 che parla di *prefigurazione* della Chiesa fin dalle origini nella creazione di Adamo e poi di *preparazione* della Chiesa nella storia di Israele. In *Nostra Aetate* n. 4 si ha la relazione di inclusione del nuovo popolo di Dio con l'antico popolo frutto della vocazione di Abramo. Pertanto la Chiesa è già preannunciata, prefigurata fin dalle prime pagine della Genesi, allorché Dio crea il primo uomo **Adamo** come capo dell'umanità, e fa di questo primo uomo anche il capo che trasmette la grazia ai suoi successori. Attorno a lui la Bibbia **prevede lo stabilirsi di una solidarietà non solo umana**, ma anche **soprannaturale**; una solidarietà, come famiglia di figli di Dio, che è già Εκκλησια, cioè convocazione di tutti gli uomini in Adamo in una realtà comune, al tempo stesso umana e sovrumana.

Ecco alcuni testi: “Dio creò l'uomo, maschio e femmina li creò” (Gn 1,27); “Non è bene che l'uomo sia solo, gli voglio fare un aiuto che gli sia simile” (Gn 2,18); l'uomo dunque chiamato a far società fin dalle origini. “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra...” (Gn 1,28). Il peccato intralcia il piano divino (Gn 3). Adamo, invece di rimanere capo di un popolo radunato per vivere con Dio, è padre di una umanità divisa dall'odio (Gn 4,8; 6,11), dispersa dall'orgoglio (Gn 11,8 ss.), che sfugge il suo creatore (Gn 3,8; 4,14). Una frattura, pertanto, fra l'uomo e Dio, nell'uomo in se stesso, nell'umanità.

Da qui la necessità di un **nuovo Adamo** (1Cor 15,45); il primo Adamo divenne un essere vivente, ma il secondo Adamo divenne Spirito datore di vita; (Col 3,10): “vi siete spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova per una piena conoscenza ad immagine del suo Creatore”. Il nuovo Adamo inaugurerà una nuova creazione; “se uno è in Cristo, è una nuova creatura”(2Cor 5,17); “non è la circoncisione, né la non circoncisione che conta, ma essere una nuova creatura” (Gal 6,15), nella quale si sia restaurata la vita di amicizia con Dio. “Per un uomo solo il peccato e la morte...per la caduta di uno morirono tutti, così per la grazia di uno solo, Gesù Cristo, la grazia di Dio ed il dono concesso si sono riversati su tutti” (Rm 5,12 ss.).

L'umanità verrà ricondotta all'unità; Gesù doveva morire, “non per una nazione soltanto, ma per riunire insieme i figli di Dio, che erano dispersi” (Gv 11,52). Egli è la nostra pace, ha abolito in sé la legge per creare in se stesso dei due un solo uomo nuovo per riconciliare ambedue con Dio in un sol corpo (Ef 2,12 ss.). **Paolo**, parlando del matrimonio e riferendosi alle parole dette da Dio ai nostri progenitori, dirà che la loro unione è già un sacramento, un segno dell'unione futura del Cristo e della Chiesa (Ef 5,31 ss.). Ciò che poi verrà e si realizzerà attraverso il mistero del Cristo e della sua grazia, già avrebbe dovuto realizzarsi nel piano divino attraverso la prima grazia, l'ordine soprannaturale stabilito da Dio fin dall'inizio.

In conclusione, questa solidarietà fin dall'inizio dell'umanità è già essa stessa Εκκλησια, cioè adunanza o convocazione di tutti gli uomini in una realtà nuova, non puramente umana, ma sovranaturale: o di gloria o di peccato.

Antico e nuovo Israele: Abramo

La Bibbia, collocando la storia di **Abramo** e della sua discendenza nella storia del mondo, dove c'è il peccato, mostra che la Chiesa, vero popolo di Abramo (Rm 4,12), deve inserirsi ed essere in esso la risposta al peccato, nonché alle divisioni ed alla morte che da esso derivano. Con Abramo, la sua chiamata, le promesse, le benedizioni (Gn 12. 13. 15. 17. 22), suggellate da una alleanza (Gn 15,7; 17,4 ss.) si inizia, infatti, **il processo decisivo di formazione di un popolo di Dio**, che sarà esso stesso *chiesa* raccolta da Dio, che sotto di lui, il capostipite, si muove come carovana di beduini nel deserto, con una meta nuova e un ideale nuovo da raggiungere.

La chiesa popolo sacerdotale: Mosè

Con **Mosè** ancor più il popolo di Israele diventa Chiesa, potrà salire sulla montagna e qui, nell'alleanza antica (Es 19; 24), diventa il popolo di Dio, secondo l'espressione più precisa, il popolo sacerdotale. Il legame della sua solidarietà non sarà costituito da motivi di carattere etnologico-politico, ma da una **vocazione religiosa**: rendere culto a Dio, compiere la propria storia viaggiando con la tenda del suo Dio, in mezzo alla quale è il tabernacolo dell'Altissimo, dimora misteriosa di Colui che cammina dinanzi al suo popolo e fa la storia del suo popolo.

Proprio con questa concezione del popolo di Israele e della sua alleanza con il Signore nasce la nuova interpretazione della storia: **la teologia della storia**. Mentre gli antichi pensavano alla storia come ad un continuo ritorno senza termine e senza scopo, **per Israele la storia si muove verso un fine**, al quale sono tese tutte le forze dei singoli individui, come dell'intera comunità: la salvezza di tutte le genti attraverso il Messia, che nascerà dal popolo stesso. Del resto, nel deserto, il popolo di Israele aveva imparato il senso della solidarietà ed aveva capito che i beni comuni sono i veri beni che preparano ai beni dello spirito. È la grande spiritualità ebraica. Questo senso di comunità farà sì che il mondo percepisca l'idea e la realtà della salvezza.

La chiesa, popolo regale: il regno di Davide

Dopo la fuga nel deserto e l'Alleanza del Sinai, un'altra tappa della preparazione della Chiesa: il **Regno di David**. A David vengono fatte le promesse della discendenza del Messia (2Sam 7,4-17). La monarchia, che stenta ad entrare nel regno teocratico, una volta entrata in Israele diventa tramite e veicolo di una idea nuova per il futuro, quella della regalità. Il tema del **Regno di Dio** nasce con la monarchia davidica che anticipa, per vari legami, la realtà della Chiesa, popolo regale, vero Regno di Dio sulla terra che prepara il Regno eterno.

La chiesa in stato di purificazione: l'esilio, il post-esilio, il resto d'Israele

Allorché però la stessa nazione cade e le strutture esterne del Regno vanno in frantumi e tutto ciò che poteva sembrare il supporto dell'idea salvifica d'Israele viene meno, umanamente parlando sarebbero dovute crollare tutte le idee religiose di Israele. Al contrario è proprio allora, nell'esilio e successivamente nel post-esilio, che la comunità dei figli di Dio più ancora si afferma e prende la sua vera vitalità e configurazione: è il concetto del **resto di Israele**: la salvezza e la promessa di Dio non

avviene solo *nella* disgrazia ma anche *mediante* essa. Dopo l'esilio, il popolo che ritorna sulla sua terra non è più una nazione, un popolo dalla configurazione politica: è **una comunità essenzialmente religiosa, culturale**, che si regge su un piano profondamente religioso e sacerdotale: è la comunità di coloro che aspettano la realtà dei tempi nuovi, della Chiesa che ad essi si sostituirà.

La chiesa popolo profetico: i profeti

È ciò che hanno detto i **Profeti**, i quali, fin dal tempo della monarchia, avevano imparato un concetto nuovo di Israele ed avevano insegnato che **Israele sarebbe stato costituito da coloro che si sarebbero fatti propagatori del Regno di Dio, non però attraverso la carne ed il sangue, ma attraverso la fede di Dio.** (Is 45; Is 2; Mic 4,1).

Quella dei Profeti è la *εκκλησια* che prepara la religione interiore dello spirito e del cuore (Ger 31,31; Ez 36,26; Gl 3,1s). Sarà il Regno dei poveri, dei **poveri di Jawhè**, di coloro che abbandonando ogni fiducia nelle strutture politico-religiose, si affidano solo a Lui e cercano soltanto la sua gloria. Nasce tutta una spiritualità e tutto un pensiero che va dritto al Nuovo Testamento, creando in Israele movimenti spirituali profondi, quali quello della comunità di Qumram.

La chiesa della fede: i poveri di Dio

Le notizie sulla **comunità di Qumram** ci dimostra come si era realizzato e viveva il concetto del nuovo Israele di Dio: un Israele **non ufficiale**, anzi contrapposto all'Israele ufficiale; un Israele che vuole essere il vero popolo di Dio, che non vuole immischiarsi nelle realtà temporali, ma si protende verso tempi nuovi, verso l'età della salvezza. Ma non importa andare a Qumram. Vi era in Palestina e sparso un po' dovunque il vero Israele, il vero popolo di Dio; in quel popolo che custodiva ancora nel cuore la spiritualità dei Profeti, vi erano anime che attendevano il Regno di Dio.

Queste anime erano **i poveri di Dio - anawim Jawh**. Tra questi poveri, la più perfetta ed la più grande è la **Vergine Maria**. È Lei che nel Magnificat riecheggerà le antiche parole dei salmi che annunziavano la spiritualità dei **"poveri di Dio"**, la nuova realtà, la nuova comunità, **"ha guardato l'umiltà della sua serva"** (Lc 1,48). È Lei che, con tutta l'anima già preparata da questa nuova spiritualità, può cogliere il messaggio nuovo del Regno: **"Beati i poveri, beati i puri, beati i pacifici, perché di questi è il Regno dei cieli"**.

Così sarà la Chiesa come il Concilio la descrive in uno dei paragrafi più importanti della **Lumen Gentium**: **«Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere le stesse vie per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. Gesù Cristo "sussistendo nella natura di Dio... spogliò se stesso prendendo la natura di servo" (Fil 2,6-7) e per noi "da ricco che era si fece povero" (2Cor 8,99); così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria della terra, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre "a dare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito" (Lc 4,18), "a cercare a salvare ciò che era perduto" (Lc 19,10): così pure la Chiesa circonda di affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti immagine del suo Fondatore, povero e sofferente, si premura di sollevarne l'indigenza, e in loro intende di servire il Cristo»** (LG 8c).

Il nuovo Testamento

Quanto abbiamo fin qui raccolto dell'Antico Testamento costituisce le linee di una *preistoria o preformazione* della Chiesa; il Nuovo Testamento ci offre la storia, cioè la sua effettiva costituzione e manifestazione. Tuttavia non si può pretendere di individuare *il momento preciso del suo apparire all'orizzonte della storia*. In questo, le azioni del Cristo, gli eventi prima e dopo la sua risurrezione, nel loro insieme si possono chiamare i passi di una Chiesa già in formazione, in cammino.

Già **Pio XII**, nella sua enciclica *Mystici Corporis* (29.6.1943) affermava: *“Il Divin Redentore iniziò la costruzione del mistico tempio della Chiesa quando, predicando il Regno di Dio, espose i suoi precetti; lo ultimò quando, crocifisso, fu glorificato; lo manifestò e promulgò quando mandò in modo visibile lo Spirito Paraclito sui discepoli”*.

Ma rimanendo nella linea fin qui seguita dalla Chiesa, considerata come *ἐκκλησία*, convocazione, già nella stessa incarnazione del Cristo si attua, nell'assunzione di una completa natura umana comune, cioè, a tutti ed a ciascun uomo - un inizio di Chiesa, remoto quando si vuole e potenziale, ma essenzialmente vero; *“Il Verbo si è fatto carne ed ha posto le sue tende in mezzo a noi”* (Gv 1,14): gli uomini sono raccolti nella realtà del Figlio di Dio e, di conseguenza, *“nella unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”* (LG 4). È *l'incarnazione*, è l'evento visibile di quella benedizione di Dio ad Abramo: *“In te saranno benedette tutte le famiglie della terra... Alla tua discendenza Io darò questo paese”* (Gn 12,3. 7).

Commenta Paolo: *“Appunto ad Abramo ed alla sua discendenza furono fatte le promesse. Non dice la Scrittura: ‘e ai tuoi discendenti’, come se si trattasse di molti, ma ‘e alla tua discendenza’, come ad uno solo, cioè Cristo”* (Gal 3,16).

La chiesa nella predicazione del regno (i Sinottici)

Il *Regno di Dio, regno dei cieli* o semplicemente il *regno*, indica una nuova presenza di Dio in mezzo agli uomini non come semplici creature, né come realtà di potere temporale, né come vendetta contro i peccatori nella concezione di Qumram, ma esercizio di salvezza, di comunione o *αγάπη*, è *il tema fondamentale della predicazione di Cristo*: *“Gesù percorreva tutte le città ed i villaggi insegnando e predicando il Vangelo del Regno”* (Mt 9,35) (100 volte la parola regno ricorre nei Sinottici; 2 volte in Mt la parola Chiesa).

L'evangelista Matteo, redazionando al capitolo 13 del suo Vangelo le sette parabole del Regno: del seminatore, del grano e della zizzania, del granello di senape, del lievito nella pasta, del tesoro nascosto, della perla preziosa, della rete e dei pesci, pone alcuni elementi nel concetto e nella realtà del Regno, quali la temporalità, la visibilità, l'impegno, la localizzazione, il passaggio da uno stato ad un altro, più adatti a significare *una fase intermedia e storica del Regno*, che non una *fase definitiva ed escatologica*. Tale fase è quella della Chiesa.

Reclutamento e formazione dei Dodici

I discepoli

Durante la sua vita mortale, tra la folla che l'ascolta e lo segue (Mt10,6; 4,16; Gv 6,14-15), Gesù raccoglie ed educa dei **discepoli**, ai quali rivela i misteri del Regno

(Mt 13,10-17): è già il “piccolo gregge” (Lc 12,32) del buon pastore (Gv 10) annunciato dai Profeti, il Regno dei Santi (Dn 7,18-22). I discepoli vengono chiamati, scelti (Lc 10,1). C'è un invito alla sequela e a una condivisione della missione stessa di Gesù (Lc 10,1-20).

Pare che Gesù abbia preso in considerazione la sopravvivenza e la crescita di questo gruppo dopo la sua risurrezione ed ha abbozzato le grandi linee del suo stato futuro: la predizione sulle persecuzioni dei suoi (Mt 10,17-25), probabilmente anche le sue parole sulla mescolanza di giusti e peccatori (Mt 22,11 ss.; 13,24-30. 36-43. 47-50) oltrepassano, nel suo pensiero, il tempo della sua vita terrena; soprattutto le sue istruzioni ai Dodici presuppongono una certa durata.

I dodici

Di fatto Gesù si sceglie, tra i discepoli, dodici intimi che saranno le cellule fondamentali ed i capi del nuovo Israele (Mc 3,13-19; Mt 19,28). Si collega così questo nuovo **popolo di Dio**, questo nuovo Israele, all'antico Israele formato dall'insieme delle dodici tribù. Gesù fa fare loro il tirocinio del rito battesimale (Gv 4,2), della lotta contro i demoni e le malattie (Mc 6,7-13). Insegna loro a preferire i servizi ai primi posti (Mc 9,35), a dare la priorità alle “pecore perdute” (Mt 10,6), a non temere le persecuzioni inevitabili (Mt 10,17), a riunirsi nel suo nome per pregare in comune (Mt 18,19), a perdonarsi reciprocamente (Mt 18,21-35) e a non scomunicare i pubblici peccatori senza aver tentato la persuasione (Mt 18,15-18). La Chiesa dovrà riandare, sino alla fine dei tempi, a questa esperienza dei Dodici per trovarvi le sue regole di vita.

Missione universale dei Dodici apostoli

Soltanto dopo la risurrezione, il tirocinio degli Apostoli (αποστολεω = invio, mando), che prima non esce dalla cornice di Israele, riceverà il timbro di un **mandato universale**, nello spazio, nel tempo, nelle persone: “Andate nel mondo intero, predicate il Vangelo a tutte le genti... Ecco: Io sono con voi fino alla consumazione dei secoli” (Mt 28,19 ss.; Mc 16,15 ss.; Lc 24,47). Tuttavia, già prima di morire, Gesù ha annunciato l'accesso dei pagani nel Regno; i figli del Regno, gli Ebrei provvisoriamente esclusi (Mt 23,39; Rom 11,11-32) saranno sostituiti dai pagani e questi ultimi si troveranno su un piano di uguaglianza con il nucleo giudaico dei peccatori pentiti che hanno creduto in Gesù (Mt 21,31 ss.). Si intravede in questa chiamata o convocazione dei due popoli da parte di Cristo: “fundabo ecclesiam meam” (Mt 16,18), la Chiesa come prima realizzazione di un Regno (Cfr. LG 5) che non è di questo mondo (Gv 18,36) e realizzerà le profezie universalistiche dell'Antico Testamento (Is 19,16-25; 49,1-6).

Autorità dei Dodici apostoli

Ai capi occorrono poteri. Gesù li promette ai Dodici: a **Pietro**, “roccia” (Gv 1,42), che garantisce la stabilità della Chiesa, la responsabilità di colui che apre e chiude le porte della città celeste e l'esercizio dei poteri disciplinari e dottrinali (Mt 16,18; cfr Lc 22,32; Gv 21,15 ss.). Agli **Apostoli**, oltre la ripetizione della cena (Lc 22,19) il medesimo incarico di “legare e sciogliere”, che verterà specialmente sul giudizio delle coscienze (Mt 18,18; Gv 20,22 ss.).

Questi testi rivelano già la natura della Chiesa, di cui Gesù è creatore e signore: essa sarà una società organizzata e visibile, che inaugura quaggiù il Regno di Dio, costruita sulla pietra, e che rende perennemente presente il Cristo. Missione e potere che la Chiesa primitiva intenderà come dati per sempre e che gli Apostoli consegneranno pertanto a capi da loro medesimi scelti, attraverso la consacrazione per l'imposizione delle mani (2Tm 1,6) e l'invocazione dello Spirito.

Risurrezione e Pentecoste: nascita e manifestazione della Chiesa

La Chiesa nasce nella Pasqua di Gesù Cristo, quando Egli passa da questo mondo al Padre (Gv 13,1). Sembrava che la morte in croce di Gesù avesse messo fine alla speranza messianica del Regno; invece, la causa religiosa del Crocifisso riemerge con una carica di espansione universale: si ricompone il gruppo dei dispersi amici di Gesù e, intorno a questo evento, il *Κερυγμα* *kerigma* pasquale “*il Signore è veramente risorto*” (Lc 24,34), prende cammino il Cristianesimo. Con Cristo che esce dal sepolcro ed è divenuto “*Spirito che dà la vita*” (1Cor 15,45) sorge una nuova umanità (Ef 2,15; Gal 6,15), una nuova creazione.

Secondo i ***Padri della Chiesa*** (Origene, Metodio, Ilario) la Chiesa, nuova Eva, “*la madre di tutti i viventi*”, era nata dal costato di Cristo durante ***il sonno della morte***: infatti Giovanni, testimoniando gli effetti del colpo di lancia (Gv 19,34), suggerisce questa idea, se è vero che per lui il sangue e l'acqua che escono dalla ferita simboleggiano dapprima il sacrificio di Cristo e lo Spirito che anima la Chiesa, e poi i sacramenti del Battesimo e dell'Eucarestia che le trasmettono la vita. Ma la Chiesa, o corpo ecclesiale, è viva in quanto è ***il Cristo risorto*** (*‘risvegliato’*: cfr Ef 5,14) che effonde lo Spirito. Questa effusione dello Spirito incomincia fin dal giorno di Pasqua sugli Apostoli (Gv 20,22) e si allarga via via a livello individuale e collettivo, Pentecoste della Chiesa (At 2,4).

Come già il Cristo storico, nel giorno del Battesimo, ripieno di Spirito Santo (Mt 3,13-17 e luoghi paralleli), inaugura la sua missione di salvezza, così la Chiesa, nuovo Israele, inviata da Cristo, strutturata dallo Spirito che l'anima, inaugura nella Pentecoste la sua missione, che è quella di Gesù Cristo medesimo, incominciando “*da Gerusalemme per tutta la Giudea o la Samaria, fino ai confini della terra*” la sua testimonianza a Cristo morto e risorto (At 1,8).

La Chiesa e la sua estensione nel libro degli Atti degli Apostoli

Dopo la Pentecoste, infatti, la Chiesa, il piccolo gregge di Gesù, cresce rapidamente. Vi si entra accogliendo la parola degli Apostoli (At 2,41), la quale genera la fede in Cristo morto e risorto (At 2,44; 4,32; 2,36), capo e Salvatore (At 5,31), poi ricevendo il battesimo di acqua (At 2,41), seguito da una imposizione delle mani, che conferisce lo Spirito ed i suoi carismi (At 8,16; 19,6).

Vi si rimane membro vivo, secondo Luca, mediante una quadruplicata fedeltà: ***all'insegnamento degli Apostoli***, διδαχη *didachè*, che matura la prima fede generata dalla ***proclamazione*** del messaggio di salvezza (κερυγμα); alla ***comunione fraterna*** κοινωνια *koinonia*; alla ***frazione del pane***, cioè durante il banchetto eucaristico; alla ***preghiera in comune*** (At 2,42). Durante il banchetto eucaristico (cfr 1Cor 11,20-24), si crea l'unanimità (At 2,46), si sperimenta la presenza di Cristo risorto, poco avanti

commensale dei Dodici (At 10,41), il suo sacrificio è annunziato ed è tenuta viva l'attesa del suo ritorno (1Cor 11,26).

A Gerusalemme, la comunione degli spiriti giunge fino ad ispirare una libera comunanza dei beni materiali (At 4,32-35; Eb 13,16), come era avvenuto nella comunità di Qumram. I fedeli sono radunati sotto *l'autorità degli Apostoli*, a capo dei quali sta Pietro (At 1,13 ss.), il quale, di concerto con essi, esercita il primato ricevuto da Cristo.

Un *collegio di anziani* (πρεσβυτεροι, anziani) condivide, in sottordine, l'autorità degli Apostoli; poi, dopo la partenza di questi, l'autorità di Giacomo (At 21,18), divenuto capo della Chiesa locale di Gerusalemme.

Sette uomini ripieni di Spirito Santo (tra cui Stefano e Filippo) sono preposti al *servizio* διακονια *diaconia* dei cristiani ellenisti (At 6,1-6). Il coraggio di questi ultimi, soprattutto di Stefano, provoca la loro dispersione (At 8,1.4). Ma questo permette l'estensione della Chiesa (At 8,1; 9,31-43) fino ad Antiochia (At 11,19-25) e da qui "fino ai confini della terra" (At 1,8; cfr Rom 10,18; Col 1,23), almeno fino a Roma (At 28,16-31); nel cenacolo inizia il "pellegrinaggio" verso la Gerusalemme celeste, meta definitiva.

Secondo una concezione cara a Luca, il quale -come abbiamo già veduto- pone la Chiesa come terzo tempo della storia della salvezza, anche l'ambiente geografico sottolinea il posto preminente di Israele in questa storia; la *città santa di Gerusalemme* sta nel punto centrale dell'evento salvifico: anche Gesù, il Messia, come i profeti deve morire in Gerusalemme: "Non è conveniente che un Profeta perisca fuori di Gerusalemme" (Lc 13,33).

L'andata di Gesù a Gerusalemme forma perciò la parte centrale del Vangelo (Lc 9,51 - 19,28), e Gesù affronta con piena coscienza quanto là gli accadrà. Dopo la morte, Gerusalemme è però ancora il luogo nel quale il Risorto appare ai suoi discepoli (Lc 24,33-43) e da Gerusalemme il Vangelo si diffonde in tutto il mondo. E come Gesù deve partire e così entrare nella sua gloria (Lc 24,26-46), così il messaggio di salvezza e la salvezza stessa devono passare -è motivo del rifiuto di Israele- ai pagani. Dalla Gerusalemme del tempo, attraverso la Chiesa, alla *Gerusalemme del Regno eterno* (Ap 21).

Linee di ecclesiologia paolina

Nelle lettere di Paolo si evidenziano tre temi portanti sull'idea-immagine di Chiesa (popolo di Dio; corpo di Cristo; tempio dello Spirito Santo).

1. Chiesa popolo di Dio

Questa espressione Paolo la usa solo due volte (Rm 9,26 e 2Cor 6,16). Riecheggia, in Rm, l'accezione veterotestamentaria della parola *popolo*, quasi a sottolineare questo rapporto di continuità con l'A.T., con il Padre che si rivolge, però, al Nuovo popolo, quello della Nuova Alleanza. Oltre la *continuità* c'è anche la *novità*: questo popolo viene chiamato *Chiesa di Dio* (1Tess 1,1 e 2,14): la Chiesa è "*di Dio*", il popolo è "*di Dio*", ma in Cristo Gesù: è nel sangue di Cristo che Dio ha costituito il suo popolo (1Cor 11,25). E' in questo punto che avviene la *rottura* con i giudei, causa il loro rinnegamento di Cristo. La categoria di popolo di Dio si sposta su quella di *popolo di Dio in Cristo*: ora occorre l'appartenenza a Cristo, accettando la sua mediazione. In Ef 2,14-18 l'idea di popolo è legata all'idea di *corpo*: "*un solo corpo*".

Vi è qui, una fondazione, per alcuni aspetti, della ecclesiologia: Cristo è capo dei due popoli, ha abbattuto i muri di separazione, è pace e riconciliazione con Dio; in Lui, nel Suo sacrificio, viene superata l'Antica Alleanza. Qui Chiesa diventa *insieme costituito in profondità, di più persone*; la Chiesa è *una* perché il popolo è *uno*.

Paolo prende, come termine per indicare l'insieme dei fedeli in Cristo, il termine *ἐκκλησία*, non parla mai di sinagoga. Il riferimento tematico è nell'ebraico *qa'al*, cioè "*convocazione per il culto*"; a volte, poi, lo accompagna con: *του Θεου*, di Dio.

Aspetti più significativi del rapporto fra il concetto di *popolo* e il termine *ἐκκλησία* possono essere i seguenti:

- popolo che si riunisce, che ascolta: I credenti in Cristo sono *ἐκκλησία του Θεου* perché sono la continuazione dell'antico popolo dell'alleanza (Rm 11,17); Abramo è padre sia dell'antico che del nuovo popolo.

- popolo di Dio definitivo, degli ultimi giorni, escatologico: non ce ne saranno altri; porta a completamento l'idea dell'alleanza nuova ed eterna (1Cor 11,25).

In Paolo *ἐκκλησία* indica anche una singola, specifica comunità (Rm 1,1 e 1Cor1,1). Le singole Chiese locali non sono una parte, una porzione della *ἐκκλησία*. Il principio dell'unità della Chiesa è fondato sull'unità del popolo di Dio, proprio per l'ecclesialità delle singole comunità. Ogni singola comunità si presenta come un'assemblea, come una convocazione, insieme di chiamati da Dio alla comunione con Lui. Ancor prima di essere *congregazione* la Chiesa è *convocazione*.

Il termine *ἐκκλησία* è usato anche in senso profano: nella democrazia greca è riferito al popolo che esprime i propri diritti, mediante la partecipazione (voto). Questo termine, allora, possiede anche un significato concreto, sociale, esistenziale: la Chiesa di Corinto è la Chiesa che vive, soffre, opera a Corinto, è quella e non un'altra¹. Ormai la comunità dei credenti sostituisce in tutto e per tutto l'antico popolo di Israele.

2. Chiesa corpo di Cristo

L'ecclesiologia raggiunge il suo culmine nel N.T. nella **Lettera agli Efesini**. Paolo usa questa espressione (*corpo di Cristo*) all'interno di due filoni principali:

1) Chiesa come **organismo vivente** (1Cor 12; Rm 12): E' una metafora già presente nella letteratura profana, con Seneca. Paolo la riprende per delineare il rapporto tra i fedeli nella comunità (Rm 12 e 1Cor 12,4-31). Qui l'espressione indica l'organismo dei credenti, che pur essendo molti si organizzano in una struttura viva, unitaria, animata dalla Carità; l'unità di questo organismo è fondata nell'unità dello Spirito ("*perché uno è lo Spirito*"). Lo Spirito, unico e medesimo, unisce le diversità in una struttura organica, non confusa.

2) **Chiesa unita a Cristo** (Efesini; Colossesi): esprime, soprattutto in Efesini e Corinti, l'unità tra giudei e pagani; il corpo di Cristo sulla croce e il corpo ecclesiale di Cristo; i vari ministeri e guide per mezzo di Cristo capo; il rapporto Chiesa e cosmo

E' il **tema centrale** della Lettera agli Efesini: un solo popolo. Tema è l'elezione da parte di Dio, di tutte le genti, prima della creazione del mondo in vista della ricapitolazione universale, nella quale anche noi ci troviamo. La Chiesa è costituita dall'unità, che è già un progetto di Dio fin dall'origine del mondo.

¹ Cfr. AA.VV., *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia, 1972 Pag. 185

Il Corpo di Cristo che ha fatto questa unità, che "*in sé*" ha riconciliato, è il Corpo di Cristo sulla croce; è la morte di Cristo che dà la vita, che fa l'unità e che dà la vita al Corpo ecclesiale - insieme delle diversità riconciliate dalla morte di Cristo. Senza il martirio non c'è Chiesa, perché la Chiesa stessa è nata dalla croce. Attraverso il martirio, nella croce, è sempre possibile l'accesso al Padre, così come lo è attraverso la Chiesa, proprio per l'identità fra le due cose, fra i due modi di intendere il *corpo*:

a. in croce; b. ecclesiale.

Ciò può avvenire grazie all'opera dello Spirito, che attualizza e rende presente il sacrificio di Cristo. Il Corpo crocifisso è reso presente nella Chiesa dall'unico Spirito. Il Corpo ecclesiale non indica così solo l'insieme organico dei fedeli, ma anche la presenza dello Spirito: è questa presenza che qualifica in modo soprannaturale l'insieme *Chiesa*. Nel cap. 5 Paolo parla di "*Mistero grande*" per dire della identità tra Cristo e la Chiesa. Cristo è capo per l'Amore, e la sottomissione della Chiesa è una sottomissione d'Amore che ne è a fondamento anche perché è l'Amore che ha portato Cristo al sacrificio. La Chiesa è realmente il Corpo di Cristo presente nel mondo, ma non il Corpo degli eletti, dei puri, dei separati, ma di coloro che hanno i propri limiti e che si fanno purificare e vivificare dallo Spirito. Dio poi salvaguarda la nostra umanità, la purifica, le lascia tutta la sua dignità.

All'interno della *metafora Chiesa-Corpo*, c'è la struttura di una Chiesa fondata sui ministeri, sui doni che Dio fa a servizio di tutti; questo richiede la strutturazione delle funzioni, conformemente all'immagine di Corpo. Il Corpo è concreto, ecco perché non si può combattere l'elemento visivo; è un Corpo che ha vari servizi, varie funzioni, solidali le une con le altre nella dinamica dell'Amore. Qui troviamo il fondamento del ministero ordinato, come uno dei ministeri che si poggia sulla configurazione a Cristo capo e guida. Questo tema è evidente soprattutto nella lettera ai Col. In Ef 1,20-23, Cristo è Signore delle potenze cosmiche, a Lui sottomesse. La Chiesa è l'ambito della Sua opera salvifica, il campo della sua Signoria; tutto è *Uno* in Cristo, non solo il Corpo ecclesiale (Col 1,18 e ss.). Il sacrificio della croce non solo fonda il Corpo ecclesiale, ma anche il Cristo cosmico, totale, si riverbera su tutto il cosmo che tutto partecipa del sacrificio.

L'ultima parte dell'ecclesiologia di Paolo è nel riferimento all'*Eucaristia*. Parlando della Chiesa come corpo abbiamo visto due linee distinte, che ora possono essere legate grazie all'Eucaristia (1Cor 10,16-17 e 1Cor 11,17-34) riconoscere il Corpo del Signore, sia eucaristico che come Corpo ecclesiale: l'unità del Corpo eucaristico si realizza infatti nell'unità del Corpo ecclesiale.

3. Chiesa tempio di Dio

Questo tema è riscontrabile in una serie di testi (1Cor 3,16 -1Cor 6,19 - 2Cor 6,16). Lo Spirito di Dio abita nel Corpo ecclesiale, che diventa il suo "*Tempio*". La Chiesa diventa una realtà viva unificata e animata dallo Spirito e nella quale i membri sono in una comunione dinamica. Nella Chiesa abita lo Spirito, come pienezza di Dio (tema sviluppato molto nella teologia orientale).

Paolo parla della Chiesa anche nelle Lettere pastorali, che ci presentano una struttura ecclesiale già ben delineata. Esse sono importanti anche per il ministero ecclesiale: il ministero è voluto direttamente da Dio, non è una delega della comunità ad alcuni, che fanno i capi (Gal 1,1 e 1Cor 1,1). Se gli apostoli cessano questo servizio, esso viene tramandato dall'apostolo ai suoi discepoli (1Cor 4,17): Paolo manda

Timoteo. Soprattutto in queste lettere emerge la realtà del ministero, istituito mediante l'imposizione delle mani (2Tm 1,6). Il ministero abilita a tre funzioni:

1. *Dottrinale*: 1Tm 6,20; 2Tm 1,12; 1Tm 1,10: custodire il deposito della fede, preservarlo dall'eresie
2. *Disciplinare*: 1Tm 3,15: vigilare sul gregge
3. *Potere di ordine*: Tt 1,5: il ministro può stabilire presbiteri e diaconi (1Tm 3,1-13).

L'ecclesiologia giovannea

La Chiesa non è un tema predominante in Giovanni, non parla mai direttamente della Chiesa. Giovanni parla della comunità dei discepoli come *comunione di amore*; mette in luce il profondo rapporto esistente tra Gesù e i discepoli (Gv 13,13; 15,20); "servi, amici, figlioli" 13,33. In 20,17 i discepoli sono anche chiamati "fratelli" di Gesù. E' soprattutto nelle due grandi metafore della *vite* (15) e del *Buon Pastore* (10) che troviamo descritto il profondo rapporto di comunione di Gesù con coloro che Egli ha scelto. L'idea fondamentale è così la presenza di Amore, di comunione col Padre. Il rapporto che c'è fra Gesù e i suoi non è solo di tipo funzionale ma soprattutto *comunioneale*, unitivo: la Chiesa è *comunità di amore*. Qual'è il rapporto dei discepoli con il mondo? Intanto *mondo* in Giovanni a vari significati: universo creato, materiale (1,10); l'umanità, a cui il Figlio dell'uomo è mandato (3,16-17); realtà del peccato, potere del *principe di questo mondo*. Il peccato del mondo è l'opposizione a Cristo, il rifiuto di Cristo (7,7; 14,30; 15,18-19; 1Gv 2,15-17). Da questo possiamo delineare questo rapporto: i discepoli sono mandati nel mondo ma non sono del mondo (17); il mondo li perseguiterà, tuttavia Gesù dice: "Io ho vinto il mondo". Nelle lettere e nell'Apocalisse assume toni forti e dialettici (1Gv 4,1-6 e Ap 2,20).

Nell'Apocalisse Giovanni ci presenta una bella visione della Chiesa universale (che comprende tutte le comunità sparse nel mondo allora conosciuto, cioè le Chiese locali). L'ecclesiologia del nostro libro è richiamata dal Concilio Vaticano II: la Chiesa universale è costituita dalle Chiese locali che sono appunto l'immagine, in piccolo, di quella universale. Si tratta di comunità che crescono tra le molte difficoltà che si presentano al tempo della stesura dell'Apocalisse e che hanno una meta sicura: la *Gerusalemme celeste*, cioè il momento in cui la Chiesa, promessa Sposa dell'Agnello, sarà perfetta (Ap 21,9-27). Allora sarà la Sposa pienamente e totalmente integra di Cristo (Ap 22, 16-17). Fino a quel momento la Chiesa, come ricorda Agostino in un testo ripreso dalla *Lumen Gentium*², «prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio»³ e porterà in sé la duplice componente di *santa e peccatrice*, «*casta meretrix*»⁴ come un celebre *teologumenon* patristico e medievale affermano, tanto che la stessa *Lumen Gentium* al n. 8 con molto equilibrio riconosce «*la chiesa che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento*».

² AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei* XVIII, 51,2.

³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* 8d.

⁴ L'espressione «*casta meretrix*» ha una lunga storia, che troviamo in alcuni Padri della Chiesa (Origene, Ambrogio) e in autori medievali (Guglielmo d'Auvergne, Oddone di Cheriton, Ugo di S. Carlo, Dante Alighieri, Girolamo Savonarola) come anche in senso prettamente dispregiativo in Wicliff, J. Hus e soprattutto in Lutero. Per questo tema si veda il saggio (l'originale è del 1948) *Casta meretrix* in BALTHASAR H. U. Von, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985, pag. 189-283

2. L'ecclesiologia dei Padri e l'epoca medievale

I Padri della Chiesa

Nei primi secoli della storia cristiana la riflessione teologica sulla Chiesa è stata molto limitata: non esistono, infatti, veri e propri trattati di ecclesiologia; la Tradizione ecclesiale era una realtà così viva e presente nella vita e nel pensiero della Chiesa stessa che non si sentiva il bisogno di farci dei trattati. Sappiamo che la primitiva riflessione teologica verteva esclusivamente sul *Κερυγμα* e sui grandi misteri della fede cristiana; l'ecclesiologia rientrava nella trattazione sulla cristologia, sulla dottrina trinitaria e sull'antropologia, su i temi della redenzione, salvezza e grazia.

Il principio che regola la vita della Chiesa in epoca patristica è la **comunione**, *communio*, *κοινωνία*. C'erano conflitti esterni con il mondo pagano e anche conflittualità interne; ma c'è un forte richiamo all'unità della Chiesa. Le *litterae communionis* erano lettere in cui una specifica comunità esponeva la propria fede e venivano inviate a un'altra comunità per verificarne la comunione. Questo indica una situazione di autonomia tra le comunità, ma anche di una comunione universale delle Chiese. E' nella **Chiesa locale** che la comunione si manifesta con evidenza, nella presenza del Vescovo e nella celebrazione dell'Eucaristia. C'è una dimensione sacramentale della vita della Chiesa: è la prassi eucaristica che ci rivela il volto della Chiesa dei primi secoli.

Il testo della **Didachè 9,4** stabilisce un'analogia tra il pane spezzato che era sparso sui colli, ma che adesso è raccolto in una cosa sola, con la Chiesa raccolta da tutti i confini della terra. C'è una correlazione necessitante tra Eucaristia e unità della Chiesa: *«un solo pane, un solo corpo»* (1Cor 10,17). La dottrina della transustanziazione si è renderà necessaria quando si è perse questo senso di circolarità tra Cristo, l'Eucaristia e la Chiesa. In epoca patristica, il riconoscimento del Corpo e Sangue di Cristo nel pane e vino non poneva problemi, perché la comunità, Corpo di Cristo, vedeva sull'altare quello che essa stessa è. Agostino lo esprime in un bellissimo sermone: *«Siate ciò che vedete, e ricevete ciò che siete»*⁵. L'Eucaristia ricevuta è segno della incorporazione nella Chiesa. Chi fa parte della Chiesa può ricevere l'Eucaristia. Chi non è in condizione di ricevere l'Eucaristia, non fa parte della Chiesa (*excommunicatio*). Quindi c'è una **perfetta corrispondenza** fra Chiesa ed Eucaristia.

La realtà della comunione che si esprime nell'Eucaristia trova applicazione in tutta la prassi ecclesiale: battesimale, penitenziale, disciplinare. Il Battesimo **introduce** nella Chiesa, Corpo di Cristo. L'iscrizione del Battistero di S. Giovanni in Laterano, attribuita a Leone Magno presenta l'unità del popolo e di ogni battezzato nel Corpo di Cristo: *«Non c'è più nulla che separa i rigenerati, perché sono stati costituiti in unità dall'unica fonte, da una sola fede, da un solo Spirito»*. Il **battistero** era chiamato dai Padri *«l'utero della Chiesa»*. Così la prassi battesimale diventa condizione per essere santi mediante il dono dello Spirito, e innestati nel popolo che celebra le meraviglie di Dio. Un popolo che ha sperimentato la salvezza. La Chiesa è madre dei cristiani: la rigenerazione avviene tramite il battesimo, evento tanto grande che non può essere cancellato o ripetuto. I Padri si preoccupavano di portare a consapevolezza coloro che appartengono alla Chiesa mediante la prassi del catecumenato. Le catechesi battesimali servivano per far acquisire una coscienza piena e profonda della dignità e grandezza del

⁵ AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo* 272

cristiano. Si giungeva infine al Battesimo che segnava l'inizio della partecipazione all'altare. Questa comunione veniva spiegata in seguito nelle *catechesi mistagogiche*. Non c'è una dottrina astratta da tradurre in una prassi costruttiva, ma un'esperienza comunitaria di salvezza, con presupposti che la sostengono. Esperienza e dottrina formano un circolo virtuoso. Ma se l'esperienza viene meno, allora inizia la decadenza della comunità cristiana, anche se la dottrina può essersi raffinata. Dottrina ed esperienza non si incontrano.

I Padri identificavano la Chiesa con la salvezza: siamo un popolo in cammino che riceve tutte le grazie. Con questo si capisce il detto «*Extra Ecclesia nulla salus*⁶», ed anche la prassi penitenziale molto severa dei primi secoli. La penitenza pubblica manifestava una certa idea di Chiesa come comunità di santi. Tutta la comunità, con la preghiera, sosteneva i penitenti. Alla base di tutta la prassi della Chiesa c'è la comunione. Il Vescovo è *principio di unità*. Il presbiterio non è la somma dei presbiteri, ma il senato del Vescovo. L'unità della Chiesa è espressa dall'unità del Vescovo con i presbiteri. L'esistenza del presbiterio come collegio esprime la comunione anche a livello ministeriale. La comunione è contrassegno di ogni Chiesa particolare. L'esperienza della salvezza non è individualistica ma comunitaria. Questa Chiesa si esprime in tutte le forme della comunione.

Vale la pena ricordare qui la testimonianza di **Ignazio d'Antiochia**, il quale manifestando un'irresistibile tensione verso l'unione con Cristo fonda una vera e propria «*mistica dell'unità*». Egli stesso si definisce «*un uomo al quale è affidato il compito dell'unità*» (Filadelfesi 8,1). Per Ignazio l'unità è anzitutto una prerogativa di Dio, che esistendo in tre Persone è Uno in assoluta unità. Egli ripete spesso che Dio è unità, e che solo in Dio essa si trova allo stato puro e originario. L'unità da realizzare su questa terra da parte dei cristiani non è altro che un'imitazione, il più possibile conforme all'archétipo divino. In questo modo Ignazio giunge a elaborare una visione della Chiesa, che richiama da vicino alcune espressioni della *Lettera ai Corinti* di **Clemente Romano**. «*E' bene per voi - scrive per esempio ai cristiani di Efeso - procedere insieme d'accordo col pensiero del vescovo, cosa che già fate. Infatti il vostro collegio dei presbiteri, giustamente famoso, degno di Dio, è così armonicamente unito al vescovo come le corde alla cetra. Per questo nella vostra concordia e nel vostro amore sinfonico Gesù Cristo è cantato. E così voi, ad uno ad uno, diventate coro, affinché nella sinfonia della concordia, dopo aver preso il tono di Dio nell'unità, cantiate a una sola voce*» (4,1-2). E dopo aver raccomandato agli Smirnesi di non «*intraprendere nulla di ciò che riguarda la Chiesa senza il vescovo*» (8,1), confida a Policarpo: «*Io offro la mia vita per quelli che sono sottomessi al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi. Possa io con loro avere parte con Dio. Lavorate insieme gli uni per gli altri, lottate insieme, correte insieme, soffrite insieme, dormite e vegliate insieme come amministratori di Dio, suoi assessori e servi. Cercate di piacere a Colui per il quale militate e dal quale ricevete la mercede. Nessuno di voi sia trovato disertore. Il vostro battesimo rimanga come uno scudo, la fede come un elmo, la carità come una lancia, la pazienza come un'armatura*» (6,1-2).

È evidente la responsabilità peculiare dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi nell'edificazione della comunità. Vale anzitutto per loro l'invito all'amore e all'unità: «*Siate una cosa sola - scrive Ignazio ai Magnesini, riprendendo la preghiera di Gesù nell'Ultima Cena - un'unica supplica, un'unica mente, un'unica speranza nell'amore... Accorrete tutti a Gesù Cristo come all'unico tempio di Dio, come all'unico altare: egli è*

⁶ Cfr. ritorneremo più avanti sulla storia e il significato di questo assioma

uno, e procedendo dall'unico Padre, è rimasto a Lui unito, e a Lui è ritornato nell'unità» (7,1-2). Ignazio, per primo nella letteratura cristiana, attribuisce alla Chiesa l'aggettivo **cattolica**, cioè universale: «Dove è Gesù Cristo - egli afferma - lì è la Chiesa cattolica» (Smirnesi 8,2). E proprio nel servizio di unità alla Chiesa cattolica, la comunità cristiana di Roma esercita una sorta di primato nell'amore: «In Roma essa presiede degna di Dio, venerabile, degna di essere chiamata beata... Presiede alla carità, che ha la legge di Cristo e porta il nome del Padre» (Romani, prologo). **La chiesa di Roma presiede nella carità**: non è l'istanza prima, né l'istanza unica, ma l'istanza ultima.

L'ecclesiologia dei Padri, a differenza di quella del secondo millennio, che tende all'uniformità, è multiforme. Mediante l'interpretazione simbolica i Padri elaborano un'**ecclesiologia misterica**. Inoltre, si tratta di un'**ecclesiologia esperienziale**: il punto di partenza dei Padri è l'esperienza della salvezza. Ad esempio, per noi, quando recitiamo il Credo, è scontato che Cristo è Dio fatto uomo, e questo ci garantisce la salvezza. Per i Padri fino al concilio di Calcedonia non era così: si partiva dall'esperienza della salvezza, per concludere che colui che ce l'ha ottenuta non può essere soltanto un uomo (assioma soteriologico) Quando la coscienza ecclesiale di fede giunge alla definizione della doppia natura di Cristo, si passa dal carattere soteriologico a quello cristologico. I salvati da Cristo hanno una dignità incomparabile: la figliolanza divina. La divinizzazione ha una dimensione ecclesiologica. **Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi Dio**. La divinizzazione non è un evento soltanto personale, ma tutti in relazione, per l'unica salvezza, formano un unico popolo, tempio, sposa: la Chiesa. L'ecclesiologia pneumatologica è propria dei Padri orientali, sensibili al tema della divinizzazione (cfr. Atanasio, Clemente, Origene, Didimo il cieco). L'esperienza della salvezza determina la strutturazione della Chiesa come **tempio dello Spirito**, nella quale i fedeli accolgono il dono dello Spirito. In occidente è più evidente la dimensione sociale: la Chiesa come corpo di Cristo (cfr. il *Chistus totus* di Agostino). Così, l'ecclesiologia dei Padri non è un sistema che produce una visione univoca, ma un accostarsi al mistero della salvezza.

L'azione salvifica si dilata prima verso il futuro, verso la **parusia** (cfr. 1Ts) e poi all'indietro, fino alla preesistenza del Verbo (cfr. Gv). La funzione salvifica è coestensiva a tutta la storia della salvezza. Il medesimo sviluppo si trova nelle prospettive patristiche sulla Chiesa. I Padri colgono la Chiesa in prospettiva verso il futuro, ma anche come pensata dall'eternità come strumento e luogo di salvezza. Uno dei parallelismi più ripetuti è quello tra **Chiesa e sinagoga**. La Chiesa ne è il compimento. M il più delle volte, la Chiesa sostituisce la sinagoga, rappresentata come un albero secco. In questa rappresentazione troviamo una prospettiva legata alla storia della salvezza: la sinagoga non era stata capace di riconoscere Cristo ed è stata soppiantata dalla Chiesa, che riunisce tutti gli uomini. Ma i Padri, nutriti di platonismo, evidenziano sempre più la dimensione eterna, **preesistente** della Chiesa. Il **Pastore di Erma** parla della Chiesa come di una «*vecchia sibilla*», perché creata prima di tutti i secoli. La Chiesa è preordinata da Dio per la salvezza, manifestazione del disegno arcano, originario di Dio. Soprattutto in questo senso cogliamo la Chiesa come nuova creazione.

I Padri sono qui in linea con la teologia di Paolo, la **teologia del mistero**: la Chiesa, che era nascosta nella prefigurazione veterotestamentaria, viene rivelata negli ultimi tempi, si attua attraverso la passione di Cristo e viene compresa nella sua

organicità, nel suo insieme. La Chiesa è per la salvezza dell'uomo; prima di essere **congregatio** è **convocatio**. Ef 1,3-10 diventa il punto di riferimento obbligato dei Padri. In campo rabbinico anche la legge era considerata preesistente allo stesso Israele, tuttavia l'interpretazione che i Padri danno di questo testo li porta a considerare in modo netto oltre che la preesistenza anche una chiara **predestinazione** e **preformazione** della Chiesa. Nel **Pastore di Erma** (Vis. 1,1-6; 2,4-1 e 3,3-31) si evince chiaramente il rapporto fra Chiesa e Parola, soprattutto nel commento a Gn 1; questo testo viene visto infatti nell'ottica della preformazione della Chiesa, che nasce dalla Parola.

Troviamo questa idea sviluppata soprattutto in **Origene**: la Chiesa preesistente è in relazione con il Verbo incarnato. Da qui la cosiddetta «**teologia triforme**», in quanto il Verbo ha preso forma nella Scrittura, nel grembo della Vergine Maria, nella Chiesa/eucaristia.

1. Per Origene tutta la Scrittura non è che un **unico corpo**, un solo insieme: per comprenderla dobbiamo passare dal corpo (realtà sensibile) al "verbum"; l'**intelligenza della Scrittura** è quel processo interiore, intellettuale per capire e conoscere il Verbo: tante parole sono infatti espressione di un unico Verbo.

2. La funzione della teologia è quella di **contemplare** il Corpo di Cristo incarnato nella Vergine.

3. Il Corpo di Cristo è la Chiesa, è l'Eucaristia; vi è qui una **stretta analogia** che dice come l'Incarnazione continua nella Chiesa tramite l'Eucaristia. Essendo la Chiesa Corpo di Cristo e essendo Cristo preesistente, lo è anche la Chiesa. Essa, per Origene, non comincia con l'Incarnazione ma è preesistente alla creazione stessa. Origene, in effetti, parla anche della preesistenza delle anime e applica questo stesso suo concetto alla Chiesa, prendendo Paolo in Ef 1,3-10 come giustificazione. Anche nella creazione di Adamo ed Eva Origene legge la preesistenza della Chiesa e intravede in Adamo l'unione di Cristo e della Chiesa.

In Origene essa è, per la prima volta, un «**luogo teologico**», dove si può concretamente incontrare Cristo. Bisogna tener presente come la griglia filosofica di partenza della teologia di Origene sia il platonismo: la creazione, emanata, si rivolge in Cristo verso il Padre, tendendo al ritorno in Lui. La Chiesa ha poi una sua visibilità, che è importante; essa si giustifica sul fondamento degli apostoli. Un altro testo importante su Cristo e la creazione è Rm 16,25-27. In **Agostino** (Ep. 102, v.12 En. in Ps. 90, serm 2,1 En. in Ps. 118, serm 29 etc.) troviamo la definizione di **Ecclesia ab Abel**. Agostino si trova a combattere il **dualismo donatista** che discriminava tra Chiesa dei **puri** e Chiesa dei **dannati**; è soprattutto in questo contesto che troviamo gli accenni più importanti del Vescovo di Ippona riguardanti la Chiesa come realtà preesistente.

La Chiesa è anche via di comprensione della salvezza. Simboli di Cristo e della Chiesa sono il sole e la luna. Si tratta di una sostituzione in chiave cristiana dei culti solari del paganesimo. Cristo è il sole che sorge dall'alto, e la luna riceve luce e la manifesta, riversandola su tutti gli uomini⁷. I Padri sono maestri dell'inculturazione: ci danno una lezione metodologica, utile per il nostro tempo in cui sono diffusi il **sincretismo** e la contaminazione. Occorre confrontarsi per chiarire la propria identità.

Un'altra immagine simbolica è particolarmente cara ai Padri, la **chiesa madre e sposa**. La chiesa è madre che genera i propri figli alla fede. Per questo Tertulliano, Ambrogio, Agostino sviluppano il **rapporto Cristo/Chiesa** sul modello **Adamo/Eva**. La prospettiva patristica del parallelismo tra la Chiesa e Maria è ripresa da Isacco della Stella. Anche ogni anima fedele è vergine e madre, nel cui grembo genera Cristo per

⁷ Cfr RAHNER H., *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, E.P., Roma 1971

l'eternità. Troviamo spesso associate queste due immagini simboliche. I Padri, nel fare questo accostamento, hanno il conforto di molti riferimenti biblici: Os 1,3 - Is 54,1 - Sal 87 - Gal 4,21-31 - Ef 5,23-33 - Ap 12 e Ap 21. Il tema viene rappresentato preferibilmente nel contesto della trattazione della passione di Cristo: in essa la Chiesa è unita a Cristo (sposa) e genera nuovi figli a vita nuova (madre). **Tertulliano**: *De Anima*, 43 - si parla del sonno di Adamo (simbolo della morte di Cristo) da cui nasce Eva, madre dei viventi; dalla morte di Cristo nasce la Chiesa, vera madre dei vivi. (Cfr anche: *De Baptismo*, 20,5).

Cipriano di Cartagine, poco incline alla speculazione teologica, è il primo vescovo che in Africa conseguì la corona del martirio, scriveva soprattutto per l'edificazione della comunità e per il buon comportamento dei fedeli. Di fatto, la Chiesa è il tema che gli è di gran lunga più caro e **L'unità della chiesa** (*De Ecclesiae unitate*) è il suo capolavoro. Distingue tra *Chiesa visibile*, gerarchica, e *Chiesa invisibile*, mistica, ma afferma con forza che la Chiesa è una sola, fondata su Pietro. Non si stanca di ripetere che «*chi abbandona la cattedra di Pietro, su cui è fondata la Chiesa, si illude di restare nella Chiesa*» (L'unità della Chiesa 4). Cipriano è convinto, e lo ha formulato con parole forti, che «*fuori della Chiesa non c'è salvezza*» (Epistola 4,4 e 73,21), e che «*non può avere Dio come Padre chi non ha la Chiesa come Madre*» (L'unità della Chiesa 26). Caratteristica quindi e irrinunciabile della Chiesa è l'unità, simboleggiata dalla tunica di Cristo senza cuciture (*ibid.*, 7): unità della quale dice che trova il suo fondamento in Pietro (*ibid.*, 4) e la sua perfetta realizzazione nell'Eucaristia (Epistola 63,13). «*Vi è un solo Dio, un solo Cristo*», ammonisce Cipriano, «*una sola è la sua Chiesa, una sola fede, un solo popolo cristiano, stretto in salda unità dal cemento della concordia: e non si può separare ciò che è uno per natura*» (L'unità della Chiesa cattolica 23).

Metodio d'Olimpio: la Chiesa è originata dalla carne, nella passione di Cristo. Egli mette in luce il senso positivo del dono d'Amore che è nella Passione, vista non tanto come espiazione nel senso giuridico del termine, quanto come vero e proprio atto generativo della Chiesa. Notiamo anche una serie di paralleli tra i testi della Croce e i testi della Creazione ("*crescete e multiplicatevi*"); la generazione della Chiesa e la sua crescita è rinnovata nel memoriale della Passione. La Chiesa è madre perché genera nell'unione con Cristo. **Ilario di Poitiers**: esiliato in Asia Minore entra in contatto con il pensiero e con Origene. Parla anche lui del parallelo con il sonno di Adamo.

Questa ecclesiologia indulge troppo all'allegoria? E' poco attenta alla storia? Attenzione: i Padri si riferiscono sempre ai testi del Nuovo Testamento. Le immagini più importanti sono: Corpo di Cristo, Sposa di Cristo e Tempio dello Spirito. Le prime due, complementari, esprimono l'unità e distinzione di Chiesa e Cristo. In particolare, l'immagine del Corpo dice la presenza di Cristo alla sua Chiesa. I tre significati di *Corpo di Cristo* sono: il Cristo storico, l'Eucaristia, la Chiesa. Per i Padri il «**corpo mistico**» è l'Eucaristia, e il «**corpo reale**» è la Chiesa! Oggi diciamo il contrario⁸... L'esperienza forte della Chiesa, in epoca patristica, aveva fatto sì che non si ponesse il problema della Transustanziazione. Dietro queste spiegazioni allegoriche c'è l'esperienza che le rende efficaci. Se l'allegoria non esprime un'esperienza reale, diventa artificiosa.

⁸ Cfr. LUBAC de H., *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1979

Il frutto più maturo della riflessione patristica sulla Chiesa è il riferimento alle *note della Chiesa*⁹. Le note sono state usate soprattutto dalla teologia controversistica e manualistica. Intorno ad esse si può costruire l'intera ecclesiologia. Le quattro note della Chiesa sono entrate nel Simbolo niceno-costantinopolitano. Importante la formula sintattica infinitiva dell'articolo: «*Credo Ecclesiam*», che è diverso da «*Credo in Deum*». Il cristiano crede che la Chiesa è il luogo della presenza di Dio, dove si può celebrare la sua misericordia. Il verbo «*credere*» non va inteso in senso individuale ma plurale, ecclesiale: «*crediamo*». Il soggetto è il singolo all'interno della comunità ecclesiale. La vita di ogni singolo cristiano è legata alla vita della Chiesa, radunata nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La Chiesa è la prima opera dello Spirito: per questo è santa, e può rendere presente la salvezza di Cristo. L'ordine genetico è santità, cattolicità, unità e apostolicità. Queste note si sono progressivamente affermate nella coscienza ecclesiale in Occidente e in Oriente.

Santità: la formula «*Sancta Mater Ecclesia*» è ovvia nella coscienza cristiana, è una delle espressioni più significative del *sensus fidelium*, nonostante la presenza di peccatori all'interno della Chiesa. Quando si afferma la santità della Chiesa, non si fa un'affermazione assoluta. La santità è legata alla presenza dello Spirito, al Battesimo: siamo santificati per opera dello Spirito. Ef 5,25-27 presenta la Chiesa come tutta santa, senza macchia né ruga, purificata dal lavacro del Battesimo. La Chiesa è la comunità di coloro che hanno abbandonato le tenebre di questo mondo e hanno fatto esperienza della luce di Cristo. Questa coscienza si incrina quando il cristianesimo diventa religione dell'impero (*editto di Milano* con Teodosio), cioè dei vincitori. La cristianizzazione delle masse porta a un abbassamento del livello morale, ecc. Ma tutti possono essere salvati perché la Chiesa è santa. Gli eretici combattevano la Chiesa cattolica in base a un argomento fondato sulla santità. La Chiesa non portava in sé la purezza della fede e dei costumi, che invece veniva praticata nei gruppi eretici. Ma la santità della Chiesa deriva dal battesimo. I Padri hanno elaborato l'idea della Chiesa come «*casta meretrix*». In tutte le figure femminili dell'AT, fedeli o infedeli, feconde o infeconde, viene vista la Chiesa. Origene legge nel Cantico dei Cantici la figura della Chiesa nella donna nera ma bella. Se la Chiesa non è santa, e quindi non comunica la pienezza di grazia, non è più Chiesa. La coscienza della santità si chiarisce anzitutto dal confronto con gli eretici. La Chiesa non è santa in forza dei suoi membri, ma in forza dello Spirito. A livello storico questo si sperimenta anche riguardo alla cattolicità.

Cattolicità: l'universalità è percepita a livello locale, esperienziale. **Ignazio di Antiochia** dice che la Chiesa locale è universale, perché è in comunione con le altre: «*Dov'è il Vescovo, là sia la comunità, come dov'è Cristo, là è la Chiesa cattolica*». In questo senso, la comunione diventa condizione della cattolicità della Chiesa. Da qui all'idea che la Chiesa cattolica è quella sparsa su tutta la terra il passo è breve. Cattolica è la Chiesa che può dirsi legittimamente tale su tutta la terra, e ogni Chiesa locale può dirsi cattolica in virtù della comunione con essa. Le sette, quindi, usurpano il nome di «cattolico». C'è una duplice dimensione della cattolicità: **geografica e dottrinale**. La predicazione del Vangelo ha raggiunto i confini della terra. Questo non vuol dire che in tutti i luoghi la Chiesa sia stata impiantata. Ma il Vangelo può essere annunciato ovunque. Non c'è nessun popolo, luogo o tempo, nel quale non possa essere stabilita la Chiesa. La dimensione dottrinale sta nel riconoscimento che solo questa Chiesa ha tutta la dottrina e tutti i mezzi di salvezza.

⁹ La loro origine risale a Cirillo di Gerusalemme e incorporate nel Simbolo Costantinopolitano del 381 (DS 150)

Unità: è il rovescio della medaglia della cattolicità, che è espressione della santità. La teologia controversistica diceva che la Chiesa è necessariamente una, e la cattolicità non è altro che la sua estensione nello spazio. Per i Padri è il contrario: ***l'unità è alla base della cattolicità***. L'unità è data dalla comunione di fede. Non si parte quindi dall'unità interna del Corpo di Cristo, ma dalla coesione esterna, sociologica della Chiesa. Contro gli eretici, i Padri affermano che esiste una sola, la Chiesa cattolica. L'unità interna era scontata in una Chiesa eucaristica. Qui troviamo il contatto con la

Apostolicità: continuità nella trasmissione della fede. Il Simbolo apostolico includeva anche la ***communio sanctorum***. «*Credo la comunione dei santi*» è una formula ecclesiologica. «*Communio*» si può avere con il Padre, o con i fratelli (dimensione soggettiva). Ma esprime anche la salvezza che deriva dalla grazia di Cristo mediante il dono dello Spirito (dimensione oggettiva). E' lo Spirito che suscita la *communio*. Dalla comunione al Santo (Spirito) cresce la comunione alle cose sante (Sacramenti, Parola, carismi, fede, speranza e carità). Questo fa della Chiesa, la Chiesa santa. Questa duplice dimensione, soggettiva e oggettiva, ne fonda una terza: la comunione tra i santi. Per i Padri è la comunione tra i membri della Chiesa in cammino, ma anche coi martiri e confessori, che possono intercedere. C'è una stretta relazione tra Chiesa terrestre e Chiesa celeste.

L'ecclesiologia nell'epoca medievale

Dopo i cosiddetti ***secoli bui***, fra la fine dell'età patristica - in occidente con la morte di Isidoro di Siviglia (636) e l'inizio del secondo millennio cristiano con la riforma gregoriana, assistiamo all'enorme sviluppo del monachesimo, soprattutto grazie agli stimoli provenienti dall'ideale di vita proposto da **Benedetto da Norcia**; vi è inoltre una ripresa degli studi di tipo filosofico e della S. Scrittura che caratterizzeranno l'epoca carolingia e tutto il movimento riformatore legato a Cluny. Domina tuttavia l'approfondimento delle ragioni giuridiche della sussistenza della Chiesa gerarchica, anche in ordine alla nascita di eresie che direttamente misero in discussione la realtà stessa della chiesa. Si nota comunque un risveglio della teologia, parallelamente a quello filosofico, soprattutto nelle ***scholae***, fino ad arrivare alle prime grandi ***summae teologiche*** del 1100 e 1200. Prende campo la pietà popolare, in concomitanza di un risveglio spirituale, segnato anche dalla nascita degli ordini mendicanti grazie alla straordinaria figura di Francesco d'Assisi e Domenico di Guzman. E' caratteristica di questo periodo la lotta con l'Impero e i nascenti Stati nazionali per il potere temporale: è la lotta tra ***Sacerdotium*** e ***Imperium*** - ed in questo contesto che si inserisce il ***Dictatus Papae***, di **Gregorio VII** - con il quale i papi si arrogano anche il diritto di deporre gli imperatori. Troviamo anche conflitti interni, legati alla presenza di fenomeni come la simonia e il nicolaismo, oppure la corruzione, il sistema dei benefici; quest'ultimo provocò la comparsa di feudi anche all'interno della Chiesa. C'è però un tentativo di rinnovamento, riscontrabile nella stessa ***riforma gregoriana***, in Pier Damiani e nell'opera riformatrice assunta dall'Abbazia di Cluny.

Una piaga interna alla Chiesa, in questo periodo, è la ***lotta per le investiture***, cioè la ricerca di libertà dal giogo dell'Impero, all'interno di una più generale ricerca di identità della Chiesa che la porti a superare tutte le sue incongruenze interne. Il papato di Gregorio VII segna sia il vertice del tentativo di riforma e purificazione della realtà ecclesiale sia anche il momento di massima decadenza della Chiesa stessa, in cui sacro e

profano entrano in un dannoso processo di separazione, come esprimerà negli anni successivi l'opera di **Marsilio da Padova**, nella quale si rivendica l'autonomia del potere dello stato nei confronti delle ingerenze ecclesiastiche. E' tuttavia questo il periodo nel quale fioriscono l'arte e la letteratura cristiane e sorgono le monumentali cattedrali gotiche. Le Scuole e le Università incarnano l'ideale di unità culturale dell'Europa, ideale che offre un appoggio anche per la comune lotta contro il pericolo arabo. La vita stessa della Chiesa riflette questo periodo contraddittorio: anelito di universalità e di rinnovamento - *in capite et in membris* - ma anche grettezze e momenti bui. L'asserzione di superiorità nei confronti dell'Impero di questo periodo, mai ha spianato la strada verso il dialogo e la tregua.

In conclusione si può dire che durante quest'epoca la teologia ha elaborato una concezione eminentemente sacrale della Chiesa, con una *struttura a piramide*¹⁰ simile a quella feudale al cui vertice c'è il Papato e poi la Curia Romana, sempre più potente e sempre più somigliante ad una corte profana, sul modello delle corti degli stati europei. La concezione della Chiesa che domina la teologia cattolica dell'epoca medioevale e moderna è caratterizzata dall'accentuazione degli *aspetti visibili ed istituzionali* della Chiesa. L'enfasi è posta sulla dimensione cristologica della realtà ecclesiale, sul suo aspetto di «*incarnazione*» dell'invisibile: perciò questo modo di vedere è stato definito «*crismonismo*¹¹». L'accentuazione si era sviluppata nell'ecclesiologia medioevale, in rapporto da una parte al ruolo *storico-politico*, che la comunità cristiana era andata assumendo soprattutto nella sua componente gerarchica, dall'altra come *reazione alla negazione* della presenza reale di Cristo nel sacramento dell'eucaristia da parte di **Berengario di Tours**¹². Per evidenziare la verità del corpo eucaristico si designerà questo come corpo «*vero*» e la Chiesa come «*corpo mistico*», senza che questa espressione abbia più alcun rapporto con l'eucaristia. Conseguenza di ciò sarà che le teorie concernenti la Chiesa - nella sua realtà visibile o nella sua vita misteriosa - andranno sviluppandosi al di fuori del quadro sacramentale. Così appare già nel più antico trattato sulla Chiesa, il *De regimine christiano*, pubblicato da **Giacomo da Viterbo** all'inizio del XIV secolo¹³.

¹⁰ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* n. 57 riprende un'espressione di Papa Francesco che tratteggia l'immagine di una Chiesa sinodale come *una piramide rovesciata* che integra il Popolo di Dio, il Collegio Episcopale e in esso, col suo specifico ministero di unità, il Successore di Pietro. In essa il vertice si trova al di sotto della base come *piramide capovolta*.

¹¹ Cfr. H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, 205ss.

¹² LUBACH de H., *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*. Jaca Book, Milano 1979

¹³ Giacomo da Viterbo fu arcivescovo di Napoli fra il 1302 e il 1307

3. L'ecclesiologia durante la Riforma - Dal Concilio di Trento al Vaticano I

La Riforma - il Concilio di Trento

E' questo un periodo di aperta contestazione alla Chiesa. Dalla negazione della realtà temporale si passa alla negazione della sua natura teologica, negazione progressiva, che ha trascinato con sé anche altri aspetti della teologia. Le prime avvisaglie di un intaccamento degli aspetti teologici arrivano ad opera di **John Wicliff** (1324-1387): egli definisce duramente la Chiesa come «*sinagoga di Satana; il Papa non è prossimo e immediato vicario di Cristo*¹⁴». Poi ancora più radicale **Jan Hus**, bruciato a Praga: «*una sola è la santa Chiesa e universale ed è l'insieme dei predestinati*¹⁵»; questa posizione verrà poi estremizzata da **Calvino**. Sicuramente chi maggiormente ha determinato la nascita della ecclesiologia sistematica in seno alla Chiesa cattolica è stata la **Riforma** e in particolare **Martin Lutero**. La posizione del riformatore tedesco è abbastanza precisa: la Chiesa è la pura società spirituale e invisibile dei veri credenti, di quelli che sono giustificati per mezzo della sola fede (*sola fide*). Ciò che li unisce è l'adesione a Cristo, non la sottomissione ad un capo visibile o l'appartenenza ad una società visibile. Lutero nega ogni mediazione, perché si è giustificati direttamente da Dio per il fatto che la grazia di Cristo copre i peccati (*sola gratia*); nega perciò il sacerdozio, l'episcopato e il primato del papa, annullando anche la mediazione della Chiesa per quanto riguarda l'interpretazione della Sacra Scrittura (*sola Scriptura*).

Questa negazione così decisa della visibilità della Chiesa costrinse la teologia cattolica a porre l'accento essenzialmente sugli elementi visibili di essa (gerarchia e primato del Papa). **Roberto Bellarmino** diviene l'esponente principale dell'ecclesiologia cattolica, dando luogo ad un modello di chiesa che praticamente dal **Concilio di Trento** arriverà al **Vaticano II** (1564-1962). La compiuta formulazione di questa tendenza si avrà nell'ecclesiologia della Controriforma, tesa a sottolineare al massimo le mediazioni visibili ed istituzionali della comunità ecclesiale in alternativa all'invisibilismo, attribuito ai Riformatori: la sistemazione classica di questo orientamento è dovuta proprio a Bellarmino.

L'opera del Bellarmino *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1593) darà origine anche ad un nuovo **stile teologico** oltre che a rappresentare la maggiore reazione cattolica alla riforma protestante per quanto riguarda la concezione delle idee ecclesiologiche. Il Bellarmino sostanzialmente attacca la posizione che vede due chiese separate: quella dei puri e quella visibile, terrena: la **Chiesa è una**. Egli afferma che «*la Chiesa è la comunità degli uomini raccolti mediante la professione della vera fede, la comunione degli stessi sacramenti, sotto il governo dei legittimi pastori e principalmente dell'unico vicario di Cristo sulla terra, il Romano Pontefice. A motivo della prima parte sono esclusi tutti gli infedeli: sia quelli che sono mai stati nella chiesa, come i giudei, i turchi e i pagani, sia quelli che sono stati in essa e poi si sono allontanati, come gli eretici e gli apostati. A motivo della seconda parte, sono esclusi i catecumeni e gli scomunicati, perché i primi non sono ammessi ai sacramenti e gli altri esclusi. A motivo della terza parte sono esclusi gli scismatici, i quali hanno la fede e i sacramenti, ma non sono sottomessi*

¹⁴ CONCILIO di COSTANZA (1414-1418), condanna degli errori di J. Wicliff in DS 1187

¹⁵ CONCILIO di COSTANZA (1414-1418), condanna degli errori di J. Huss in DS 1201

al legittimo pastore ...¹⁶». Ciò che Bellarmino vuole rifiutare è **ogni separazione di visibile ed invisibile nella Chiesa**: nella coerenza con la logica dell'incarnazione, egli ritiene che la Chiesa sia altrettanto visibile quanto lo è la missione del Figlio e l'appartenenza ad essa si misuri sull'oggettiva esperienza del dono di Dio: «*Perché qualcuno possa essere dichiarato membro di questa vera Chiesa, di cui parlano le Scritture, noi non pensiamo che sia da lui richiesta alcuna virtù interiore. Basta la professione esteriore della fede e della comunione dei sacramenti, cose che il senso stesso può constatare. La Chiesa infatti è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia*».

La caratteristica di questa definizione è l'insistenza sull'inseparabilità dell'elemento umano e di quello divino nella Chiesa: l'accento è posto soprattutto sul rifiuto della concezione attribuita alla Riforma, e perciò sulla continuità fra il mistero dell'Incarnazione e la realtà storica della Chiesa, oltre che sulla visibilità e verificabilità empirica di una tale continuità. A questa esigenza risponde il modo in cui la struttura visibile della Chiesa viene concepita, perché sia storicamente riconoscibile: il «tutto» che è la Chiesa, unito dalla fede unica e dagli stessi sacramenti, si presenta articolato in parti o porzioni, collegate fra loro sotto la guida del Capo visibile della comunità ecclesiale, il Vescovo di Roma. I vescovi locali sono pensati come luogotenenti del Pastore universale: nell'episcopato si vede una semplice delega di poteri, conferita dall'alto della **struttura gerarchica, piramidale della Chiesa** e non una realtà sacramentale. L'insistenza su un **solo aspetto** della Chiesa - quello esterno e giuridico - comporterà il pericolo di smarrire l'equilibrio, ancora custodito nella sintesi del Bellarmino.

Iscrizione sulla porta d'ingresso dell'antico ospedale dei pellegrini a Roncisvalle:
*Porta patet omnibus, infirmis et sanis, non solum catholicis verum et paganis, judaeis, hereticis, ociosis, vanis et, ut dicam breviter, bonis et profanis*¹⁷.

¹⁶ BELLARMINO R., *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt 1559

¹⁷ «La porta è aperta a tutti, malati e sani, non solo ai cattolici ma anche ai pagani, giudei, eretici e fannulloni e, per dirla in breve, ai buoni e ai cattivi»

L'ecclesiologia dal secolo XVII al Concilio Vaticano I

L'ecclesiologia post-tridentina, dominata dalla visione bellarminiana, insisterà sugli aspetti esteriori della Chiesa, sulla sua visibilità e sulla gerarchia. Il problema principale sarà quello di mostrare che *la Chiesa cattolica romana era la vera Chiesa*; di qui un' *apologetica* fondata sulle *notae Ecclesiae*. Non si dimenticò certamente che la chiesa, oltre ad essere società visibile gerarchicamente strutturata, è anche il corpo mistico di Cristo; ma non se ne parlò molto! I teologi cattolici furono portati a continuare nella linea del Bellarmino. Da una parte il *giansenismo*, che contestava l'autorità del Papa, dall'altra il *gallicanesimo*, il *febronianesimo* e il *giuseppinismo* spinsero la teologia cattolica ad assumere un tono essenzialmente apologetico e a porre in forte rilievo tanto il primato papale quanto il fatto che la Chiesa, di fronte al potere statale assolutista, è una *società autonoma e perfetta*. Questa tendenza si protrasse per tutto il periodo dell'illuminismo e del romanticismo, quando si cominciò a delineare un certo cambiamento di prospettiva che porterà al rinnovamento del XIX secolo. Al tempo stesso, si mise in evidenza un ulteriore irrigidimento della concezione ecclesiologica, quale fu ad esempio l'*ultramontanismo* di J. de Maistre.

Non mancheranno certo alcune voci profetiche, tese a riscoprire la Chiesa nella sua interiorità e nel suo mistero, con varietà di accenti e di approcci: J.B. Sailer e la *Scuola di Tubinga* (J.S. Drey, J.B. Hirscher, J.E. Kuhn, J.A. Möhler) in Germania, J.H. Newman in Inghilterra, in Italia A. Rosmini e la *Scuola romana* del sec. XIX (G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J.B. Franzelin). Brevemente presentiamo l'opera di **Johann Adam Möhler**, forse in assoluto il maggiore teologo che determinò il rinnovamento dell'ecclesiologia per il «*secolo della Chiesa*», come è stato definito poi il secolo XX¹⁸ e quella di **J. Henry Newman**, l'anglicano divenuto cattolico e cardinale.

Johann Adam Möhler (1796-1838)

E' il massimo rappresentante della *scuola di Tubinga*. Questa facoltà teologica si era in un certo senso distaccata dal clima giuridico e moralista delle altre facoltà. Tubinga sente forte l'influenza di *Schelling*, *Schleiermacher* e anche di *Hegel*, il cui schema dialettico sarà usato per descrivere lo sviluppo dogmatico della dottrina cattolica; in breve Tubinga risente del clima del romanticismo tedesco, nel quale è, tra l'altro, possibile, anche una visione positiva delle eresie. Il romanticismo recupera il valore del *vissuto* dei popoli, il loro *sentimento* religioso. La fede è un dono di Dio, e l'individuo trova la sua completezza nella vita della comunità. La Chiesa, in Möhler, diventa così *organismo*. Si ritorna alle radici, traducendo, studiando e meditando i Padri.

Si può seguire le fasi di sviluppo del pensiero di Möhler sulla dottrina della chiesa attraverso la pubblicazione dei suoi studi, e quindi in tre fasi.

I FASE 1823-1825: fase di impostazione di tipo ancora *classico* per quanto riguarda il metodo e il contenuto; Möhler tiene lezioni di diritto canonico e presenta una visione della Chiesa ancora di tipo *giuridico*, con chiare influenze pietiste e illuministiche. La Chiesa è considerata come una corporazione particolare che ha come fine la diffusione della vita religiosa; forma alla virtù e alla santità della vita ed è gerarchicamente strutturata. Vi sono, in essa, due categorie di membri: 1) - coloro che dirigono e 2) - coloro che sono diretti. L'istituzione è di diritto divino positivo.

¹⁸ Cfr. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926, e Y. Congar, «*Le siècle de l'Église*», in *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne, o.c.*, 459ss

All'interno di essa esiste comunque una certa uguaglianza fondamentale, dovuta al fatto che essa è l'unica via alla salvezza e fa conoscere a tutti la Rivelazione. Si accentuano le tre note della Chiesa (universale, santa e infallibile).

II FASE 1825: pubblica l'opera *L'unità della Chiesa*¹⁹, fortemente influenzato dal romanticismo, egli pensa la Chiesa **come un'unità organica di tutti i fedeli**, prodotta dalla presenza in loro dello Spirito Santo. Questo organismo è visibile, perché lo Spirito Santo tende a formarsi il proprio corpo. Lo Spirito Santo è l'anima della Chiesa, la Chiesa è una comunità, un organismo compenetrato dallo Spirito di Dio. Lo **Spirito** diventa il **principio vitale** della Chiesa: ciò che tiene unita la Chiesa non è un contratto di tipo morale ma lo Spirito. Un'altra sottolineatura è sul rapporto Chiesa - istituzione, considerando la Chiesa sempre un organismo compenetrato dallo Spirito: c'è uno scambio vitale tra l'elemento umano e l'elemento divino, tra il singolo e la comunità. Möhler mette molto in risalto la forza vitale e unificante dello Spirito. Per questa sua insistenza sarà anche accusato di **monofisismo ecclesiologico**.

In questa opera, per tanti aspetti profetica, Möhler presenta le linee strutturanti della concezione della Chiesa in epoca patristica, linee che per la loro profondità teologica conservano una validità perenne, per ogni epoca storica. La prima è l'idea di **unità**: *«L'unità della Chiesa cristiana consiste in una vita, accesa direttamente e continuamente dallo Spirito divino; vita che si conserva e si propaga per il fattivo amore che stringe fra di loro i fedeli»*. Questa vita è frutto della fede e dello Spirito Santo: *«La Chiesa viene creata dalla fede: è l'effetto dell'amore vivente nei credenti, per opera dello Spirito Santo»*. L'unità della Chiesa non è però solo un dato sincronico, legato all'oggi: essa si estende ad abbracciare lo sviluppo dei secoli, è un'unità **diacronica** espressa mediante il concetto di **Tradizione**, la seconda grande idea dell'ecclesiologia dei Padri: *«La Tradizione è l'espressione dello Spirito Santo che anima la comunità dei fedeli; essa corre attraverso tutti i tempi, vige in ogni momento, e prende corpo continuamente. La Scrittura è l'espressione dello Spirito Santo che ha preso corpo per prima, all'inizio del cristianesimo, per la grazia particolare concessa agli apostoli. Essa perciò è il primo membro della tradizione scritta»*. Si potrebbe dire che nella concezione patristica la Tradizione è la storia dello Spirito nella storia della sua Chiesa: grazie allo Spirito Santo *«Chiesa, Vangelo e Tradizione stanno insieme, o cadono insieme»*.

La terza idea chiave dell'ecclesiologia patristica è relativa al **ministero di unità nella Chiesa, in particolare al Vescovo**: *«Il vescovo è - per un luogo determinato - l'immagine visibile dell'unione invisibile di tutti i fedeli; è la personificazione dell'amore reciproco, la manifestazione e il centro vivente dei sentimenti cristiani che tendono all'unità»*. *«Il vescovo è l'amore comunitario personificato, e il centro di unione di tutti; perciò chi è unito a lui è in comunione con tutti, e chi da lui è diviso, si è ritirato dalla comunione con gli altri, è separato dalla Chiesa. La Chiesa dunque è nel vescovo, e il vescovo nella Chiesa»*. *«Questa è l'intima essenza della Chiesa cattolica: l'episcopato, la costituzione della Chiesa non ne sono che la rappresentazione... L'unità dell'episcopato è un'emanazione dell'interna unità»*. Proprio per questa forte accentuazione dell'unità, il negativo nell'ecclesiologia dei Padri è identificato con le due forme possibili della divisione: *«Nella vita della Chiesa sono possibili due estremi; e tutti e due si chiamano egoismo. Essi si verificano rispettivamente quando ciascuno o*

¹⁹ MOHLER J.A., *L'unità della Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969 (originale tedesco 1825).

quando uno solo pretendono di essere tutto. In quest'ultimo caso il vincolo dell'unità è così stretto, e l'amore così soffocante, che non si può evitare di spegnerlo; nel primo caso tutto è così sconnesso e freddo, che si gela. Uno di questi egoismi genera l'altro. Ma né uno, né ciascuno possono essere il tutto. Solo tutti costituiscono il tutto, e solo l'unione di tutti forma un tutto. Questa è l'idea della Chiesa cattolica». Questa quarta idea - il male della divisione - è vista come il frutto della riduzione mondana del Mistero, perché dalla fede nasce solo l'unità: «Se consideriamo il primo inizio dell'eresia, notiamo che essa si presenta, fin dal suo nascere, come **gnosi**; la Chiesa, invece, si presentò predicando ed esigendo la fede. Si rispecchia in questo fatto il carattere specifico dell'eresia e della Chiesa e la differenza che le separa. L'eresia volle subito sapere, la Chiesa, invece, cominciò col credere, e solo in seguito si rivolse alla scienza della fede (la teologia). E da ciò deriva l'aridità e la superficialità degli eretici. La Chiesa, custodendo questo suo carattere originario, non può mai considerare, come principio o base prima, la libertà di pensiero, ma l'amore, la fede, la vita nella comunità; da ciò deriva la vera libertà».

L'unità della Chiesa, in quanto frutto delle fede, è sempre di nuovo accolta nella **dimensione liturgica e contemplativa della vita**: è quanto rende la bellissima immagine patristica della Chiesa luna. Illuminata dal solo sole, Cristo, la Chiesa accoglie da Lui nella notte del mondo i raggi che offre in dono agli uomini nella liturgia e nella carità: «Questa è la vera luna. Dall'intramontabile luce dell'astro fraterno ottiene la luce dell'immortalità e della grazia. Infatti la Chiesa non rifulge di luce propria, ma della luce di Cristo. Trae il suo splendore dal sole della giustizia, per poter poi dire: Io vivo, però non son più io che vivo, ma vive in me Cristo! Veramente beata tu sei, luna, che sei stata degna di tanto onore!²⁰». Come luna nuova la Chiesa annuncia la Parola di Dio; come luna piena celebra i divini misteri; come luna calante si perde nella notte della carità. Così la sua unità risplende come dono aperto a tutti nelle tenebre del tempo, assetate della luce divina. Questa è dunque l'eredità che l'ecclesiologia dei Padri ci lascia: l'unità – principio del cattolicesimo – è il centro e cuore del Vangelo da vivere e annunciare al mondo.

III FASE 1827-1832: Möhler pubblica prima *Atanasius* (1827) e poi la *Simbolica*²¹ (1832): è quest'ultima opera che segna il definitivo superamento delle due fasi precedenti della sua ecclesiologia: in essa abbandona il pneumatocentrismo per meglio fondare la Chiesa su Cristo, mostrando che la gerarchia continua l'autorità di Cristo e che il lato visibile della Chiesa continua a sua volta la mediazione dell'umanità di Cristo.

La Chiesa si lega al mistero del Verbo Incarnato: si può intravedere qui addirittura un'anticipazione delle intuizioni fondamentali della **Lumen Gentium** a riguardo della similitudine col mistero dell'Incarnazione, pur con diversità di impostazione. Nella *Lumen Gentium* la Chiesa è strumento di Cristo in quanto in Cristo vi è l'unione ipostatica fra l'elemento umano e quello divino; nella Chiesa invece vi è solo una «non debole analogia» (n. 8), non l'unione ipostatica. La natura umana serve al Verbo come strumento, così la Chiesa è strumento dello Spirito del Risorto, non

²⁰ CONGAR Y., *Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45(1969). Si riprendono qui alcune idee espresse nel libro di Forte B., *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1990⁶, 9ss., e - in maniera più sviluppata - in quello *La Chiesa della Trinità*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

²¹ MOHLER J. A., *Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali e pubblici*, Ed. it. Jaca Book, Milano, 1984

strumento passivo ma vitale, vivificato; l'unione tra Spirito e strumento è di tipo dinamico. Leggiamo il brano, certamente anticipatore del Vaticano II, circa il concetto di chiesa come emerge dal capitolo quinto, paragrafo 36 **Antitesi nella dottrina sulla Chiesa**: «Per Chiesa in terra i cattolici intendono la **comunità visibile di tutti i credenti fondata da Cristo**, in cui, sotto la direzione del suo Spirito e per mezzo di un apostolato da lui stabilito e ininterrottamente prolungatosi, vengono continuate sino alla fine del mondo le attività da lui esplicate durante la vita terrena per liberare l'umanità dal peccato e santificarla e tutti i popoli vengono ricondotti a Dio nel corso del tempo.

A una associazione **visibile e percepibile con gli occhi di uomini** è quindi affidata una cosa tanto grande, rilevante e significativa. Il motivo ultimo della visibilità della Chiesa sta **nell'incarnazione del Verbo divino**; se questi fosse disceso nel cuore degli uomini, senza assumere la figura di servo e senza quindi apparire in forma corporea, avrebbe fondato anche una Chiesa solo invisibile e interiore. Invece il Verbo è diventato **carne**, si è espresso in una maniera umana esteriormente percepibile, ha parlato da uomo a uomo, ha sofferto e agito alla maniera degli uomini per riconquistarli al regno di Dio, sì che il mezzo scelto per raggiungere questo scopo corrispose pienamente al metodo universale di insegnamento e di educazione condizionato dalla natura e dai bisogni umani. Ciò fu decisivo per la costituzione di quel mezzo, attraverso cui il Figlio di Dio voleva continuare ad agire nel mondo e per il mondo anche dopo la sua scomparsa dagli occhi di questo. Se la divinità in Cristo si era mostrata operante nel modo umano abituale, con ciò veniva indicata anche la forma in cui la sua opera sarebbe stata continuata. La predicazione della sua dottrina abbisognava ora di **una mediazione umana visibile**, doveva essere affidata a messaggeri visibili, docenti e educanti nella maniera abituale, uomini dovevano parlare a uomini e trattare con loro al fine di portare ad essi la parola di Dio; e come nell'umanità tutte le cose grandi maturano solo in seno alla comunità, così anche Cristo stabilì una comunità, e la sua parola divina, la sua volontà vivificante e l'amore da lui diffuso esercitarono un influsso intrinsecamente unificatore sui suoi, sì che alla sua istituzione esteriore corrispose un impulso da lui immesso nel cuore dei credenti, ed essi formarono un'unione vitale, percepibile con gli occhi, e si poté dire: qui e qui essi sono, qui è la sua Chiesa, la sua istituzione, in cui egli continua a vivere, in cui il suo Spirito continua a operare e la parola da lui pronunciata risuona eternamente.

Sotto questo profilo **la Chiesa visibile è pertanto il Figlio di Dio continuamente apparente tra gli uomini in forma umana, sempre rinnovantesi e eternamente ringiovanentesi, la sua incarnazione continua**, così come a loro volta i credenti vengono detti nella Sacra Scrittura il corpo di Cristo. Di qui risulta anche che la Chiesa, per quanto composta da uomini, non è solo umana. Al contrario, come in Cristo bisogna distinguere il divino e l'umano, ma questi due elementi sono legati in un'unità, così Cristo continua anche nella sua totalità indivisa nella Chiesa. La Chiesa, la sua figura permanente, è **contemporaneamente divina e umana, è l'unità dei due elementi**. E' Cristo, che celato in figure terrene e umane opera in essa; essa possiede perciò un lato divino e umano in maniera inseparabile, sì che il divino non può essere disgiunto dall'umano e questo da quello. Questi due lati si scambiano perciò anche i loro predicati: se il divino, il Cristo vivente in essa e il suo Spirito sono l'elemento infallibile, l'eternamente veritiero, anche l'umano è infallibile e veritiero, perché per noi il divino non esiste affatto senza l'umano; l'umano non lo è in forza di se stesso, ma in quanto organo e manifestazione del divino. Perciò comprendiamo come sia stato possibile affidare una cosa tanto importante, rilevante e significativa a uomini.

*Nella Chiesa e per mezzo di essa la redenzione proclamata da Cristo attraverso al suo Spirito è divenuta realtà, perché in essa si credono le sue verità e si mettono in atto le sue istituzioni, che hanno così potuto diventare vive. Della Chiesa possiamo perciò anche dire che essa è la religione cristiana divenuta oggettiva, la sua rappresentazione viva. La parola pronunciata da Cristo (intesa nel suo significato più vasto), giungendo con il suo Spirito a un gruppo di uomini e venendo da questi accolta, ha assunto figura, carne e sangue, e tale figura è appunto la Chiesa, che viene pertanto considerata dai cattolici come la **forma essenziale** della religione cristiana stessa. Il Redentore, fondando con la sua parola e il suo Spirito una comunità, in cui rese viva tale sua parola, le affidò appunto questa, affinché la conservasse e la propagasse; la depose in essa, affinché sgorgasse, si moltiplicasse e si diffondesse continuamente da lei nella sua identità eppur in maniera eternamente nuova e con energie sempre rinnovate. **La sua parola non è più scindibile dalla Chiesa e la Chiesa dalla sua parola.** La descrizione più precisa di come questa parola si mantenga e si tramandi nella comunità fondata da Cristo e di come ogni singolo uomo possa pervenire al possesso indubitatamente vero della dottrina cristiana costituisce pertanto l'argomento primo e più importante da affrontare. Siccome però la comunità è legata all'apostolato istituito da Cristo ed è in grado di sopravvivere solo per mezzo di questo, è di esso che dovremo parlare in secondo luogo. Prima però dobbiamo ancora illustrare ulteriormente le proposizioni principali, su cui poggia tutto il resto, e spiegare in maniera più dettagliata i motivi ultimi dell'alta venerazione, in cui i cattolici tengono tale Chiesa²²».*

Nella sintesi di Möhler vediamo che tutto si muove sul **contrasto visibile/invisibile**, ma con metodo diverso dalla controversistica. Non segue l'ordine dei manuali, non parte dal problema delle fonti, ma dal centro (dottrina della giustificazione) che influenza l'idea di Chiesa. L'interpretazione è **crisologica** (mentre nel primo libro era pneumatologica). Il Cristo glorificato plasma l'opera del suo popolo. A un'associazione visibile è affidata la salvezza degli uomini. **La visibilità della Chiesa è dovuta all'Incarnazione del Verbo.** Se il Verbo fosse disceso solo nei cuori, avrebbe formato una Chiesa interiore. Ma si è fatto carne, ha parlato da uomo a uomo; questo ha fatto sì che la sua opera dovesse essere continuata da una **mediazione visibile**. La Chiesa visibile è la forma di Cristo che continuamente appare nel mondo. La Chiesa è Corpo di Cristo. Come in Cristo si distinguono il divino e l'umano, la Chiesa è contemporaneamente divina e umana, in maniera inseparabile. Möhler applica anche alla Chiesa la **communicatio idiomatum**.

La *Lumen Gentium* al n. 8 ha ripreso la corrispondenza analogica tra Cristo e la Chiesa, in base al dogma calcedonese. Il Concilio parla come già ricordato di «*una non debole analogia*». La vicinanza di linguaggio con Möhler è evidente. Tuttavia, mentre Möhler applica Calcedonia alla Chiesa in maniera rigida, tanto che non sembra più esistere il Cristo storico glorificato, che si identifica con la Chiesa, il Vaticano II parla di analogia ma non di identità. Möhler spiegava la Chiesa all'interno del dogma crisologico; il Vaticano II la spiega alla luce di esso. L'organismo sociale della Chiesa è messo a servizio del Verbo divino in modo simile all'umanità di Cristo, Ma nella Chiesa non c'è unità ipostatica. Essa è «**corpo mistico**». Möhler ha dato un contributo prezioso, anche se era condizionato dal romanticismo. Il Concilio ha riformulato questa sua intuizione in maniera più corretta, di cui parleremo più avanti.

²² MOHLER J.A., o.c., pag 279-281

J. Henry Newman (1801-1890)

Il momento di svolta nella vita del teologo inglese è il 9 ottobre 1845, quando egli «fu accolto in quella Chiesa che aveva riconosciuto come l'unico ovile di Cristo» nell'*Apologia pro vita sua* scrive che la sua conversione dalla Comunione anglicana alla Chiesa cattolica fu «come entrare in porto dopo essere stati nel mare in burrasca». La sua opera è associata a quella di Möhler, come opere ispiratrici dell'ecclesiologia conciliare e moderna. La sua ecclesiologia è comunque poco studiata perché non ha un carattere sistematico ma divulgativo. Newman si concentra soprattutto sullo *studio dei Padri*, i «suoi vecchi amici del IV secolo» come li chiama fino a dichiarare solennemente in una lettera: «non mi vergogno di basarmi sui Padri, e non penso minimamente di allontanarmene. La storia dei loro tempi non è ancora per me un vecchio almanacco. **I Padri mi fecero cattolico**, ed io non intendo buttare a terra la scala con la quale sono salito per entrare nella Chiesa». E, dopo aver terminato *The Church of the Fathers*, scriverà: «La mia Chiesa dei Padri è ora terminata. È il libro più bello che io abbia scritto. E non c'è da sorprendersi, dal momento che si compone tutto di parole e di opere dei Padri».

Egli si viene così drammaticamente accorgendo che l'antica ortodossia patristica e conciliare continuava nella Chiesa di Roma, e la sua coscienza gli imponeva di prendere la decisione coerente: «Se sant'Ambrogio e sant'Atanasio tornassero all'improvviso in vita - scrive nello *Sviluppo della dottrina cristiana* - non vi è dubbio quale confessione riconoscerebbero come la loro». Mise a confronto la loro Chiesa con la sua Chiesa ufficiale d'Inghilterra e scrisse nell'*Apologia pro vita sua*: «Alla Chiesa anglicana, così divisa e minacciata, così inconsapevole della sua vera forza, io paragonavo quella potenza fresca e vigorosa che avevo riscontrato nella Chiesa dei primi secoli. Nel suo zelo trionfante per quel mistero fontale verso il quale fin dalla giovinezza avevo nutrito tanta devozione, riconoscevo l'andatura della mia madre spirituale. ... Sentivo affetto per la mia Chiesa, ma non tenerezza; ... Quanto ad abbandonarla, l'idea non mi passò mai per la mente; ero però sempre consapevole che esisteva qualcosa di più grande della Chiesa ufficiale e cioè la Chiesa cattolica e apostolica, fondata fin dall'inizio, della quale quella non era altro che la rappresentanza locale e lo strumento: se non fosse questo non sarebbe nulla».

Il contributo specifico di Newman per l'ecclesiologia riguarda lo *sviluppo dogmatico della Rivelazione e della fede*; tutto il pensiero cristiano è nello *sviluppo del dogma*. Così anche nella Chiesa c'è uno sviluppo a tappe dove si riprende l'idea dei Padri sulla prefigurazione della Chiesa nell'A.T. Nella sua opera *Gli ariani del IV secolo* (1833), Newman presenta una tesi apparentemente esagerata: dalla dimostrazione della storia, è evidente che il corpo dei fedeli è rimasto più fedele alla fede cattolica rispetto al corpo dei Vescovi, sempre tentati di arianesimo. La lettura di questo fenomeno porta un ripensamento della Chiesa e del Magistero. Se le guide sono state infedeli, come è possibile che i fedeli si siano mantenuti fedeli?

Nell'opera di Newman troviamo anche il passaggio dall'antico al nuovo Israele, secondo la linea di *promessa/compimento*; si parla poi di un unico popolo di Dio e di uguaglianza fondamentale fra i membri di questo popolo; vi è poi il concetto di *storicità* della Chiesa, storicità realizzata nella storia umana. Importantissimo è il ruolo dei fedeli, che si evidenzia nel *sensus fidei*. Newman fa vedere come sia stato fondamentale il contributo dei fedeli per salvaguardare la fede durante la crisi ariana. Newman parla esplicitamente di *consensum fidelium*, e dice che è opportuno consultare il popolo

cristiano prima di emettere una definizione di carattere dogmatico. In un articolo pubblicato dalla rivista *The Rambler* nel luglio 1859 *On consulting the faithfuls in matters of doctrine*²³, spiega cosa vuol dire la **consultazione dei fedeli**: essa non è una *delibera popolare* da ottenere, come una sorta di *autorizzazione a procedere*, ma è un entrare nel **vivo della fede del popolo di Dio**, per cogliere ciò che lo Spirito gli suggerisce. Non si tratta solo di una consultazione previa, ma è un far sì che il popolo di Dio sia *soggetto* della fede, proprio in virtù del suo *sensus fidei*. E' un po' la scoperta del ruolo attivo dei laici, anticipo di ciò che troveremo poi espresso compiutamente nella **Lumen Gentium**²⁴.

Newman, inoltre, cerca di specificare la natura del *sensus fidelium*, parlandone come di un istinto di conoscenza per *connaturalità*, grazie al battesimo e all'illuminazione dello Spirito Santo. Si è detto che la prova storica di tutto ciò è il superamento della crisi ariana del IV secolo, dove erano proprio i pastori stessi della Chiesa a non poter più garantire un sicuro riferimento dottrinale per i cristiani. Il Vaticano I ridurrà questo importantissimo ruolo del popolo cristiano ad una semplice *infallibilità passiva*. L'opera di Newman ha contribuito molto anche ad aprire alla riflessione teologica il mondo anglicano. Sfortunatamente l'apporto di Newman all'ecclesiologia è rimasto ai margini delle correnti predominanti, e il suo influsso diretto è stato assai debole. Egli ha più annunciato e soprattutto veramente preparato il Vaticano II.

L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I (1869-1870)

Possiamo individuare, alla vigilia del Concilio Vaticano I, **due correnti ecclesiologiche** principali. La prima fa capo all'idea di **Chiesa come corpo mistico**: è ispirata e condizionata da Möhler e dalla scuola di Tubinga (ritorno alle fonti, Scrittura e Padri); sottolinea il rapporto tra Chiesa e corpo di Cristo. In questa corrente vi è anche un'accentuazione che privilegia il concetto di *organismo vitale* animato dallo Spirito. In generale questa corrente tende a presentare la Chiesa come *maestra della verità rivelata*, in aperta polemica con le istanze naturalistiche e razionalistiche.

L'altra corrente era legata ad una visione più **giuridica** della Chiesa, intesa come *societas perfecta*; in particolare si va verso una posizione di tipo ultramontanista, tendente a vedere nella Chiesa una società organizzata, capace di diritto, in opposizione alla società mondiale e agli Stati Nazionali. Si insiste sui principi di *governo, autorità e autonomia*. Questa corrente sarà, nel Concilio, quella dominante; porterà, inoltre, alla polemica, in Germania, con *Bismark*, e alla scissione dei *Veterocattolici* (I. von Döllinger).

Il Concilio Vaticano I (1869-1870) è il primo a carattere universale, con la presenza di quasi tutto l'episcopato mondiale (774 vescovi su quasi 1000). Fu preceduto da una serie di concili provinciali (Colonia nel 1860 e Utrecht nel 1865); in questi *due preconcili*, in particolare, prevalgono i temi di Chiesa società perfetta e Chiesa maestra della verità rivelata. La Chiesa è in atteggiamento di difesa, si sente minacciata a causa di alcune situazioni storiche contingenti (Unità d'Italia; guerre d'indipendenza, ideologie apertamente anticlericali, fine dell'*Ancien régime*). All'immediato indomani

²³ NEWMAN J. H., *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Morcelliana, Brescia 1981

²⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen Gentium*, n. 12

della fine del *potere temporale* della Chiesa (Papato), vi erano concreti tentativi di accentuare il potere e l'autorità in senso dottrinale (questione dell'infallibilità pontificia). Si assiste ad una centralizzazione della Curia Romana. Anche le filosofie razionaliste sembrano minacciare alla radice tutto il sistema di pensiero della Chiesa: a questo proposito abbiamo le encicliche di Gregorio XVI *Mirari Vos* e *Qui Pluribus*. Un'altra enciclica, *Quanta Cura* del 1864 di **Pio IX**, si rivolge contro il naturalismo e il liberalismo e prende posizione per una decisa autonomia della Chiesa dallo Stato. I decreti contro molti teologi e soprattutto il **Sillabo** pubblicato insieme all'enciclica - una vera e propria *collezione degli errori dell'epoca moderna* - sono chiari sintomi del clima fortemente reazionario di questo periodo.

Alla vigilia del Concilio, le condanne del liberalismo, turbarono molto l'opinione pubblica cattolica. In questo momento le idee liberali erano talmente diffuse che la loro condanna dava l'impressione che fosse impossibile essere cristiani e contemporaneamente far parte del proprio tempo. Da parte cattolica, il Concilio avrebbe dovuto concentrarsi sulla proclamazione solenne delle dottrine del *Sillabo*, nonché sulla prerogativa dell'infallibilità del sommo pontefice; era anche auspicata la definizione del dogma dell'assunzione al cielo di Maria (cfr. la testimonianza di un testo pubblicato da *La Civiltà Cattolica* sotto l'influenza degli ambienti intransigenti vicini al Veillot). Di parte opposta, proprio a ridosso dell'apertura del Concilio **mons. Dupanloup**, vescovo di Orléans, pubblicò un saggio intitolato *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infailibilité au futur concile*, polemizzando soprattutto con una lettera pastorale dell'arcivescovo di Westminster **Manning**, che era uno dei maggiori e più intransigenti sostenitori della definizione dell'infallibilità. Su questa questione ben presto si creò uno spartiacque tra la *maggioranza infallibilista* guidata da alcuni leaders come l'inglese Manning, il belga Dechamps (Malines), il tedesco Senestrey (Ratisbona), il francese Pie (Poitiers) e la cosiddetta *minoranza anti-infallibilista* con il già citato Dupanloup (Orléans), l'austriaco Rauscher (Vienna), lo storico dei concili Hefele (Rottemburg), il tedesco Ketteler (Magonza) e soprattutto I. von. Döllinger, autorevole professore dell'università di Monaco.

Nella preparazione del Concilio, accanto al rinnovamento delle idee ecclesiologiche operato dalla teologia di Möhler, ebbero un ruolo fondamentale alcuni degli esponenti della cosiddetta *Scuola romana*, e cioè i gesuiti **Joahannes B. Franzelin** (1816-1886) e **Clemens Schrader** (1820-1875) che furono, insieme a **Giovanni Perrone** (1794-1876), i redattori delle due Costituzioni del Concilio Vaticano I (la *Dei Filius* e la *Pastor Aeternus*). Riunitosi in un contesto di forte confronto tra Chiesa e mondo moderno, il Concilio Vaticano I si propone esplicitamente di unificare il mondo cattolico in una poderosa dimostrazione della verità opposta agli errori del tempo, e di rafforzare l'autorità ecclesiastica, in particolare del romano pontefice. A tal fine il Concilio cerca prima di tutto di affermare l'identità della Chiesa come pure la sua autonomia e i suoi diritti in quanto *società perfetta*. La commissione incaricata da Pio IX di preparare un testo sulla Chiesa (20.10.1869) aveva preso come base di lavoro il "*Syllabus*" e proposto uno schema dal titolo *De Ecclesia Christi* in due parti che trattavano della Chiesa (natura, proprietà, potestà) e dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato, a cui seguiva un capitolo sul *Romano Pontefice*, in cui non si parlava però dell'infallibilità (benché su questo ci fosse stato un *votum* nel 1867). Questo schema fu integrato fra le due parti e in questa veste fu distribuito ai Padri nel gennaio del 1870 in 15 capitoli e 21 canoni ad opera del teologo **Clemens Schrader**.

Su richiesta di molti vescovi, nel marzo del 1870, fu aggiunto un secondo schema di 11 capitoli dal titolo *De Ecclesia* preparato dal teologo **J. Kleutgen**, un testo di impostazione più giuridica e tradizionale: la svolta si ebbe nella seduta del 27 aprile 1870, quando si volle dividere il capitolo 11 del secondo schema in 3 capitoli e si aggiunse un'appendice sul problema dell'infalibilità. La maggioranza dei Padri conciliari si orientò così sul secondo schema, presentato da una relazione di mons. Pie, discusso durante 14 sedute sotto la spinta dell'urgenza e per la pressione della corrente ultramontana, i Padri decisero di trattare prima la questione del papato, e così lo schema fu diviso in due parti, una *Prima Costituzione dogmatica sulla Chiesa di Cristo Pastor Aeternus*, distribuita il 9 maggio, ed una *Seconda Costituzione dogmatica sulla Chiesa «Tametsi Deus»*. Questa seconda costituzione non ebbe il tempo né di essere votata né tantomeno di essere discussa. Lo schema finale adottato toccava i seguenti argomenti:

1. Istituzione divina del Primato
2. Perennità del Primato
3. Successione del Vescovo di Roma
4. Il magistero infallibile del Romano Pontefice

E' evidente lo squilibrio introdotto nell'ecclesiologia e che sarà aspramente denunciato successivamente²⁵: la costituzione *Pastor Aeternus* sul potere papale è stata di fatto separata dall'insieme del *De Ecclesia*.

La costituzione dogmatica «Pastor Aeternus» del 18 luglio 1870 (DS 3050-3075)

Il testo che definisce al contempo il primato di giurisdizione e l'infalibilità del vescovo di Roma, è molto preciso. Comincia con l'affermare «*L'istituzione del primato apostolico nel beato Pietro*» (cap. 1), precisando nell'«*anatema*» che chiude il capitolo che si tratta non solo di un «*primato di onore*» ma di «*un primato di giurisdizione vero e propriamente detto*»²⁶. Il testo prosegue rivendicando «*La perpetuità del primato di Pietro nei romani pontefici*» (cap. 2), e questo «*per istituzione di Cristo o del diritto divino*». Il capitolo 3 precisa la «*natura del primato del romano pontefice*». Eccone i passi essenziali:

«Insegniamo, perciò, e dichiariamo che la Chiesa romana possiede, per disposizione del Signore, un primato di potere ordinario su tutte le altre e che questo potere di giurisdizione del romano pontefice, essendo veramente episcopale, è immediato: quindi i pastori di tutti i ranghi e di tutti i riti e i fedeli, sia singolarmente che, tutti insieme, sono tenuti al dovere della subordinazione gerarchica e della vera obbedienza, non solo nelle questioni che riguardano la fede e i costumi, ma anche in quelle relative alla disciplina e al governo della Chiesa diffusa su tutta la terra»²⁷. Questo potere del sommo pontefice non reca assolutamente pregiudizio al potere di giurisdizione episcopale ordinaria e immediata, in virtù della quale i vescovi stabiliti dallo Spirito Santo come successori degli apostoli, in qualità di veri pastori pascono e governano

²⁵ Cfr. CONGAR Y., *L'Eglise de st. Augustin à l'époque moderne*, Ed. du Cerf, Paris 1997, pag.442

²⁶ DS 3055

²⁷ DS 3060

ciascuno il gregge a lui affidato. Anzi tale potere è affermato, rafforzato e rivendicato dal pastore supremo e universale²⁸».

Il testo precisa alcune modalità di questo potere: il **diritto del Papa** a comunicare liberamente con i vescovi, il diritto di ricorso al papa per «*tutte le cause di competenza della giurisdizione ecclesiastica*», rammentando che «*nessuno ha diritto di giudicare le sue decisioni*» e il rifiuto del conciliarismo: «*quelli che affermano essere lecito appellarsi contro le sentenze dei romani pontefici al concilio ecumenico, come ad un'autorità superiore al romano pontefice, sono lontani dal retto sentire della verità*». L'anatema finale riprende il contenuto del capitolo:

«Perciò se qualcuno dirà che il romano pontefice ha solo un compito di vigilanza o di direzione, e non invece, un pieno e supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa, non solo in materia di fede e di costumi, ma anche in ciò che riguarda la disciplina e il governo della Chiesa universale: o che egli ha solo la parte più importante e non la completa pienezza di questo potere; o che esso non è ordinario e immediato su tutte e ciascuna delle Chiese, come su tutti e ciascuno dei singoli pastori: sia anatema²⁹».

I dibattiti conciliati hanno così portato all'introduzione di una serie di sfumature che in qualche misura equilibrano ciò che il documento aveva di unilaterale, occupandosi di un oggetto così limitato. Alcune precisazioni non si capiscono se non nel contesto globale o a partire dalle tendenze che esso cerca di combattere. Così quando il documento indica che il ruolo del papa non è solo di supervisione o di orientamento, ha di mira le **correnti gallicane**.

Il **primato del papa** si situa all'interno della Chiesa, non al di sopra di essa, e ha come fine proprio il mantenimento dell'unità di questa Chiesa attraverso i mezzi dell'unità dell'episcopato (prologo e cap. 3). Il primato consiste in una vera e propria superiorità di giurisdizione, consegnata a Pietro (e non alla Chiesa) per essere trasmessa ai suoi successori in cui egli è sempre vivo. Questo primato di giurisdizione è «*veramente episcopale, ordinario, immediato*». Il primo di questi aggettivi è stato introdotto al fine di precisare la portata dei due seguenti: **ordinario**, vale a dire in forza della sua stessa carica e non per delega; **immediato**, vale a dire senza aver bisogno di passare per il vescovo del luogo. Questo primato si esercita tanto sui pastori quanto sui fedeli, presi collettivamente o individualmente. Ha come orizzonte la disciplina e il governo come pure la dottrina che tocca la fede e i costumi. Il papa è così giudice supremo: non può essere sottomesso a nessun'altra istanza e non è neppure permesso appellarsi a un concilio³⁰. Nessuna di queste precisazioni è nuova; ma qui si trovano **definite con la solennità di un concilio generale**.

Il documento precisa bene che il potere supremo del papa non pregiudica il potere ordinario e immediato dei vescovi, che sono istituiti dallo Spirito Santo. L'importanza di questa menzione venne confermata da una dichiarazione collegiale dell'episcopato tedesco, che reagiva ad una circolare di **Bismarck** del 14 febbraio 1872. Il cancelliere riteneva che l'affermazione del primato di giurisdizione del vescovo di Roma riducesse i vescovi al rango di semplici funzionari del papa. Nella loro

²⁸ DS 3061

²⁹ DS 3064

³⁰ DS 3063

dichiarazione, che fu esplicitamente approvata da Pio IX, i vescovi tedeschi precisarono che «*il papa è il vescovo di Roma, non il vescovo di una qualunque altra città o diocesi*». Quando egli interviene in caso di bisogno sul territorio di una diocesi, «*non lo fa come vescovo della diocesi in questione, ma in quanto papa*», vale a dire come «*pastore e capo della Chiesa intera*³¹».

La definizione dell'infalibilità si iscrive nella medesima coerenza del primato: il papa è infallibile in circostanze ben precise e limitative, indicate nella definizione. ***Questa prerogativa gli è propria***, non è semplicemente l'infalibilità della Chiesa, e se il papa consulta la Tradizione, ciò viene menzionato come fatto e non come condizione. Il suo oggetto è ben precisato: ***la fede e i costumi (fides et mores)***. Da ciò la necessaria solennità dell'affermazione, vale a dire la volontà esplicita di esprimere la fede della Chiesa e di legare la fede dei fedeli su questo punto preciso, e tutto ciò in forza della missione propria del vescovo di Roma: è questo il senso della clausola *ex cathedra*. In questo capitolo vi è un'aggiunta molto importante: la ***potestà ordinaria*** è indicata come ***verae episcopalis*** il Papa è vescovo di Roma, successore sulla ***cattedra*** episcopale di Roma, successore di Pietro: è questo fatto che implica la potestà *ordinaria* e *immediata*: il ***Primato è legato alla cattedra***. Il Papa può intervenire nelle singole chiese, nelle questioni che riguardano fede e morale, nelle questioni giudiziali e in materia disciplinare. In generale questo capitolo vuole anche essere una risposta ai tentativi dello stato di interferire sulle nomine dei vescovi.

Con il capitolo IV° «*Il magistero infallibile del Romano Pontefice*³²» entriamo nel vivo della definizione conciliare, sottolineando già dal titolo che qui si parla del magistero infallibile del Pontefice Romano piuttosto che di infalibilità pontificia. La discussione in Concilio era su quale fosse ***il luogo su cui porre l'infalibilità papale***: se all'interno della indefettibilità della Chiesa o se all'interno di una indefettibilità propria del magistero episcopale. Il punto cruciale era costituito ancora una volta dal rapporto tra papa e chiesa: come si collegava la capacità del primo di proclamare infallibilmente una dottrina con il consenso della coscienza ecclesiale e del corpo episcopale in particolare? In definitiva il papa era *sopra* la chiesa oppure era *nella* chiesa, sia pure con una responsabilità *sui generis*, ma con il pericolo di affermare una ***infalibilità personale***.

Importante, a questo riguardo, fu l'intervento del **Card. Guidi** di Bologna con il quale egli cercò di chiarire in modo critico gli aggettivi proposti per definire l'infalibilità: «*personale*», cioè assoluta, e «*separata*». Bisognava ***evitare*** l'espressione «*infalibilità del papa*», l'infalibilità è riservata *ad alcuni atti* del papa, vale a dire che ***non è il Papa infallibile come persona***, ma è l'atto emesso dal Papa che è infallibile, in quanto il papa agisce come Dottore della Chiesa e che egli insegna la dottrina tradizionale della chiesa. Le distorsioni andavano nel senso di separare troppo l'attività del Papa da quella della Chiesa; così il Card. Guidi propone una collaborazione più attiva dei vescovi, precedente all'atto infallibile del Papa, e della Tradizione, di cui i vescovi sono testimoni; la proposta non passa nel testo del capitolo, ma di fatto entrerà poi nella prassi post-conciliare³³ (è in questo frangente che si narra come lo stesso Pio IX abbia apostrofato il cardinale con la famosa frase «*la Tradizione sono io*»).

³¹ DS 3112-3116

³² DS 3065-3075

³³ Come avvenne ad esempio prima della proclamazione solenne del dogma dell'Assunta da parte di Pio XII (1950)

Un altro intervento importante fu quello di **Mons. Gasser**, vescovo di Brixen, intervento durato ben 4 ore!. Gasser tenta di spiegare in quale senso vadano intesi i tre aggettivi:

personale: nel senso che appartiene al Pontefice romano, non alla curia e non riguarda tanto la persona privata del Papa, ma il Pontefice Romano in quanto successore sulla Cattedra di Pietro. Infallibile non è solo la cattedra ma tutti e singoli i successori di Pietro (ma proprio in quanto *successori*);

separata o distinta: non va inteso nel senso che il Papa è staccato dal corpo ecclesiale, ma nel senso che l'infallibilità si fonda su una promessa singolare fatta da Gesù a Pietro. E' infatti quasi un obbligo, per il Papa, consultare i vescovi prima di definire in modo infallibile. Questo «*consensus fidelium*» ante-litteram è legato alla norma di fede: il Papa può infatti definire come norma di fede solo ciò che già appartiene alla fede della Chiesa. Nel testo passa il «*non autem*» per ciò che riguarda il consenso;

non assoluta: perché l'infallibilità assoluta è solo di Dio.

Nel testo approvato, la Costituzione *Pastor Aeternus* qualifica e circoscrive l'infallibilità: essa pertanto è limitata in ragione di alcune condizioni:

1. condizioni che riguardano il **oggetto**: quando il Papa parla *ex-cathedra* (cioè come pastore supremo della Chiesa, non ogni intervento del Papa in quanto tale).

2. condizioni che riguardano **l'oggetto**: ciò che solo riguarda il *depositum fidei* può cadere sotto l'infallibilità, cioè: la fede e tutto ciò che nella prassi deriva dalla fede (*fides et mores*).

3. condizioni che riguardano **l'atto stesso della definizione**: l'infallibilità deve essere esplicitamente dichiarata nell'atto stesso, con un giudizio definitivo, che obbliga i fedeli a dare il loro consenso di fede alla dottrina così definita.

Vediamo per esteso il **testo finale** nella sua parte conclusiva che tratta esplicitamente dell'infallibilità (DS 3073-3075): la lunga, sofferta e faticosa elaborazione ha portato a precisazioni importanti circa l'esercizio dell'infallibilità. Non si parla di una infallibilità **privata** del Papa, ma dell'infallibilità della fede della Chiesa che il Papa testimonia in queste asserzioni dottrinali definitive.

«Noi, quindi, aderendo fedelmente ad una tradizione accolta fin dall'inizio della fede cristiana, a gloria di Dio, nostro salvatore, per l'esaltazione della religione cattolica e la salvezza dei popoli cristiani, con l'approvazione del santo concilio, insegniamo e definiamo essere dogma divinamente rivelato³⁴ che il Romano pontefice, quando parla ex cathedra, cioè quando, adempiendo il suo ufficio di pastore e maestro di tutti i cristiani, in virtù della sua suprema autorità apostolica definisce che una dottrina riguardante la fede o i costumi dev'essere ritenuta da tutta la chiesa, per quell'assistenza divina che gli è stata promessa nel beato Pietro, gode di quella infallibilità, di cui il divino Redentore ha voluto dotata la sua chiesa, allorché definisce la dottrina riguardante la fede o i costumi. Quindi queste definizioni sono irreformabili per virtù propria, e non

³⁴ DS 3073

*per il consenso della chiesa*³⁵. *Se poi qualcuno - Dio non voglia! - osasse contraddire questa nostra definizione: sia anatema*³⁶».

La parte finale dispositiva della costituzione rinvia all'«*infallibilità di cui il divino Redentore ha voluto dotata la sua chiesa*»³⁵ per indicare sinteticamente la natura dell'infallibilità di cui gode il Papa. Secondo la proposizione conclusiva tali «*definizioni sono irreformabili per virtù propria, e non per il consenso della chiesa*». E questa l'affermazione che maggiormente aveva suscitato le più aspre discussioni tra la maggioranza e la minoranza conciliare, perché sembrava ***isolare il Papa e la sua responsabilità dalla chiesa***, dato che le dichiarazioni dogmatiche papali erano sottratte a qualsiasi verifica rispetto alla consapevolezza di fede del corpo ecclesiale. La questione se la consultazione e il consenso dell'episcopato erano una condizione da cui dipendeva l'infallibilità di una definizione papale, più di ogni altra aveva diviso i padri conciliari e se pertanto doveva essere menzionata nella formula con cui si doveva definire l'infallibilità papale. L'inciso «*Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*» (DS 3074) fu aggiunto all'ultimo momento per escludere qualsiasi residuo *gallicano*, per cui il papa fosse tenuto a sottoporre tali dichiarazioni ad un assenso estraneo alla sua volontà. E' storicamente certo che ciò che la maggioranza del Vaticano I intese con questa frase fu il ripudio definitivo del quarto degli *Articoli del clero gallicano* del 1682, il quale diceva che una decisione dottrinale presa dal Papa ***era irreformabile solo se otteneva il consenso della chiesa***³⁷, intendendo qui chiesa l'intero episcopato.

Il vero bersaglio che il Vaticano I prese di mira fu l'idea di una ***dipendenza giuridica*** delle definizioni papali dall'approvazione episcopale per cui, dopo una definizione papale, ci potesse essere un legittimo ricorso al giudizio del resto del collegio episcopale, che potesse capovolgere la decisione del papa, negando così di fatto il primato e l'infallibilità al magistero papale e attribuirli unicamente al magistero di tutto l'episcopato. E' importantissimo, comunque, osservare che mentre l'inciso esclude la dipendenza giuridica delle definizioni papali dal consenso episcopale, non esclude, e anzi non lo può fare, una vera dipendenza delle definizioni papali dalla fede della chiesa. Infatti il Papa può definire come ***dogma di fede solo ciò che è contenuto nel deposito della rivelazione***. Il Concilio Vaticano II nella costituzione *Dei Verbum* ai nn. 8-10 illustrerà e completerà questo importante passaggio, previo ad ogni definizione dogmatica. Il Papa non ha una fonte di rivelazione indipendente dalla vita di fede della chiesa. Lo Spirito Santo gli viene promesso non per proclamare nuove dottrine, quanto con l'assistenza dello Spirito egli possa custodire e spiegare la rivelazione trasmessa dagli apostoli (cfr. DS 3074).

Da questo segue che il Papa *non può definire un dogma di fede senza aver consultato la fede della chiesa*, poiché egli può definire come dogma solo qualcosa che è stato e viene trasmesso nella dottrina, nella vita e nel culto della chiesa. Ma dire questo non è la stessa cosa che prescrivere esattamente quale forma deve avere questa consultazione per soddisfare giuridicamente determinate condizioni. Non significare enunciare, come condizione indispensabile, che il papa abbia precedentemente consultato tutto l'episcopato o abbia accettato l'antecedente consenso di tutti i fedeli su questo punto della dottrina: sono tanti infatti i modi di consultare la fede della chiesa quanti sono i modi in cui il deposito della rivelazione è stato trasmesso nella sua

³⁵ DS 3074

³⁶ DS 3075

³⁷ DS 2284

dottrina, nella sua vita e nel suo culto. Il ruolo docente del Papa non si può ridurre ad annunciare semplicemente i risultati di una inchiesta sull'opinione diffusa nella chiesa.

A conclusione di queste considerazioni sul testo conciliare dell'infalibilità delle definizioni papali, è utile trascrivere le osservazioni fatte da **Congar**: «Cette infallibilité, en tout cas, n'est pas celle de la *plenitudo potestatis* d'Innocent III et de Boniface VIII comme le croyait et telle que se la représentait F. Schulte auquel répondit Mgr. J. Fessler; et n'est pas l'infalibilité dans l'ordre politique, qu'avaient redoutée Gratry, Acton et Döllinger. Le concile de 1870 n'a défini l'origine ni de la juridiction des évêques ni de l'infalibilité du corps épiscopal, ainsi que le déclara expressément Zinelli. Par contre, bien des jalons avaient été posés dans le sens de ce que le second concile du Vatican appellera la collégialité épiscopale³⁸».

L'analisi di Congar sottolinea il ruolo fondamentale del **Concilio Vaticano II**, il quale ha aperto la strada verso una **comprensione più equilibrata** dell'infalibilità. Mentre conferma la definizione del Vaticano I (LG 25), lega espressamente l'infalibilità del magistero papale (*in modo del tutto simile alla minoranza di allora*) alla Chiesa e al collegio episcopale. Nella parte sulla partecipazione dell'intero popolo di Dio al compito profetico di Cristo si afferma:

«La totalità dei fedeli che ricevono l'unzione dello Spirito santo (1Gv 2,20 e 27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” (Agostino) esprime il suo universale consenso in materia di fede e di morale. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero accoglie non la parola degli uomini, ma realmente la Parola di Dio; aderisce indefettibilmente “alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi” e con retto giudizio penetra più a fondo in essa e la applica più pienamente alla vita³⁹».

Il capitolo III della *Lumen Gentium* sulla **struttura gerarchica** della Chiesa, poi, tratta in modo dettagliato dell'infalibilità del collegio episcopale la quale, nel suo modo proprio, cioè collegiale, ha la medesima struttura di quella del ministero petrino:

«Quantunque i singoli vescovi non godono della prerogativa della infalibilità, quando tuttavia anche sparsi nel mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e col successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e morale, si accordano su una dottrina da ritenersi come definitiva, propongono infallibilmente la dottrina di Cristo. E questo è ancor più manifesto quando, radunati in concilio ecumenico, sono per tutta la chiesa dottori e giudici della fede e della morale; e alle loro definizioni si deve aderire in una sottomissione di fede⁴⁰».

Solo dopo che questo è stato affermato esplicitamente, si mette in rilievo l'infalibilità del papa, che non gli spetta come **persona privata** ma in forza del suo ministero di «**capo del collegio episcopale**» e di «**supremo pastore e dottore di tutti i fedeli**» (LG 25). Il papa non rappresenta altro se non la concretizzazione personale dell'universale infalibilità della chiesa, che i vescovi insieme con lui possiedono in

³⁸ CONGAR Y., o.c., pag. 448-449

³⁹ LG 12

⁴⁰ LG 25

maniera collegiale. Si aggiunge esplicitamente anche che il papa e i vescovi nell'esercizio di tale funzione si fondano sulla Scrittura e sulla Tradizione, ma anche sul *senso della fede* di tutto il popolo di Dio⁴¹. Si può perciò dire, a buon diritto, che alla luce del modo in cui il concilio Vaticano II ha recepito e integrato i dogmi del Vaticano I, evidentemente la comprensione dell'infalibilità della minoranza di allora e non quella della maggioranza, è diventata l'interpretazione ufficialmente riconosciuta dalla Chiesa.

Tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX secolo assistiamo ad un tentativo di adattare l'immutabilità del dogma cattolico allo spirito razionalista dei tempi e allo stesso tempo troviamo un irrigidimento della Chiesa. Il *modernismo* è stato un fenomeno composito che tentava di saldare fede e scienza, fede e progresso. Un fenomeno che sposta l'accento sulla ragione e quindi rischia di ridurre il cristianesimo a una realtà appiattita e storicizzata; in fin dei conti, svuotata. I suoi maggiori rappresentanti furono l'abate Alfred Loisy in Francia, l'ex gesuita G. Tyrrell in Inghilterra, H. Schell in Germania, Romolo Murri ed Ernesto Buonaiuti in Italia.

Una prima presa di posizione l'abbiamo con il decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili* (1907) che condanna l'idea che Cristo non volesse costituire la Chiesa, ma annunciasse un Regno escatologico. Sebbene non esistesse un vero e proprio sistema modernista, la Chiesa l'ha costruito, riconoscendo alla sua base l'idea della ragione come sentimento che riduce i domi a opinioni. L'enciclica *Pascendi Dominici gregis* (1907) di **Pio X** e il successivo *giuramento antimodernista* (del 1910, in vigore fino al 1980) aiutano a capire l'impossibilità dell'affermazione di idee innovative. Per i modernisti, la Chiesa sarebbe un parto della coscienza collettiva. Tutto è mutevole, per questo abbiamo un'evoluzione dei dogmi, della Chiesa, dei libri sacri.

L'enciclica prendeva di fronte il modernismo con una così chiara e sistematica esposizione dei suoi errori che meravigliò gli stessi modernisti. Senza fare alcun nome, l'enciclica dava il ritratto tipo del modernista considerato come filosofo, come credente, come teologo, come critico, come apologeta e come riformatore. Come filosofo, il modernista parte dall'agnosticismo kantiano e positivisticò: non sappiamo nulla di Dio, della sua esistenza e dei suoi attributi, e quel qualcosa che ne conosciamo lo sappiamo attraverso la religione che è rivelazione di Dio nell'intimo del cuore, sentimento istintivo dell'anima che ha bisogno di un ideale per vivere. Come credente, il modernista si attacca al Dio che gli si rivela nella coscienza e di cui ha una esperienza interiore (*immanentismo*); la religione perciò è un fatto puramente soggettivo. Come teologo, il modernista descrive la propria fede, la fede soggettiva, ricorrendo alle idee del suo tempo, inventando formule che si trasmettono e diventano tradizionali (*dogmi*) ma che non corrispondono ad alcunché di oggettivo e sono quindi mutevoli come sono mutevoli le idee del tempo. Come storico, il modernista pur dando valore ai testi, li interpreta e manipola secondo i suoi concetti filosofici e teologici; quindi dichiara impossibile il miracolo e purgatorio e tutto ciò che appare come soprannaturale; fa cioè una storia critica e scientifica. Con questa storia critica e scientifica il modernista crede di fare l'apologeta della religione, conciliando il cristianesimo con lo spirito razionalista moderno, e tenta una riforma della Chiesa nei suoi dogmi senza uscire dalla Chiesa. A parte alcune sporadiche resistenze all'enciclica di Pio X, la condanna romana troncò una *somma di eresie* che si dimostrava come una delle più pericolose della storia della Chiesa.

⁴¹ LG 12; DV 7-8

4. L'ecclesiologia tra il Concilio Vaticano I e il Concilio Vaticano II (1870-1965)

Il Concilio Vaticano I ebbe un influsso determinante su tutta la teologia che seguì. Infatti le discussioni post-conciliari furono incentrate più sulla figura del Romano Pontefice che sulla Chiesa, anche se grazie soprattutto all'influsso di Möhler e di Newman - e di altri grandi teologi - si stava preparando silenziosamente il terreno per quello che sarebbe stato il *rinnovamento dell'ecclesiologia* cattolica nei primi anni del secolo XX. Possiamo evidenziare allora per questo periodo tre linee interpretative principali:

1. Il Papa è fonte della infallibilità della Chiesa (*ultramontanismo rigido*).
2. L'infallibilità della Chiesa, almeno in senso morale, deriva da quella del Papa. Tende ad affermarsi una direzione ecclesiale di tipo centralizzato: i vescovi sono esecutori delle direttive papali; le *encicliche* assumono particolare significato.
3. Linea della minoranza conciliare: il Papa è vincolato a legarsi alla Chiesa nelle sue decisioni; si propugna la consultazione dell'episcopato, poiché l'infallibilità del Papa deriva dall'infallibilità della Chiesa e i vescovi non sono semplici esecutori.

Alcuni (Congar in particolare) hanno caratterizzato questo periodo di fine ottocento dominato ancora dalla *visione bellarminiana* della chiesa come «*società perfetta*», sottolineando in essa l'aspetto visibile, giuridico e ponendo l'accento quasi esclusivamente sulla gerarchia. La «*gerarcologia*» dell'ecclesiologia di questo periodo è ben rappresentata dalla famosa frase di Möhler del 1823 «*Dio ha creato la gerarchia e ha assicurato sufficientemente in tal modo l'avvenire della Chiesa fino alla fine del mondo*». La chiesa non è solo «*società perfetta*» ma anche «*società disuguale, gerarchica*», in essa prevale la costituzione «*piramidale*», come ad esempio si esprimeva già Gregorio XVI nel 1839: «*Nessuno può ignorare che la chiesa è una società disuguale in cui Dio ha destinato alcuni a comandare, e gli altri ad obbedire. Questi ultimi sono i laici, i primi i chierici*». I manuali, che, in quel periodo hanno quasi tutti il carattere di trattati apologetici, sono impegnati a dimostrare che il Cristo, nel suo ministero terreno ha fondato la chiesa come una società, una *società perfetta*, cioè completa, dotata di un proprio potere di legiferare, di governare e di costringere attraverso la sanzione di determinate pene; l'ha fondata come una *società disuguale o gerarchica*, che comporta, per diritto divino, una differenza tra governanti e governati⁴². La gerarchia era totalmente concentrata sul Romano Pontefice, in una prospettiva di vera monarchia spirituale. Non tutti i manuali classici avevano la brutale franchezza con cui p. Domenico Palmieri S.J. intitolava il suo *Tractatus de romano pontifice cum prolegomenis de ecclesia* (Roma 1877): la chiesa viene rappresentata come una specie di appendice o di prolungamento del suo vertice romano. Ci fu un tentativo di accentrare tutto sulla figura del Papa, tanto che la teologia stessa divenne semplice commento ai documenti papali o preparazione ad essi. La visione giuridica della Chiesa culmina con la promulgazione del *Codice di Diritto Canonico* (CJC) del 1917. La Tradizione cede il posto alla sovrana autorità del Papa.

⁴² Cfr. Lettera al card. Guibert del 17.6.1885 di Leone XIII; Enciclica *Vehementer nos* del 11.2.1906 di Pio X

A segnare l'inizio di tempi nuovi⁴³ può essere eletta a simbolo la frase storica di Romano Guardini, pronunciata nel 1920: «*La Chiesa si risveglia nelle anime*»; con il **XX secolo** inizia, in un certo senso, il **secolo della Chiesa**⁴⁴. Nuove riflessioni si affacciano sul panorama teologico, e l'attenzione alla Chiesa passa attraverso correnti nuove; ritornano, ad esempio concetti come quelli della Chiesa «*organismo*», Chiesa «*comunità di vita e comunione di vita*». Prende avvio la **grande corrente ecclesiologica del Corpo mistico**, il cui apice si ebbe intorno agli anni '30. Sono gli anni nei quali si sente il bisogno d'opporre un rimedio al male del secolo XIX, il **naturalismo ateo** che togliendo di mezzo Dio, tendeva a divinizzare l'uomo e l'umanità (Fichte, Hegel, Feuerbach, Comte, Nietzsche) e soprattutto aveva dato origine alle due distruttive ideologie politiche che avrebbero segnato in modo tragico tutto il secolo XX: il marxismo-leninismo e il nazifascismo.

Questo fatto obbligò il Magistero e i teologi a opporre alle false teorie di divinizzazione dell'uomo, l'idea cristiana della divinizzazione dell'uomo mediante il suo inserimento in Cristo e nel suo corpo mistico, la Chiesa. Riprende campo anche una certa spiritualità più legata alla cristologia. C'è un incontrovertibile risveglio del laicato e un senso più comunitario del popolo cristiano (Azione cattolica); prende forma l'ideale del laico cristiano. Tutto ciò porta anche alla nascita di molti istituti secolari e alla comparsa di grandi figure di laici nella vita sociale della Chiesa. Vi è sicuramente una maggiore coscientizzazione per ciò che riguarda la partecipazione alla vita liturgica, alla vita sacramentale e apostolica. Nascono organizzazioni cristiano-sociali (la JOC di *Cardijn*) e anche politico-cristiane. Un posto importante in questo rinnovamento è riservato alla liturgia, che riscopre le sue fondamentali radici cristologiche; nasce così il **movimento liturgico** (cfr. fra i tanti l'opera di **Columba Marmion** *Cristo nei suoi misteri* o *Il mistero del culto cristiano* di **Odo Casel**).

Da sottolineare la ripresa degli **studi biblici** in una prospettiva decisamente rinnovata. Si ritorna alle fonti anche nello studio dei Padri, e riprendono forza e originalità le università cattoliche. Alcune encicliche importanti sottolineano questi fermenti culturali, la *Providentissimus Deus* di Leone XIII e la *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV. Sotto l'influsso anche di Pio XI nasce il movimento ecumenico. Le tracce del rinnovamento sono molto visibili nelle encicliche di questo Papa: si recupera il **mistero** della Chiesa, guidata dall'azione dello Spirito. La Chiesa è una comunità di fede e Cristo è al centro di essa (Pio XI istituisce la festa di Cristo Re). Spiccano i nomi di alcuni teologi: *Romano Guardini*, *K. Adam*, *E. Mersch*⁴⁵ (della corrente ecclesiologica del corpo mistico). Il pensiero di Guardini e Adam influenzerà molto il nuovo senso di corresponsabilità dei laici nella Chiesa. Questa linea è tra l'altro presente nella *Mediator Dei*, l'enciclica di Pio XII del 1947 dove si parla della partecipazione dei laici al culto e alla missione pastorale della Chiesa e del «**sacerdozio**» dei fedeli. Altro aspetto che si sottolinea è *l'unità* della Chiesa.

La nuova visione ecclesiologica si viene configurando come un superamento della concezione visibilista e giuridica dell'ecclesiologia della Controriforma, nel senso di una riscoperta degli elementi soprannaturali e mistici della Chiesa, di uno sforzo

⁴³ Significativo può essere notare, a cavallo dei due secoli, la data di nascita di tre grandi esponenti di quella che verrà chiamata la *Nouvelle Théologie* e il ruolo che avranno per lo sviluppo dell'ecclesiologia al Vaticano II e cioè: *Marie-Dominique Chenu* (1895-1990), *Yves Congar* (1904-1995), *Henri De Lubac* (1896-1991).

⁴⁴ CONGAR Y., o.c., pag. 459

⁴⁵ MERSCH E., *Le Corps Mystique du Christ*, Paris 1936 ; *La Theologie du Corps Mystique*, Paris 1946.

umile e religioso per considerare in tutta la sua divina profondità il **mistero della Chiesa**. Il rinnovamento - attingendo soprattutto alla teologia dei Padri e della Scolastica - recupera le dimensioni pneumatologiche e cristologiche della realtà ecclesiale: emerge l'idea della **Chiesa comunione**, concepita a partire dalla Trinità. «Nella Chiesa l'umanità... è unita a Dio... con una unione vitale, non personale, per formare una realtà divino-umana misticamente una. Non c'è più unione (entitativa) di due nature in una Persona, ma comunione di più persone nella stessa vita divina⁴⁶». Si percepisce qui la vicinanza alla tradizione ortodossa, riproposta proprio negli stessi anni dal movimento neopatristico: «Il mistero insondabile della Chiesa, opera di Cristo e dello Spirito Santo, è di essere una nel Cristo, molteplice nello Spirito; *una sola natura umana* nell'ipostasi del Cristo, *molte ipostasi umane* nella grazia dello Spirito Santo⁴⁷». Si mette in luce il modello della Chiesa universale intesa come comunione di Chiese locali, nella quale il Vescovo di Roma si colloca come arbitro, segno e garante dell'unità. Si approfondisce il rapporto fra l'eucaristia e la Chiesa.

È in questo clima culturale e spirituale che fiorisce e si sviluppa con forza entusiasmante in ambito cattolico la **teologia della Chiesa Corpo mistico di Cristo**⁴⁸, rispetto alla quale non mancheranno le esagerazioni, le opposizioni e le difese, che provocheranno l'intervento del magistero pontificio: la **Mystici Corporis** (29 giugno 1943) vorrà equilibrare il rischio presente nell'ecclesiologia del Corpo mistico - quello di ridurre la Chiesa a pura interiorità -, affermando ***l'equazione fra il Corpo mistico e la Chiesa cattolico-romana***. Merito indubbio dell' enciclica è il ricorso alla nozione biblica di Corpo di Cristo e l'approfondimento propriamente teologico della realtà della Chiesa contro ogni riduzione istituzionale o spiritualistica. Essa si muove con pari determinazione contro ogni «*naturalismo ecclesiologico*», che faccia della Chiesa una semplice aggregazione mondana, come contro ogni «*misticismo ecclesiologico*», che la costringa nei confini dell'invisibile.

Tuttavia, proprio l'aver privilegiato la nozione di *Corpo mistico*, mentre sancisce il trionfo dell'idea, ne manifesta anche i limiti: «*La visibilità non è solo un aspetto essenziale del mistero ecclesiale, che l' enciclica si sforza di armonizzare con gli elementi interni, ma acquista nella Mystici Corporis una certa prevalenza. Invece di partire dall'unione spirituale dei fedeli con Cristo e con il suo Spirito mediante la partecipazione alla vita soprannaturale della grazia, che si manifesta necessariamente nei vari aspetti della vita sociale della Chiesa, l'enciclica comincia con lo stabilire l'unità dei membri nel corpo sociale della Chiesa, per poi considerare il contenuto misterico del corpo ecclesiale che ha Cristo come Capo e lo Spirito con la ricchezza dei suoi doni come principio della sua vita soprannaturale*⁴⁹».

In tal modo, la **Mystici Corporis** chiude gli inizi del **rinnovamento ecclesiologico**, assumendone il contributo decisivo della teologia del Corpo mistico, ed apre nuovi sviluppi, precisamente in quanto ripropone questioni decisive come quella del ruolo della Chiesa in ordine alla salvezza e della relazione fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali non cattoliche.

⁴⁶ CONGAR Y., *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 71.

⁴⁷ LOSSKY V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (1944), Bologna 1967, 175.

⁴⁸ Vedi sopra le opere già ricordate di É. Mersch, *Le corps Mystique du Christ. Études de Théologie historique*, Paris-Bruxelles 1936, 2 voll.; Id., *La Théologie du Corps mystique*, 2 voll., Paris 1944

⁴⁹ A. Antón, *El misterio de la Iglesia, o.c.*, II, 641s.

L'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII (29.06.1943)

Segna la punta emergente della riflessione teologica di questo periodo e allo stesso tempo si pone come momento equilibrante ad evitare distorsioni e falsi misticismi, oltre che devozioni non corrette. Accanto a **E. Mersch** ebbe un ruolo fondamentale in questa fase dell'ecclesiologia e soprattutto per l'estensione *materiale* dell'enciclica il gesuita olandese allora segretario del Sant'Uffizio **S. Tromp**. La sua opera monumentale in tre volumi⁵⁰ riprende i passaggi principali dell'enciclica, facendone di gran lunga il commento più autorevole e completo. Nell'enciclica di Pio XII non vi si trovano prese di posizione particolari, ma un ottimo chiarimento dell'espressione paolina, che serve a qualificare la realtà della chiesa stessa. Si evidenziano tre tesi principali:

1. La chiesa è un corpo. La Chiesa è una comunità visibile, gerarchicamente costituita; da essa i peccatori non sono esclusi; a separare dalla Chiesa, infatti, non è il peccato ma è l'eresia, l'apostasia, lo scisma. Questo concetto di corpo implica la *visibilità* e *i rapporti di un certo tipo tra i membri*. Viene escluso un dualismo che separa Chiesa spirituale e Chiesa visibile⁵¹.

2. La chiesa è il corpo di Cristo. Il corpo della Chiesa è fondato da Cristo e così essa gli appartiene. Per la prima volta in un documento della Chiesa compare il parallelismo cristologico in analogia con quello ecclesiologico (vedi Möhler). La Chiesa dipende da Cristo fondatore, non per un atto di fondazione giuridica, ma in quanto la Chiesa è radicata nel Mistero di Cristo⁵². Dire che Cristo è capo della Chiesa, non vuol dire affermare l'esistenza di due capi, Cristo e il Papa, poiché il Papa è *Vicario* di Cristo. La Chiesa è, così, fondata da Cristo e a Lui appartiene. Lo Spirito di Cristo è principio di unione in Cristo tra i cristiani; questo Spirito è *indivisibile*, così la Chiesa stessa è indivisibile. Cristo opera *attraverso* e *nella* Chiesa. Il ruolo dello Spirito Santo è quindi quello di principio di unione tra i cristiani, ed è per questo che Cristo ha voluto donarlo alla sua Chiesa⁵³. L'unione di Cristo con la sua natura umana è di tipo ipostatico, mentre la sua unione con la Chiesa è un'unione nello Spirito. La Chiesa è corpo di Cristo perché Cristo stesso la sostiene in modo divino e il suo Spirito è *anima* della Chiesa⁵⁴.

3. La chiesa è il corpo di Cristo mistico. «*Mistico*» indica bene ciò che la Chiesa non è, cioè un corpo nel senso somatico, naturale del termine, poiché i membri della Chiesa sono individui ben distinti con la propria personalità. Questo aggettivo chiarisce poi che non si tratta di un insieme di tipo meramente etico: principio di unità non sono, infatti, le eventuali finalità comuni. L'enciclica sottolinea la realtà visibile, sociale della Chiesa in riferimento a Cristo: essa non può essere compresa e definita che alla luce della figura di Cristo, essendone il prolungamento e la continuazione della sua opera salvifica. Il *punto maggiormente criticato* di questa enciclica fu la stretta identificazione tra il Corpo mistico di Cristo e la Chiesa romana: «*Pertanto, definire e descrivere questa verace chiesa di Cristo, che è la chiesa santa, cattolica, apostolica, romana, nulla si trova di più nobile, di più grande, di più divino che quella espressione con la quale essa viene chiamata "il corpo mistico di Gesù Cristo", espressione che*

⁵⁰ TROMP S., *Corpus Christi quod est ecclesia*, Roma 1946ss.

⁵¹ DS 3800-38003

⁵² DS 3806

⁵³ DS 3807

⁵⁴ DS 3812-3814

*scaturisce e quasi germoglia da ciò che viene frequentemente esposto nella Sacra Scrittura e nei santi Padri*⁵⁵».

Sotto il segno di una cristologia del mistero cristiano, l'enciclica di Pio XII incoraggia la ripresa di una vera **trattazione teologica** della Chiesa, abbandonando un certo giuridicismo. Si riprende la linea di Möhler, della scuola romana, di Scheeben, della *Satis Cognitum*, quella cioè dell'unione del divino e dell'umano. L'opera dogmatica più approfondita in ecclesiologia, ancora oggi inattaccabile, è stata senza dubbio quella del teologo **Charles Journet**⁵⁶, poi cardinale. E' sicuramente quello di Journet l'ultimo grande apporto che ha condizionato la riflessione cattolica sulla Chiesa in una maniera che è diventata decisiva a partire soprattutto dopo gli anni '50⁵⁷, anche in prospettiva del **dialogo ecumenico** in quanto l'opera del teologo belga si pose in contatto con autori non cattolici, quali *Vladimir Soloviev* e *Karl Barth*. La realtà dell'ecumenismo avrà un impatto positivo sulla teologia cattolica e in particolare sull'ecclesiologia: ruolo della parola di Dio, attualità della grazia, pneumatologia, tensione tra la Chiesa e il Regno, dimensione escatologica, nuova considerazione dei ministeri, dimensione cosmica e significato pasquale, teologia della Chiesa locale e della Chiesa universale come comunione, senso della diversità nell'unità, i carismi, attualità dei Padri e della Tradizione, la liturgia come teologia.

L'ecclesiologia precedente il Concilio Vaticano II

La seconda guerra mondiale ripropone in maniera ancora più grave la crisi della prima: più acuto si avverte il bisogno di riconciliazione e di incontro, che interpella la Chiesa. Lo sforzo della ricostruzione post-bellica provoca una accelerazione della tecnicizzazione e dell'industrializzazione, che andrà accrescendo la distanza fra i paesi del benessere economico e il cosiddetto «terzo mondo». Mai come in questi anni viene avvertito il problema del rapporto **Chiesa-mondo** di fronte alla crescita smisurata della «città secolare», ai cambiamenti epocali connessi con la parabola di trionfo e di crisi dei modelli ideologici espressi dalla modernità e ai problemi dello sviluppo e della fame: la storia interroga drammaticamente la Chiesa.

All'interno della riflessione teologica, la **riscoperta del mistero di interiorità** della Chiesa in Cristo e nello Spirito Santo viene a confrontarsi col problema di ripensare la comunità ecclesiale in quanto realtà storica, aspetto in parte trascurato agli inizi del rinnovamento ecclesologico, segnati dalla reazione all'eccessiva insistenza sugli elementi visibili ed istituzionali, propria del passato. La storia viene così ad interrogare la Chiesa non solo nel suo presentarsi al mondo, ma anche nella riflessione che essa fa su di sé. Sotto l'impulso di questa «sfida» vengono emergendo le idee di «**popolo di Dio**», di Chiesa «**sacramento**», di Chiesa «**comunione**» di persone e di Chiese: la concezione della Chiesa come «sacramento» sembra prestarsi, a sua volta, nella maniera migliore a coniugare l'elemento invisibile della partecipazione alla vita divina a quello visibile della Chiesa storica, in corrispondenza analogica a quanto avviene in Cristo, sacramento di Dio⁵⁸. Il Concilio Vaticano II assumerà queste idee, rifiutando ogni riduzione della comunità ecclesiale **alla sola realtà spirituale o alla sola**

⁵⁵ PIO XII, Lettera enciclica *Mystici Corporis*, 13, AAS 35 (1943); cfr DS 3821-3822

⁵⁶ JOURNET C., *L'Eglise du Verbe incarné*, 2voll., Paris 1946-1951

⁵⁷ JOURNET C., *Théologie de l'Eglise*, DDB, 1958

⁵⁸ Cf. SEMMELROTH O., *La Chiesa sacramento della salvezza* (1953), Napoli 1965. Cf. inoltre SMULDERS P., *La Chiesa sacramento della salvezza*, in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Baraúna, Firenze 1967³, 363-386.

realità visibile, per proporre il «*mistero*» di comunione e di missione sgorgante dalla Trinità e tendente ad essa, popolo in marcia fra il «*già*» della prima venuta del Cristo, che lo ha raccolto, e il «*non ancora*» del suo ritorno, che lo pervade di speranza impegnata e gioiosa.

La corrente ecclesiologicala della Chiesa «popolo di Dio» e «corpo di Cristo»

Questa corrente a volte è stata messa in contrasto con quella della *Chiesa - corpo mistico*. Quella di *popolo*, come già visto, è un'idea presente fin dal IV° sec., particolarmente nelle opere dei Padri. Il concetto di *popolo* permetteva una visione dinamica della storia della salvezza, ed era molto usato nelle liturgie dei primi secoli; decadrà poi nella terminologia dei teologi medievali. Lo ritroviamo poi grazie alla Riforma protestante nella cui terminologia assume un'accezione più spirituale. Nella Chiesa cattolica post-tridentina si usano solo i concetti di *società* e *corpo*.

E' a partire dagli anni venti di questo secolo che ritorna usuale la denominazione di *popolo di Dio*, soprattutto inizialmente in ambito protestante. Il rinnovamento biblico ne riscopre i fondamenti scritturistici. I maggiori teologi di questo periodo, **Y. Congar**, **R. Guardini**, **K. Adam** e biblisti come **L. Cerfaux**, **A. Vonier**, **E. Kasemann**, **H. Bornkamm** se ne fanno portatori. Congar lo introduce anche con scopo ecumenico. Egli ancora la realtà della Chiesa ai temi dell'elezione dell'Antico Testamento, per sottolineare la continuità storica tra il popolo dell'Alleanza e il nuovo popolo di Dio. Così egli evidenzia la solidarietà del genere umano e la sua unità nei confronti della salvezza: esso è popolo che Dio si è acquistato. Il concetto di popolo permette di rivalutare l'aspetto carismatico dell'insieme dei fedeli. Anche **H. De Lubac** sottolinea questo carattere comunitario e sociale della salvezza⁵⁹.

Popolo di Dio e corpo di Cristo negli anni immediatamente precedenti il Vaticano II si trovano così quasi di nuovo contrapposti nel presentare e considerare il concetto di chiesa (la sintesi sarà opera soprattutto di De Lubac). Sarà l'approfondimento del concetto biblico di *ἐκκλησία*, che *definisce l'assemblea del culto, la comunità locale e la chiesa universale* ad operare una corretta sintesi in quanto questi tre significati si intrecciano l'uno con l'altro. Come il popolo di Israele, pur nella sua dispersione su tutta la terra, era divenuto ed era rimasto uno attraverso il tempio, nel quale e attorno al quale realizzava ogni anno nella celebrazione pasquale la sua unità, così le comunità dei fedeli di Cristo, disperse nei diversi luoghi, divennero una cosa sola in forza del nuovo tempio, e cioè del corpo del Signore. In questa prospettiva si potrebbe perciò definire la chiesa come *popolo di Dio in forza del corpo di Cristo*⁶⁰. De Lubac integrerà queste affermazioni con lo studio e l'approfondimento dei Padri per i quali la **chiesa è soprattutto il corpo vero** del Signore (*corpus verum*), mentre con l'espressione *corpus mysticum* essi intesero l'eucaristia. Solo nel secolo XII avviene lo scambio⁶¹ nell'uso del termine *mysticum*, che ora non si attribuisce più all'eucaristia ma alla chiesa e il concetto di corpo scivola nella sfera giuridica. Non va inoltre dimenticato che tanto in Paolo quanto nei Padri della chiesa non esiste l'espressione «*corpus Christi mysticum*», ma la chiesa è detta semplicemente «*corpo di Cristo*», senza ulteriori aggiunte. Lo stesso Concilio nella *Lumen Gentium* manifesta questa ambivalenza e

⁵⁹ LUBAC H. de, *Cattolismo, gli aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano, 1978

⁶⁰ RATZINGER J., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1971, pag.107-108

⁶¹ LUBAC H. de, *Corpus Mysticum - L'Eucarestia e la Chiesa nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1979

difficoltà: «comunicando infatti il suo Spirito, costituisce misticamente come suo corpo i suoi fratelli (*tamquam corpus suum mystice constituit*), chiamati da tutte le genti⁶²» e al numero successivo usa di nuovo l'espressione «*mysticum Christi Corpus*⁶³».

Mi sembra opportuno riprendere qui le conclusioni alle quali giunge De Lubac nella sintesi fatta dall'allora teologo **J. Ratzinger**, poi Papa Benedetto XVI: «*Se si guarda indietro, si può dire che la storia si è molto allontanata dal concetto originario di corpo di Cristo e lo ha distorto due volte in modo decisivo. In queste sovrapposizioni storiche sta l'autentica problematica della dottrina del corpo di Cristo. Con uno sguardo retrospettivo possiamo ora constatare tre anelli storici:*

1. il concetto **biblico-patristico**: chiesa come popolo di Dio, che si raccoglie nel corpo di Cristo mediante la celebrazione eucaristica. Si potrebbe parlare di una concezione ecclesiologico-sacramentale; vale l'equazione: **ecclesia=communio=corpus Christi**;

2. viene poi il concetto **medievale**: si parla di **corpus ecclesiae mysticum**; la chiesa appare come corporazione di Cristo (non come corpo di Cristo). Si potrebbe qui parlare di una concezione di corpo giuridico-corporazionistica;

3. il tempo **moderno** sviluppa il concetto "romantico": **corpus Christi mysticum**=il misterioso organismo mistico di Cristo; la parola "mistico" viene dedotta dalla mistica. Ci troviamo di fronte alla concezione mistico-organologica. Se si parte dal primo concetto, non c'è assolutamente nessuna opposizione al concetto di popolo di Dio. "Popolo di Dio" è assunto in "corpo di Cristo", così come l'Antico Testamento nel Nuovo. In questo caso non sussiste nemmeno il dilemma "tra istituzione e mistica nella chiesa". Nel secondo, terzo e in ogni altro caso si finisce in un in districabile groviglio dei diversi aspetti della realtà ecclesiale. Rinnovare il primo concetto significa invece affrontare una reale reformatio: vincere il peso della storia e purificare il presente alla luce delle origini – qui sta la grande occasione e il grosso compito della teologia dopo il concilio⁶⁴».

La nozione di *popolo di Dio* permette di non fare diretto riferimento ad un solo periodo di vita della Chiesa, da renderlo così *tout-court* normativo per la Chiesa di oggi. Concetti altrettanto interessanti sono presenti nell'opera del biblista **L. Cerfaux**, negli studi sulla Chiesa secondo Paolo⁶⁵. Quando Paolo parla di *popolo*, fa sì riferimento al popolo dell'Alleanza, ma dà anche a questo collegamento una svolta decisiva: da un'accezione puramente storica, si passa ad una dimensione universalistica: **ogni popolo è nel popolo di Dio**. Nel post-concilio questa categoria del *popolo di Dio* utilizzata già con una certa enfasi durante l'assise conciliare è stata interpretata non sempre in modo corretto e dal punto di vista biblico e teologico come ha rilevato in più occasioni lo stesso teologo e cardinale-prefetto della Dottrina della Fede Joseph Ratzinger⁶⁶.

⁶² LG 7a

⁶³ LG 8a

⁶⁴ RATZINGER J., o. c. pag. 108-109

⁶⁵ CERFAUX L., *La teologia della Chiesa secondo S. Paolo*, Ave, Roma, 1968

⁶⁶ RATZINGER J., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1971 pagg. 104-109 e RATZINGER J., *Chiesa, ecumenismo e politica*, E.P., Roma, 1987 pag. 21ss.

La corrente ecclesiologicala della Chiesa «sacramento»

Questa corrente si svilupperà nei decenni precedenti il Concilio che ne recepirà in pieno il suo significato presentandoci la Chiesa essenzialmente come **mistero di salvezza**. Mistero e Sacramento sono infatti intimamente uniti. Si può così esprimere in maniera adeguata la realtà complessa della Chiesa, di pari passo con quella del popolo di Dio; la sua caratteristica è sottolineare la *particolarità* della Chiesa, il suo carattere di **segno**, e la presenza della Chiesa come opera della redenzione di Cristo. Non era, questa, una innovazione in senso assoluto, essendo il concetto di Chiesa-Sacramento già presente nei Padri e accennato anche nella teologia medievale. **Sacramento** applicato alla Chiesa si innesta nel significato biblico di *mysterion* μυστηριον, permettendoci così di ancorarla al mistero della salvezza e allo stesso tempo alla realtà storica (segno richiama una realtà concreta). La Chiesa è *con* e *in* questo mondo, realizzando se stessa nella dimensione storica. Sacramento esprime così l'aspetto divino ma senza tralasciare minimamente l'aspetto concreto, reale. Nella *Lumen Gentium*, proprio nel proemio all'intera costituzione, viene tentata una sintesi **segno-strumento**, per cercare di conciliare questo doppio aspetto della realtà della Chiesa: opera di Dio e profondamente legata alla storia degli uomini. La Chiesa è una realtà divina, *simbolica* (cioè rimanda all'azione di Dio) ma non in senso allegorico: la Chiesa è anche *strumento* dell'azione di Dio, e non solo *segno* che la rappresenta.

Fra i teologi che maggiormente hanno portato avanti queste idee citiamo **Otto Semmelroth**, con la sua opera pubblicata nel 1953 *La Chiesa Sacramento di Salvezza*⁶⁷. Le tappe della sua riflessione si possono brevemente riassumere: **1.** La Chiesa Sacramento; questo concetto gli si applica in senso proprio, poiché attraverso la Chiesa Dio opera, si rende presente. **2.** La Chiesa è *signum gratiae*. **3.** La Chiesa è strumento della Salvezza. Come sacramento viene detto a volte *radicale*, anche se questo titolo si applica preferibilmente a Cristo, mentre per la Chiesa si usa *primordiale*. In realtà fra i due c'è poi un'intima connessione tanto che il Concilio parla di Chiesa «*come sacramento*»⁶⁸.

Da ricordare poi **H. De Lubac**, con la sua opera *Meditazione sulla Chiesa*, del 1952. L'accento è sulla Chiesa come mistero e le dimensioni di questo mistero. La Chiesa è, sulla terra, sacramento di Cristo, così come Egli è stato, per noi, sacramento di Dio. Altri teologi di questo periodo sono *J. Gribomont*, *E. Schillebeeckx* e soprattutto **Karl Rahner**. Nel 1960 Rahner pubblica *Chiesa e sacramenti*. Egli non vuole qui elaborare un trattato sistematico sulla Chiesa, tuttavia il concetto di **sacramentalità** diventa il suo asse centrale. Dio si comunica all'uomo; la grazia è infatti l'autocomunicazione di Dio all'uomo, che lo *riceve*: la Chiesa diventa la presenza perenne di questa grazia che si è incarnata in maniera definitiva in Cristo. La Chiesa è così «*ursakrament, primo sacramento*». La grazia è data a tutto il genere umano, non solo a chi è credente e battezzato. Vi è poi un stretto legame tra il cristiano e Cristo, così come tra il cristiano e la Chiesa. La Chiesa ha origine sia dal Cristo storico, morto e risorto, come dalla *fede apostolica nel Risorto*. Rahner, come suo solito, sottolinea fortemente anche l'aspetto antropologico; la Chiesa è necessaria per la salvezza, tuttavia **non è l'unica forma assoluta** della salvezza (cfr. LG 14).

⁶⁷ SEMMELROTH O., *La chiesa sacramento di salvezza*, M. D'Auria, Napoli, 1965

⁶⁸ LG 1: «*veluti sacramentum*»

5. L'ecclesiologia trinitaria del Vaticano II (1962-1965)

Dall'origine trinitaria alla forma trinitaria della Chiesa

La Costituzione dogmatica del Concilio Ecumenico Vaticano II la *Lumen Gentium* si apre con una delle affermazioni più importanti del magistero ecclesiologico di ogni epoca, cioè l'aver delineato la realtà della Chiesa con il concetto di **mistero**. La chiesa viene definita **mistero**, in quanto segno e strumento della comunione degli uomini con Dio e fra di loro. Il primo schema della *Lumen Gentium*, risalente al 1962 (e che non fu discusso) partiva dalla chiesa militante e identificava la chiesa cattolica romana col Corpo mistico di Cristo: il punto di partenza era così la realtà istituzionale, proprio come la *Mystici Corporis* di Pio XII. Il punto di partenza della *Lumen Gentium* è invece il *De mysterio ecclesiae*, scelta compiuta nel secondo schema proprio per capovolgere quello iniziale di *chiesa militante*, cioè gerarchica. Questo capovolgimento fu detto da Y. Congar e da H. De Lubac *la svolta copernicana* nella ecclesiologia.

La prima caratteristica, quindi, del Vaticano II è considerare la chiesa **come mistero**, «*la chiesa è in Cristo come sacramento, segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*» (LG 1). Viene così superata la concezione della chiesa come *societas perfecta*, anzi, si è trovato un migliore equilibrio tra l'aspetto mistico-spirituale e la sua natura sociale e istituzionale. Il Concilio Vaticano II assumerà queste idee, rifiutando ogni riduzione della comunità ecclesiale alla sola realtà spirituale o alla sola realtà visibile, per proporre il **mistero di comunione e di missione** sgorgante dalla Trinità e tendente ad essa. La Chiesa, come mostra il capitolo primo della *Lumen Gentium*, viene dalla Trinità, è strutturata a immagine della Trinità e va verso il compimento trinitario della storia («*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*», LG 4). La Chiesa è nella storia, eppure non è riducibile alle coordinate della storia. La realtà della Chiesa viene così approfondita in una triplice direzione: in rapporto all'origine dalla Trinità, in rapporto alla comunione, che fa della Chiesa l'icona vivente della Trinità, ed in rapporto alla meta trinitaria, che è il compimento delle promesse di Dio e perciò il raggiungimento dell'universo assunto e ricapitolato nell'adorabile mistero divino. La Trinità è l'origine, la forma e la patria dell'unità ecclesiale, la sorgente da cui questa nasce, l'icona cui essa si ispira e la meta verso cui essa va nel cammino del tempo. L'approfondimento credente dell'unità della Chiesa alla scuola del Vaticano II comporta pertanto una memoria dell'origine, una coscienza del frattempo ed una profezia della meta finale lette in prospettiva trinitaria.

Il Concilio riscopre la **profondità trinitaria** della Chiesa alla luce del rinnovamento biblico, patristico e liturgico del nostro secolo. In questa memoria dell'origine la Chiesa appare, come il suo Signore, «*oriens ex alto*»: essa è frutto del disegno e dell'iniziativa del Padre e delle missioni del Figlio e dello Spirito. L'origine trinitaria è presentata descrivendo l'economia della salvezza: il fine del disegno divino, gratuito ed insondabile del Padre, è l'elevazione degli uomini alla partecipazione alla vita divina nella comunione della Trinità (LG 2). Nonostante il peccato, il Padre realizza questo disegno in vista di Cristo ed in Lui, «*generato prima di ogni creatura*», «*primogenito di una moltitudine di fratelli*», centro cioè della creazione e della redenzione, congiunte in un unico piano di salvezza (cfr. Col 1,15 e Rm 8,29). L'unità degli uomini con Dio e fra loro, compiuta nell'opera riconciliatrice del Verbo incarnato, si attua storicamente nella Chiesa e si consumerà nella gloria.

La Chiesa è qui intesa in un senso molto lato «*Ecclesia ab Abel usque ad ultimum electum*» (LG 2), secondo un universalismo di origine paolina - connesso alla

cosiddetta «cristologia cosmica» - e molto diffuso nel pensiero patristico. Si vuol affermare che essa, nella sua forma visibile e storica, è il **sacramento**, cioè il segno e lo strumento eletto, del disegno divino di unità, che va dalla creazione alla parusia. La Chiesa è la partecipazione storica all'unità trinitaria, la realizzazione iniziata sotto il velo dei segni della salvezza sgorgante dall'iniziativa divina, il mistero o sacramento «*dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*» (LG 1).

Il disegno divino di unità è stato attuato, nella pienezza dei tempi, con la missione e l'opera del Figlio: egli ha inaugurato in terra il regno dei cieli, di cui la Chiesa è la presenza «*in mysterio*», cioè il segno e il germe che insieme rivela e nasconde, crescente grazie alla potenza di Dio verso il compimento. Come al centro del disegno del Padre c'è la missione del Figlio, cui è indissolubilmente congiunta la Chiesa, così al centro della missione del Figlio c'è il suo mistero pasquale, da cui la Chiesa nasce come la comunità dei riconciliati in Cristo con Dio e fra di loro. Questo mistero non è semplicemente un avvenimento del passato: esso è reso presente nel memoriale dell'eucaristia, per riconciliare gli uomini nell'oggi della loro storia. La Chiesa, che celebra l'eucaristia, nasce da essa come il Corpo di Cristo nella storia.

La missione del Figlio culmina nell'invio dello Spirito: Egli rende possibile per Cristo l'accesso al Padre. Come il Padre per il Figlio viene all'uomo nello Spirito, così l'uomo nello Spirito per il Figlio può ormai accedere al Padre: il movimento di discesa consente un movimento di ascesa, in un circuito di unità, la cui fase eterna è la Trinità, la cui fase temporale è la Chiesa. Lo Spirito, che dà la vita (cfr. Gv 4,14; 7,38s.; Rm 8,10s.), «*dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cfr. 1 Cor 3,16; 6,19) e in essi prega e rende testimonianza della adozione filiale (cfr. Gal 4,6; Rm 8,15s. e 26). Egli guida la Chiesa verso tutta intera la verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici, coi quali la dirige, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11s.; 1 Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza del Vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo. Poiché lo Spirito e la sposa dicono al Signore Gesù: Vieni! (cfr. Ap 22,17)*» (LG 4).

La Chiesa voluta dal Padre, è dunque la creatura del Figlio («*creatura Verbi*»: creatura della Parola di Dio), sempre nuovamente vivificata dallo Spirito Santo: essa è veramente l'opera della Santa Trinità, la manifestazione nel tempo della vita trinitaria. C'è un'epifania di Dio creatore attraverso l'uomo e c'è un'epifania di Dio Uno e Trino attraverso il Cristo e la sua Chiesa: «*Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi*» (Gv 20,21). La Chiesa è l'«**Ecclesia de Trinitate**»: «La preposizione latina *de* evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è *a partire* da questa unità tra le ipostasi divine che si prolunga l'unificazione del popolo: unificandosi, questo partecipa a un'altra unità; tanto che per san Cipriano l'unità della Chiesa non è più intelligibile senza quella della Trinità⁶⁹».

La Chiesa, per il Concilio, non è solo una società (cfr. LG 8, 9, 14) e neppure semplicemente il corpo mistico di Cristo (cfr. LG 7): è, più ampiamente **opera trinitaria** (cfr. LG 2-4). La Chiesa affonda le sue radici sul mistero cristologico e soprattutto sull'intero mistero trinitario. La storia teologica della Chiesa, come illustra il secondo paragrafo della *Lumen Gentium* inizia, infatti, nell'atto stesso della creazione dell'universo, continua nella volontà di Dio di radunare gli uomini non singolarmente ma come popolo e nell'elezione di Israele. Questa medesima storia, poi, procede dopo la

⁶⁹ PHILIPS G., *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1975, 87

Pasqua e al paragrafo 4 si ricordano gli innumerevoli risvolti dell'azione dello Spirito nella vita della Chiesa. Il tutto si può riassumere con le affermazioni che la Chiesa «già prefigurata sino dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica alleanza e istituita “negli ultimi tempi”, è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli» (LG 2); essa è, come afferma Cipriano, «**un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo**» (LG 4). La coestensione della Chiesa alla storia salvifica si può esprimere con i concetti di mistero (il titolo dell'intero primo capitolo di LG) e sacramento (LG 1). Il primo concetto fa risaltare le dimensioni inimmaginabili della Chiesa, che non è semplice aggregazione umana ma opera trinitaria; il secondo concetto mette in rilievo la compresenza e coesenzialità nella Chiesa di umano e divino (LG 8), trascendente e storico: per cui la Chiesa conciliare non è né un'entità spirituale che sorvola la storia né, inversamente, una società umana tra le altre. Dal rinnovamento conciliare delle radici teologiche della Chiesa discende dunque la necessità di una vera e propria «conversione» dai modi più superficiali di intenderne la vita e la missione.

In rapporto all'origine della Chiesa deriva anzitutto che, se la Chiesa è «*mistero*», gloria dell'Eterno nascosta e rivelata sotto i segni della storia, ad essa bisogna avvicinarsi con spirito di stupore e di meraviglia, sapendo discernere i segni di Dio nel tempo degli uomini. Ne consegue l'urgenza del **discernimento pastorale**, frutto di ascolto attento della complessità della vita e della storia e di continuo confronto orante di essa con la luce della Parola di Dio per riconoscere i segni dei tempi e corrispondere alle attese del Signore. In secondo luogo, in quanto viene «dall'alto», la Chiesa è «*grazia*», dono che non si inventa, né si produce, ma si riceve: **essa è tutta relativa a Cristo**, tutta recettiva di Lui, impegnata ad accogliere il dono di Dio nella gratitudine, nell'accoglienza e nell'ascolto. Nella Chiesa si fa presente “*tutti i giorni fino alla fine del mondo*” (Mt 28,20) il Cristo glorioso. Animata e sorretta dallo Spirito Santo essa estende e comunica a tutte le generazioni e a tutti i popoli la salvezza compiuta dal suo Sposo e Signore. Essa è qui in terra il sacramento di Gesù Cristo, come Gesù Cristo è per noi, nella sua umanità divinizzata, il sacramento di Dio. E come nessuno ha accesso a una conoscenza del Padre senza passare per Colui che resta sempre e per tutti la “*via*” (Gv 14,6) e “*l'immagine del Dio invisibile*” (Col 1,15), così la Chiesa tutta intera, visibile e invisibile, terrestre ed eterna, ha per fine quello di mostrare il Cristo, di condurre a lui, di comunicare la sua grazia. **La Chiesa non esiste che per metterci in rapporto con lui.**

Ha scritto il grande teologo Henri de Lubac: «Nella totalità del suo essere essa - la Chiesa - ha per fine di rivelarci Cristo, di condurci a lui, di comunicarci la sua grazia; non esiste insomma che per metterci in rapporto con Lui. Essa sola lo può fare, e non potrà mai cessare di farlo. Non verrà mai il momento, tanto nella vita degli individui quanto nella storia dei popoli, in cui il suo compito debba o semplicemente possa finire. Se il mondo perdesse la Chiesa, perderebbe la Redenzione⁷⁰»: infatti «*la Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*» (LG 1). Perciò la Chiesa non è solo segno visibile di salvezza, ma anche **sacramento del Cristo glorioso**. Come sacramento del Cristo risorto essa ha la missione di rendere presente la salvezza operata da Cristo, mediante l'annuncio della Parola, i sacramenti, la testimonianza. Essa deve annunciarlo, donarlo, mostrarlo a tutti: essa è sempre, e in tutta verità, la Chiesa di Cristo. Ha scritto il Card. Scola: «La comunità cristiana nasce sempre dall'incontro personale con Gesù Cristo. Questo è il

⁷⁰ De LUBAC H., *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, pag.136

dato originario e fondamentale: qualunque altra definizione della comunità, un insieme di amici, gente mobilitata da un comune ideale, persone che vivono sullo stesso territorio, persone che domandano di pregare insieme ..., se non giunge ad identificare la propria origine nell'incontro personale con Cristo, individua un livello di definizione penultima. Non arriva all'essenza della comunità cristiana. Uno è realmente membro della comunità cristiana a partire dall'incontro personale con Gesù Cristo. Basta leggere i Vangeli o gli scritti apostolici per vedere come **il dinamismo dell'incontro personale con Gesù Cristo sia alla radice del metodo di vita cristiana**⁷¹».

L'incontro personale con Cristo è l'unica, permanente sorgente della vita e della grazia. Lo ha ribadito anche Papa Francesco citando nella *Evangelii gaudium* il proemio dell'Enciclica *Deus caritas est* di Papa Benedetto XVI: «*All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva*⁷²». Non si tratta di un incontro affettivo, fatto di sentimenti soggettivi; potrebbe essere un miraggio o una semplice proiezione del proprio io che si fabbrica un Cristo a suo uso e consumo. L'incontro deve essere oggettivo con la realtà viva del Cristo Risorto. La caratteristica più esaltante della Chiesa mistero e sacramento è quella di mettere ogni credente in contatto diretto, oggettivamente reale con Gesù Cristo Risorto, tanto da diventarne «*misticamente*» il suo corpo⁷³.

Ma ciò che è in se stessa, deve divenirlo in noi. Ciò che essa è per noi, deve esserlo anche per mezzo di noi. Occorre che Cristo, anche per mezzo nostro, continui ad essere annunciato, celebrato, testimoniato. Scaturita quale mirabile sacramento dal costato del Cristo dormiente sulla croce⁷⁴, in virtù di quel «*sangue ed acqua*» (Gv 19,34) essa rende presente ed attuale il mistero pasquale di Cristo ed offre agli uomini la possibilità di inserirsi nell'organismo vivo del suo corpo. La nozione di chiesa **sacramento** o **mistero** si trova in molti testi della *Lumen Gentium* e del Vaticano II in genere, a volte esplicitamente⁷⁵ e altre volte implicitamente⁷⁶. Più implicitamente è scritto: «*Tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio*»..., «*l'unico popolo di Dio è dunque presente in tutte le nazioni della terra... Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza*⁷⁷».

Da questa realtà deriva il primato della **dimensione contemplativa** della vita come fondamento di ogni azione pastorale della Chiesa. Infine, se la Chiesa nasce dal movimento della discesa e dell'accondiscendenza divina, essa sarà non di meno il popolo della «*compagnia*» della vita e della fede: il Dio totalmente Altro, che si è fatto

⁷¹ SCOLA A., *Come nasce e come vive una comunità cristiana*, Marcianum, Venezia 2007, pag. 20-21

⁷² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* n. 7

⁷³ LG 7: «*Comunicando il suo Spirito, costituisce misticamente come suo corpo i suoi fratelli, chiamati da tutte le genti*»

⁷⁴ Cfr. *Sacrosantum Concilium* n. 5

⁷⁵ Oltre LG 1,1 si veda LG 9,3: «*Dio ha convocato l'assemblea di coloro che credono e guardano a Gesù autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha fatto la sua chiesa, perché sia per tutti e per ciascuno il sacramento visibile di quest'unità salvifica*»; LG 48,2: «*Cristo ... risorgendo dai morti immise negli apostoli il suo Spirito vivificante, per mezzo del quale costituì il suo corpo, che è la chiesa, come un sacramento universale di salvezza*»

⁷⁶ Cfr. GS 1,1; AG 5,1; GS 42,45

⁷⁷ LG 13, 1.2.4

totalmente dentro alla vicenda umana per amore nostro, domanda alla sua Chiesa di essere il popolo della solidarietà, della condivisione, della passione per la giustizia, la pace e la salvaguardia di tutto il creato. Ne deriva l'urgenza di dare prioritaria attenzione alle esigenze della carità: la Chiesa cresce ed evangelizza tanto più, quanto più è **attiva ed operante nel servizio della causa dell'uomo e della sua casa universale**. Ecco come si chiude il paragrafo 8: *«Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. Gesù Cristo « che era di condizione divina... spogliò se stesso, prendendo la condizione di schiavo » (Fil 2,6-7) e per noi « da ricco che era si fece povero » (2 Cor 8,9): così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre « ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito » (Lc 4,18), « a cercare e salvare ciò che era perduto » (Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo. Ma mentre Cristo, « santo, innocente, immacolato » (Eb 7,26), non conobbe il peccato (cfr. 2 Cor 5,21) e venne solo allo scopo di espiare i peccati del popolo (cfr. Eb 2,17), la Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento. La Chiesa «prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio», annunciando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga (cfr. 1 Cor 11,26). Dalla forza del Signore risorto trae la forza per vincere con pazienza e amore le affezioni e le difficoltà, che le vengono sia dal di dentro che dal di fuori, e per svelare al mondo, con fedeltà, anche se sotto ombre, il mistero del Signore, fino a che alla fine dei tempi sarà manifestato nella pienezza della sua luce».* Da questa rinnovata consapevolezza deriva per la Chiesa l'esigenza di impegnarsi nella continua conversione e purificazione del suo essere e del suo agire, finché giungano a compimento le parole del Signore.

Dall'ecclesiologia di comunione alla sinodalità

La lettura trinitaria della comunione ecclesiale si estende dall'origine al presente della Chiesa⁷⁸: la Trinità si offre come la risposta ricca e inesauribile non solo alla domanda *«da dove viene la Chiesa?»*, ma anche a quella su che **cosa sia la Chiesa**. L'approfondimento del *frattempo* della Chiesa, del suo trovarsi cioè *«inter tempora»*, fra il *«già»* della prima venuta del Signore e il *«non ancora»* del suo ritorno nella gloria, viene compiuto dalla *Lumen Gentium* recuperando la prospettiva dell'*«ecclesiologia totale»*, propria delle origini cristiane. La dimensione della storia e del suo compimento alla fine dei tempi - compimento escatologico - oltre al paragrafo 8 che abbiamo già citato, lo ritroviamo alla fine del paragrafo 9 il quale rende con efficacia questo cammino della chiesa nella storia verso l'incontro glorioso con il suo Signore: *«Tra le tentazioni e le tribolazioni del cammino, la Chiesa è sostenuta dalla forza della grazia di Dio, promessale dal Signore, affinché per l'umana debolezza non venga meno alla*

⁷⁸ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 43.45.47

perfetta fedeltà, ma permanga degna sposa del suo Signore e non cessi, sotto l'azione dello Spirito Santo, di rinnovare sé stessa, finché attraverso la croce giunga alla luce che non conosce tramonto». Superando la riduzione clericale - o *gerarcologica* - della concezione della Chiesa, che aveva portato a pensare la realtà ecclesiale articolata nella **separazione** dei due generi di cristiani, i chierici e i laici, vigile e attivo il primo, docile e passivo il secondo («*duo sunt genera christianorum...*» recitava il Decreto di Graziano), il Vaticano II riscopre **l'unità battesimale del popolo di Dio**, ricco di molteplici carismi e diversi ministeri. La Chiesa viene colta nella sua realtà di «*communio*», «*icona*» della Santa Trinità, strutturata a immagine e somiglianza della comunione trinitaria e della missione trinitaria.

Alla domanda *cosa sia* la chiesa o *chi sia* la Chiesa, la *Lumen Gentium* risponde al paragrafo 7 - **Chiesa corpo di Cristo** - e soprattutto con **l'analogia con il mistero di Cristo** al paragrafo 8. A causa dell'incarnazione la natura umana del Verbo è divenuta il sacramento della divinità. Questa incarnazione, in un certo senso, si perpetua nella chiesa, non nel mistero dell'incarnazione in quanto tale, ma relativamente all'opera della redenzione. Il testo conciliare afferma che «*Infatti come la natura umana assunta serve al Verbo divino come vivo organo di salvezza indissolubilmente unito a lui; in modo non dissimile l'organismo sociale della chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo*⁷⁹». L'opera di redenzione iniziata da Cristo è continuata visibilmente nella chiesa. Tutta l'economia della salvezza in Cristo e nella chiesa è un'economia incarnatoria e sacramentale, perché avviene nel segno efficace.

In senso *generale e analogico* possiamo dire che la **chiesa è sacramento universale** di salvezza: è segno in quanto realtà storica, ed è strumento di comunicazione delle grazie e dei beni della redenzione. Essa è manifestazione dell'amore salvifico di Dio. Leggiamo ancora il testo conciliare «*La santa chiesa, che è comunità di fede, speranza e carità, è stata voluta da Cristo unico mediatore come un organismo visibile sulla terra; egli lo sostiene incessantemente e se ne serve per espandere su tutti la verità e la grazia. Ma la società gerarchicamente organizzata da una parte e il corpo mistico dall'altra, l'aggregazione visibile e la comunità spirituale, la chiesa della terra e la chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, al contrario costituiscono un'unica realtà complessa fatta di un duplice elemento, umano e divino*». In questo capoverso si affermano gli aspetti bipolari della chiesa. In primo luogo il bipolarismo tra «*comunità di fede e organismo visibile*»: si sottolinea prima l'aspetto interiore e poi quello esteriore. In questa prospettiva la chiesa è vista come una comunità di vita soprannaturale (elemento interno) e come una società terrena (elemento esterno).

Se «*per una non debole analogia è paragonata al mistero del Verbo incarnato*» (LG 8), la Chiesa può essere non di meno rapportata analogamente alla comunione divina, una nella diversità delle Persone, in un fecondo scambio di relazioni. Come in Dio Trinità l'amore è distinzione delle Persone e superamento del distinto nell'unità del mistero (*pericoresi*), così nella Chiesa, salva l'infinita distanza che separa la terra dal cielo, ma anche in forza dell'infinita comunione stabilita dall'Incarnazione del Figlio, la varietà dei doni e dei servizi deve convergere - per una sorta di *pericoresi ecclesiologica* - nell'unità, come la varietà delle Chiese locali, ciascuna realizzazione della *Catholica* in un luogo e in un tempo determinati, è chiamata a vivere e ad esprimersi nella loro reciproca comunione. La Chiesa, strutturata sull'esemplarità trinitaria, dovrà tenersi allora lontana tanto da una uniformità, che appiattisca e mortifichi l'originalità e la

⁷⁹ LG 8,1

ricchezza dei doni dello Spirito, quanto da ogni contrapposizione lacerante, che non risolva nella comunione la tensione fra carismi e ministeri diversi, in una feconda, reciproca recezione delle persone e delle comunità nell'unità della fede, della speranza e dell'amore. Il carisma viene riscoperto come l'elemento dinamico della Chiesa, non solo non concorrente, ma necessario all'unità, perché dato in vista dell'utilità comune (cfr. LG 4 e 12). Lo stesso ministero ordinato, in quanto ripresentazione di Cristo Capo e perciò ministero dell'unità ecclesiale, viene colto nel suo impegno di discernimento e coordinamento dei carismi: non sintesi di tutti i doni e i ministeri, ma ministero della sintesi (cfr. PO 2). La Chiesa è comunione articolata di carismi e ministeri nella Chiesa locale, e comunione cattolica delle Chiese particolari nell'unità della Chiesa universale, che in esse è presente e di esse vive (cfr. LG 23), raccolta intorno al Vescovo della Chiesa di Roma, che «*presiede nell'amore*».

Sul **piano pastorale, operativo** questa concezione della *communio* come *pericorese ecclesiologica* implica l'urgenza di pronunciare con la vita un **no** al **disimpegno**, alla **divisione** e alla **stasi**, volta solo a conservare il passato. Il dono ricevuto da tutti nel battesimo e negli altri sacramenti esige da tutti l'impegno responsabile, il dialogo e l'accoglienza reciproca nella varietà dei doni e dei servizi e il continuo rinnovamento in obbedienza allo Spirito del Signore. Un triplice **si** da dire con le labbra e con la vita è alla **corresponsabilità**, alla **comunione** e alla **continua riforma** ispirata al Vangelo. In questi tre **no** e tre **si** si esprime un popolo di cristiani adulti, liberi e fedeli in Cristo, capaci di farsi volto dell'amore trinitario fra gli uomini: come nell'incarnazione la Persona del Verbo assume la natura umana, così nel mistero della Chiesa le persone umane esprimono la loro natura divinizzata dal dono dello Spirito.

Nell'incarnazione del Verbo l'umanità è assunta dal Figlio eterno; nella Chiesa, la partecipazione all'unica natura divina è manifestata dalla molteplicità dei volti personali. Per una non debole analogia i battezzati sono il volto dello Spirito, così come il volto di Gesù è irradiazione della gloria del Padre. La comunione, mistero di grazia che viene dalla Trinità e si realizza nella storia in una comunità concreta, visibile e ordinata, arricchita da molteplici ministeri, carismi e funzioni, è chiamata ad un'unità sempre più profonda e organica sotto la guida dei legittimi pastori. Comunione non significa livellamento o mortificazione delle molteplici vocazioni e ricchezze della vita ecclesiale, ma la loro **sinfonica convergenza** in Cristo Gesù, per la gloria del Padre ed il servizio degli uomini. Nella Chiesa, ogni realtà è vitale ed efficace, secondo la grazia e il compito che il Signore le ha affidato, solo nella misura in cui converge nell'unità e finalizza alla crescita e alla missione di tutta la comunità la sua vita e la sua attività. Sono necessari un sincero impegno di conversione ad un'azione pastorale decisamente segnata dal primato della comunione per la missione e quindi da precisi criteri e da scelte di indirizzo e di attività che rendano di fatto realizzabile questo impegno.

La comunione ecclesiale deve esprimersi come unità di indirizzo pastorale sotto la guida del Vescovo attraverso l'azione ordinata delle strutture pastorali della Curia diocesana, dei vicariati e delle parrocchie⁸⁰ nei diversi ambiti dell'evangelizzazione e della catechesi, della liturgia e dei sacramenti, della carità e dell'impegno nel temporale. Vanno ampiamente valorizzati, in tal senso, anche gli **organismi pastorali** messi in atto per impulso dell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II: il Consiglio presbiterale, il Consiglio pastorale diocesano, il Collegio dei consultori, il Consiglio diocesano per gli affari economici, il Consiglio pastorale vicariale, i Consigli per gli affari economici e

⁸⁰ Cfr. CTI, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 80-81. 83

pastorale parrocchiali. Nonostante le prevedibili difficoltà che essi hanno incontrato, dopo anni di diversa conduzione dell'azione pastorale, è indispensabile che tali organismi di partecipazione o corresponsabilità ecclesiale, correttamente compresi nelle loro forme di esercizio e nei loro obiettivi secondo le norme del Codice di Diritto Canonico, siano promossi e sostenuti con sincero impegno.

L'obiettivo di tali organismi e degli itinerari di formazione delle diverse vocazioni ecclesiali è quello di far rivivere, nella concreta e peculiare situazione della nostra Chiesa, l'esperienza della prima comunità cristiana di Gerusalemme, dove "*la moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola*" (At 4,32). Ciò comporta la messa in comune non solo dei propri doni spirituali, ma anche dei propri talenti e delle proprie risorse. Occorre **camminare** - ecco la **sinodalità** - nel rapporto tra i singoli e le diverse comunità in cui si articola la vita diocesana, verso quell'ideale che ci additano i primi cristiani, tra i quali "*nessuno era bisognoso*", perché attraverso la comunione e la solidarietà "*veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno*" (At 4,34-35). Tale principio di condivisione, oltre che all'interno della vita di ogni comunità cristiana, va vissuto anche nel rapporto con le altre più povere di mezzi materiali e spirituali. Si esige, pertanto, una rigorosa trasparenza nella gestione dei beni ecclesiali, animata dal principio della condivisione verso i più poveri e sostenuta da una coerente scelta di povertà sull'esempio di Gesù, che "*da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà*" (2 Cor 8,9).

L'ecclesiologia di comunione porta conseguentemente ad una **spiritualità della comunione** secondo quanto ci ricorda l'evangelista Giovanni: "*Da questo conosceranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri*" (Gv 13,35); "*Padre che i miei discepoli siano una cosa sola come tu sei in me e io in te e il mondo creda che tu mi hai mandato*" (Gv 17,21). La spiritualità della comunione rappresenta la sfida del Terzo millennio per la Chiesa e l'umanità intera⁸¹. E' un ambito in cui occorrerà esprimere un decisivo **impegno sinodale**,⁸² a livello di Chiesa universale e di Chiese particolari, in quanto la comunione, come il Concilio ha con forza ribadito, incarna e manifesta l'essenza stessa del mistero della Chiesa. La comunione è il frutto e la manifestazione di quell'amore che, sgorgando dal cuore del Padre, si riversa in noi attraverso lo Spirito che Gesù ci dona, per fare di noi un cuore solo e un'anima sola.

La radicalità nella «*sequela Christi*» dovrà qui inseparabilmente coniugarsi alla presenza alla storia: non si tratta di mondanizzare la vocazione escatologica propria della vita cristiana, ma di renderla viva e incidente nel cuore del tempo. Non la fuga dal mondo, ma **l'immissione dell'eternità nel tempo** è il proprio della fede in Cristo, irradiazione di una salvezza non dalla storia, ma della storia. Infine, la memoria dell'*éschaton* fa della Chiesa la comunità della speranza e della gioia: in un contesto spesso segnato dal nichilismo e dalla rinuncia a dare senso alla vita e motivazioni forti all'impegno etico, il popolo di Dio incamminato verso la Patria è chiamato a testimoniare la bellezza dell'orizzonte più grande, di quella dimora ultima e vera nella Trinità, che dà sapore e dignità a ogni comportamento presente ad essa ispirato. Così, «*fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, la Chiesa avanza pellegrinando*⁸³» verso il compimento trinitario della storia.

⁸¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte* n. 42

⁸² Cfr. CTI, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 103-108

⁸³ AGOSTINO d'IPPONA, «*Inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia*» in *De Civitate Dei* 18, 51, 2: PL 41, 614, citato in *Lumen Gentium*, 8

6. La Chiesa sacramento universale di salvezza

La Chiesa nasce intorno ad un **annuncio** (κερῦγμα) che un gruppo di persone accolgono con la fede e con il sacramento del battesimo (Cfr. At 2,41). Annuncio di che cosa? Di un fatto sconvolgente: *“Gesù il Nazareno, che voi avete eliminato facendolo crocifiggere per mano di empi, Dio lo ha risuscitato”* (At 2,22-24). L’annuncio che Gesù è risorto non è solamente l’annuncio di un fatto eccezionale. Nel racconto degli Atti, Pietro dichiara che si tratta del compimento delle profezie di Gioele (Gl 3,1-5; At 2,17-21): una promessa dell’Antico Testamento assicurata da Gesù medesimo, prima di salire al cielo: *“sarete battezzati nello Spirito Santo, fra non molti giorni”* (At 1,5) *“Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni...”* (At 1,6). Ed è in questa **forza dello Spirito** che viene scoperta la realtà profonda di quel Gesù che hanno visto risorto: *“Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato, noi tutti ne siamo testimoni. E tutta la casa d’Israele lo sappia con certezza: Dio lo ha fatto Signore e Cristo, quel Gesù che voi avete crocifisso”* (At 2,32-36).

Così nell’annuncio del fatto della risurrezione c’è **la rivelazione di Gesù come Signore**: Egli è destinato a possedere un dominio -il Regno- sul mondo (At 2,34). Un dominio non di potenza ma di servizio salvifico. E’ la proposta degli Apostoli ai capi del popolo: *“Non c’è alcuna salvezza che in Lui; non c’è infatti sotto il cielo un altro nome offerto agli uomini, che sia necessario alla nostra salvezza”* (At 4,12). L’annuncio del Risorto comporta quindi la convinzione che **Gesù è il Signore**, cioè l’unico punto di appoggio valido nella vita. Probabilmente la più antica formula di fede, germe del nostro **Credo**, si trova in questa duplice acclamazione della Chiesa primitiva: *“Il Signore è veramente risorto”* (Lc 24,34), *“Gesù è il Signore!”* (1Cor 12,3). E questa antichissima **formula di fede** Paolo la riporta nella sua prima Lettera ai Corinzi, scritta nella primavera dell’anno 58, in seguito alla predicazione a Corinto, (50-52). *“Vi ricordo, fratelli, il Vangelo, buona novella, che vi ho annunciato, che voi avete accolto, al quale restate attaccati e per mezzo del quale sarete salvati se lo conservate così come io ve l’ho annunciato: altrimenti avrete creduto inutilmente. Vi ho trasmesso in primo luogo, ciò che io stesso avevo ricevuto: Cristo è morto per i nostri peccati, secondo le Scritture. È stato sepolto, è risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture. È apparso...”* (1Cor 15,1-5).

La Chiesa è quindi la comunità che si forma intorno allo sconvolgente annuncio che Cristo è risorto; non ha quindi la sua radice in se stessa, ma in un fatto precedente, un avvenimento-evento unico, quello di Gesù di Nazareth che è stato ucciso ed è risorto. Ma se Gesù è risorto, se ha vinto la morte, allora Egli è **il Signore** (Κυριος); come tale la sua risurrezione, come tutta la sua realtà, domina il presente ed il futuro; la comunità, dunque, vive non solo nel **ricordo**, ma anche nel **presente** e nel **futuro** di lui: *“Vieni, Signore Gesù”* (Ap 22,20). Gesù Cristo risorto è il grande **memoriale** della storia della salvezza: raccoglie in sé le grandi meraviglie del passato, le rende attuali nell’esperienza viva della sua Chiesa nel tempo, le prolunga nel Regno eterno. Egli è il Signore e Dio perché Parola di Lui, dalla quale è scaturita la creazione: *“In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Tutto è stato creato per mezzo di Lui”* (Gv 1,1-3). E Paolo: *“Egli è l’immagine -εικων- del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura... Tutto è stato creato per mezzo di Lui e per Lui, ed Egli è prima di tutte le cose”* (Col 1,15 ss.). Così la Chiesa si sente portatrice non solo del messaggio salvifico di quell’uomo eccezionale che fu Gesù, ma della presenza di Dio stesso nella storia.

Da Gesù, costituito Signore dal Padre con la risurrezione (Cfr. At 2, 36), di una

signoria e regalità spirituale e non temporale “*il mio regno non è di questo mondo*” (Gv 19,33-37), raggiungiamo la signoria e la regalità del suo corpo che è la Chiesa: “*Voi però - afferma Pietro - siete stirpe eletta, un sacerdozio regale, una nazione santa, un popolo acquistato, per annunziare la grandezza di Colui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce ammirabile*” (1Pt 2,9). Così delineava la funzione regale della Chiesa un grande vescovo italiano: «Essa si risolve nel compito di inserirsi nelle cose, non per dominarle, ma per servirle, non per piegarle a sé, ma per lasciarle nel loro autentico e naturale alveo e riportarle al servizio di Dio attraverso il servizio degli uomini... La Chiesa ha il dovere, che può anche dirsi diritto, di vivere nel mondo, di testimoniare se stessa nel mondo, di testimoniare non a parole, ma concretamente la Signoria di Cristo, una signoria che, come si è detto, non tenda a snaturare le cose... ma a far sì che tutta la realtà, pur obbedendo alle proprie leggi interne,... entri tuttavia nel cammino della storia che ha il solo punto di convergenza nel Cristo glorioso, finché Dio sia “*tutto in tutti*” (1Cor 15,28)⁸⁴».

Universalità del popolo di Dio - La chiesa realtà ecumenica

Tutti gli uomini sono chiamati a formare il popolo di Dio, il quale pur restando uno ed unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli; in mezzo ad essi è radicato, per il fatto che vi raccoglie i suoi membri non per un regno temporale, ma celeste. Questo **regno-chiesa** che è costituito come mistero ed organismo visibile, Chiesa terrena e Chiesa **già** in possesso dei beni celesti, anche se **non ancora** in condizione definitiva «*una, santa, cattolica, apostolica, in questo costituita e organizzata come società, sussiste - l'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII ne affermava l'adeguazione perfetta con l'espressione è la Chiesa cattolica - nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica*» (LG 8b).

Il Decreto conciliare sull'ecumenismo ***Unitatis Redintegratio*** riprende: «*Inoltre tra gli elementi o beni, dal complesso dei quali la stessa cattolica chiesa è edificata e vivificata, alcuni anzi parecchi e segnalati, possono trovarsi fuori dai confini visibili della Chiesa cattolica, come la parola di Dio scritta, la grazia, la fede, la speranza, la carità, l'accettazione di Gesù Cristo, Figlio di Dio e salvatore del mondo, i sacramenti, doni dello Spirito Santo, e altri elementi, anche esteriori e visibili come per esempio i ministeri, etc. Tutte queste cose, le quali provengono da Cristo ed a Lui conducono, giustamente appartengono all'unica Chiesa di Cristo*» (UR 3 b).

I due testi sopra citati del **Concilio Vaticano II** costituiscono come la base dei principi cattolici dell'ecumenismo «*quell'insieme di attività e iniziative, che a seconda delle varie necessità della Chiesa e opportunità dei tempi sono suscitati e ordinati a promuovere l'unità dei cristiani*» (UR 4 b), anche oggi il concetto di ecumenismo si amplia a esprimere la ricerca di un dialogo da parte della Chiesa cattolica non solo all'interno del mondo cristiano, quanto anche al di fuori. È un arricchimento della teologia dei membri della Chiesa e della appartenenza ad essa. Ecco lo sviluppo nella dottrina del Concilio Vaticano II circa ***l'appartenenza alla Chiesa***:

⁸⁴ BARTOLETTI E., *La Chiesa locale*, ed. AVE, Roma 1980, pag. 216

a) gli **incorporati** sono i fedeli cattolici, i quali come incorporati alla Chiesa, vi partecipano attraverso i vincoli interni - fede, sacramenti, grazia, doni dello Spirito Santo - e quelli esterni - l'organizzazione, Vescovo e Papa - corpo ed anima (LG 14).

b) i **congiunti**, cioè i cristiani, non cattolici: ortodossi e protestanti con i quali non esiste una piena comunione, anche se si condividono molti elementi, come abbiamo accennato. In virtù di tali elementi essi sono appellati dal Concilio *Chiese, Comunità Ecclesiali* delle quali lo Spirito Santo si serve come strumento di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza di grazia e di verità, che è stata affidata alla Chiesa Cattolica (UR 3 c, d, e; LG 15).

c) gli **ordinati**, sono tutti coloro che sono al di là dell'area cristiana, come gli Ebrei, il popolo della promessa, da cui è venuto Cristo secondo la carne, e i Musulmani, adoratori dell'unico Dio, provvidente e misericordioso, sulla scia della fede di Abramo, nonché tutti gli altri appartenenti alle grandi religioni orientali, alle religioni naturalistiche. Nella ricerca di Dio attraverso i loro riti, la loro cultura, attraverso la rettitudine della loro natura sono certamente aiutati dalla grazia divina. «*Tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, afferma il Concilio, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da Colui che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*» (LG 16 a,b).

La Chiesa e le altre religioni

Il problema del **rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni** è al tempo stesso **antico e nuovo**. È antico perché, storicamente, il cristianesimo si è sempre dovuto confrontare con altre prospettive religiose, ha sempre dovuto rivendicare la propria autonomia, la propria credibilità. Quando il cristianesimo ha cominciato a diffondersi in Europa sulla scia delle grandi predicazioni degli Apostoli, l'ambiente culturale e religioso era molto distante dalle sue prospettive sia in campo teologico, come nel campo pratico, basti pensare al tema della resurrezione dei morti, della dottrina trinitaria, o anche a quello del matrimonio, dell'uguaglianza sociale o altro. Anche quando il cristianesimo è diventata la religione dell'impero, esso non poteva non tener conto di un **confronto** con la religione degli ebrei e poi con l'Islam. Un confronto spesso trasformatosi in **scontro** anche a causa delle questioni politiche connesse, certo, ma un confronto anche culturale e a livello di idee che rendeva possibile la tolleranza e la convivenza, una sensibilità che fece scrivere a **Nicolò Cusano**, nel 1453, l'anno della presa di Costantinopoli da parte di Maometto II, il *De pace fidei*, un'opera nella quale si immagina un solenne congresso in cielo nel quale Dio chiede conto delle divisioni tra gli uomini condannandole, e nella quale si propone una pace universale che accetti le diversità religiose intendendole come modi diversi di rivolgersi allo stesso e unico Dio.

Via via lungo i secoli la chiesa si è spesso interrogata soprattutto circa la possibilità di salvezza di chi non era cristiano, consapevole della portata universale del disegno di salvezza di Dio, il quale *“vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità”* (1Tm 2,4). In questi ultimi anni le cose sono molto cambiate, ecco perché il nostro tema è anche un tema **relativamente nuovo**, oltre che antico, quasi di moda: sulla spinta dei fenomeni di immigrazione i confronti etnici culturali, che sono anche evidentemente religiosi, si sono moltiplicati in una forma straordinaria, ormai anche qui da noi. Sono sorti problemi molto seri, anche molto concreti, cui spesso si sono date risposte improvvisate e non sufficientemente approfondite.

Dunque sull'onda di un interesse pratico la questione circa il rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni è tornato di grande interesse nel secondo dopoguerra e soprattutto dopo il **Concilio Vaticano II** e la dichiarazione *Nostra Aetate* del concilio stesso. A cavallo degli anni ottanta-novanta l'allora cardinale Ratzinger parlando ai vescovi del Brasile disse che è questa la grande questione della teologia, il problema tanto dibattuto, che ha preso il posto, nell'interesse del dibattito, che negli anni settanta aveva avuto la teologia della liberazione, soprattutto nell'area latino-americana. Lo stesso card. Ratzinger, in qualità di Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, ha firmato nell'anno 2000 una dichiarazione, la ***Dominus Iesus***, nella quale si intende ribadire l'antica tradizione dottrinale della chiesa su alcuni punti dogmatici che una certa impostazione teologica, attenta ad andare incontro alle altre religioni, di fatto metteva in discussione o relativizzava. Si impone perciò, anche per le nostre comunità cristiane, anche per il singolo fedele che magari ha modo o per lavoro, o per amicizia, di dialogare con un non cristiano, si impone chiarezza e precisione su un argomento tanto delicato. Questo da un lato, dall'altro lato l'apertura ad un *Dio misericordioso* che salva tutti gli uomini non può farci dimenticare che comunque mantiene la sua perenne validità il mandato missionario di Gesù, quello di andare, predicare e battezzare.

Il punto di partenza deve essere molto chiaro: da cristiani noi dobbiamo capire il significato del fatto storico della presenza delle altre religioni che ci si impone in una maniera così evidente. Dunque la riflessione non può avere un punto di partenza neutro, non ci si può mettere al di sopra delle parti, ***l'identità deve essere ben chiara***, perciò non si può parlare genericamente di una ***teologia delle religioni***, ma di una ***teologia cristiana delle religioni non cristiane***.

Dall'avversione alla comprensione

Questo rapporto, come è facile intuire, non è sempre stato facile, il cristianesimo si è diffuso in un ambiente pagano, si è dovuto imporre con forza, la chiarezza nell'affermazione della propria verità portava inevitabilmente a negare la verità dell'altro spesso con forme oggi inaccettabili (guerre, crociate, inquisizione ecc.). La strada che porta all'accoglienza dell'altro è stata molto lunga e faticosa, possiamo oggi dire di essere giunti in un tempo nel quale la comprensione e l'apertura sono state raggiunte? Siamo tutti consapevoli di essere figli dello stesso Padre? Forse non ancora dappertutto, ma è certamente questo l'orientamento che muove la riflessione della teologia cristiana delle religioni oggi.

E' soprattutto dopo la seconda guerra mondiale che si sono formati i primi tentativi sistematici di una ***teologia cristiana delle religioni non cristiane***. Il precursore è stato **Jean Daniélou**. Daniélou distingue e parla di una ***rivelazione cosmica primordiale*** alla quale corrisponde una alleanza cosmica, della rivelazione al popolo ebreo alla quale corrisponde l'alleanza stretta da Jahvè con Abramo e con Mosè e della rivelazione cristiana alla quale corrisponde la nuova e definitiva alleanza. Tutta la religiosità umana, anche nella complessità e diversità delle sue espressioni, è come una lunga preparazione all'accoglienza della verità espressa nella rivelazione cristiana. La fede dei popoli pagani non dovrà dunque essere rinnegata, ma solo purificata ed elevata.

Ancora oggi vi sono popoli che si trovano allo stadio della rivelazione primitiva. Sarà perciò necessario sviluppare più profondamente il bisogno religioso e a forza di svilupparlo nelle anime, si farà ad esse sentire la necessità di superare l'Islam. Se un musulmano andasse all'estremo delle esigenze della sua anima, arriverebbe a Cristo,

perché scoprirebbe che vi sono delle insufficienze e delle lacune nel suo spirito. Se le religioni esprimono la rivelazione cosmica di Dio, il quale fin dai primordi dell'umanità si manifesta attraverso il ciclo della natura e la voce della coscienza, esse sono però superate da quando è entrata nella storia l'economia ebraico-cristiana della salvezza. Ma alleanza cosmica, ebraica, cristiana sono momenti che non vanno intesi come staccati ed indipendenti, ma come sviluppo e completamento di ciò che in embrione vi è sempre stato fin dall'inizio poiché ogni uomo è creato in Cristo.

Un'altra prospettiva è la tesi di **Karl Rahner**: il *cristianesimo è la religione assoluta* ma poiché il cristianesimo ha avuto il suo inizio storico in un momento ben preciso della storia, esso non è sempre stato l'unica via di salvezza per gli uomini. L'inizio temporale della sua assolutezza, cioè della sua necessità in merito alla salvezza inizia in tempi successivi per culture e ambienti storici diversi in quanto l'evangelizzazione delle nazioni è avvenuta in momenti spesso assai distanti tra loro. Questa prospettiva consente di guardare con occhi diversi il fenomeno del paganesimo. Esso non va inteso allora come un rifiuto del cristianesimo, ma come *mancaza di una sufficiente presa di contatto sul piano storico col cristianesimo*.

In questa situazione è evidente che *anche nelle religioni non cristiane si possono ammettere a priori e in via generica dei momenti, delle sostanziose tracce di grazia soprannaturale*. Dunque la religione che una persona vive nella sua cultura, nel suo tempo, fra la sua gente, è legittima per chi vi è interessato e coinvolto anche se questo naturalmente non comporta che sia legittimo ogni elemento che la costituisce. Ma poiché non vi è salvezza senza la fede in Cristo, ogni uomo può essere considerato un cristiano, sia pure *anonimo*. Ciò non toglie valore alla attività missionaria della chiesa, anzi la rende possibile. La predicazione missionaria ha infatti successo solo se si presuppone il cristianesimo anonimo. Il cristianesimo anonimo, del resto, reclama quello esplicito.

Un'altra posizione è quella di **Jacques Dupuis** che si riassume nella affermazione che vi è *un solo Dio, un solo Cristo, ma percorsi diversi*, sia pur convergenti, per giungere alla fede. Dupuis afferma che vi è una universalità della rivelazione di Dio nella storia dell'umanità e che dunque ogni uomo ha la possibilità di incontrarsi con il Divino, sia pure in forme e modalità totalmente differenti. Questo parlare di Dio avviene però sempre nel Verbo e attraverso lo Spirito. Se il vertice di ciò avviene attraverso il *Verbo incarnato*, va anche detto che prima avveniva attraverso il *Verbo da incarnarsi* ed avviene anche dopo per chi non ha conosciuto il cristianesimo. Unicità e universalità di Cristo sono allora *costitutive* di tutta la religiosità umana, ciò non comporterebbe la condanna delle figure salvifiche presenti nelle altre religioni.

Vi è dunque relazione tra la via Gesù e le vie delle religioni (espressione del relazionarsi del Verbo) che ora sono qui considerate non come frutto della ricerca umana del divino, ma come intervento di Dio, volute da Dio nel suo piano di salvezza. Esse sono *mediazioni partecipate* dell'unica salvezza di Cristo. La ricchezza di Dio è sovrabbondante, essa va oltre il cristianesimo, oltre la chiesa, l'incarnazione non cancella l'azione universale del Verbo e dello Spirito che continuano ancor oggi. Tra cristianesimo e altre religioni vi è allora un *rapporto di complementarità* e di *convergenza*, un arricchimento vicendevole destinato a compiersi come un movimento progressivo ed inarrestabile.

La Rivelazione e il Magistero sul pluralismo religioso

Antico Testamento

Tutta la realtà esistente è opera dell'*azione creatrice di Dio*, è questo il primo dato che emerge evidente fin dai primi capitoli della Bibbia (cfr. Gn 1-2), ne consegue che ogni uomo è coinvolto, in linea di principio, dal suo amore. Inoltre tutto il creato, in quanto opera del Creatore, nasce e si qualifica quale evento di autocomunicazione di Dio (cfr. Rm 1,20). L'alleanza stipulata con Noè dopo il diluvio universale riguarda ogni uomo, è un'*alleanza cosmica*, il segno di un'amicizia stabilita dal Dio di Israele con tutte le nazioni. Tutta l'umanità è così chiamata a riconoscere e ad adorare l'unico vero Dio, benché Noè non abbia qui parte attiva e non si arrivi alla stipulazione di un patto. In altre parole essa esprime il fatto che tutti i popoli stanno sotto il potere salvifico di Dio e che nessuno ha mai vissuto, sia pure per qualche tempo, al di fuori della storia della salvezza. Troviamo confermata tale universalità da alcuni episodi biblici nei quali dei pagani rendono culto a Dio⁸⁵. Questi riferimenti sono preziosi in quanto ci segnalano come l'Antico Testamento riconosca, sia pure dopo una lunga ed elaborata riflessione, che Jahvè è l'unico vero Dio, dunque il Dio di tutti gli uomini, non solo di Israele. Ne deriva che **tutti gli uomini** sono chiamati a riconoscerlo, a proclamarlo e a servirlo⁸⁶.

E' in particolare con il Deutero-Isaia che questo dato si evidenzia ancora di più. Spetterà al Servo di Jahvè il compito di far trionfare l'ordine e la giustizia di Dio, ma non solo in Israele. La sua parola è "*spada affilata*" e "*freccia appuntita*", essa raggiunge anche le isole più lontane, più ancora il servo sarà "*luce delle nazioni perché porti la salvezza fino alle estremità della terra*" (Is 49,2.6). Quindi, in questa prospettiva, l'Antico Testamento afferma che si arriverà a formare un popolo restaurato dal culto rinnovato (cfr. Is 49,2; Ger 31,6-12) che offrirà un'offerta pura e perpetua. Questo popolo, che giungerà a comprendere genti di tutte le nazioni, si orienterà verso un unico culto offerto a Dio, al Dio di tutti gli uomini. A ben vedere, però, nell'Antico Testamento vi è una tensione nel considerare la presenza di tradizioni religiose diverse da quella di Israele. Da un lato, in positivo, si riconosce una religiosità universale, espressione, sia pure incompleta, della presenza dell'Assoluto⁸⁷, dall'altro lato i culti pagani, antagonisti al culto ebraico, sono drasticamente e duramente condannati anche se si ammette l'esistenza di una saggezza anche al di fuori di Israele, ad essa, però, Salomone fu superiore (cfr. 1Re 5,9-14). Vi sono molti testi nei quali la Bibbia condanna le altre religioni, i loro culti, le loro pratiche ritenute aberranti. L'Antico

⁸⁵ Naaman il siro, dopo la sua guarigione dalla lebbra, intende offrire l'olocausto in onore di Jahvè rinunciando a compiere sacrifici ad altri dèi (cfr. 2 Re 5, 17). Giona viene inviato da Dio a predicare presso la città straniera di Ninive perché questa si salvi (cfr. Giona 3, 5). Il pagano Giobbe è un modello di comportamento.

⁸⁶ Così, ad esempio, accadrà per l'Egitto e per l'Assiria, come prevede Isaia: queste nazioni si convertiranno al Signore (cfr. Is. 19, 18-25). Come accadde per Israele che abbandonò gli idoli dei padri, così accadrà per tutte le nazioni. Del resto nell'Antico Testamento troviamo più volte espressa la volontà salvifica universale di Dio (Is 2,2; 19, 6-25; 42, 1-4; 45, 14-19; 49, 6; 52, 15; 53, 12; 60, 1-22; Ger 3, 17; Zc 2, 15; Sof 3, 9; Sl 98, 2; Sl 137; Sl 145).

⁸⁷ Per esempio la religiosità dei patriarchi mantiene caratteristiche proprie dei culti di quel tempo che dunque non vengono del tutto condannati. Spesso Dio viene invocato con il vocabolo *El* che riprende una terminologia propria delle popolazioni cananee: *El Elyon* (Dio altissimo, cfr. Gen. 14, 18-22), *El Saddaj* (Dio onnipotente, cfr. Gn. 17, 1), *El Olam* (Dio eterno, cfr. Gn. 21, 23) e soprattutto *Elohim* (termine usato oltre 2600 volte). Abramo paga la decima a Melchisedek che era sacerdote del Dio altissimo (*El Elyon*), forse il Dio adorato a Gerusalemme prima della conquista di Davide (Gn 14, 7-24).

Testamento offre in effetti una valutazione sostanzialmente negativa di esse⁸⁸. Nella prospettiva dell'Antico Testamento l'azione di Dio in favore di Israele è ordinata alla salvezza di tutto il genere umano. Alla fine tutti i popoli abbandoneranno i loro idoli per diventare il solo popolo di Dio⁸⁹.

Per concludere il dato biblico dell'Antico Testamento *prepara* le affermazioni circa la volontà salvifica universale di Dio presenti nel Nuovo Testamento. L'unità di popoli radunati nella medesima fede trova dunque l'unica possibile realizzazione nella chiesa e grazie alla fede cristiana.

Nuovo Testamento

Per la fede cristiana il dato fondamentale che risulta evidente dalla rivelazione biblica neo-testamentaria consiste nella *centralità della vicenda di Gesù Cristo per la salvezza dell'umanità*. Solo la singolarità di Gesù, la sua unicità di essere vero uomo e vero Dio rendono possibile l'annuncio di una salvezza che ha portata universale. Ora, in Cristo, ogni persona può accedere a Dio e la strada da lui tracciata, nel suo destino di morte e resurrezione, può essere percorsa da ogni uomo (cfr. 1Cor 15, 20-22). Si forma così un nuovo popolo, la chiesa. Di essa tutta l'umanità è chiamata a far parte; è escluso solo chi si autoesclude. Dunque per volontà del Signore, la chiesa è destinata a coinvolgere tutte le genti.

In riferimento al ***rapporto tra il cristianesimo e il mondo pagano***, troviamo in Paolo e anche in Giovanni, un'attenzione volta a rispondere all'esigenza di porre in dialogo l'evento Cristo con altre tradizioni filosofiche o religiose. Egli viene così presentato come la sapienza eterna di Dio preesistente, per mezzo del quale tutto è stato fatto e nel quale tutto sussiste e che si è fatto per noi giustizia, santificazione e redenzione (cfr. 1Cor 1,30); come il *Logos* che è la via e la luce di tutti e che ha posto la sua dimora in mezzo a noi come l'unico e universale mediatore che ci fa partecipare alla sua pienezza; come il principio e la fine; come l'agnello immolato fin dall'origine del mondo⁹⁰; come il principe dei re della terra⁹¹. Questa impostazione, che mette bene a tema la dimensione universale della salvezza portata da Cristo, sarebbe nata quale approfondimento cristologico a partire dalla particolare realtà pluriculturale e multireligiosa di Efeso e dintorni. Se l'economia salvifica è dunque universale, essa resta però sempre cristocentrica⁹² e al di fuori del cristianesimo c'è solo perdizione. Pietro nella sua prima Lettera intende affermare il valore redentivo universale della

⁸⁸ Il peccato di idolatria, per il quale certi culti diventarono alternativi a Jahvè o venivano anche solo messi accanto al suo, compiuto più volte dagli ebrei lungo la loro storia, non poteva non aggravare questa posizione. Basti pensare alla condanna di Salomone per aver elevato un santuario al dio di Moab e al dio di Ammon (cfr. 1Re, 11, 7-8. A causa di questo peccato, Salomone perse il Regno) dopo aver sposato donne straniere.

Nel complesso per l'Antico Testamento gli idoli delle altre nazioni non sono niente: "*Gli idoli delle genti sono argento ed oro, opera delle mani dell'uomo. Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano. Hanno mani e non palpano, hanno piedi e non camminano; dalla gola non emettono suoni*" (Sal 115, 5-7).

⁸⁹ Sof. 3, 9: "*Allora io darò ai popoli un labbro puro perché invochino tutti il nome del Signore e lo servano tutti sotto lo stesso giogo*".

⁹⁰ Cfr. Ap 3, 18.

⁹¹ Cfr. Ap 1, 5.

⁹² Gal 2, 16: "*L'uomo non è giustificato dalle opere della legge, ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo*".

morte di Cristo anche quando afferma che Gesù "*andò ad annunciare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione*"⁹³.

Resta poi il problema di quanti non hanno potuto ascoltare la predicazione di Gesù e della chiesa ai quali pure è rivolto l'invito alla conversione e l'offerta di salvezza in quanto "*Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità*" (1Tm 2,4), ma subito dopo si afferma che "*uno solo è il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù*" (1Tm 2,5). Se dunque la salvezza è universale, essa deve comunque passare sempre attraverso la fede in Cristo Gesù, l'unico salvatore. "*In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati*" (At 4,12). Dall'accoglienza di Cristo nasce la chiesa. Gesù ha chiamato i Dodici, li ha fatti suoi rappresentanti. Chi ascolta la loro predicazione e conseguentemente entra a far parte della loro comunità, la chiesa, ottiene la salvezza. In questo senso la chiesa è anche l'approdo di un movimento di conversione che riguarda tutta l'umanità, la quale è destinata un giorno ad entrare e farvi parte. Si può così affermare che solo all'interno della chiesa vi può essere salvezza, nel senso che l'unica autentica salvezza è quella annunciata da essa, in quanto solo essa, corpo di Cristo, è in grado di assicurare il legame con il Salvatore e a ciò, nella predicazione e attraverso i sacramenti, è stata deputata da lui. Dai dati del Nuovo Testamento emerge, nel complesso, una visione **non sempre negativa** del mondo pagano⁹⁴

⁹³ 1Pt. 3, 19. Resta un problema esegetico stabilire chi siano questi spiriti. Secondo la Bibbia di Gerusalemme alla nota di commento al passo essi potrebbero essere i demoni incatenati di cui parla il libro di Enoch, oppure gli spiriti dei defunti castigati al tempo del diluvio. Anche Matteo accenna alla liberazione dei santi dai sepolcri dopo la morte di Gesù (cfr. Mt 27, 52) e l'autore della Lettera agli ebrei di "*spiriti dei giusti portati alla perfezione*" (Eb 12, 23). Questa convinzione, la discesa di Cristo agli inferi dopo la morte, è poi entrata a far parte del Simbolo degli apostoli.

⁹⁴ Ne abbiamo indirettamente un'indicazione già nella genealogia di Gesù secondo Matteo (cfr. Mt 1, 1-17) dove sono citate alcune donne straniere (Tamar, Racab, Rut e la moglie di Uria, cioè Betsabea), nell'episodio in cui Gesù loda la fiducia del centurione romano (cfr. Mt 8, 10) e in quello in cui premia la fede della donna cananea. (cfr. Mt 15, 28). Gesù interviene dunque anche in favore di gente non appartenente al popolo eletto, come anche nel caso dell'esorcismo fatto in favore della figlia della donna greca di origine siro-fenicia. (cfr. Mc 7, 24-30). Il Regno di Dio si instaura attraverso l'opera di Gesù ed è attivo anche al di là dei limiti di Israele. Del resto anche i "gentili" sono chiamati a far parte del Regno (cfr. Mt. 8, 10-11; 25, 31-49). Sempre in chiave universalistica vi sono ancora espressioni più precise: Gesù è luce per illuminare le genti (cfr. Lc 2, 32), a lui vanno i Magi per adorarlo (cfr. Mt. 2, 1-2.10-11). Gesù è colui che attirerà a sé tutti gli uomini (cfr. Gv 12, 32), che ha altre pecore fuori dall'ovile per cui è venuto (cfr. Gv. 10, 16). Più esplicito è Matteo quando riporta l'episodio in cui Gesù afferma profeticamente: "*Ora io vi dico che molti verranno dall'Oriente e dall'Occidente e sederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli*" (Mt. 8, 11) e soprattutto nel racconto del giudizio universale quando sarà svelato che qualsiasi gesto di carità compiuto da chiunque corrisponde, spesso anche inconsapevolmente, ad un gesto d'amore, ad una adesione di fede all'unico vero Dio colto nella sua presenza nei fratelli (cfr. Mt. 25, 31-46). Sempre su questa linea anche negli altri testi del Nuovo Testamento troviamo affermazioni importanti che esprimono la convinzione degli apostoli circa l'universalità della salvezza nella sua dimensione cristocentrica. Negli Atti degli Apostoli Pietro afferma: "*In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto* (At. 10, 34)". L'episodio di Paolo all'Areopago di Atene (cfr. At. 17, 22-31). E' un brano famoso attraverso il quale Paolo dà un giudizio sui culti pagani affermando la sciocchezza del politeista il quale è talmente preoccupato di adorare tutti gli dei del suo *pantheon* da prestare un culto, per prudenza, anche ad un eventuale dio che ancora non fosse conosciuto. Paolo però di fronte agli ateniesi legge in tutto questo il desiderio nascosto di adorare quel Dio che egli stesso è venuto ad annunciare. Ciò non toglie comunque che gli ateniesi restino nell'ignoranza. La lode di Paolo si riferisce solo ad una loro presunta apertura e disponibilità ad accogliere un messaggio nuovo. Egli fa, cioè, come una lettura cristiana di questo fatto: "*quello che voi adorarete senza conoscere io ve lo annunzio*" (At. 17, 23). Dalla situazione di ignoranza e di idolatria bisogna dunque passare alla vera fede

La prima riflessione teologica: la dottrina dei semi del Verbo

Il cristianesimo agli inizi della sua storia si è propagato in un mondo pagano. Da subito è nata dunque l'esigenza di valutare una religiosità spesso tanto diversa, nella quale però era anche possibile trovare elementi validi che il cristiano poteva condividere. Il valore universale della salvezza portata da Cristo doveva inoltre necessariamente mettere a tema la questione del rapporto tra il cristianesimo e le altre tradizioni religiose, il mondo pagano da una parte e il mondo giudaico dall'altra. Fu la grande questione che coinvolse soprattutto i Padri della chiesa attorno al II-III secolo. L'opera di questi autori rispecchia e descrive dunque l'incontro del cristianesimo con il mondo pagano e il mondo giudaico. Nei loro testi si manifestano due posizioni distinte: la prima coglie una continuità tra la cultura filosofica e religiosa dell'umanità e il cristianesimo, l'altra sottolinea l'elemento di novità e di distacco portata dal cristianesimo e mantiene un giudizio negativo su quanto l'uomo ha inteso credere prima di esso.

Gli esponenti più significativi della prima posizione furono **Giustino e Clemente Alessandrino** i quali elaborarono per primi la teoria dei *semi del Verbo*⁹⁵. In tal modo essi hanno cercato di recuperare culture e filosofie apparentemente non integrati nel disegno salvifico. Gli apologeti, infatti, condannarono le concezioni religiose pagane come false ma riconobbero, anche se non tutti, nelle culture filosofico-religiose dell'antichità, soprattutto nel platonismo, qualche valore. Giustino è, in questo senso, il primo autore ecclesiastico che abbia tentato di *gettare un ponte* tra il cristianesimo e la cultura pagana. Per lui il *Logos* divino apparve pienamente in Cristo, ma una sua semenza fu sparsa in tutta l'umanità tanto da essere presente nella ragione di ogni uomo ed essersi manifestata non solo nei profeti dell'Antico Testamento, ma anche nei filosofi pagani i quali comunque hanno ripreso verità già presenti nell'Antico Testamento.

Ne consegue che anche ai pagani è aperto l'accesso alla verità, anzi, di fronte al ripudio di Israele c'è la loro elezione. Quindi i pagani partecipano al Verbo divino mediante i semi deposti in essi, mentre i cristiani hanno ricevuto il *Logos* in persona. Di **Eusebio di Cesarea** è poi la dottrina della *preparatio evangelica* che è il titolo di una sua opera apologetica nella quale difende la religione cristiana contro i pagani, confuta il politeismo e dimostra la superiorità della religione ebraica la quale servì da preparazione all'accoglienza del vangelo. Vi sono comunque autori che ritengono negativa la speculazione religiosa e filosofica non cristiana: essa è causa di vizi e fonte di errori dei quali si sono macchiati i pagani. In questo senso troviamo in essi un rifiuto, un'assenza di dialogo e, conseguentemente, una decisa convinzione a non considerare

per non dover continuare a cercare Dio "a tentoni" (Atti. 17, 27), ma finalmente nella chiarezza della rivelazione cristiana. Su questo punto, però, gli ateniesi dell'Areopago licenziarono Paolo e solo alcuni "aderirono a lui e divennero credenti" (At. 17, 34). Lo stesso Paolo parlando ai giudei di Roma afferma: "Sia dunque noto a voi che questa salvezza di Dio viene ora rivolta ai pagani ed essi l'ascolteranno" (At. 28, 28).

⁹⁵ Il concetto di *logos spermatikos*, di *ratio seminalis*, si incontra per la prima volta nello stoico Cleante il quale identifica con esso la legge divina comune a tutte le leggi umane della quale aveva parlato anche Eraclito. Il *logos spermatikos* è il principio attivo del cosmo ovunque presente come principio organizzatore. Allo stesso modo si è inteso descrivere la presenza del *Logos* nel creato, cioè come una realtà attiva nell'umanità fin dagli inizi.

quanto la cultura filosofica e religiosa pagana ha potuto produrre: in essa non vi può essere nulla di buono per raggiungere la conoscenza della verità e la salvezza⁹⁶.

L'assioma «extra Ecclesia nulla salus»

Questa affermazione richiede un'interpretazione in quanto può dare, e di fatto ha dato, adito a dei fraintendimenti. La possiamo trovare per la prima volta già in **Origene** e in **Cipriano**. In questi autori essa indica la contraddizione inerente ad una fede sacramentalmente e spiritualmente scissa dall'unità anche disciplinare della chiesa e sta a significare che la salvezza è proprio e soltanto quella che la chiesa indica e rende accessibile. **Origene** nella *terza omelia sul Libro di Giosuè*, nel commentare Gs. 13, 15ss, riprende l'episodio in cui gli esploratori inviati da Giosuè a Gerico trovarono riparo presso la casa di Raab la prostituta (cfr. Gs 2). Quella casa è immagine della chiesa, solo lì è stato possibile trovare salvezza: «*extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur*». In realtà non era qui a tema la questione della salvezza dei non cristiani, Origene non intendeva trattare questo argomento, egli scrive questo commento per esortare gli ebrei alla conversione in quanto l'Antico Testamento non è più sufficiente.

L'assioma si trova poi nella *Epistola 73* di **Cipriano** al vescovo di Mauritania Giubaiano (*quia salus extra ecclesiam non est*, Ep. 73, 21). Qui Cipriano, in un contesto chiaramente polemico, intendeva negare la validità del battesimo compiuto dagli eretici in quanto conferito al di fuori della chiesa. Dunque, anche qui, non ci si è voluti riferire alla questione della salvezza degli appartenenti alle altre religioni. La formula viene poi ripresa da **Agostino** nel contesto della polemica con i donatisti: non ci si deve separare dalla chiesa in quanto solo in essa vi è la *charitas* che dona la salvezza. Ma poiché questa grazia nel disegno di Dio può riguardare anche quanti non hanno conosciuto Cristo, Agostino propone la possibilità di una chiesa costituita da tutti gli eletti e i giusti fin dall'inizio dell'umanità, una *ecclesia ab Abel* (cfr. LG 2)

L'interpretazione rigorista e le successive posizioni del Magistero della chiesa

L'interpretazione rigorista dell'assioma si ebbe a partire dall'opera di **Fulgenzio da Ruspe** (467-532), un discepolo di Agostino. Nel *De fide ad Petrum*, una raccolta di regole per la vita cristiana, egli afferma: «*Tieni con assoluta certezza e non dubitare mai che non solo tutti i pagani, ma anche tutti i giudei, gli eretici e gli scismatici che concludono la vita presente al di fuori della chiesa, andranno nel fuoco eterno preparato per i suoi diavoli e per i suoi angeli*⁹⁷». Al tempo stesso troviamo anche degli interventi del magistero come il **Concilio Lateranense IV** del 1215 e la famosa Bolla *Unam Sanctam* di Papa **Bonifacio VIII** del 1302 tendenti ad affermare la volontà

⁹⁶ Assai rigida, per esempio, è la posizione di Taziano, un allievo di Giustino, il quale condanna la cultura greca. Per lui solo la dottrina cristiana rappresenta l'unica vera filosofia. Fortemente polemico è il suo scritto *Discorso ai greci* dove con grande violenza attacca la cultura e la religiosità pagana. Esse costituiscono solo un insieme di assurdità e di immoralità. Tertulliano afferma la differenza tra il cristiano e il filosofo e l'inutilità del ricorso alla filosofia, senza però negarle la possibilità di essere di aiuto per la fede (*Apologetico*, Milano, Mondadori, 1994, cap. 46, pagg. 157-161. Tertulliano in questa stessa opera aveva poi proposto la tesi dell'anima *naturaliter* cristiana. Tesi funzionale al tema della salvezza universale (cfr. Tertulliano, *Op. Cit.*, cap. 17, pag. 69).

⁹⁷ Fulgenzio di Ruspe, *De Fide ad Petrum*, 38,79; PL 65,704

salvifica universale di Dio in quanto Cristo ha offerto il sacrificio di sé per la salvezza di tutti gli uomini⁹⁸.

Durante il periodo della *scolastica* si cercò di stabilire quale fosse il minimo necessario del credere per ottenere la salvezza sulla scorta di Eb. 11, 6. Più rigorista sembra invece essere la successiva linea del magistero che, segnata com'era dalla necessità di impedire le divisioni all'interno della chiesa, ribadisce sostanzialmente il principio della necessità dell'appartenenza alla chiesa cattolica per ottenere la salvezza. Tra le varie affermazioni rigoriste del magistero, la più decisa si trova all'interno del *Decreto per i giacobiti* del **Concilio di Firenze** contenuto nella bolla *Cantate Domino* del 4 febbraio 1442 dove viene esplicitamente ripresa la posizione di Fulgenzio da Ruspe affermandone solennemente il carattere magisteriale: «*La Santa Chiesa Romana fermamente crede, professa e proclama che nessuno di quanti vivono fuori della Chiesa cattolica...può divenire partecipe della vita eterna*⁹⁹». Vi è poi un'altra considerazione da fare e che è sullo sfondo di tutte le prese di posizione rigoriste del magistero, il fatto cioè che a quel tempo vi fosse la convinzione che in tutto il mondo fosse ormai diffuso il messaggio del vangelo. La conseguenza era evidente: chi non accettava di entrare nella chiesa non lo faceva per ignoranza, ma per esplicito rifiuto a farlo e a credere in Cristo.

Una attenzione tutta nuova che combinava la fedeltà alla chiesa con la convinzione di una rivelazione universale che tocca trasversalmente tutta l'umanità, fin dai suoi esordi, si andò poi sviluppando nel periodo dell'Umanesimo grazie all'opera di **Nicolò Cusano**, **Marsilio Ficino** e soprattutto **Giovanni Pico della Mirandola**. Lo stesso neoplatonismo, la filosofia di questo periodo, ben si prestava, grazie al concetto platonico di partecipazione, ad una visione tollerante delle varie tradizioni religiose. Intanto con la scoperta di nuovi mondi, di enormi territori dove portare il messaggio del vangelo, di milioni di persone che erano ancora all'oscuro del messaggio di Cristo, crolla l'antica immagine di un mondo ormai completamente cristianizzato e si pone in termini nuovi la questione della salvezza dei non cristiani. **Francisco de Suarez** (1548-1617) considerava i nuovi popoli scoperti segnati anch'essi dalla grazia di Dio.

Il Concilio di Trento e le posizioni successive

L'intento di Trento era quello di evitare una certa concezione individualistica della grazia presente nel contesto della riforma protestante. Per ricevere il dono del perdono, per poter ottenere la salvezza, per poter entrare nel Regno di Dio, è necessario ricevere i sacramenti amministrati grazie alla mediazione della chiesa. La necessità di inculcare nei cristiani con chiarezza questo concetto spiega il rigorismo delle affermazioni. La teologia cattolica, in reazione alla riforma protestante, pose l'accento sulla necessità di una appartenenza visibile alla chiesa che si concretizzava nella fede, nella ricezione dei sacramenti, nell'obbedienza al papa come sottolineava uno dei più influenti teologi, il gesuita **Roberto Bellarmino**¹⁰⁰.

⁹⁸ Concilio Lateranense IV (DS 802); Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (DS 870-872)

⁹⁹ DS 1351

¹⁰⁰BELLARMINO R., *De Controversiis* liber III, 3 «la Chiesa è la comunità degli uomini raccolti mediante la *professione della vera fede*, la *comunione degli stessi sacramenti*, sotto il *governo dei legittimi pastori* e principalmente dell'unico vicario di Cristo sulla terra, il *Romano Pontefice*. A motivo della prima parte sono esclusi tutti gli infedeli: sia quelli che sono mai stati nella chiesa, come i giudei, i turchi e i pagani, sia quelli che sono stati in essa e poi si sono allontanati, come gli eretici e gli apostati. A motivo della seconda parte, sono esclusi i catecumeni e gli scomunicati, perché i primi non sono ammessi

Nell'*epoca moderna* si contrappongono così nella teologia cattolica *due posizioni*: la prima mantiene la posizione rigorista della tradizione precedente riaffermando la necessità assoluta dell'appartenenza alla chiesa in senso stretto per ottenere la salvezza ed è rappresentata dai *giansenisti*; la seconda è più possibilista e mette in rilievo soprattutto il principio della volontà salvifica universale di Dio ed è rappresentata dai *gesuiti*, forti, tra l'altro, della loro esperienza missionaria.

La sempre maggiore conoscenza della vastità del fenomeno religioso finì per porre il cristianesimo a fianco delle altre religioni. Naturalmente il rischio del relativismo e dell'indifferentismo era a questo punto assai forte e contro di esso intervenne il magistero della chiesa cattolica. Nell'enciclica *Mystici Corporis* di papa **Pio XII** del 29 giugno 1943 viene messa a tema ancora una volta la questione dell'appartenenza alla chiesa che si realizza visibilmente solo grazie al battesimo, alla professione della vera fede e alla comunione ecclesiale. Centrale è qui l'affermazione che la chiesa corpo di Cristo si identifica con la chiesa cattolica romana¹⁰¹. Quanti le sono ancora estranei, possono però essere ordinati ad essa, sia pure per un inconsapevole desiderio o voto e solo così poter sperare nella salvezza.

Infine un ulteriore pronunciamento magisteriale fu provocato dall'insegnamento di alcuni teologi americani - in particolare il gesuita L. Feeney - che interpretavano l'assioma *Extra ecclesiam nulla salus* in senso rigorista, concedendo la salvezza solo ai battezzati cattolici e a quei catecumeni che avessero esplicitamente chiesto di entrare nella chiesa cattolica. Il vescovo di Boston, Mons. Cushing, chiese l'intervento del Sant'Uffizio, la cui risposta, pur riaffermando la dignità dogmatica dell'assioma, ne condannò l'interpretazione rigorista riprendendo le tesi dell'ignoranza invincibile e del voto implicito¹⁰².

La posizione del Concilio Vaticano II

L'essenzialità della chiesa in merito alla salvezza viene accompagnata nella dottrina conciliare dalla consapevolezza di diversi livelli di appartenenza ad essa, con la precisazione che man mano gli uomini vengono a conoscenza di questa verità, sono tenuti ad aderirvi per potersi salvare.

Il Concilio definisce con *verbi diversi questa varietà di appartenenza*. *Pertinent* (appartengono) è riservato ai cristiani cattolici e non cattolici (ma questi solo *in qualche modo*): LG 13, UR 3. *Incorporantur* (sono incorporati) è riservato ai cattolici con una distinzione tra i pienamente incorporati che accettano la chiesa e i mezzi di salvezza da essa istituiti e quelli che non perseverano: LG 14. *Coniunguntur* (sono congiunti) riguarda i non cattolici e i catecumeni: LG 14 e 15. Essi mancano di alcuni elementi necessari all'incorporazione. L'essere congiunti per i non cattolici ha poi una gradualità che dipende dalle varie confessioni a seconda della quantità di elementi condivisi. *Ordinantur* (sono ordinati) riguarda chi non ha ricevuto il vangelo, anche qui con diverse gradazioni per i diversi rapporti che i gruppi umani hanno con Dio.

A partire dalla consapevolezza che «*lo spirito Santo operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato*», il Concilio riconosce elementi di verità e grazia presenti in tradizioni, riti, culture, iniziative religiose diverse dal cristianesimo. Essi

ai sacramenti e gli altri esclusi. A motivo della terza parte sono esclusi gli scismatici, i quali hanno la fede e i sacramenti, ma non sono sottomessi al legittimo pastore»

¹⁰¹ DS 3821

¹⁰² DS 3866-3867

vanno valorizzati, purificati ed elevati per quegli elementi di verità che portano in sé. Resta il fatto che per il concilio la chiesa cattolica è l'unica via ordinaria di salvezza data da Dio, le altre religioni, pur buone, in quanto contengono i germi del Verbo, necessitano di essere portate a compimento. Da qui la spinta missionaria della chiesa, ma anche l'apertura al dialogo.

La dichiarazione conciliare Nostra Aetate

La novità di questo testo sta nel fatto che non viene presa in considerazione la condizione dei singoli e le loro possibilità di salvezza, bensì direttamente le altre tradizioni religiose che ricevono una valutazione. Ugualmente tutte le altre religioni sono un tentativo, sono vie per rispondere alla sete di assoluto e di senso presente nel cuore inquieto dell'uomo di ogni tempo. La chiesa è però consapevole di dover annunciare colui che è "*via, verità e vita*" esortando al dialogo e alla collaborazione riconoscendo i valori morali, spirituali e socio-culturali presenti nei seguaci delle altre religioni (NA 2). Una particolare attenzione viene poi dedicata dal documento ai **musulmani** (n.3) e agli **ebrei** (n. 4). Tutto il linguaggio della dichiarazione tende a superare gli antichi contrasti in favore di una nuova comprensione, rispetto, stima reciproca. Pur in questo panorama di accoglienza e valorizzazione, la chiesa resta comunque sempre chiamata ad annunciare il Cristo in cui crede che solo è fonte di salvezza, ma senza le imposizioni di un tempo. Ormai l'evangelizzazione e il dialogo dovranno andare, quindi, sempre uniti.

Papa Giovanni Paolo II più volte nei suoi documenti e nei suoi discorsi è intervenuto sulla questione in esame, specialmente durante quei viaggi apostolici che in varie occasioni l'hanno visto visitare nazioni nelle quali il cristianesimo è ancora una minoranza. L'attenzione del papa alla valorizzazione di tutte le tradizioni religiose per quanti di buono contengono in sé ha trovato il suo vertice nell'incontro di preghiera per la pace tenutosi ad *Assisi* il 27 ottobre 1986 cui hanno partecipato 32 organizzazioni cristiane, 2 ebraiche e 26 non cristiane.

Punti fermi nel rapporto tra cristianesimo e le altre religioni

a. **L'assolutezza del cristianesimo.** A Gerusalemme, davanti al sinedrio riunito, Pietro, che il giorno prima era stato arrestato con Giovanni, ispirato dallo Spirito Santo, afferma con coraggio parlando di Gesù Cristo morto e risorto: "*In nessuna altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati*". Questa assolutezza deriva dal carattere singolare, gratuito ed insuperabile della manifestazione di Dio in Gesù Cristo. Con Gesù la salvezza ha raggiunto la sua fase definitiva. L'evento Cristo è un fatto unico nella storia dell'umanità. Le altre religioni si configurano invece come sforzi umani per raggiungere Dio. Esse sono, lungo i secoli, la risposta che l'uomo ha cercato di dare ai grandi interrogativi esistenziali rivolgendosi in diversi modi ad una divinità. Ma in quanto sua espressione, le religioni non cristiane sono comunque segnate dall'ambiguità ed anche dal peccato, realtà questa di ogni, anche sincera, realizzazione umana.

b. **La volontà salvifica universale di Dio.** Il piano di salvezza di Dio è un evento destinato a coinvolgere ogni uomo realizzando il suo grande desiderio "*Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità*" (1Tm 2,4).

c. **La centralità della mediazione di Cristo nella salvezza.** "*Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù che ha dato se*

stesso in riscatto per tutti" (1Tm 2,5). Gesù Cristo non è uno dei tanti grandi fondatori di religioni dell'umanità, ad essi non può essere paragonato, neppure affermandone una sorta di supremazia di grado. Gesù Cristo non è una delle tante incarnazioni del divino che segnano la storia dell'umanità, in questo caso si porrebbe alla pari di altri come Buddha, Krishna, ecc. L'apice della storia della salvezza, accaduto una volta per tutte, non richiede più altri segni e momenti necessari essendo Cristo definitivo.

d. ***La necessità della mediazione ecclesiale***, cioè ***la necessità della chiesa per la salvezza degli uomini*** è un dogma sempre affermato lungo la storia. La salvezza di Cristo giunge agli uomini sempre mediata dalla chiesa data la continuità di missione tra Gesù e la chiesa stessa. Su come tale mediazione avvenga vi possono essere varie posizioni. Si può, per esempio, partire dall'idea di intercessione per cui la chiesa offre aiuti e preghiere per il bene di tutti, anche dei non cristiani. La necessità della chiesa le deriva dal fatto di rappresentare davanti a Dio tutti gli uomini, compresi i non cristiani, svolgendo nei loro confronti un'azione salvifica anche di espiazione. L'obbligo di appartenere alla chiesa in una forma visibile, è però solo di chi abbia chiara coscienza che ciò sia necessario per salvarsi, gli altri se cercano Dio e si sforzano di compiere la sua volontà, agiscono già sotto la grazia e possono salvarsi anche senza l'adesione formale alla chiesa, ma comunque sempre grazie alla presenza della chiesa che con i suoi riti e culti impetra la salvezza di tutti gli uomini.

La salvezza oggettiva dei non-cristiani

E' questa una *convinzione ormai comunemente accettata*. Ogni uomo in quanto creato da Dio ha la possibilità di salvarsi: ciò risponde alla volontà salvifica universale del Signore. Questo avviene comunque per mezzo di Gesù Cristo anche al di là della consapevolezza dell'uomo. Le vie attraverso le quali il non cristiano ottiene salvezza, i modi cioè attraverso quali egli fa inconsapevolmente propria la grazia offertagli in dono, sono la convinzione dell'esistenza di Dio a partire dalla testimonianza delle opere da lui compiute nella creazione, la legge naturale che egli trova scritta nella propria coscienza, un'adesione di fede minimale che, sulla linea di Eb. 11, 6, consiste nel credere che Dio esiste e che alla fine ricompensa quanti lo cercano.

La salvezza di cui Dio vuole fare dono nella sua bontà per mezzo di Cristo nello Spirito non può infatti conoscere ostacoli dovuti alle concrete situazioni oggettive contingenti. L'unico ostacolo che può fermare la grazia è il rifiuto di essa da parte dell'uomo. Va aggiunto che queste vie sono in realtà straordinarie mentre la via ordinaria per raggiungere la salvezza è quella dell'adesione personale alla predicazione della chiesa che annuncia Cristo risorto come l'unico salvatore e redentore.

Le religioni non cristiane hanno in sé un valore salvifico?

Le altre religioni non possono essere ritenute vie autonome ed autentiche di salvezza in quanto il principio che garantisce la salvezza (Cristo) non appartiene a loro. Per gli uomini non ancora raggiunti dalla predicazione della chiesa, che dunque senza colpa non hanno aderito alla fede cristiana, le religioni che professano mantengono in primo luogo un loro valore originario importante in quanto espressione dell'alleanza tra Dio e Noè. In secondo luogo i gesti religiosi, i riti, le preghiere che in esse vengono svolti, pur essendo segnati dall'ambiguità propria della natura umana, al punto di mantenere o di aver mantenuto pratiche moralmente inaccettabili per il cristiano, non

sono inefficaci o senza valore, ma, sia pure in un modo a noi sconosciuto, essendo comunque mossi dallo Spirito di Cristo, sono per loro di fatto causa di salvezza quando sono uniti alle opere buone che i vari codici morali religiosi invitano a compiere. Se dunque **il cristianesimo è la via maestra** attraverso la quale la salvezza giunge all'uomo, esso non esclude altre strade che, sia pure in una forma imperfetta, ottengono la salvezza degli uomini. I libri sacri delle religioni hanno consentito e guidato, e guidano tutt'oggi, la vita di fede di milioni di persone e, in questo senso, sono strumenti di grazia e salvezza, anche se non perfetti. Per quanto di buono vi è in essi si può parlare di rivelazione divina e di ispirazione dello Spirito Santo, ma mai in senso ultimativo e definitivo, dato che la rivelazione definitiva è quella in Cristo Gesù. Ma per evitare confusioni o fraintendimenti sarà forse meglio parlare di rivelazione a proposito di Gesù Cristo e di illuminazione o manifestazione circa le altre religioni.

Per un autentico dialogo

L'importanza del dialogo e del confronto ha come presupposto da parte della chiesa la consapevolezza di non possedere un sapere definitivo sulla realtà di Dio, benché essa sia depositaria della rivelazione assoluta. Ogni conoscenza ha ancora in sé la dimensione della provvisorietà, dunque anche il cristiano sa di poter trarre degli insegnamenti anche da tradizioni religiose molto distanti dalla sua. **Perché il dialogo avvenga sono naturalmente necessarie alcune condizioni:**

1. L'identità degli interlocutori deve essere mantenuta integralmente e non messa tra parentesi.
2. Il rispetto per l'altro e per le sue posizioni.
3. L'altro deve essere significativo per me.
4. La convinzione che vi sono elementi comuni nella ricerca spirituale e nei valori religiosi di persone di altre tradizioni.
5. La consapevolezza che il messaggio cristiano risponde alla domanda profonda dell'altro.
6. La pazienza nell'ascoltare e nel comprendere.
7. Un confronto che deve vertere anche su questioni di attualità, con problemi esistenziali concreti; infatti vi possono essere varie questioni comuni da trattare, non solo specificamente religiose. Ma attenzione: il fine del dialogo non potrà mai essere l'accordo per una super religione che assuma in sé gli elementi di ogni singola tradizione in una sorta di grande sincretismo.

La permanente validità dell'imperativo missionario

Affermare che vi sono elementi buoni e perfino di santità nelle altre religioni e che Dio nella sua bontà vuole che ogni suo figlio ottenga la salvezza, **non significa in nessun caso** relativizzare la **missio ad gentes** che si mantiene dunque come un imperativo inderogabile per la chiesa, per ogni credente. In effetti la questione si pone, se infatti Dio, per vie a lui note offre la possibilità ad ogni uomo di ottenere la propria salvezza, dunque di dire un proprio personale sì a Lui che si rivela, non si vede in cosa debba consistere l'urgenza missionaria che la chiesa ritiene di dover mantenere ancora oggi. Nell'enciclica **Redemptoris missio** papa Giovanni Paolo II mette in guardia esplicitamente da questo modo di pensare che finisce per relativizzare ed equiparare tutte le religioni. Dunque la questione non si pone certamente più nei termini di una

corsa disperata a strappare al demonio quante più anime possibili, magari anche con forme coercitive (cfr. S. Francesco di Sales), essa si situa ad un altro livello.

Una questione di verità: Solo Gesù è via, verità e vita, solo nel suo nome, e in nessun altro nome, possiamo essere salvati. La conoscenza della verità non è mai un tesoro geloso, il vero è come il buono, è diffusivo, la verità di Dio deve essere annunciata.

Una questione di grazia: Non spetta a nessuno valutare i criteri attraverso i quali Dio offre la possibilità di salvezza ad ogni uomo, tuttavia, sotto questo profilo, se anche si può parlare di una grazia operante nelle religioni, essa trova la sua espressione più alta nel cristianesimo, nei sacramenti, nell'eucaristia! Questo dono immenso di grazia si trova solo nel cristianesimo e solo appartenendo ad esso se ne può fruire in una forma completa.

Una questione di diritto: Ogni uomo ha diritto ad essere raggiunto dall'annuncio del vangelo. Il vangelo, la buona novella ha come destinatario ogni uomo sulla terra, perché Gesù è morto per tutti. Nel dare il mandato missionario Gesù non ha posto confini alla predicazione degli apostoli, dunque la chiesa è costitutivamente impegnata nell'annuncio missionario e non conta qui il fatto, apparentemente evidente, dell'impossibilità di tale missione perché i tempi di Dio non sono i tempi degli uomini.

Una questione di pienezza: Se anche si riconoscono elementi buoni e perfino di santificazione nelle altre religioni, mai si attribuisce ad esse un ruolo complementare al cristianesimo. Si potrà pensare il rapporto in vario modo, cercando di valorizzarle il più così possibile, ma mai ponendole allo stesso livello ed equiparandole alla rivelazione cristiana di Gesù. La missione non viene dunque annullata dall'affermazione della possibilità di salvezza dei non cristiani, ma ribadita perché non è la stessa cosa appartenere o non appartenere alla chiesa dato che solo in essa possiamo trovare in pienezza i mezzi della salvezza.

Una questione di carità: Non tanto la carità materiale, questa è ovvia, ma non è lo specifico della missione, quanto una carità della verità anima l'ansia missionaria della chiesa, una verità alla quale si è al servizio e che è dono di cui ogni uomo è destinatario di diritto.

L'anonimo richiede l'esplicito: L'esperienza buona di una vita religiosa, mantiene comunque in sé sempre la dimensione dell'incompletezza. Ne consegue che l'annuncio cristiano è come segretamente richiesto per dare compimento. Da qui l'esigenza di rispondere ad una domanda mondiale alla quale la chiesa deve saper rispondere.

Conclusione

Nel panorama religioso mondiale, nel tentativo che da sempre l'uomo pone in atto per entrare in un rapporto vitale con il Signore e creatore, l'evento cristiano è come una meteora che cambia radicalmente tutto. **Non l'uomo che cerca Dio, ma Dio che viene a cercare l'uomo**, anzi, che si fa uomo lui stesso in Gesù di Nazareth dando così ora ad ogni uomo la grande possibilità reale di incontrarsi con Lui. La portata di tutto ciò è universale, non ha confini, ogni uomo è destinatario di questa grande novità.

È un grande privilegio, in un certo senso, essere cristiani oggi, avere cioè già in una forma esplicita tale consapevolezza, ma nella logica cristiana un *privilegio* contiene in sé sempre anche un *dovere* che, in questo caso, è quello dell'annuncio, della missione. Un dover da attuare ad ogni livello, a cominciare dalle nostre comunità, dalle nostre case. Senza arroganza o imposizioni, forti della nostra debolezza, nella logica del dono e dell'offerta, ma anche con grande chiarezza, convinzione e coerenza, la chiesa oggi continua e rinnova tale invio, anzi, si sforza di far crescere la consapevolezza dei cristiani in questo senso, facendo crescere la mentalità missionaria in ogni comunità.

Quando questo sforzo si concluderà non ci è dato di sapere, ciò che è certo è che tutta l'umanità è tesa a realizzare *la profezia di Isaia* che vedeva tutte le genti della terra salire verso *Gerusalemme* (Is 2,2-5; 60; 62). Non la *Gerusalemme terrena* realizza tale profezia, ma la *Gerusalemme celeste*. Il Paradiso come luogo di incontro con l'unico Padre. Nella carità e nella verità, verso quest'unica meta, l'umanità intera si va indirizzando. L'incontro di amore con Dio rivelerà in pienezza tutta la verità e finalmente potremo sentirci tutti figli e fratelli.

Ricordiamo le parole profetiche di *Paolo VI*: «Gli uomini potranno salvarsi anche per altri sentieri, grazie alla misericordia di Dio, benché noi non annunciamo loro il Vangelo; ma potremo noi salvarci se, per negligenza, per paura, per vergogna (...), o in conseguenza di idee false, trascuriamo di annunciarlo?¹⁰³» riprese anche da Papa Francesco nel documento programmatico del suo pontificato¹⁰⁴.

¹⁰³ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, n. 80

¹⁰⁴ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, n. 237

7. La Chiesa comunità ministeriale e gerarchica - carismi e ministeri

La ministerialità del popolo di Dio

Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* al capitolo III (n.18-29) sulla costituzione gerarchica della Chiesa, afferma: «Cristo Signore per pascere e sempre più accrescere il popolo di Dio, ha stabilito nella sua Chiesa vari ministeri, che tendono al bene di tutto il Corpo» (LG. 18a). Parlando dello Spirito Santo aveva precedentemente affermato: «Lo Spirito Santo guida la Chiesa per tutta intera la verità (Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la istruisce e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, l'abbellisce dei suoi frutti» (LG 4). Entrambi, dunque, **carismi e ministeri**, sono in funzione dell'unità e fecondità del Corpo Mistico e Popolo di Dio, che è la Chiesa, di cui lo Spirito Santo è l'anima. Essendo essa *da* Cristo e *di* Cristo come “suo corpo e sua pienezza” (Ef 1,23), proprio attraverso i carismi e i ministeri, Gesù Cristo viene reso presente in Lei -per mezzo dello Spirito- come suo servo e ministero: “Il Figlio dell’Uomo è venuto non per essere servito, ma per servire -διακονειν- e dare la sua vita in riscatto per molti” (Mc 10,45; Mt 20,28). Come l’antico Israele era tutto ministeriale nel suo insieme o per i suoi capi, così il nuovo Israele, in Gesù Cristo, è ministeriale nel suo insieme e per i suoi ministri: “Ci consideri ogni uomo ministri di Cristo o amministratori dei misteri di Dio” (1Cor 4,1). **Tutta ministeriale perciò la Chiesa, come tutta carismatica.**

I ministeri della Chiesa: dal collegio apostolico... (collegialità apostolica) LG 19

Gesù Cristo sceglie (Lc 6,13-16), forma, invia i dodici apostoli (“ne constitui Dodici - che chiamò apostoli - perché stessero con lui e per mandarli a predicare” Mc 3,14). **Dodici** sta ad indicare una *realtà simbolica* per esprimere l’universalità del nuovo popolo di Dio: come le dodici tribù di Israele sono il segno dell’universalità dell’antico popolo. **Apostoli**: da αποστειλω, *apostello*, invio, inviati, messi, mandati così come Gesù Cristo è mandato dal Padre. Inviati, dunque, con una missione comune a tutti: infallibile, universale, perpetua (Mt 10,1-42; 18,18; 28,18-20; Mc 16,15); consacrati in Spirito Santo (Gv 20,21-23; At 1,8; 2,1) ma con uno speciale riguardo a **Pietro**. Egli appare il primo dei chiamati (Mc 1,16; Mt 4,18; Lc 5,3-10): il primo nell’elenco dei prescelti (Mc 3,16; Mt 10,2; Lc 6,14; At 1,13). A lui viene cambiato il nome di Simone di Giovanni in *roccia* e l’aspetto biblico del cambio del nome Abram in Abramo (Gn 17,4), Giacobbe in Israele (Gn 12,29) accenna ad una missione specifica. Gesù Cristo promette all’apostolo Pietro delle prerogative che la comunità di Matteo sottolinea (Mt 16,18) sopra una confessione di fede (Mc 8,9; Mt 16,16) dello stesso apostolo, analoga a quella dopo la moltiplicazione dei pani e la promessa dell’eucarestia: “Da chi andremo? Tu solo hai parole di vita eterna... Tu sei il Santo di Dio” (Gv 6,68-69). Le prerogative personali di Pietro mettono in relazione il destinatario con la Chiesa che Gesù Cristo stava realizzando e sono espresse attraverso una triplice analogia:

1) di Pietro fondamento: “Tu sei Pietro e su questa pietra (che sei tu) fonderò la mia Chiesa” (Mt 16,18);

2) di Pietro che ne detiene le chiavi (v. 19), espressione questa che nella cultura pagana e biblica ha un particolare significato di autorevolezza;

3) di Pietro che dovrà “sciogliere e legare”, espressione questa che ricalca un grave impegno sancito da Dio, ora riferito al solo Pietro e personalmente a lui (Mt 16,19), successivamente riferito a tutti gli altri apostoli (Mt 18,18).

Tali prerogative personali non hanno nulla a che fare con la **dignità personale** del medesimo apostolo, meritevole senz'altro di biasimo da parte di Cristo (Mc 8,33; Mt 16,23; Mc 16,30; Mt 26,34; Gv 22,64; Lc 22,34). Cristo prega per la fede di Pietro, perché non gli venga meno, cioè sia confermato in essa, nella quale, a suo tempo, dovrà confermare i fratelli, che non sono certo soltanto gli apostoli: “*Tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli*” (Lc 22,32). Dopo la risurrezione, Pietro è il primo degli apostoli cui Cristo appare (Lc 24,34; 1Cor 15,5) ed a lui il Maestro affida la guida sulla totalità del suo gregge, espressa con l’analogia delle pecore e degli agnelli, come riferisce la tradizione di Giovanni: “*Pasci i miei agnelli, pasci le mie pecorelle*” (Gv 21,15-18). Anche i termini usati in greco βόσκειν, *boschein* = nutrire e ποιμαίνειν, *poimanein* = condurre al pascolo, pascolare, governare hanno il loro valore analogico in riferimento a Cristo buon Pastore (Gv 10,1-8). Su questi testi, la tradizione cristiana, fino all’XI secolo in Oriente e fino al XVI secolo in Occidente, ha riconosciuto il fondamento biblico di quel **primato**, di vigilanza - επισκοπή, *episkopé* - che la Chiesa cattolica ha confermato con il dogma definito solennemente nel Concilio Vaticano I (1870) (DS 55).

... al collegio dei Vescovi (collegialità episcopale) attraverso la sua successione (LG 20)

«*La missione divina, affidata da Cristo agli Apostoli, durerà fino alla fine dei secoli (Mt 28,20), poiché il Vangelo che essi devono predicare è per la Chiesa il principio di tutta la sua vita di ogni tempo. Per questo gli apostoli, in questa società gerarchicamente ordinata, ebbero cura di costituirsi dei successori*» (LG 20). **Successione** è dunque la parola chiave ed è la realtà in vista della quale la Chiesa si dice ed è **apostolica** nella dottrina e nella vita e perché attaccandosi agli apostoli arriva a Cristo, dal quale è stata inviata per sempre: “*Come il Padre ha mandato me, così Io mando voi*” e “*mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra...andate dunque e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo*” (Mt 28,19-20; Mc 16,14). Universalità di tempo (per tutti i secoli), di spazio (il mondo delle nazioni), di persone (tutte le genti), perennità, indefettibilità e infallibilità (Mt 28,28: *io sono con voi tutti i giorni fino alla fine dei secoli*) in forza di quella successione.

La natura della Chiesa voluta da Gesù è **insieme gerarchica e ministeriale**: gerarchica perché l’autorità nasce dall’alto, da una vocazione santa donata da Dio e indicata dalla Chiesa stessa come autorevole punto di riferimento per guidare la comunità sulla via di Cristo. Anche quello dei pastori è un ministero, ma ordinato e dunque discendente dall’alto e consacrato da Dio per dare forza e orientamento a tutti gli altri ministeri. Dagli Atti degli Apostoli e dall’insieme degli scritti apostolici si può ricavare il processo costitutivo della Chiesa, che la fisserà nella sua **tradizione**. All’inizio troviamo una *comunità di fedeli con gli Apostoli* (At 1 ss.). Successivamente una *comunità di fedeli con gli Apostoli e vari collaboratori: diaconi* (At 6,2-6; Fil 1,1; 1Tim 3,8; 3,13), *presbiteri e vescovi* (At 20,17-18; Fil 1,1). Questi ultimi, indifferentemente, chiamati appunto presbiteri e vescovi: “*Da Mileto (Paolo) mandò subito a chiamare ad Efeso gli anziani (presbiteri) della Chiesa e disse loro... vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue*” (At 20,17.28).

Alcuni di essi, ad esempio Giacomo a Gerusalemme, Timoteo ad Efeso, Tito a Creta hanno note e poteri apostolici: agiscono infatti come individui (mentre i presbiteri agiscono in gruppo); presiedono una comunità: *"ti ho lasciato a Creta"* (Tt 1,5); esercitano il ministero della riconciliazione con gli Apostoli: *"Cristo dette a noi il ministero della riconciliazione..."* (2Cor 5,18-20); impongono le mani ed organizzano la gerarchia della Chiesa: *"Ti ho lasciato a Creta, perché regolassi ciò che rimane da fare e perché stabilissi presbiteri in ogni città"* (Tt 1, 5) *"non aver fretta di imporre le mani ad alcuno"* (1Tim 5,22); 5) sono predicatori, custodi e difensori vigili del deposito della rivelazione, istruttori di altre persone idonee: *"Ordina questo ed insegna"* (1Tim 4,11) e *"quanto hai udito da me, confidalo ad amici fidati, capaci di insegnarlo ad altri"* (2Tim 2,2) *" insisti a tempo e fuori tempo..."* (ivi 4,2 ss.); portano a compimento l'opera apostolica (Tt 1,5); presiedono l'Eucarestia e la comunità locale; ricevono il potere apostolico attraverso l'imposizione delle mani e il carisma dello Spirito Santo: *"Non trascurare il dono spirituale (carisma) che è in te e che ti è stato conferito per indicazione di profeti e con l'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri"* (1Tim 4,14), *"ti ricordo di ravvivare il dono di Dio, che è in te per l'imposizione delle mie mani"* (2Tim 1,6); 9) hanno il mandato degli Apostoli che *"quando loro fossero morti, altri uomini 'esimi' subentrassero al loro posto"*¹⁰⁵.

Alla fine del primo secolo, troviamo infine, una **comunità di fedeli con il vescovo e i suoi collaboratori: diaconi e presbiteri**. Solo all'inizio del secondo secolo i collaboratori apostolici, gli uomini *"esimi"* ed i loro successori, con dignità e poteri apostolici, avranno esplicitamente anche il nome di **vescovi**. *«Praticate una sola Eucarestia; una sola infatti è la carne del Signore, uno solo è il calice nell'unità del sangue di Lui, uno solo è l'altare, come vi è un solo vescovo, insieme con i presbiteri ed i diaconi»*¹⁰⁶. Dei vescovi, a capo delle Chiese locali, dirà Ireneo, il Padre della dottrina sulla tradizione: *«Per mezzo di coloro che gli Apostoli costituirono vescovi e dei loro successori fino a noi, la tradizione è manifestata e custodita»*¹⁰⁷. Così conclude il Vaticano II: *«Perciò il Santo Concilio insegna che i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli Apostoli, quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, pastori o ministri del governo della Chiesa»* (LG 20).

All'inizio del secondo secolo abbiamo già delineata la **costituzione dei ministeri** all'interno delle chiese locali: il **vescovo**, con un nome che corrisponde ormai a quello di oggi, **il collegio dei presbiteri, i diaconi** con funzioni non tutte ben determinabili; tutti intorno al Vescovo, in comunione di carità ed anche disciplinare, poiché *«niente senza il vescovo»* (Ignazio d'Antiochia). Le testimonianze dei *Padri Apostolici* sono particolarmente eloquenti. Vale la pena sottolineare soprattutto quella di *Ignazio d'Antiochia*, il padre della dottrina della chiesa locale e del vescovo monarchico, il quale giunge a elaborare una visione della chiesa, che richiama da vicino alcune espressioni della *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano. *«E' bene per voi»* - scrive ai cristiani di Efeso - *procedere insieme d'accordo col pensiero del vescovo, cosa che già fate. Infatti il vostro collegio dei presbiteri, giustamente famoso, degno di Dio, è così armonicamente unito al vescovo come le corde alla cetra. Per questo nella vostra concordia e nel vostro amore sinfonico Gesù Cristo è cantato. E così voi, ad uno ad uno, diventate coro, affinché nella sinfonia della concordia, dopo aver preso il tono di*

¹⁰⁵ CLEMENTE ROMANO, *Lettera ai Corinzi* 44, 2

¹⁰⁶ IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Lettera alla Chiesa di Filadelfia* 1,1

¹⁰⁷ IRENEO di LIONE, *Contro le eresie* 2,2; 3.1.

*Dio nell'unità, cantiate a una sola voce*¹⁰⁸». E dopo aver raccomandato agli Smirnesi di non «*intraprendere nulla di ciò che riguarda la Chiesa senza il vescovo*» confida a Policarpo: «*Io offro la mia vita per quelli che sono sottomessi al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi. Possa io con loro avere parte con Dio. Lavorate insieme gli uni per gli altri, lottate insieme, correte insieme, soffrite insieme, dormite e vegliate insieme come amministratori di Dio, suoi assessori e servi. Cercate di piacere a Colui per il quale militate e dal quale ricevete la mercede. Nessuno di voi sia trovato disertore. Il vostro battesimo rimanga come uno scudo, la fede come un elmo, la carità come una lancia, la pazienza come un'armatura*¹⁰⁹».

Complessivamente si può cogliere nelle lettere di Ignazio una sorta di dialettica costante e feconda tra due aspetti caratteristici della vita cristiana: da una parte la **struttura gerarchica** della comunità ecclesiale, e dall'altra **l'unità fondamentale che lega fra loro tutti i fedeli in Cristo**. Di conseguenza, i ruoli non si possono contrapporre. Al contrario, l'insistenza sulla comunione dei credenti tra loro e con i propri pastori è continuamente riformulata attraverso eloquenti immagini e analogie: la cetra, le corde, l'intonazione, il concerto, la sinfonia. È evidente la responsabilità peculiare dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi nell'edificazione della comunità. Vale anzitutto per loro l'invito all'amore e all'unità. «*Siate una cosa sola*», scrive Ignazio ai Magnesi, riprendendo la preghiera di Gesù nell'Ultima Cena, «*un'unica supplica, un'unica mente, un'unica speranza nell'amore... Accorrete tutti a Gesù Cristo come all'unico tempio di Dio, come all'unico altare: egli è uno, e procedendo dall'unico Padre, è rimasto a Lui unito, e a Lui è ritornato nell'unità*¹¹⁰». Ignazio, per primo nella letteratura cristiana, attribuisce alla Chiesa l'aggettivo **cattolica**, cioè universale: «*Dove è Gesù Cristo - egli afferma - lì è la Chiesa cattolica*¹¹¹». E proprio nel servizio di unità alla Chiesa cattolica, la comunità cristiana di Roma esercita una sorta di primato nell'amore: «*In Roma essa presiede degna di Dio, venerabile, degna di essere chiamata beata... Presiede alla carità, che ha la legge di Cristo e porta il nome del Padre*¹¹²».

Ignazio è veramente il dottore dell'unità: unità di Dio e unità di Cristo, a dispetto delle varie eresie che iniziavano a circolare e dividevano l'uomo e Dio in Cristo, unità della Chiesa, unità dei fedeli «*nella fede e nella carità, delle quali non vi è nulla di più eccellente*¹¹³». In definitiva, il realismo di Ignazio invita i fedeli di ieri e di oggi, invita noi tutti a una sintesi progressiva tra **configurazione a Cristo** (unione con Lui, vita in Lui) e **dedizione alla sua Chiesa** (unità con il Vescovo, servizio generoso alla comunità e al mondo). Insomma, occorre pervenire a una sintesi tra comunione della Chiesa all'interno di sé e missione-proclamazione del Vangelo per gli altri, fino a che attraverso una dimensione parli l'altra, e i credenti siano sempre più «*nel possesso di quello spirito indiviso, che è Gesù Cristo stesso*¹¹⁴».

Il duplice modo della successione: comunitaria negli apostoli, personale in Pietro

Gli Apostoli, essendo all'origine della Chiesa, la fondano in tutto il mondo, in base al mandato di Gesù Cristo (Mt 28; Mc 16), con autorità personale, infallibile. I

¹⁰⁸ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera agli Efesini*, 4,1-2

¹⁰⁹ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera a Policarpo di Smirne*, 6,1

¹¹⁰ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesi*, 7,1-2

¹¹¹ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera agli Smirnesi*, 8,2

¹¹² IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera ai Romani*, Prologo

¹¹³ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera agli Smirnesi*, 6,1

¹¹⁴ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesi*, 7,1-2

vescovi subentrano in una Chiesa già fondata in una parte della quale - Chiesa locale - come singoli, esercitano, in nome di Gesù Cristo, il loro servizio con autorità e magistero autentico; insieme, come collegio di Vescovi, esercitano su tutto il mondo autorità infallibile. Pertanto è **il collegio dei vescovi che succede al collegio degli apostoli, non il singolo vescovo al singolo apostolo** (LG 22).

Il **mondo ortodosso** è più sulla linea della **successione personale** che, per la tradizione cattolico-romana, si ha solo nel vescovo di Roma; tale modo di successione personale di Pietro è richiesto non tanto dalla funzione di vescovo di Roma in sé, quanto perché a quella Chiesa sarebbero annesse le prerogative **petrine**, già riscontrate nella Sacra Scrittura; alle quali anche lo stesso vescovo di Roma dopo Pietro succederebbe. La teologia parla nei riguardi di Pietro di una **giurisdizione** (επισκοπή = vigilanza) e **infallibilità personale** - personale va intesa non nel senso fisico - ma in quanto Vescovo di Roma, che appunto si trasmetterebbe nel successore; colui che succede a Pietro, come vescovo di Roma, gli succede anche come Capo della Chiesa universale.

L'emergente figura di Pietro negli Atti degli Apostoli e nella Tradizione

Gli Atti degli Apostoli, nella prima parte, potrebbero chiamarsi il **vangelo di Pietro** tanto emerge la sua figura:

- propone il fatto e le modalità dell'elezione di Mattia in luogo di Giuda (At 1,16-21), nel Cenacolo di Gerusalemme;
- prende per primo la parola il giorno di Pentecoste, per annunciare la vera risurrezione e la necessità della fede e del battesimo per la salvezza (At 2,14-40);
- guarisce lo storpio alla *Porta Bella* del Tempio di Gerusalemme (At 3,1);
- difende di fronte al Sinedrio la professione di fede e l'urgenza della predicazione apostolica: *“Non possiamo non parlare... È meglio obbedire a Dio, piuttosto che agli uomini: l'unica salvezza è Cristo”* (At 4,15. 32);
- condanna i coniugi Anania e Saffira perché spergiuri allo Spirito Santo (At 5,3 ss.);
- viene inviato, insieme a Giovanni, in Samaria e dona il sacramento dello Spirito (Cresima) ai Samaritani che avevano già il battesimo (At 8,14);
- condanna Simon Mago, appunto per la sua simonia (At 8,9-13);
- visita la Chiesa della Palestina (At 9,31 ss.);
- accoglie il centurione romano Cornelio nella Chiesa e lo battezza: *“Dio non ha preferenze di persona”* (At 10);
- al Concilio di Gerusalemme (anno 49) decreta la necessità del solo battesimo per essere cristiani, non della circoncisione ebraica o dei riti pagani (At 15,7. 9);
- è visitato da Paolo, che lo interPELLa (At 1,18-19): ιστορῆσαι, *istoresai* = interpellare, esplorare qualcuno importante, di persona. Anche se poi da questi *ripreso* per una prassi non coerente nei riguardi dei giudaizzanti (il cosiddetto *incidente di Antiochia*).

Pietro a Roma «*onde Cristo è romano*» - Riconoscimento storico-teologico del Primato

Dopo questo momento, un certo silenzio su Pietro nella Chiesa di Gerusalemme ed un suo ritrovarsi *“altrove”* (At 12,17). Quest'altrove sarebbe Roma, dove, dopo una prima visita, vi sarebbe ritornato a dimorare per 25 anni. Ormai più nessuno dubita della presenza di Pietro a Roma, dove ha esercitato il **ministero episcopale**, e dove è morto martire nella persecuzione neroniana, nell'autunno del 64 decennale dell'Impero. Oltre ad accenni in opere scritte, sarebbero gli stessi sassi a parlare, i graffiti, cioè che si ritrovano nella Basilica di S. Sebastiano e sotto l'attuale Basilica di S. Pietro negli *horta*

neroniana. Questi denotano un culto vivissimo verso le spoglie di Pietro, come del resto per quelle di Paolo. Pietro, morendo a Roma, ha trasmesso -separata dal sangue- a quella cattedra di Roma, la sua prerogativa di primato e questa *επισκοπη* rimane per sempre: “*Su questa pietra, che sei tu, edificherò la mia Chiesa e le porte dell’inferno non prevarranno contro di essa*” (Mt 16,18). “*Pasci i miei agnelli, le mie pecorelle*” (Gv 21,15). Dunque, colui che di fatto - attraverso l’ordinario metodo giuridico - succede a Pietro come vescovo di Roma, succede a lui anche come *episcopus ecclesiae universalis* (DS 3058-3064 LG 18b; 20c; 22b; 23a).

Lungo *la storia* esistono interventi di Roma nelle altre Chiese periferiche, come a Corinto, dove si trattava di riportare l’unità e l’armonia fra presbiteri giovani ed anziani (Lettera di Clemente, Vescovo di Roma, a Corinto a. 96 = finestra aperta sul primato del vescovo di Roma). Tali interventi sono spontanei, non richiesti. Esistono poi appelli a Roma delle altre Chiese: per dirimere questioni liturgiche e teologiche per la controversia sul giorno della celebrazione della Pasqua che sembrò dividere l’Occidente (Roma) dall’Oriente, sotto Papa Vittore, intermediario di Ireneo, vescovo di Lione (anno 189-198). Le controversie per il battesimo o meno per coloro che ritornavano dalla eresia, sotto il Papa Stefano (257-258) in polemica con Cipriano di Cartagine, poi morto martire nel 258.

Sul piano poi *dottrinale e teologico* occorre notare che la Chiesa di Roma presiede, appunto dal luogo di quella città, alla carità, all’*agape*: «*L’agape è la comunione della Chiesa fra le chiese*» (Ignazio di Antiochia *Lettera ai Romani* 107-108); la cattedra di Roma è centro dell’ortodossia e da sola criterio di vera tradizione apostolica (Ireneo, *Adversus Haereses* 202-203: «*...con essa è necessario che convenga ogni altra Chiesa*»).

In conclusione la Chiesa di Roma diviene via obbligata per l’unità della Chiesa universale, nella fede e nella carità (*αγαπη*). Fin dall’antichità i Concili Ecumenici - fino al Vaticano I (1870) che lo ha definito come dogma di fede - hanno riconosciuto l’*επισκοπη*, il Primato cioè del vescovo di Roma (DS 3050 - 3055). Nel campo ecumenico, questo punto del primato di Roma, è il più controverso tra Oriente ed Occidente, almeno nella forma nella quale viene presentato dalla definizione del Vaticano I e lo stesso avviene anche per quanto riguarda la Comunione anglicana e le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma¹¹⁵.

L’episcopato, pienezza del sacramento dell’Ordine

«*Insegna il Concilio - così l’affermazione del Vaticano II, da apparire quasi una definizione dogmatica - che con la consacrazione Episcopale viene conferita la pienezza del Sacramento dell’Ordine*» (LG 21b; Cfr. Trento, DS 1777). Il vescovo è sacramento, cioè segno vivo e pieno, di Cristo capo, profeta, sacerdote, servo. Tale segno sacramentale e l’Ordine che viene conferito per l’infusione dello Spirito Santo e l’imposizione delle mani.

¹¹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica del 6.01.2001, *Novo millennio ineunte*, in AAS 93 (2001) 266-309. Cfr. anche il *Documento di Ravenna* della Commissione Mista per il Dialogo Teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa dal titolo *Le conseguenze teologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (13 ottobre 2007). Per la prima volta, gli interlocutori ortodossi hanno riconosciuto un livello universale della Chiesa ed hanno ammesso che anche a questo livello esiste un *protos*, un primate, che può essere soltanto il vescovo di Roma secondo la *taxis* (l’ordine) della Chiesa antica.

- per gli Apostoli “ricevete lo Spirito Santo” (Gv 20,22-23): “sarete ripieni di una virtù dall’alto” (At 1,8; 2,4);
- per i collaboratori degli Apostoli: i passi già citati: 1Tim 4,14; 2Tim 1,6 “non dimenticare il carisma che ti è stato dato per l’imposizione delle mani”;
- per gli uomini esimi: “Non imporre troppo in fretta le mani ad alcuno” (1Tim 5,22).

Lo Spirito Santo viene conferito ai vescovi nella consacrazione. E la pienezza di questo conferimento sul vescovo viene espressa nel rito: attraverso le espressioni **sommo sacerdozio** e **pienezza di ministero**; nonché attraverso la pluralità dei vescovi consacranti: tre nella lunga tradizione fin *ab antiquo*, tutti presenti nell’attuale rito liturgico del Pontificale Romano.

I tre ministeri stabili ordinati: episcopato, presbiterato, diaconato

a. I Vescovi (la collegialità episcopale)

«Come San Pietro e gli altri Apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico Collegio apostolico, in pari modo il Romano Pontefice, successore di Pietro, e i Vescovi, successori degli Apostoli, sono uniti fra di loro» (LG 22 a). Tale comunione collegiale **affectio collegialis** è attestata dalle antiche consuetudini fra la Chiesa di Roma e le altre Chiese e dai Concili Ecumenici, dei quali, la convocazione formale, la presidenza per sé o mediante suoi delegati, e l’approvazione spetta al Romano Pontefice; nonché dal rito di più vescovi consacranti, sopra ricordato. Consacrazione e comunione gerarchica di tutti i vescovi *sotto* e *con* il vescovo di Roma, successore di Pietro e primato sulla Chiesa universale.

Secondo il Concilio Vaticano II quella che è l’autorità piena, ordinaria, suprema ed universale del Collegio episcopale con il Papa, è quella stessa che il Papa da solo detiene. Ogni Vescovo è consacrato per la Chiesa universale, anche se può venire a lui assegnata una porzione - detta **Chiesa locale** - sulla quale esercita un’autorità propria e un magistero autentico, cioè governa non come vicario del Papa, ma **a nome di Cristo**. In ultima analisi, il Papa è il principio e il fondamento dell’unità dell’Episcopato e di conseguenza principio e fondamento dell’unità della fede e della carità di tutta la Chiesa (cfr. LG 18b), come i vescovi lo sono per la propria Chiesa. La teologia del Vaticano II completa quella del Concilio di Trento in questa parte. Mentre per Trento ci si attarda precipuamente - in ragione della controversia luterana - sull’unico ministero sacerdotale e quindi sacrificale, il Vaticano II dichiara che dalla consacrazione episcopale derivano tutti e tre i poteri di Gesù nel Vescovo: quello profetico, sacerdotale, pastorale; il profetico e il pastorale per la legittimità devono essere esercitati in perfetta comunione gerarchica fra il Capo e tutte le membra del Collegio episcopale. Si veda, in tempi recenti, il caso del vescovo Lefebvre, i cui gesti sono validi ma non legittimi perché egli non è in comunione gerarchica con il capo, cioè il Papa, e le altre membra, cioè i vescovi, del Collegio episcopale.

«Tra i principali doveri dei Vescovi, eccelle la predicazione del Vangelo» (LG 25) per lo sviluppo e la difesa della fede. Questo ministero quando il vescovo lo esercita nella propria Chiesa, è **autentico**, cioè autorizzato da Cristo tramite la consacrazione: “Chi ascolta voi, ascolta me; e chi disprezza voi, disprezza me” (Lc 10,16). “Andate e predicate” (Mt 28). Ad esso è dovuto un assenso religioso. Tale **magistero è infallibile**, collegialmente cioè quando i singoli in comunione fra loro ed il vescovo di Roma, sia

dispersi nelle proprie diocesi, sia raccolti in Concilio Ecumenico, come pastori, dottori e giudici della fede, nel loro magistero convergono in una dottrina di fede o morale, che intendono proporre come definitiva.

Il vescovo di Roma, come responsabile della Chiesa universale, cioè come principio dell'unità della fede, ha anch'egli un **magistero autentico** quando insegna nelle forme usuali e non *ex cathedra* (encicliche, discorsi in forme varie, etc.). A questo magistero è dovuto un assenso religioso come, *a fortiori*, di quello dei vescovi. Egli ha inoltre **un magistero infallibile** quando parla *ex cathedra*, cioè quando come Pastore e Maestro della Chiesa universale, intendendo come tale rivolgersi a tutta la Chiesa, insegni una verità di fede e morale, proponendo tale insegnamento come definitivo: "Conferma i tuoi fratelli nella fede" (Lc 22,12).

«Il Vescovo, proprio in virtù della provenienza dell'ordine, è l'economista della grazia del supremo sacerdozio» (LG 26), responsabile della santità del popolo di Dio, presiede per sé e per altri l'assemblea liturgica, è ministro ordinario della cresima, crea i ministri della Chiesa: diaconi, presbiteri e vescovi. I Vescovi reggono le chiese particolari a loro affidate, come vicari e legati di Cristo (LG 27) non del Papa, devono avere cura nei riguardi di tutti con il consiglio, la persuasione, l'energia, l'autorità paterna, come un servizio elevato ed una educazione generale al *senso della Chiesa*.

b. I presbiteri

«I Presbiteri, pur non possedendo l'apice del sacerdozio, che è nel Vescovo, mediante il quale lo ricevono da Cristo, e pur dipendendo dal Vescovo per l'esercizio della loro potestà, sono tuttavia a lui congiunti per l'onore sacerdotale e in virtù del sacramento dell'Ordine» (LG 28). Sono consacrati per il ministero della parola, del culto divino, specialmente l'Eucarestia che offrono **in persona Christi**, della guida in collaborazione dell'Ordine episcopale. Costituiscono con il vescovo **un unico corpo sacerdotale** e, sotto di lui, nella porzione di gregge a loro affidata (la parrocchia), rendono presente il vescovo e tutta la Chiesa, esercitando, secondo la loro parte, l'ufficio di Cristo Pastore e Capo, uniti fra sé, sacerdoti diocesani e religiosi, in virtù dell'ordine e associati al Capo episcopale - nel presbiterio - nel curare ed edificare il proprio gregge, servono al bene di tutta la Chiesa.

c. I diaconi

In un grado inferiore del ministero gerarchico stanno i diaconi, ai quali sono imposte le mani «non per il sacerdozio, ma per il ministero» (LG 29), rendendo specificatamente presente il *Cristo servo*: servono infatti al popolo di Dio in comunione col vescovo e in collaborazione fraterna con i presbiteri nella liturgia, nella predicazione della parola di Dio, nella carità, con impegni indicati dall'Autorità competente. Il diaconato può essere come grado intermedio verso il sacerdozio, ma può essere costituito anche come **grado permanente**, secondo le opportunità riconosciute dai vescovi, e affidato a uomini giovani con il celibato o a uomini maturi, anche sposati. Su quest'ultima parte lo sviluppo è enorme e promettente nelle Chiese.

La ministerialità del popolo di Dio

Ripercorriamo le linee fondamentali che stanno a fondamento della dottrina conciliare sulla **ministerialità del popolo di Dio** e dei laici in particolare. Il secondo capitolo della *Lumen Gentium* dice: «*Piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse*» (LG 9a). Il paragrafo 9 ne descrive le caratteristiche: «*Questo popolo messianico ha per capo Cristo “dato a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione” (Rm 4,25), e che ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo. Ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13,34). E finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento, quando comparirà Cristo, vita nostra (cfr. Col 3,4) e “anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio” (Rm 8,21). Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo effettivamente l’universalità degli uomini e appearing talora come un piccolo gregge, costituisce tuttavia per tutta l’umanità il germe più forte di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,13-16), è inviato a tutto il mondo¹¹⁶».*

Un altro passaggio significativo della costituzione sulla Chiesa: «*Il popolo santo di Dio partecipa pure dell’ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e coll’offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti al nome suo (cfr. Eb 13,15). La totalità dei fedeli, avendo l’unzione che viene dal Santo (cfr. 1 Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» mostra l’universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, e sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio (cfr. 1 Ts 2,13), il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (cfr. Gdc 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l’applica nella vita. Inoltre lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma “distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui” (1 Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa secondo quelle parole: “A ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio” (1 Cor 12,7). E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione. Non bisogna però chiedere imprudentemente i doni straordinari, né sperare da essi con presunzione i*

¹¹⁶ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* n. 9c

frutti del lavoro apostolico. Il giudizio sulla loro genuinità e sul loro uso ordinato appartiene a coloro che detengono l'autorità nella Chiesa; ad essi spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1Ts 5,12.19-21)¹¹⁷».

La nota carismatica del popolo di Dio allarga la dinamica dell'azione dello Spirito Santo sulla Chiesa, che «*guida con diversi doni gerarchici e carismatici*» (LG 4; AG 4). Diciamo subito che tra **carisma e ministero** in genere non esiste una precisa distinzione di significato; entrambi poi non sono in contrapposizione, essendo egualmente doni dello Spirito. I **carismi** - da *χαρις charis* = dono- sono appunto doni o attitudini mobili, suscitati dallo Spirito Santo per il servizio della comunità. I **ministeri**, gerarchici o meno - da *διακονία diaconia* = servizio - sono un servizio di natura stabile, istituzionali o meno, nella Chiesa «*vivificando lo Spirito, come loro anima, le istituzioni ecclesiastiche ed infondono nel cuore dei fedeli quello spirito per la propria missione, da cui era stato spinto Gesù*¹¹⁸». Non esiste un carisma che non sia in funzione di un servizio, non esiste un ministero che non sia radicalmente un carisma. La Chiesa, diciamo subito, non è né puramente carismatica, né puramente istituzionale.

I carismi costituiscono la dinamica della Chiesa come comunione. Negli Atti degli Apostoli sono quei segni con i quali lo Spirito Santo accompagna la predicazione del Vangelo: miracoli delle lingue, profezia, poteri taumaturgici. Paolo testimone fedele e teologo dei carismi (cfr. 1Cor 12,1-10; 14; Ef 4,11; Rom12,6-8; 1Tess 5,12. 19-21), fa derivare dall'unità trinitaria le diversità di carismi e servizi nella Chiesa: «*C'è bensì diversità di ministeri, ma è il medesimo Signore; c'è diversità di operazioni, ma è il medesimo Dio che opera tutto in tutti*» (1Cor 12,4-6). E iniziando, subito dopo, a parlare dei carismi, come manifestazione dello Spirito, afferma: «*La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l'utilità comune*» (1Cor 12, 7). Riferendosi direttamente ai carismi, che hanno origine dall'unico Spirito, articola l'esposizione accennando in primo luogo a:

a. persone carismatiche: apostoli, profeti, dottori (1Cor 12,28.30); apostoli, profeti, evangelisti, pastori, dottori (Ef 4,11), ma tale tipo di indicazioni fa pensare più a dei **ministeri stabili** che a doni mobili dello Spirito Santo;

b. attività carismatiche:

- **parole o discorsi di sapienza:** si tratterebbe di particolari illuminazioni per penetrare i misteri di Dio; sarebbe la «*sapienza mistero*» riservata ai perfetti.

- **parole o discorsi di scienza e conoscenza:** si tratterebbe di particolare perizia nell'illustrare, anche con analogie desunte dall'esperienza e dalla conoscenza umana la verità del cristianesimo; doveva essere il carisma abituale del maestro.

- **la fede,** non in senso tecnico di adesione, ma la convinzione profonda che Dio può fare, se necessario, anche i miracoli: la fede dei santi.

- **carismi di guarigioni,** cioè miracoli riguardanti il corpo; - **operazioni di miracoli,** ogni sorta di prodigi in campo fisico.

- **profezia,** non solo come predizione di cose future (At 21,10), ma più ordinariamente discorsi di *edificazione, esortazione, consolazione* (cfr. 1Cor 14,1 ss.). I profeti ed il profetismo ebbero molto risalto nella Chiesa primitiva

¹¹⁷ LG n. 12

¹¹⁸ AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo* 267, 4 PL 38, 1231

- *discernimento degli spiriti*, del quale erano in possesso specie i capi delle comunità per il discernimento dei veri e falsi profeti e fedeli.
- *la glossolalia*, il parlare molte lingue; - *l'interpretazione delle lingue - i doni di assistenza - i doni di governo*.

Nella Lettera ai Romani (12,6-8) Paolo aggiunge, a quelli già ricordati sopra, la profezia, il servizio, l'insegnamento, l'esortazione, la distribuzione, la presidenza (con diligenza), gli esercizi di misericordia. Da notare che l'elenco paolino si riferisce all'esperienza delle diverse chiese locali; in genere Paolo inserisce il discorso dei carismi nel quadro dell'assemblea liturgica. L'unico Spirito è all'origine, la Trinità ne è il fondamento. La varietà dei carismi dimostra la ricchezza della Chiesa, corpo mistico animato dallo Spirito, né deve nuocere all'unità della Chiesa, perché unico è lo Spirito, ma piuttosto servire all'edificazione della comunità (1Cor 14,12), come l'esercizio della profezia, dice Paolo ai Corinti, "sia per edificare" (1Cor 14,26). **Il criterio è la carità**, che è la "via più eccellente" (1Cor 13).

È da rilevare nella riflessione teologica un graduale sviluppo. L'antica teologia riteneva che i carismi erano *privilegi particolari* della Chiesa apostolica e primitiva, che secondo la riflessione ortodossa e protestante sono cessati dopo i primi due o tre secoli; secondo invece la riflessione cattolica sopravvivono ancora sporadicamente in alcune persone della Chiesa. I doni dello Spirito Santo non farebbero parte dell'essenza della Chiesa, la quale, dicono, non è carismatica ma istituzionale e gerarchica fondata sugli apostoli e la loro autorità. Pio XII nella *Mystici Corporis* affermava¹¹⁹: «L'organica struttura della Chiesa non è costituita da soli gradi della gerarchia e ad essi limitata, oppure, come ritiene una opposta sentenza, consta di 'persone carismatiche', benché cristiani forniti di 'doni meravigliosi' non manchino mai nella Chiesa». Come si vede, la dottrina della *Mystici Corporis* si ferma ancora ai carismi come *doni straordinari* di alcune persone.

Il Vaticano II va oltre, non limita i doni spirituali ai «*doni prodigiosi*», conferiti ad alcuni eletti, ma afferma semplicemente che «*lo Spirito Santo istruisce e dirige la sua Chiesa con diversi doni gerarchici e carismatici*» (LG 4; AG 4) e nell'insieme di molteplici testi e precipuamente (LG 12b), rifacendosi ai testi paolini sopra citati (1Cor 12,1-40; 14; Ef 4, 1; Rom 12, 6-8; 1Tess 5, 12.19-21) ci dà in sintesi questa dottrina: i **carismi sono grazie o doni speciali** dello Spirito Santo distinti ma non opposti ai sacramenti e ai ministeri; fanno parte dell'essenza della Chiesa, che è pertanto tutta carismatica, come tutta ministeriale; li distribuisce lo Spirito Santo come e quando a Lui piace; li dona a tutti: lo Spirito Santo non è clericale, antifemminista, razzista, ecc.; con la finalità di rendere atti coloro che li possiedono ad assumere varie opere e uffici utili alla Chiesa che è comunione; sono straordinari come miracoli, visioni, profezie, etc., o semplici e comuni; devono essere accolti da tutti con gratitudine; il giudizio sulla loro genuinità e ordinato uso, spetta all'Autorità ecclesiastica, che non deve estinguere lo Spirito, ma esaminare tutto e ritenere ciò che è buono.

La dottrina biblica - specialmente in Paolo - e la fiducia del Vaticano II sui carismi e la loro varietà, sulla carità come principio di tutta la vita della Chiesa, la natura sacramentale della Chiesa stessa, devono far vedere meglio il carisma generale della Chiesa, come **dono offerto da Dio all'umanità**. C'è da pensare che i carismi di oggi non devono riferirsi solo a persone, ma a momenti storici, a movimenti all'interno e all'esterno della Chiesa cattolica, come l'Ecumenismo, a fermenti collettivi, alla

¹¹⁹ PIO XII, Lettera enciclica *Mystici corporis* del 29 giugno 1943

nuova forma di vita religiosa comunitaria ecclesiale o laicale, ai nuovi gruppi di spiritualità familiare, professionale, ecc. Il criterio rimane sempre l'unità e la carità nella Chiesa che lo Spirito Santo anima spesso in modo imprevedibile, donandole per i tempi nostri chissà quanti e quali ulteriori carismi! Il criterio sulla genuinità e ordinato uso del carisma, riservato all'autorità ecclesiastica, non è né la paura, né la presunzione, ma la prudenza e la fiducia nello Spirito Santo che feconda la Chiesa. *“E lo Spirito non si deve estinguere”* (1Tess 5, 19).

Lo specifico del laico cristiano: natura e missione

Arriviamo così al capitolo quarto della *Lumen Gentium* sulla **natura e missione dei laici** nella chiesa: *«Col nome di laici si intende qui l'insieme dei cristiani ad esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso sancito nella Chiesa, i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano. Il carattere secolare è proprio e peculiare dei laici. Infatti, i membri dell'ordine sacro, sebbene talora possano essere impegnati nelle cose del secolo, anche esercitando una professione secolare, tuttavia per la loro speciale vocazione sono destinati principalmente e propriamente al sacro ministero, mentre i religiosi col loro stato testimoniano in modo splendido ed esimio che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini. Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a manifestare Cristo agli altri principalmente con la testimonianza della loro stessa vita e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità. A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore¹²⁰»*.

Ecco un altro fondamentale passaggio conciliare: *«La santa Chiesa è, per divina istituzione, organizzata e diretta con mirabile varietà. “A quel modo, infatti, che in uno stesso corpo abbiamo molte membra, e le membra non hanno tutte le stessa funzione, così tutti insieme formiamo un solo corpo in Cristo, e individualmente siano membri gli uni degli altri” (Rm 12,4-5). Non c'è quindi che un popolo di Dio scelto da lui: « un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo » (Ef 4,5); comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia di adozione filiale, comune la vocazione alla perfezione; non c'è che una sola salvezza, una sola speranza e una carità senza divisioni. Nessuna ineguaglianza quindi in Cristo e nella Chiesa per riguardo alla stirpe o nazione, alla condizione sociale o al sesso, poiché “non c'è né Giudeo né Gentile, non c'è né schiavo né libero, non c'è né uomo né donna: tutti voi siete uno in Cristo Gesù” (Gal 3,28; cfr. Col 3,11). Se quindi nella Chiesa non tutti camminano per la stessa via, tutti però sono chiamati alla santità e hanno ricevuto a titolo uguale la fede che introduce nella giustizia di Dio (cfr. 2 Pt 1,1). Quantunque*

¹²⁰ LG n. 31

alcuni per volontà di Cristo siano costituiti dottori, dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il corpo di Cristo. La distinzione infatti posta dal Signore tra i sacri ministri e il resto del popolo di Dio comporta in sé unione, essendo i pastori e gli altri fedeli legati tra di loro da una comunità di rapporto: che i pastori della Chiesa sull'esempio di Cristo sono a servizio gli uni degli altri e a servizio degli altri fedeli, e questi a loro volta prestano volentieri la loro collaborazione ai pastori e ai maestri. Così, nella diversità stessa, tutti danno testimonianza della mirabile unità nel corpo di Cristo: poiché la stessa diversità di grazie, di ministeri e di operazioni raccoglie in un tutto i figli di Dio, dato che "tutte queste cose opera... un unico e medesimo Spirito" (1 Cor 12,11). I laici quindi, come per benevolenza divina hanno per fratello Cristo, il quale, pur essendo Signore di tutte le cose, non è venuto per essere servito, ma per servire (cfr. Mt 20,28), così anche hanno per fratelli coloro che, posti nel sacro ministero, insegnando e santificando e reggendo per autorità di Cristo, svolgono presso la famiglia di Dio l'ufficio di pastori, in modo che sia da tutti adempito il nuovo precetto della carità. A questo proposito dice molto bene sant'Agostino: «Se mi spaventa l'essere per voi, mi rassicura l'essere con voi. Perché per voi sono vescovo, con voi sono cristiano. Quello è nome di ufficio, questo di grazia; quello è nome di pericolo, questo di salvezza¹²¹».

Prosegue ancora il concilio: «I laici, radunati nel popolo di Dio e costituiti nell'unico corpo di Cristo sotto un solo capo, sono chiamati chiunque essi siano, a contribuire come membra vive, con tutte le forze ricevute dalla bontà del Creatore e dalla grazia del Redentore, all'incremento della Chiesa e alla sua santificazione permanente. L'apostolato dei laici è quindi partecipazione alla missione salvifica stessa della Chiesa; a questo apostolato sono tutti destinati dal Signore stesso per mezzo del battesimo e della confermazione. Dai sacramenti poi, e specialmente dalla sacra eucaristia, viene comunicata e alimentata quella carità verso Dio e gli uomini che è l'anima di tutto l'apostolato. Ma i laici sono soprattutto chiamati a rendere presente e operosa la Chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze, in cui essa non può diventare sale della terra se non per loro mezzo. Così ogni laico, in virtù dei doni che gli sono stati fatti, è testimoniaio e insieme vivo strumento della stessa missione della Chiesa "secondo la misura del dono del Cristo" (Ef 4,7). Oltre a questo apostolato, che spetta a tutti i fedeli senza eccezione, i laici possono anche essere chiamati in diversi modi a collaborare più immediatamente con l'apostolato della Gerarchia a somiglianza di quegli uomini e donne che aiutavano l'apostolo Paolo nell'evangelizzazione, faticando molto per il Signore. Hanno inoltre la capacità per essere assunti dalla gerarchia ad esercitare, per un fine spirituale, alcuni uffici ecclesiastici. Grava quindi su tutti i laici il glorioso peso di lavorare, perché il disegno divino di salvezza raggiunga ogni giorno più tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutta la terra. Sia perciò loro aperta qualunque via affinché, secondo le loro forze e le necessità dei tempi, anch'essi attivamente partecipino all'opera salvifica della Chiesa¹²²».

Possiamo fermarci qui circa quanto il Concilio ci ha lasciato sulla **ministerialità laicale**. Nel periodo postconciliare soprattutto il fenomeno delle aggregazioni dei laici è venuto ad assumere **caratteri di particolare varietà e vivacità**, tanto che si può parlare

¹²¹ LG n. 32 con la citazione finale di AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo* 340, 1; PL 38, 1483

¹²² LG n. 33

di **una nuova stagione** aggregativa dei fedeli laici. Speciale importanza e significato ha da sempre la presenza dell'**Azione Cattolica**, quale forma di singolare ministerialità laicale ed associativa che, perseguendo lo stesso fine apostolico della Chiesa si qualifica come «*collaborazione dei laici nell'apostolato gerarchico*». Ampia è poi la presenza di **nuovi movimenti ecclesiali e cammini di riscoperta e approfondimento della fede** la cui grande fioritura e le manifestazioni di energia e vitalità ecclesiale, che li caratterizzano, sono da considerarsi certamente uno dei frutti più belli del vasto e profondo rinnovamento spirituale, promosso dal Concilio. Numerose altre associazioni ecclesiali e gruppi a carattere locale arricchiscono il tessuto ecclesiale delle parrocchie. Tutte queste realtà vanno considerate forze vive della comunità diocesana e parrocchiale, e, di conseguenza, adeguatamente conosciute, valorizzate e coordinate, in modo che possano offrire il loro specifico apporto spirituale e pastorale. Da parte loro, sono invitate a ricercare sempre e come primo impegno l'unità, anche pastorale con gli *orientamenti e piani diocesani*, che riguardano il loro specifico campo di presenza e di azione ecclesiale, e con le comunità parrocchiali in cui svolgono la loro attività. Si tratta, inoltre, di vivere in spirito di sincera fraternità e collaborazione tra realtà diverse, mettendo i propri doni gli uni a servizio degli altri. Questa profonda comunione è il presupposto per un'efficace azione evangelizzatrice e per l'animazione cristiana delle realtà terrene.

Movimenti, gruppi ecclesiali, le stesse parrocchie sono **inseriti** nella Chiesa, ma **non sono** né la Chiesa universale, né la chiesa locale: è perciò essenziale che siano in comunione con il Vescovo e inseriti nella realtà ecclesiale. Se si isolano, potranno fare molte cose, ma non sono comunità ecclesiali, persone di buona volontà, ma non Chiesa. Vale la pena ricordare le parole di Papa Francesco: «*Non chiudersi, per favore! Questo è un pericolo: ci chiudiamo nella parrocchia, con gli amici, nel movimento, con coloro con i quali pensiamo le stesse cose... ma sapete che cosa succede? Quando la Chiesa diventa chiusa, si ammala, si ammala. Pensate ad una stanza chiusa per un anno; quando tu vai, c'è odore di umidità, ci sono tante cose che non vanno. Una Chiesa chiusa è la stessa cosa: è una Chiesa ammalata. La Chiesa deve uscire da se stessa. Dove? Verso le periferie esistenziali, qualsiasi esse siano, ma uscire. Gesù ci dice: "Andate per tutto il mondo! Andate! Predicate! Date testimonianza del Vangelo!"¹²³*».

E' necessario pertanto vedere l'alba di una comunità cristiana guarita *dal morbo della autosufficienza ed autoreferenzialità*; una parrocchia non ripiegata su se stessa, beata dei suoi fasti, ma aperta a relazioni pastorali con le parrocchie vicine e con l'attività diocesana.... Primeggia chi promuove cooperazione, solidarietà e lavoro apostolico integrato. Alla base della pastorale integrata, dunque, sta quella **spiritualità di comunione** che precede le iniziative concrete e purifica la testimonianza dalla tentazione di cedere a competizioni e personalismi. Una **pastorale integrata** mette in campo tutte le energie di cui il popolo di Dio dispone, valorizzandole nella loro specificità e al tempo stesso facendole confluire entro progetti comuni, definiti e realizzati insieme. Essa pone in rete le molteplici risorse di cui dispone: umane, spirituali, culturali, pastorali. In tal modo, una pastorale integrata, con le differenze che accoglie e armonizza al proprio interno, rende la comunità in grado di entrare più efficacemente in comunicazione con un contesto variegato, bisognoso di approcci diversificati e plurali, per un fecondo dialogo missionario.

¹²³ FRANCESCO, Veglia di Pentecoste, Incontro con i Movimenti e le Associazioni, 18 maggio 2013

Inoltre desideriamo vedere l'alba di una comunità cristiana dove i ruoli e le relazioni tra i diversi stati ecclesiali siano rigenerati nella capacità di stimarsi a vicenda, nell'impegno, da parte dei pastori, ad ascoltare i laici, valorizzandone le competenze e rispettandone le opinioni. D'altro lato, i laici devono accogliere con animo filiale l'insegnamento dei pastori come un segno della sollecitudine con cui la Chiesa si fa vicina e orienta il loro cammino. ***Tra pastori e laici, infatti, esiste un legame profondo, per cui in un'ottica autenticamente cristiana è possibile solo crescere o cadere insieme*** (cfr. LG, 9). Ecco perché debbono fuggirsi come *peste pastorale* i contrapposti ma equipollenti atteggiamenti della *clerico-crazia* e della *laico-crazia*... L'organicità della comunità ecclesiale esprime l'indispensabile e vitale complementarità dell'unità e della pluralità. L'interazione permanente dell'unità e della pluralità, nel compito affascinante della *edificatio ecclesiae*, è motivata dal ***principio della sinodalità***. La sinodalità è la capacità di tutti i fedeli a partecipare, in virtù della loro identità battesimale, alla vita della Chiesa, alla realizzazione della comunione ecclesiale; ogni battezzato è interessato - nel senso essere parte in causa - a questo bene comune fondamentale: la comunione tra l'uomo e Dio.

I ministeri, dono dello Spirito alla Chiesa

Nella Chiesa-comunione, mirabilmente tratteggiata dal Concilio, ogni *pietra vivente* concorre con la sua specificità alla costruzione del Regno di Dio già a partire da questa terra. Il *fedele cristiano laico*, in particolare, concorre a questa costruzione con la sua specificità, che è quella di rimanere nel secolo e nel terrestre, per orientare proprio il temporale ed il terrestre a Dio e contribuire per la sua parte, al ritorno di ogni cosa al Padre in Cristo. Ne deriva per i laici una spiritualità peculiare che non può scimmiettare, né imitare la spiritualità propria delle altre figure ecclesiali, cioè quella dei presbiteri, dei diaconi e quella delle persone di vita consacrata. La Chiesa del Concilio ha avvertito la necessità e l'urgenza di riscoprire il pluralismo delle forme ministeriali, di cui era ricca e che per vari motivi erano cadute in oblio.

La Chiesa si riscopre tutta ministeriale, popolo sacerdotale, che esercita i ministeri in forza del sacerdozio battesimale-cresimale (cfr. LG 10). A più riprese il Vaticano II ha parlato del ***sacerdozio comune dei fedeli***, che è partecipazione radicale al sacerdozio di Cristo per il battesimo e il dono dello Spirito Santo nella confermazione. Il sacerdozio comune dei fedeli è esistenziale e liturgico in quanto il battezzato-cresimato è messo in grado di offrire a Dio sacrifici spirituali partecipando al culto della Chiesa. Anche l'esortazione apostolica ***Christifideles laici*** del 1988 ricorda: «*I pastori, pertanto, devono riconoscere e promuovere i ministeri, gli uffici e le funzioni dei fedeli laici, che hanno il loro fondamento sacramentale nel battesimo e nella confermazione, nonché, per molti di loro, nel matrimonio [...]. In seguito al rinnovamento liturgico promosso dal Concilio, gli stessi fedeli laici hanno acquisito più viva coscienza dei loro compiti nell'assemblea liturgica e nella sua preparazione, e si sono resi ampiamente disponibili a svolgerli: la celebrazione liturgica, infatti, è un'azione sacra non soltanto del clero, ma di tutta l'assemblea [...]. Durante i lavori del Sinodo, i Padri hanno dedicato non poca attenzione al lettorato e all'accollato. Mentre in passato esistevano nella Chiesa latina soltanto come tappe spirituali dell'itinerario verso i ministeri ordinati, con il Motu proprio di Paolo VI Ministeria quaedam (15 agosto 1972), essi*

*hanno ricevuto una loro autonomia e stabilità, come pure una loro possibile destinazione agli stessi fedeli laici, sia pure soltanto uomini*¹²⁴».

Sulla base di questo insegnamento del Concilio, si può vedere l'assemblea liturgica come tutta ministeriale. In essa lo Spirito del Risorto suscita una straordinaria ricchezza di ministeri e di servizi, richiesti e valorizzati dalla riforma liturgica postconciliare, che riscoprendo questa ricchezza vitale della Chiesa, ha meglio mostrato la sua vocazione alla diaconia, al servizio sull'esempio dello Sposo che si è fatto servo (cfr. Lc 22, 27). Il Concilio si era limitato ad una indicazione assai generica riguardo ai ministeri: «*Il Rito delle Ordinazioni sia riveduto quanto alla cerimonia e quanto ai testi*» (SC 76). Si rendeva necessario e urgente il lavoro di revisione riguardante l'esercizio dei ministeri che apparivano come reperti archeologici e pertanto poco rispondenti all'ecclesiologia inaugurata dal Vaticano II. Una commissione di esperti propose l'abolizione degli ordini minori, valorizzando i ministeri del lettorato e dell'accollitato. Questi orientamenti diverranno norme per tutta la Chiesa con la pubblicazione dei due *motu proprio* di Paolo VI: ***Ministeria quaedam*** e ***Ad pascendum*** del 1972, l'uno per regolare la nuova disciplina della Chiesa latina per i ministeri e l'altro per il diaconato. Con i due interventi Paolo VI adempie il desiderio del Concilio di rivedere i riti delle ordinazioni. La riforma voluta dal Papa, pur risolvendo alcuni problemi urgenti inerenti alla questione degli ordini minori, non si esaurisce in un presente immediato ma nella capacità che avrà ogni Chiesa locale di scoprirsi comunità tutta ministeriale. Interessante è il fatto che il documento non parla più di ordini ma di ministeri; pertanto al termine ordinazione si sostituisce il termine istituzione. In pratica nei riti delle istituzioni non si ha una esplicitazione del sacramento dell'Ordine, ma semplicemente una deputazione ecclesiale per esercitare un ministero a favore della comunità. In realtà i ministeri sono dei sacramentali. Ne deriva, come conseguenza, la possibilità di conferire questi ministeri ad ogni battezzato.

La lettera apostolica *Ministeria quaedam* di Papa Paolo VI afferma: «*Fin dai tempi più antichi furono istituiti dalla Chiesa alcuni ministeri al fine di prestare debitamente a Dio il culto sacro e di offrire, secondo le necessità, un servizio al popolo di Dio. Con essi erano affidati ai fedeli, perché li esercitassero, degli uffici di carattere liturgico e caritativo a seconda delle varie circostanze. Il conferimento di tali uffici spesso avveniva mediante un particolare rito, col quale il fedele, ottenuta la benedizione di Dio, era costituito in una speciale classe o grado per adempiere una determinata funzione ecclesiastica*». Con tale documento sulla scorta della profonda riflessione compiuta dal Concilio Vaticano II sulla realtà della Chiesa e sul ruolo in essa dei laici, il Papa poneva mano al riassetto di quelli che, fino ad allora, erano chiamati *ordini minori*. Si trattava di funzioni o, meglio, di ministeri, cioè di servizi, di antichissima origine, detti minori in quanto conferiti senza il sacramento dell'ordine; col tempo avevano finito per essere riservati in modo pressoché esclusivo a chi si preparava al sacerdozio. Erano l'ostiariato, il lettorato, l'esorcistato e l'accollitato. Il suddiaconato, per il quale si richiedeva il celibato, era considerato ordine maggiore anche se conferito senza il sacramento dell'ordine. Diaconato, presbiterato ed episcopato completavano il quadro degli *ordini maggiori*.

L'immagine di Chiesa restituitaci dal Concilio è profondamente segnata dalla ***ministerialità***, cioè dall'articolazione in ministeri, non condensati in pochi

¹²⁴ GIOVANNI PAOLO II Esortazione apostolica *Christifideles laici* n. 23

membri, ma distribuiti con varietà e larghezza all'interno delle comunità. I fedeli sono invitati a partecipare attivamente alla vita e alla missione della Chiesa nella ricchezza e diversità dei doni dello Spirito. Accanto al sacerdozio ministeriale o gerarchico viene riscoperto e valorizzato il sacerdozio comune dei fedeli, secondo il celebre passo della prima lettera di Pietro (1Pt 2,9): *“Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce”*. Tale è lo stato dei battezzati, rinati dall'acqua e dallo Spirito: divenuti nella Chiesa membra del Suo Corpo, essi partecipano dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo. La Chiesa è, dunque, ben consapevole che lo Spirito distribuisce con abbondanza i suoi carismi nel popolo di Dio: quando uno di essi determina un compito o un servizio stabilmente riconosciuto nella comunità, si configura un *ministero*. Tutti i ministeri hanno il compito di aiutare la comunità cristiana a vivere la comunione divina nella verità delle situazioni temporali, ambientali, personali e comunitarie. È il Signore che suscita i ministeri nelle comunità.

Fra i tanti possibili ministeri la Chiesa assegna un ruolo particolare a quelli che riguardano la *liturgia*. Secondo l'insegnamento del Concilio la liturgia è *«l'esercizio del sacerdozio di Gesù Cristo; in essa, per mezzo di segni sensibili, viene significata e, in modo ad essi proprio, realizzata la santificazione dell'uomo e viene esercitato dal Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal Capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della chiesa, allo stesso titolo e allo stesso grado, ne uguaglia l'efficacia¹²⁵»*. Per la grande attenzione alla liturgia, per il desiderio di favorire la piena, consapevole e attiva partecipazione dei fedeli alle celebrazioni e, soprattutto, perché vi sia chi testimonia e dilata, in modo visibile e stabile, l'amore per la Parola di Dio, per l'Eucaristia e la carità che ne nasce, la Chiesa riconosce ed istituisce i *ministeri del lettorato e dell'accollato*. A partire dalla riforma di Paolo VI, essi non si chiamano più ordini minori ma, appunto, *ministeri istituiti*, per distinguerli dai *ministeri ordinati* (diaconato, presbiterato, episcopato) che vengono conferiti tramite il sacramento dell'ordine. Lettorato ed accollato, invece vengono conferiti dal Vescovo senza l'amministrazione di un sacramento ma con un rito di speciale benedizione, generalmente durante una celebrazione eucaristica. A questi due ministeri possono accedere i laici, e attualmente anche le donne¹²⁶.

Ufficio del *lettore* è la proclamazione della Sacra Scrittura -escluso il Vangelo durante la S. Messa - nell'assemblea liturgica. Egli deve curare la preparazione dei fedeli alla comprensione della Parola di Dio ed educare nella fede i ragazzi e gli adulti. Ha, perciò, un ministero di annunciatore, di evangelizzatore; suo precipuo impegno è quello di accogliere, conoscere, meditare, testimoniare la Parola di Dio. Compito dell'*accollato* è aiutare il presbitero e il diacono nelle azioni liturgiche. Come *ministro straordinario della Comunione*, egli può esporre e distribuire l'Eucaristia portandola, ove necessario, anche ai malati. Deve, dunque, conoscere e penetrare lo spirito della liturgia e le norme che la regolano ed educare ad essa quanti nella comunità prestano il

¹²⁵ CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla Liturgia *Sacrosantum Concilium* n. 7

¹²⁶ Papa Francesco con la Lettera apostolica *Spiritus Domini* in forma di *Motu Proprio* del 10 gennaio 2021 ha modificato il can. 230 § 1 del Codice di Diritto canonico circa l'accesso delle persone di sesso femminile al ministero istituito del Lettorato e dell'Accollato.

loro servizio all'altare. Il contatto che il suo ministero lo porta ad avere con i deboli e gli infermi lo stimola a farsi strumento dell'amore di Cristo e della Chiesa nei loro confronti.

Il documento della CEI su ***I Ministeri nella Chiesa*** del 1973 ricorda: «*Non è una semplice funzione rituale quella che viene affidata ai ministeri, ma una vera missione ecclesiale che dalla liturgia parte e alla liturgia ritorna, inserendosi però in tutta la vita della Chiesa, e in tutti i suoi momenti... I ministeri sono conferiti come compito e missione da espletare realmente all'interno delle comunità della Chiesa. In nessun modo debbono essere sminuiti o come attribuzioni onorifiche, o come momenti episodici nella vita di un cristiano, o come prestazioni giustificate unicamente da necessità organizzative, o come semplici passaggi d'obbligo, senz'efficacia operativa, anteriori al diaconato e presbiterato*». Il lettore e l'accolito sono, nella comunità, segni dell'amore con cui la Chiesa custodisce ed elargisce i tesori che il Signore Gesù le ha affidato: la Parola e l'Eucaristia.

Ministeri ordinati - istituiti - di fatto

Nel dinamismo dei ministeri-carismi, alla luce del loro discernimento e di tutta la riflessione postconciliare, ***possiamo evidenziare una triplice distinzione.***

a) I ministeri ordinati: si fondano sul sacramento dell'ordine. L'*episcopato* e il *presbiterato* sono ministeri che configurano in maniera speciale a Cristo, sommo ed eterno sacerdote. Essi operano nel nome e con l'autorità di Gesù nella predicazione, nella celebrazione dei sacramenti, totalmente a servizio delle comunità cristiane, in particolare il vescovo che è, nella propria comunità, il centro unificatore, il segno visibile di Gesù, capo della chiesa. Il loro servizio, in ambito celebrativo, si esprime nella presidenza e nella guida della preghiera, coinvolgendo tutta l'assemblea in un'azione liturgica comune.

Il *diaconato*, a sua volta, è un ministero di servizio. Egli è il segno sacramentale, la testimonianza visibile, la manifestazione della vocazione diaconale alla quale tutta la chiesa è chiamata. A tale riguardo, all'inizio della celebrazione, il servizio dell'accoglienza può essere svolto dal diacono stesso, con particolare attenzione verso gli ultimi, i poveri, gli emarginati. Durante la celebrazione poi le possibilità di «servire» sono molte, in particolare nei confronti della Parola. Infatti, non solo gli spetta la proclamazione del vangelo, ma la possibilità, secondo l'opportunità, di tenere qualche volta l'omelia. La sua presenza, equilibrata e dignitosa si rivela quindi di grande utilità per una declericalizzazione della liturgia.

b) I ministeri istituiti: godono di una certa stabilità in ragione del loro rapporto più diretto con i bisogni e le attività istituzionali della chiesa. Vengono conferiti attraverso un atto liturgico. In questo ambito si collocano l'accolitato, il lettorato e il ministero straordinario della comunione.

L'*accolito* è istituito per il servizio all'altare che cura con attenzione e sensibilità, per aiutare il sacerdote e il diacono nello svolgimento rituale della celebrazione preparando la mensa, porgendo i doni dei fedeli, deponendo sull'altare il pane e il vino, aiutando nel riporre e purificare i vasi sacri, e per distribuire l'eucaristia ai fedeli.

Il *lettore* è istituito per proclamare la parola di Dio non al modo di un registratore tanto perfetto quanto freddo, ma per renderla viva, relazionale, salvifica.

Occorre tecnica, preparazione e fede. Poiché il lettorato istituito, oltre ad essere molto impegnativo sotto il profilo della preparazione, del discernimento e dell'esercizio, è anche restrittivo dal momento che ne erano escluse le donne¹²⁷, concretamente nelle parrocchie prevalgono i lettori «di fatto», semplicemente riconosciuti, donne incluse. Il *ministro straordinario della Comunione* è istituito¹²⁸ per distribuire la comunione in chiesa e ai fratelli che sono impossibilitati a parteciparvi di persona. D'altra parte non deve essere inteso come un *distributore di ostie*. Per questo va inserito nel contesto più ampio che prevede la preparazione della celebrazione e la cura pastorale degli infermi.

c) I ministeri di fatto: sono servizi piuttosto occasionali, spontanei e passeggeri, che si caratterizzano per una minore stabilità. In ogni caso esiste un certo riconoscimento ufficiale che conferisce autorità alla persona o a un gruppo per assolvere un ministero:

* il servizio del *commentatore*: aiuta i fedeli ad entrare pienamente nella celebrazione con opportune monizioni e indicazioni che focalizzano i vari momenti rituali;

* il servizio della *carità*: raccolta delle offerte, presentazione dei doni;

* il servizio dell'*accoglienza*: non è un semplice gesto d'attenzione umana, ma un'attuazione del comando biblico dell'ospitalità, perché Dio entra in comunione con l'uomo anche attraverso le mediazioni umane più semplici;

* il servizio del *coro, del cantore e salmista, dell'organista*: musica e canto non sono accessori estetici alla celebrazione, ma integranti e insostituibili. La preghiera, il canto e la musica devono fondersi in una lode comunitaria di Dio, all'insegna di un unico atto liturgico fondamentale;

* il servizio del *gruppo liturgico*: è un servizio nei confronti della comunità, per aiutarla a celebrare sempre meglio;

* il servizio del *ministrante* - non solo fanciulli, ma anche ragazzi/e, adolescenti, giovani e adulti per i vari compiti ausiliari e necessari alla celebrazione (portare la croce, i candelieri, il turibolo con l'incenso, porgere e sostenere il messale al presidente, suonare il campanello, ecc.) per far procedere la celebrazione con ordine, dignità e bellezza;

* il servizio del *sacrista e di chi si occupa in genere delle pulizie e della manutenzione ordinaria*: responsabili del decoro, dell'ordine, della pulizia, della bellezza della chiesa;

Per fare un buon servizio all'assemblea non basta la buona volontà e la disponibilità personale. Occorre anche acquisire una necessaria competenza che implica due livelli: ***l'aspetto tecnico***: essere in grado di svolgere bene ciò che richiede il proprio servizio: saper leggere bene un testo ad alta voce, saper suonare bene l'organo o la chitarra, saper commentare... Senza essere dei professionisti nel settore, si possono però imparare le regole e le tecniche basilari per sviluppare il proprio carisma in vista di un bene effettivo della comunità; ***l'aspetto liturgico***: occorre anche conoscere il senso delle varie celebrazioni, delle loro parti e dei singoli momenti, così come bisogna conoscere la normativa che regola le azioni liturgiche e i criteri da tener presenti quando si preparano le singole celebrazioni. Ciascuno deve essere consapevole dei compiti che gli competono secondo la natura del rito e le norme liturgiche, senza indebite ingerenze. Nessun ministro si può perciò sostituire agli altri, né tanto meno primeggiare sull'assemblea. Ciascuno dovrebbe accordare la sua azione con quella degli altri e non agire in forma individualistica e secondo i propri gusti.

¹²⁷ Cfr. la nota precedente n.126

¹²⁸ Cfr. Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti, Istruzione *Immensae caritatis* del 29/01/1973

Dall'insieme dei ministeri deve emergere ***non una somma di individui, ma un gruppo che interagisce a servizio*** dell'assemblea. Da sottolineare che ogni servizio non è solo un fatto rituale che inizia e si conclude nella celebrazione, ma si estende al «prima» e al «dopo» della celebrazione. Per esempio: chi porta la comunione ai malati è anche impegnato nella cura pastorale degli infermi; chi proclama le letture è anche catechista; chi accoglie i fratelli o accoglie le offerte è anche impegnato nella carità. ***Tutta la Chiesa è ministeriale***: seguendo il suo Signore, venuto non per essere servito ma per servire, è posta in atteggiamento di servizio. Ministeri e carismi, nella complementarità del sacerdozio battesimale, non sono per la competitività né per la frammentazione della comunità, ma per la sua edificazione.

Prospettive per una ministerialità diffusa

A questi compiti, ***quasi esclusivamente culturali e liturgici***, i vescovi italiani, nel documento sopra ricordato *I ministeri nella Chiesa*, ne aggiungono un altro che ha pure un retroterra nella storia e nell'esperienza della Chiesa antica, quello precisamente di ***aver cura dei deboli e degli infermi***. Compito che va letto all'interno del significato e della portata della celebrazione eucaristica, memoriale della carità di Cristo. Tenendo dunque presenti queste indicazioni magisteriali si possono individuare, in maniera più completa e ampia, ***gli ambiti e le funzioni specifiche dell'accolito***. Innanzitutto egli è chiamato ad essere il promotore della vita liturgica di una comunità, non solo prestando il suo servizio nella celebrazione, in modo che essa risulti veramente un'azione comunitaria e partecipata, significativa dal punto di vista dei diversi servizi che si compiono e pedagogicamente efficace, ma anche prendendosi cura di quanti, in essa, svolgono compiti liturgici: ministranti, cantori, lettori, ecc. Egli è quindi il naturale animatore del ***gruppo liturgico*** della comunità e per questo deve curare la formazione liturgica e biblica dei vari componenti, preparare le celebrazioni, e guidarne lo svolgimento. Come ***ministro straordinario della Comunione*** egli si affiancherà al sacerdote e al diacono nella promozione e nell'animazione della pastorale liturgico-eucaristica, non solo portando la Comunione ai malati, ma curando l'incremento e l'organizzazione del ***culto eucaristico fuori della messa*** secondo le indicazioni del magistero e i bisogni della comunità in cui vive ed esercita il suo ministero.

Emerge poi un altro compito dell'accolito: quello di un più vasto e profondo ***esercizio della carità*** verso i poveri, i sofferenti, i malati, gli emarginati. Dovrà essere l'accolito a suscitare e a curare nella parrocchia o nei gruppi caritativi le molteplici forme di assistenza, di aiuto, di promozione umana che oggi sono richieste ai credenti che vivono nel mondo e che la Chiesa mette in cantiere per rispondere alle numerose e svariate attese che si manifestano nei settori dell'emarginazione, della povertà, della terza età, della malattia, ecc. Egli sarà perciò il leader naturale di quelle associazioni o movimenti che s'interessano di questo settore e, come tale, potrà rendere un prezioso servizio di collaborazione all'opera caritativa dei pastori.

I ministeri del lettorato e dell'accolitato, anche se profondamente radicati nell'esperienza più antica della Chiesa, ***acquistano oggi dimensioni e prospettive nuove in una comunità ecclesiale chiamata ad essere «serva» del Signore e degli uomini***. Il loro corretto e fedele esercizio suppone, pertanto, sempre una vita di comunità molto dinamica. Anche se si integrano a vicenda, questi due ministeri sono distinti: il lettorato fa direttamente riferimento all'annuncio della parola di Dio, mentre l'accolitato è più specificamente orientato alla celebrazione liturgico-sacramentale e all'impegno di carità

e di promozione umana. Ciò spiega, tra l'altro, l'inopportunità che vengano conferiti insieme alla stessa persona. La Chiesa è comunità ministeriale, nella quale lo stesso Spirito conferisce ai fedeli doni diversi per ministeri diversificati; non è opportuno quindi che una stessa persona assommi più compiti, anche perché ciascuno richiede anche doti umane particolari che non sempre sono simultaneamente presenti nello stesso individuo; e poi anche perché, altrimenti, si ricadrebbe in una nuova forma di *monopolio del ministero*. Questi due ministeri sono pertanto espressione di carità ecclesiale e sono finalizzati all'edificazione dell'unico Corpo di Cristo.

Attualmente con il termine *ministeri laicali* non si intende riferirsi primariamente ed esclusivamente ai ministeri istituiti ai quali fa riferimento il *motu proprio* di Paolo VI *Ministeria quaedam*, ovvero i ministeri del lettore e dell'accolito. Questi sono sì ministeri laicali ma non esauriscono i ministeri riconosciuti dalla comunità ecclesiale, propri dei fedeli laici, ai quali la Chiesa riconosce le prerogative di stabilità, di connessione diretta alla vocazione battesimale dei fedeli laici, di corrispondenza ai fini ecclesiali propri della comunità cristiana. È necessario comprendere poi che con il termine *ministeri laicali* intendiamo non solamente le attività esercitate all'interno di un vero e proprio ufficio ecclesiastico, ma ogni genere di servizio - *ministero di fatto* - volto al bene della comunità cristiana. Ciò che legittima la ministerialità del fedele laico è il suo *battesimo* e in generale il suo essere *pienamente incorporato alla realtà ecclesiale mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana*.

Nella comunità cristiana molti fedeli laici aspirano a cooperare alla costruzione mediante lo svolgimento di servizi determinati che per la loro specificità, ampiezza, durata, connessione alle finalità della Chiesa possono essere qualificati come *ministeri ecclesiali di fatto*, e che trovano nell'ambito parrocchiale la loro specifica attuazione come *catechisti, educatori e formatori degli oratori, messaggeri, animatori dei centri di ascolto della carità, perfino i membri dei consigli pastorali e degli affari economici*. L'elenco potrebbe essere più esteso e continuamente in evoluzione. Laddove il fedele laico svolge un ministero specifico riconosciuto nell'ambito della vita ecclesiale, il *riconoscimento* che gli viene concesso non si fonda su una concessione delegata di una potestà che è propria dei pastori, ma sulla consapevolezza che il suo sacerdozio battesimale si esprime in una forma determinata, non generica, di apostolato. Con il Vaticano II si è infatti sottolineata la pari dignità e nello stesso tempo la differenza di grado e di essenza tra il sacerdozio comune e quello ministeriale.

Da ciò la collaborazione dei laici, a partire dal Vaticano II dunque, è cresciuta nella liturgia, nelle catechesi sacramentali, nell'assistenza ai malati e nella carità, nella *partecipazione attiva alla vita ecclesiale*. Insomma molteplici servizi e compiti vengono affidati ai laici. E il documento stesso *Ministeria quaedam* che solitamente viene richiamato per i ministeri di lettore e di accolito, fa riferimento in senso più largo alla partecipazione attiva del cristiano laico alla vita, non solo liturgica, della Chiesa. Infatti dopo avere definito i due ministeri rimasti in vigore nella Chiesa latina, Paolo VI aggiunge: «*Oltre a questi uffici comuni della Chiesa latina, nulla impedisce che le Conferenze Episcopali ne chiedano altri alla Sede Apostolica se ne giudicheranno, per particolari motivi, l'istituzione necessaria o molto utile nella propria regione. Di questo genere sono ad esempio gli uffici di ostiario, di esorcista e di catechista, come pure altri uffici da affidare a coloro che sono addetti alle opere di carità, qualora tale ministero non sia stato conferito ai diaconi*».

Al di là della portata teologico-pastorale del testo che richiede una serie di formalità necessarie per procedere all'istituzione di nuove figure ministeriali, resta interessante notare come la *ratio* del documento intenda la *ministerialità laicale* in diretto riferimento al contesto in cui si vive, così che ogni forma ed espressione della vita della Chiesa possa verificare, ed eventualmente istituzionalizzare, forme ministeriali laicali più consone ad essa. Da ciò ne deriva anche l'intima *connessione tra ministerialità e vita ecclesiale* e specificamente il fatto che la ministerialità è in riferimento alla vita ecclesiale e dunque gode della prerogativa dell'adattamento, e non viceversa. Se le figure di lettore e dell'accollito assumono un valore universale poiché in ogni forma di Chiesa la proclamazione della Parola di Dio e la celebrazione dell'Eucarestia sono dati necessari, tuttavia nulla vieta che in particolari circostanze vengano **istituiti ulteriori ministeri**¹²⁹. Alla luce di ciò, *non è corretto affermare che i ministeri laicali corrispondono ai ministeri istituiti; né che i ministeri istituiti debbano intendersi esclusivamente nel significato del lettorato e dell'accollitato*. Rimane sempre aperta, cioè, la possibilità di nuove determinazioni di ministeri laicali, sia nella direzione di una loro istituzione formale, sia nella direzione di un esercizio di fatto per la crescita della Chiesa.

"Niente è più freddo del cristiano che non si cura della salvezza degli altri.
Non puoi qui tirar fuori la povertà..., non puoi mettere avanti la tua umile condizione..., non puoi addurre il pretesto dell'ignoranza..., non puoi obiettare che sei debole.
Chiunque può essere utile al prossimo, se vuole compiere la sua parte.
Non offendere Dio. Se dici che il sole non può splendere, gli fai torto; se dici che il cristiano non può far del bene, offendi Dio e lo rendi bugiardo.
E' più facile che il sole non scaldi e non brilli, che un cristiano non risplenda; è più facile che la luce sia tenebra, che accada questo.
Non può la luce di un cristiano restare nascosta; non può restare nascosta una fiaccola così splendente"

(S. Giovanni Crisostomo, *Omelia XX sugli Atti*, PG 60, 162-163).

¹²⁹ Cfr. la Lettera *Antiquum ministerium* in forma di *Motu proprio* con cui Papa Francesco istituisce il ministero laicale del Catechista (10 maggio 2021) e la successiva Lettera della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti sul *Rito di Istituzione dei Catechisti* (3 dicembre 2021)

8. La Chiesa locale o particolare nella comunione delle Chiese La parrocchia casa e scuola di comunione

Chiesa locale come attualizzazione dell'unica chiesa di Cristo

La Chiesa che il Vaticano II ha descritto come mistero di comunione, corpo mistico di Cristo, popolo di Dio, strutturata cioè «*istruita e diretta dallo Spirito Santo, con diversi doni carismatici e gerarchici*» (LG 4; AG 4), **non è un'entità astratta e atemporale**, ma si attua nella Chiesa locale la quale appunto è la stessa Chiesa universale che si fa evento, cioè realtà concreta e salvifica nel luogo dove dimora, diventando Chiesa presente e temporale - qui e ora - in mezzo agli uomini. Non è d'altronde la Chiesa locale una parte della Chiesa universale, nel senso che questa emerga come la somma delle singole Chiese locali e particolari; **essa è tutta in ciascuna di esse**.

Per questo il Nuovo Testamento usa il termine *ἐκκλησία* *ecclesia*, sia per indicare la Chiesa in generale, sia le singole chiese locali. Così per Paolo non esiste una Chiesa di Corinto, come per noi non esiste una Chiesa di Siena-Colle di Val d'Elsa-Montalcino ma più esattamente la Chiesa che **“è in Corinto”** (1Cor 1,1; 2Cor 1,1), la Chiesa che **“è in Siena ...”**: cioè la Chiesa di Gesù Cristo (Mt 16,18) con tutta la sua ricchezza di valori, l'unica Chiesa di Cristo è presente in ogni singola chiesa locale. La recuperata teologia dell'Episcopato da parte del Vaticano II, sulla linea dei testi biblici e della Tradizione, già fissata all'inizio del II secolo come riscontrato nell'epistolario di Ignazio di Antiochia, ha portato con sé necessariamente il **recupero della teologia della Chiesa locale**, fatta propria dal medesimo Concilio: «*Questa Chiesa di Cristo è veramente presente nelle legittime comunità locali dei fedeli, le quali, in quanto aderenti ai loro pastori, sono chiamate anch'esse Chiese nel Nuovo Testamento. Esse infatti sono, nella loro sede, il popolo nuovo chiamato da Dio, nello Spirito Santo e in una totale pienezza*» (LG 26a). E ancora, riecheggiando l'insegnamento dei Padri apostolici, il Concilio prosegue: «*In esse con la predicazione del vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della cena del Signore...In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto il ministero sacro del vescovo, viene offerto il simbolo di quella carità e unità del corpo mistico. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Infatti la partecipazione al corpo e al sangue di Cristo altro non fa, se non che ci uniamo in ciò che prendiamo*¹³⁰» (LG 26 b).

Questa affermazione sulla comunione eucaristica nella celebrazione della cena del Signore rafforza quanto il Concilio aveva anticipato al n. 23 di *Lumen Gentium* secondo cui le Chiese particolari «*sono formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica*» viene integrato dalla comunione eucaristica nella celebrazione della Cena del Signore. La chiave per la **comprensione del legame tra chiesa locale e chiesa universale** sta nell'evento stesso della celebrazione eucaristica: poiché tutti i partecipanti alla liturgia insieme al pane ricevono l'unico corpo di Cristo, come già Paolo affermava nella *Prima Lettera ai Corinti*, sono uniti anche nell'unità del corpo di Cristo. Questo però non avviene solo nelle singole comunità locali, ma ovunque dove l'eucaristia è celebrata. Il corpo di

¹³⁰ Cfr. la citazione di LEONE MAGNO, *Sermo* 63,7

Cristo presente nella liturgia della comunità unisce i partecipanti con tutti gli altri che credono allo stesso Gesù Cristo e che mediante il battesimo e la Cena del Signore sono uniti al suo corpo. Per questo in ogni eucaristia, insieme al **vero corpo** del Signore, è presente al tempo stesso **l'intera chiesa di tutto il mondo**, ma insieme anche la chiesa di tutte le precedenti generazioni dei cristiani a partire dal tempo degli apostoli e dei martiri della chiesa antica.

Questo legame tra la presenza di Cristo e la comunione fondata su questa presenza di tutti coloro che con lui sono uniti per formare un solo corpo - il suo corpo - è costitutivo del mistero della Cena del Signore e del mistero della chiesa. I Padri ne erano consapevoli al tal punto che la **chiesa è soprattutto il corpo vero** - *corpus verum* - del Signore. Con *corpus verum* essi intendevano la Chiesa, cioè la comunità locale riunita intorno al proprio vescovo per la celebrazione dell'Eucaristia, detta questa *corpus mysticum*; solo nel secolo XII - come abbiamo già sottolineato nel capitolo 4 di queste pagine - avviene lo scambio nell'uso del termine *mysticum*, che d'ora in poi non si attribuisce più all'eucaristia ma alla chiesa e il concetto di corpo, dal suo significato sacramentale, scivola nella sfera giuridica, chiesa come corporazione, come società.

Diocesi e parrocchie come chiese locali

La prima espressione della **Chiesa locale è dunque la Diocesi** che il Vescovo presiede per mandato dello Spirito Santo e come *sacramento*, cioè come segno visibile di Gesù Cristo, Pastore invisibile: *“Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge sul quale lo Spirito Santo vi ha costituiti vescovi per pascere la Chiesa del Signore, che Egli si è acquistata con il suo proprio sangue”* (At 20,28). La Chiesa locale non è una semplice porzione della Chiesa universale, ma è la Chiesa di Dio che si fa presente qui da noi¹³¹. Va ricordato, a questo punto, che **la Chiesa locale in senso vero è la diocesi**. Alle volte diciamo Chiesa locale la parrocchia, o addirittura il gruppo, ma è un parlare improprio. La Chiesa locale è la diocesi, perché la Chiesa locale è la dove sono presenti tutte le strutture essenziali della Chiesa di Dio, e fra queste principalmente il Vescovo. Movimenti, gruppi, parrocchie sono **inseriti** nella Chiesa locale, ma non sono né Chiesa, né chiesa locale: è perciò essenziale che siano in comunione con il Vescovo e inseriti nella realtà diocesana. Se si isolano, potranno fare molte cose, ma non sono comunità ecclesiali: persone di buona volontà, ma non Chiesa. Vale la pena ricordare di nuovo le parole di Papa Francesco: *«Non chiudersi, per favore! Questo è un pericolo: ci chiudiamo nella parrocchia, con gli amici, nel movimento, con coloro con i quali pensiamo le stesse cose... ma sapete che cosa succede? Quando la Chiesa diventa chiusa, si ammala, si ammala. Pensate ad una stanza chiusa per un anno; quando tu vai, c'è odore di umidità, ci sono tante cose che non vanno. Una Chiesa chiusa è la stessa cosa: è una Chiesa ammalata. La Chiesa deve uscire da se stessa. Dove? Verso le periferie esistenziali, qualsiasi esse siano, ma uscire. Gesù ci dice: “Andate per tutto il mondo! Andate! Predicate! Date testimonianza del Vangelo!”¹³²».*

Comunità locale e particolare nella Diocesi è la **Parrocchia** ed eventualmente qualsiasi altro gruppo laddove esista un sacerdote; *«i sacerdoti infatti, collaboratori dell'Ordine Episcopale, nelle singole comunità locali di fedeli rendono, per così dire, presente il Vescovo, cui sono uniti con animo fiducioso e grande, ne prendono, secondo*

¹³¹ Cfr. art. Chiesa locale in AA.VV., *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 145-158

¹³² FRANCESCO, Veglia di Pentecoste, incontro con i movimenti e le associazioni, 18 maggio 2013

il loro grado, gli uffici e la sollecitudine e li esercitano con dedizione quotidiana» (LG 28 b). Addirittura Paolo, parlando e salutando la ospitale casa di Prisca ed Aquila, nei saluti finali afferma: “Salutate Prisca ed Aquila, miei collaboratori in Cristo Gesù... salutate anche la comunità che si riunisce nella loro casa - ecclesiam domesticam -” (Rom 16,3.5).

La dinamica della chiesa locale

Chiesa locale è là dove si vive e si testimonia la **parola di Dio** come impegno di tutti e responsabilità di alcuni: *«Dal Vescovo fino agli ultimi fedeli laici cioè l'intero popolo di Dio mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale» (LG 12 a); chiesa locale è la dove si celebra il **mistero pasquale dell'Eucarestia** presieduto dal Vescovo o da chi lo rappresenta; si amministrano i sacramenti e la riconciliazione; si guidano i fratelli sulla via del Padre, si esercita la carità con l'aiuto dei carismi dello Spirito, nella collaborazione fra ministri ordinati e ministri riconosciuti dalla Chiesa. Ecco alcune affermazioni conciliari: per i Vescovi: *«I singoli Vescovi, afferma il Concilio rappresentano la propria Chiesa, e tutti insieme con il Papa, rappresentano tutta la Chiesa in un vincolo di pace, di amore e di unità» (LG 23 a). Altrettanto per i sacerdoti: «Essi sotto l'autorità del Vescovo santificano e governano la porzione di gregge del Signore loro affidata, nella loro sede rendono visibile la Chiesa universale e portano un grande contributo all'edificazione di tutto il Corpo Mistico di Cristo» (LG 28 b). La comunione diviene pertanto l'elemento costitutivo della Chiesa anche in relazione a tutte le numerose e articolate comunità sparse nel mondo: «Così pure nella comunione ecclesiastica, vi sono legittimamente le Chiese particolari, con proprie tradizioni, rimanendo però integro il primato della Cattedra di Pietro la quale presiede alla comunione universale di carità, tutela tutte le varietà e insieme vigila affinché ciò che è particolare, non solo non nuoccia all'unità, ma piuttosto la serva» (LG 13d).**

Abbiamo cercato di descrivere nelle pagine precedenti gli elementi costitutivi della chiesa locale/particolare - diocesi e parrocchia - secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II che possiamo sinteticamente così riassumere:

1. La Chiesa non è solo l'universalità del popolo di Dio, ma anche e inseparabilmente **la comunità locale dei fedeli raccolti attorno al vescovo**: questo rappresenta la base per una teologia della Chiesa locale che riconosca spessore alla diocesi e, subordinatamente, alla parrocchia. Testo conciliare di partenza: *«La principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima Eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo, circondato dal suo presbiterio e dai ministri» (SC 41).*

2. Nelle comunità eucaristiche locali *«sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica» (LG 26). Ma è soprattutto nel contesto della trattazione sulla collegialità episcopale, che il Concilio presenta le affermazioni più rilevanti sulla **Chiesa locale**: parla infatti delle «Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica» (LG 23). Il rapporto Chiesa particolare/Chiesa universale non è di somma o sottrazione. Il testo citato delinea piuttosto tale rapporto in due direzioni: dalla Chiesa universale alla Chiesa particolare è di immanenza: «tutta» la Chiesa è presente «nelle» Chiese particolari, le quali sono «immagine» della Cattolica; dalla Chiesa particolare*

alla Chiesa universale è di origine: «tutte» le Chiese conducono a formare la Chiesa universale, poiché è «a partire dalle» singole Chiese particolari che si forma concretamente la Cattolica.

3. Una Chiesa particolare/locale **non è dunque semplicemente una parte di Chiesa, ma è tutta la Chiesa presente in quel luogo, perché in essa è presente tutto il mistero di Cristo e non solo una sua parte.** Questo testo del Vaticano II ci ha così offerto gli spunti per una vera e propria **teologia della Chiesa particolare/locale.** È chiaro che non si tratta di contrapporre la dimensione locale a quella universale della Chiesa: ogni singola comunità presieduta dal vescovo è davvero «Chiesa» solo se si trova in comunione con tutte le altre Chiese nel mondo; comunione espressa e garantita dalla Chiesa di Roma. Non è più in virtù di un principio solamente giuridico che emerge la necessità della comunione con la sede di Pietro, ma in virtù di un principio anzitutto teologico: **non esiste «Chiesa» se non nella comunione universale.**

4. La comunione tra le Chiese viene dal Concilio descritta sotto la proprietà della **cattolicità** fin dal **secondo capitolo della Lumen Gentium.** Leggiamo semplicemente i capoversi del n. 13: «*Tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio*» (LG 13a);

«*L'unico popolo di Dio è dunque presente in tutte le nazioni della terra...infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo*» (LG 13b);

«*In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la chiesa ... Ne consegue che il popolo di Dio non solo si raccoglie da diversi popoli, ma in se stesso si sviluppa l'unione di vari ordini ... Così pure nella comunione ecclesiastica, vi sono legittimamente delle chiese particolari che godono di proprie tradizioni, rimanendo integro il primato della cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale della carità (cfr. S. Ignazio, Ai Romani, 1), tutela le varietà legittime, e insieme veglia affinché ciò che è particolare, non solo non nuoccia all'unità, ma piuttosto la serva*» (LG 13c).

L'ultimo capoverso conclude: «*Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia , infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza* (LG 13d)».

Quanto accennato dalla *Lumen Gentium* sulla chiesa locale nella cattolicità della comunione delle chiese verrà ripreso dalla *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica* della Congregazione della Dottrina della Fede in un documento dal titolo ***Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*** (28.5.1992). Ne ricordiamo alcuni numeri:

n. 7. La *Chiesa di Cristo*, che nel Simbolo confessiamo una, santa, cattolica ed apostolica, è la Chiesa universale, vale a dire l'universale comunità dei discepoli del Signore, che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi. Tra queste molteplici espressioni particolari della presenza salvifica dell'unica Chiesa di Cristo, fin dall'epoca apostolica si trovano quelle che in se stesse sono *Chiese* (Cfr. At 8, 1; 11, 22; 1 Cor 1, 2; 16, 19; Gal 1, 22; Ap 2, 1.8.), perché, pur essendo particolari, in esse si fa presente la Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali. Sono perciò costituite *a immagine della Chiesa universale* (Cfr. LG n. 23 § 1; AG, n. 20), e ciascuna di esse è «*una porzione del Popolo di Dio affidata alle cure pastorali del Vescovo coadiuvato dal suo presbiterio*» (cfr. CD n. 11 § 1).

n. 8. La **Chiesa universale è perciò il Corpo delle Chiese** (cfr. LG n. 23 § 2. S. Ilario di Poitiers, *In Psalm.*, 14, 3; S. Gregorio Magno, *Moralia*, IV, 7, 12), per cui è possibile applicare *in modo analogico* il concetto di comunione anche all'unione tra le Chiese particolari, ed intendere la Chiesa universale come una *Comunione di Chiese*. A volte, però, l'idea di «*comunione di Chiese particolari*», è presentata in modo da indebolire, sul piano visibile ed istituzionale, la concezione dell'unità della Chiesa. Si giunge così ad affermare che ogni Chiesa particolare è un soggetto in se stesso completo e che la Chiesa universale risulta dal *riconoscimento reciproco* delle Chiese particolari. Questa unilateralità ecclesiologica, riduttiva non solo del concetto di Chiesa universale ma anche di quello di Chiesa particolare, manifesta un'insufficiente comprensione del concetto di comunione. Come la stessa storia dimostra, quando una Chiesa particolare ha cercato di raggiungere una propria autosufficienza, indebolendo la sua reale comunione con la Chiesa universale e con il suo centro vitale e visibile, è venuta meno anche la sua unità interna e, inoltre, si è vista in pericolo di perdere la propria libertà di fronte alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento.

n. 9. Per capire il vero senso dell'applicazione analogica del termine *comunione* all'insieme delle Chiese particolari, è necessario innanzitutto tener conto che queste, per quanto *parti dell'unica Chiesa di Cristo*, hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di «*mutua interiorità*» perché in ogni Chiesa particolare «*è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica*» (cfr. CD n. 11,1). Perciò, «*la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari*». Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare. Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione (cfr. Clemente Romano, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2; Pastore di Erma, *Vis.* 2, 4), e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è **madre e non prodotto delle Chiese particolari**. Inoltre, *temporalmente*, la Chiesa si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e agli Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e futuri fondatori delle Chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la Chiesa *parla tutte le lingue* (cfr. Ireneo, *Adversus haereses*, III, 17, 2 e Fulgenzio di Ruspe, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2-3). Da essa, originata e manifestatasi universale, hanno preso origine le diverse Chiese locali, come realizzazioni particolari dell'una ed unica Chiesa di Gesù Cristo. Nascendo *nella e dalla* Chiesa universale, in essa e da essa hanno la loro ecclesialità. Perciò, la formula del Concilio Vaticano II: *La Chiesa nelle e a partire dalle Chiese (Ecclesia in et ex Ecclesiis)* (LG 23), è inseparabile da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesiae in et ex Ecclesia)* (cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: AAS 83 (1991) 745-747). E' evidente la natura misterica di questo rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, che non è paragonabile a quello tra il tutto e le parti in qualsiasi gruppo o società puramente umana.

n. 10. Ogni fedele, **mediante la fede e il Battesimo**, è inserito nella Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica. Non si appartiene alla Chiesa universale in modo *mediato*, attraverso l'appartenenza ad una Chiesa particolare, ma **in modo immediato**, anche se l'ingresso e la vita nella Chiesa universale si realizzano necessariamente *in* una particolare Chiesa. Nella prospettiva della Chiesa intesa come comunione, l'universale *comunione dei fedeli* e la *comunione delle Chiese* non sono dunque l'una conseguenza

dell'altra, ma *costituiscono la stessa realtà vista da prospettive diverse*. Inoltre, *l'appartenenza* ad una Chiesa particolare non è mai in contraddizione con la realtà che *nella Chiesa nessuno è straniero* (cfr. Gal 3, 28, specialmente nella celebrazione dell'Eucaristia, ogni fedele si trova nella *sua* Chiesa, nella Chiesa di Cristo, a prescindere dalla sua appartenenza o meno, dal punto di vista canonico, alla diocesi, parrocchia o altra comunità particolare dove ha luogo tale celebrazione. In questo senso, ferme restando le necessarie determinazioni di dipendenza giuridica, chi **appartiene ad una Chiesa particolare appartiene a tutte le Chiese**; poiché l'appartenenza alla *Comunione*, come appartenenza alla Chiesa, non è mai soltanto particolare, ma per sua stessa natura è sempre universale (Giovanni Crisostomo, *In Ioann. hom.*, 65, 1: «*chi sta in Roma sa che gli Indi sono sue membra* » Cfr. LG n. 13 § 2).

La parrocchia casa e scuola di comunione

Focalizziamo adesso - per concludere - la nostra attenzione sulla parrocchia, casa e scuola di comunione. La *Nota pastorale* della CEI del 30 maggio 2004 **Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia** al n.3 dal titolo *La Chiesa nel territorio: dalla diocesi alla parrocchia* afferma che «*la parrocchia, che vive nella diocesi, non ne ha la medesima necessità teologica, ma è attraverso di essa che la diocesi esprime la propria dimensione locale*». Innanzitutto che cosa vuol dire **parrocchia**? La sua etimologia - in latino *paroecia* o *parochia* - deriva dal greco *paroikia* παροιικια che presso gli scrittori classici aveva il significato di *vicino, abitare presso*; gli scrittori biblici danno al termine il significato di *straniero*, cioè un forestiero che viveva presso una comunità, senza però avere il diritto di cittadinanza (cfr. Abramo era uno straniero in Egitto, Gn 12,40); Isacco in Canaan (Gn 26,3); gli stessi ebrei prima di entrare nella terra promessa si sentivano stranieri). Questo concetto rimase anche nella Chiesa primitiva e il termine *paroikia*, dal 150 in poi, venne a significare la comunità per eccellenza, cioè l'*Ecclesia*, situata come straniera in un mondo pagano.

Dall'epoca costantiniana in poi il termine *paroikia* designerà esclusivamente la più piccola comunità della Chiesa, avente per capo un semplice presbitero, nel tempo poi chiamato anche sacerdote o parroco. Dal punto di vista storico, la parrocchia è sorta come un decentramento della diocesi, quindi come un'istituzione ecclesiastica e non di diritto divino, a partire dal IV-V secolo assumerà sempre più importanza come risposta alla necessità di evangelizzare le campagne. Sarà nell'XI e XII secolo che la parrocchia assumerà un'importanza fondamentale, andando oltre la semplice *cura animarum*, per la costituzione nell'ambito di competenza parrocchiale di scuole, ospedali, ospizi, orfanotrofi, assistenza ai poveri, formazione religiosa delle classi più povere ed emarginate (di questo poi si faranno protagonisti gli Ordini mendicanti).

La *riforma tridentina* riterrà la parrocchia soggetto meritevole della riforma cattolica: vale per tutte le indicazioni del **Concilio di Trento** su l'obbligo della residenza del parroco e l'istituzione dei Seminari come luogo di formazione del clero stesso. L'istituzione parrocchiale, incentrata sulla figura del parroco, rimarrà fino ai giorni nostri e il modello tridentino anche dal punto di vista teologico-pastorale rimarrà immutato. Solo intorno agli anni quaranta-cinquanta del secolo scorso e successivamente dopo il Concilio Vaticano II si troverà un riaccendersi di interesse e riflessione attorno all'istituzione parrocchia.

Il Concilio tuttavia, pur non offrendo una definizione di parrocchia, ne ha descritta la fisionomia in modo definito e preciso. La parrocchia **rappresenta** in un certo modo la Chiesa visibile sparsa in tutto il mondo (SC 42), deve sentirsi realmente parte della diocesi e della Chiesa universale, deve avere il suo centro nella celebrazione eucaristica e realizzarsi come un chiaro modello di apostolato comunitario. E' la parrocchia a rendere visibile la Chiesa come segno efficace dell'annuncio del Vangelo per la vita dell'uomo nella sua quotidianità. Vale la pena ricordare allora quello che già il **Codice di Diritto canonico** del 1983 diceva, recependo l'insegnamento conciliare, definendo la parrocchia «una determinata comunità di fedeli che viene costituita stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare, e la cui cura pastorale è affidata, sotto l'autorità del vescovo diocesano, ad un parroco quale suo proprio pastore» (CJC c. 515). E' opportuno allora insistere sulla caratteristica di **relazione**, di **comunione** della parrocchia, come già ricordava la *Nota pastorale* del 2004 dell'Episcopato italiano sul **Volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia**: «Più che di parrocchia, dovremmo parlare di parrocchie: la parrocchia infatti non è mai una realtà in sé, ed è impossibile pensarla se non nella comunione della Chiesa particolare ... Alla base di tutto sta la coscienza che i parroci e tutti i sacerdoti devono aver di far parte dell'unico presbiterio della diocesi e quindi sentirsi responsabili con il vescovo di tutta la Chiesa particolare, rifuggendo da autonomie e protagonismi. La stessa prospettiva di effettiva comunione è chiesta a religiosi e religiose, ai laici appartenenti alle varie aggregazioni¹³³».

Come possiamo declinare per la parrocchia di oggi, all'inizio del Terzo millennio cristiano, la sua specifica realtà di **casa e scuola di comunione**? **Casa** innanzitutto, non luogo di routine a misura dei soliti noti, ma comunità accogliente e capace di mettere ciascuno in relazione - questo vuol dire comunione - con l'amorevole paternità di Dio e con ogni fratello e sorella che incontriamo sulle strade e i cammini del mondo. La parrocchia allora diviene figura della *Chiesa vicina* alla vita della gente, figura di una *Chiesa semplice e umile* a immagine e somiglianza del suo Signore che ogni giorno e soprattutto ogni domenica aspetta tutti, senza escludere nessuno, alla mensa della sua Parola e del suo Corpo nella celebrazione eucaristica. Afferma la *Nota* della CEI nella conclusione del n. 4: «*Nell'Eucaristia, dono di sé che Cristo offre per tutti* - l'Eucaristia prima che dono da ricevere è l'offerta che Gesù fa di se stesso al Padre per noi! E in questa offerta sono rappresentati tutti gli uomini, anche quelli che per vari motivi non possono accostarsi al sacramento -, *riconosciamo la sorgente prima, il cuore pulsante, l'espressione più alta della Chiesa che si fa missionaria partendo dal luogo della sua presenza tra le case degli uomini, dall'altare delle nostre chiese parrocchiali*».

Interessante e decisamente poco conosciuto e ancor meno vissuto quanto la *Nota pastorale* della CEI dice nella seconda parte *Orizzonti di cambiamento pastorale per una parrocchia missionaria* al n. 7 circa la concatenazione di comunione, testimonianza e missione nella realtà parrocchiale. La Chiesa madre *genera i suoi figli e rigenera se stessa*. Nel cammino dell'iniziazione cristiana esprime il suo volto missionario e la parrocchia diviene il luogo ordinario, la scuola in cui questo cammino si realizza. Questo cammino, scandito in tappe differenti, promuove la maturazione di fede e soprattutto integra tra loro le varie dimensioni della vita cristiana nel conoscere,

¹³³ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Nota pastorale Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, n. 3

celebrare e vivere la fede. La parrocchia assume così gli stessi tratti della *missionarietà* di Gesù: la sua sollecitudine verso tutti, nessuno escluso, il suo accogliere i vicini ma soprattutto tendere la mano ai lontani, andare a cercarli, con amore e delicata premura. Comunione significa allora considerare ogni altro membro della comunità *uno che mi appartiene* e condividere le sue gioie e sofferenze, prendersi cura dei suoi bisogni per offrirgli una vera e profonda amicizia. Senza questo cammino di conversione interiore a poco servono gli strumenti organizzativi o esteriori della comunione delle stesse strutture ecclesiali.

Il n. 9 della *Nota* sottolinea il ruolo della parrocchia come *scuola di comunione* soprattutto nell'assumere la scelta coraggiosa di *servire la fede delle persone* in tutti i momenti e i luoghi in cui essa si esprime. Partendo dalla centralità della mensa della parola e del pane eucaristico nel *giorno del Signore* (cfr. tutto il n. 8) tutto il cammino dell'educazione alla fede si orienta alla cura degli adulti e della famiglia e cominciando dal sostenere la *responsabilità educativa primaria* dei genitori, si impegna a dare continuità ai percorsi formativi. Nello stretto legame con il territorio, la parrocchia mantiene quella vicinanza alla vita quotidiana della gente che la qualifica rispetto ad altre realtà con cui nella Chiesa si dà forma comunitaria all'esperienza della fede. Nella concretezza del legame locale si definisce e si rafforza il senso dell'appartenenza, anche ecclesiale. Presenza nel territorio vuol dire *sollecitudine* verso i più deboli e gli ultimi, farsi carico degli emarginati, servizio ai poveri, antichi e nuovi, premura per i malati: prigionare quella che Giovanni Paolo II chiamava la *fantasia della carità*¹³⁴.

L'apertura alla carità e solidarietà tuttavia non si ferma ai poveri della parrocchia o a quelli di passaggio, all'intervento nelle emergenze naturali o di altro genere ma si preoccupa di far *crescere la coscienza* dei fedeli e non in ordine ai problemi della povertà nel mondo, dello sviluppo, della giustizia, del rispetto e la salvaguardia del creato, della cultura della pace e della dignità di ogni persona. Un'opera educativa importante quindi, certo a volte difficile, ma sempre stimolante per evitare il rischio di comunità parrocchiali ricurve su stesse, visibili solo nelle azioni culturali o della tradizione religiosa, mancando quello slancio profetico e aperto alla speranza dei "cieli nuovi e terra nuova" (Ap 21,1). La *Nota pastorale* termina proprio con un'immagine applicata alla parrocchia presa dall'Apocalisse: nella parrocchia si riconosce il *segno*, tra le case degli uomini, di quella *casa* che ci attende oltre questo tempo, «la città santa», «la dimora di Dio con gli uomini» (Ap 21, 2-3), là dove il Padre vuole tutti *raccogliere* come suoi figli.

Un esempio di comunione ecclesiale: dalla parrocchia alle unità pastorali

Un ambito delicato in questo discorso sulla comunione è dato dalla realtà di base territoriale che resta il centro vivo della missione e cioè la *parrocchia* e in essa o attorno ad essa quelle numerose realtà ecclesiali - movimenti, associazioni, gruppi - che sono sorte dopo il Concilio e rappresentano una ricchezza per rivitalizzare la parrocchia stessa e l'intera Chiesa particolare. La parrocchia, nel contesto di una pastorale diocesana ispirata al criterio della comunione per la missione, resta la struttura fondamentale ed esprime la capillare presenza e partecipazione della Chiesa alla vita della gente in quel determinato territorio. E' il luogo dove ogni battezzato può trovare l'itinerario appropriato per camminare nella santità di vita e vivere nella comunione con

¹³⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica del 6 gennaio 2001 *Novo millennio ineunte*, n. 50

gli altri una esperienza feconda di Dio e del mistero di Cristo. E' la *fontana del villaggio*, secondo l'espressione di Giovanni XXIII, dove ognuno può attingere l'acqua viva della vita. Nella parrocchia non c'è aspetto del mistero cristiano, non c'è problema o esperienza umana profonda e forte, non c'è avvenimento di attualità che non trovi spazio e attenzione pastorale da parte di sacerdoti e fedeli sensibili e pronti alla riflessione. Tutte le risorse educative della Chiesa possono essere impegnate in larga misura. L'esperienza dell'anno liturgico, la celebrazione del giorno del Signore, la pratica della carità, la vita di associazione, l'oratorio, la tradizione di autentica religiosità popolare, la ricerca sistematica di gruppo, gli incontri di categoria, di quartiere, di famiglia, gli esercizi spirituali: tutto consente a ciascuno di imparare, di sperimentare, di dare con pieno impiego di tutte le sue facoltà spirituali.

Oggi, non si possono ignorare i limiti e le difficoltà della parrocchia, ma le sue aspirazioni e le sue possibilità restano pur sempre quelle di vivere e di annunciare in tutta pienezza il mistero cristiano offrendo a ciascuno il dono di cui ha maggiore bisogno, con particolare sensibilità per coloro che sono soli, lontani, bisognosi, poveri di ogni genere. La comunità parrocchiale, tuttavia, non deve chiudersi in se stessa: respira la vita della Chiesa universale, coltiva il senso della diocesi, procura di allargare le sue possibilità educative aprendosi a forme di collaborazione interparrocchiali, porta il suo contributo a tutto il popolo di Dio. «*Parrocchia trova te stessa uscendo fuori da te stessa*»: l'espressione di Giovanni Paolo II indica con chiarezza un obiettivo missionario preciso, che fa passare la parrocchia da una pastorale di conservazione ad una pastorale dinamica e di rinnovamento.

La mobilità delle persone e la completa e variegata organizzazione sociale, in continua e rapida evoluzione, che caratterizzano oggi la vita della gente esigono infine che la parrocchia sia sostenuta dall'apporto delle altre parrocchie, capaci di agire su di un territorio più ampio o dentro specifiche situazioni di vita e di ambiente, dove la gente lavora e trascorre gran parte del proprio tempo, sia feriale, sia spesso anche festivo. Nasce così quella che oggi viene chiamata *pastorale integrata* che comporta uno stretto collegamento ed un'azione comune tra le parrocchie dello stesso territorio fino a configurare, là dove è possibile, delle vere e proprie *unità pastorali*. Le unità pastorali rappresentano la sfida su cui misurare il nostro impegno di comunione, di ministerialità e di missione. Esse vanno qualificate e potenziate ed esigono un cammino di graduale unità, sempre più stretta tra le parrocchie che ne fanno parte. I presbiteri e i laici sono chiamati a gestire insieme con corresponsabilità la vita e la missione di ciascuna parrocchia collegandosi alle altre sul piano della liturgia, della catechesi, della formazione degli operatori, delle iniziative missionarie. Per raggiungere questo obiettivo occorre far crescere in ogni battezzato la consapevolezza del servizio da rendere a tutta la comunità, per cui ciascuno è chiamato ad offrire il suo apporto di presenza attiva e di disponibilità nei vari ambiti della pastorale. Nessuno è passivo. La Chiesa è una comunità di servi del Signore e dei fratelli.

Il concetto di *Chiesa tutta ministeriale* si fonda sulla radice battesimale e crismale e trova nella ricchezza dei molteplici doni dello Spirito la sua ricchezza di espressioni e di modalità concrete per attuarsi. Tale ministerialità, tuttavia, è diversificata e trova nei pastori il suo punto di riferimento per l'unità e per lo stesso discernimento dei carismi, dei ministeri e dei servizi da svolgere. Tocca, infatti, ai pastori - il vescovo in primo luogo ed il parroco in comunione con lui - discernere i ministeri, orientarli al bene della comunità, formarli e sostenerli con la Parola di Dio e i sacramenti.

9. La trasformazione missionaria della Chiesa

La Chiesa in missione sotto la guida dello Spirito Santo

L'enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio* che porta il significativo sottotitolo di *la permanente validità del mandato missionario*¹³⁵ così si esprime nel suo paragrafo iniziale: «La missione di Cristo redentore, affidata alla chiesa, è ancora ben lontana dal suo compimento. Al termine del secondo millennio dalla sua venuta uno sguardo d'insieme all'umanità dimostra che tale missione è ancora agli inizi e che dobbiamo impegnarci con tutte le forze al suo servizio. È lo Spirito che spinge ad annunciare le grandi opere di Dio: "Non è infatti per me un vanto predicare il vangelo; è per me un dovere: guai a me se non predicassi il vangelo!". (1Cor 9,16) A nome di tutta la chiesa, sento imperioso il dovere di ripetere questo grido di san Paolo. Già dall'inizio del mio pontificato ho scelto di viaggiare fino agli estremi confini della terra per manifestare la sollecitudine missionaria, e proprio il contatto diretto con i popoli che ignorano Cristo mi ha ancor più convinto dell'urgenza di tale attività, a cui dedico la presente enciclica. Il concilio Vaticano II ha inteso rinnovare la vita e l'attività della chiesa secondo le necessità del mondo contemporaneo: ne ha sottolineato la *missionarietà* fondandola dinamicamente sulla stessa missione trinitaria. L'impulso missionario, quindi, appartiene all'intima natura della vita cristiana e ispira anche l'ecumenismo: "Che tutti siano una cosa sola...., perché il mondo creda che tu mi hai mandato" (Gv17,21)».

Siamo quindi in piena sintonia, in questo penultimo incontro del nostro corso di ecclesiologia, con quanto stiamo vivendo nella *Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani*: la missione della Chiesa è sotto l'azione dello Spirito santo che non solo la guida lungo i secoli ma fa dei discepoli di Cristo "una cosa sola perché il mondo creda". La Chiesa confessa la sua fede nello Spirito Santo come colui «che è Signore e dà la vita»: così proclamiamo nel *Simbolo della Fede*, detto niceno-costantinopolitano dal nome dei due Concili - di Nicea (a. 325) e di Costantinopoli (a. 381) - nei quali fu formulato e promulgato. Questa fede, professata ininterrottamente dalla Chiesa, deve essere sempre ravvivata ed approfondita nella coscienza del popolo di Dio: lo Spirito Santo «che procede dal Padre e dal Figlio e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato» è la sorgente e la forza dinamica del rinnovamento della Chiesa e della sua missione.

Quando era ormai imminente per Gesù Cristo il tempo di lasciare questo mondo, egli annunciò agli apostoli "un altro consolatore" (Gv 14,16). L'evangelista Giovanni, che era presente, scrive che, durante la Cena pasquale precedente il giorno della sua passione e morte, Gesù si rivolse a loro con queste parole: "Qualunque cosa chiederete nel nome mio, io la farò, perché il Padre sia glorificato nel Figlio... Io pregherò il Padre, ed egli vi darà un altro consolatore, perché rimanga con voi sempre, lo Spirito di verità" (Gv 14,16). Proprio questo Spirito di verità, Gesù lo chiama *Paraclito* - e *parákletos* παρακλετος vuol dire *consolatore* ma anche *intercessore* o *avvocato*. E dice che è "un altro" consolatore, il secondo, perché egli stesso, Gesù, è il primo consolatore, essendo il primo portatore e donatore della Buona Novella. Lo Spirito Santo viene dopo di lui e grazie a lui, per continuare nel mondo, mediante la Chiesa, l'opera della Buona Novella di salvezza.

¹³⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* circa la permanente validità del mandato missionario, (7 dicembre 1990)

Di questa continuazione della sua opera da parte dello Spirito Santo Gesù parla più di una volta durante lo stesso discorso di addio, preparando gli apostoli, riuniti nel Cenacolo, alla sua dipartita, cioè alla sua passione, morte in croce e risurrezione. Le parole, alle quali faremo qui riferimento, si trovano nel Vangelo di Giovanni: ognuna di esse aggiunge un certo contenuto nuovo a quell'annuncio e a quella promessa. Al tempo stesso, esse sono intrecciate intimamente tra di loro non solo dalla prospettiva dei medesimi eventi, ma anche dalla prospettiva del mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che forse in nessun passo della Sacra Scrittura trova un'espressione così rilevata come qui.

Poco dopo l'annuncio Gesù aggiunge: "*Ma il consolatore, lo Spirito Santo, che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto*" (Gv 14,26). Lo Spirito Santo sarà il consolatore degli apostoli e della Chiesa, sempre presente in mezzo a loro - anche se invisibile - come maestro della medesima Buona Novella che Cristo annunciò. Quell'*insegnerà e ricorderà* significa non solo che egli, nel modo a lui proprio, continuerà ad ispirare la diffusione del Vangelo di salvezza, ma anche che *aiuterà a comprendere il giusto significato del contenuto del messaggio di Cristo*; che ne assicurerà la continuità ed identità di comprensione in mezzo alle mutevoli condizioni e circostanze. Lo *Spirito Santo, dunque, farà sì che nella Chiesa perduri sempre la stessa verità*, che gli apostoli hanno udito dal loro Maestro.

Nel trasmettere la Buona Novella, gli apostoli saranno associati in modo speciale allo Spirito Santo. Ecco come continua a parlare Gesù: "*Quando verrà il consolatore, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio*" (Gv 15,26). Gli apostoli sono stati i testimoni diretti, oculari. Essi "*hanno udito*" e "*hanno veduto con i propri occhi*", "*hanno guardato*" e perfino "*toccato con le proprie mani*" Cristo, come si esprime in un altro passo lo stesso evangelista Giovanni (1Gv 1,1-3). Questa umana, oculare e storica testimonianza degli apostoli su Cristo si collega alla *testimonianza dello Spirito Santo*: "*Egli mi renderà testimonianza*". Nella testimonianza dello Spirito di verità l'umana testimonianza degli apostoli troverà il supremo sostegno. E in seguito vi troverà anche l'interiore fondamento della sua continuazione tra le generazioni dei discepoli e dei confessori di Cristo, che si susseguiranno nei secoli. *Se la suprema e più completa rivelazione di Dio all'umanità è Gesù Cristo stesso*, la testimonianza dello Spirito ne ispira, garantisce e convalida la fedele trasmissione nella predicazione e negli scritti apostolici, mentre la testimonianza degli apostoli ne assicura l'espressione umana nella Chiesa e nella storia dell'umanità.

Ciò si rileva anche dalla stretta correlazione di contenuto e di intenzione con l'annuncio e la promessa appena menzionata, che si trova nelle parole successive del testo di Giovanni: "*Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera; perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future*" (Gv 16,13). Nelle precedenti parole Gesù presenta il Consolatore, lo Spirito di verità, come colui che "*insegnerà*" e "*ricorderà*", come colui che gli "*renderà testimonianza*"; ora dice: "*Egli vi guiderà alla verità tutta intera*". Questo "*guidare alla verità tutta intera*" è il mistero di Cristo nella sua globalità che progressivamente si va rivelando fino al suo vertice e cioè la sua morte e Risurrezione ...*«per noi uomini e per la nostra salvezza»*.

Tra lo Spirito Santo e Cristo sussiste, dunque, nell'economia della salvezza, un intimo legame, per il quale lo Spirito opera nella storia dell'uomo come "*un altro consolatore*", assicurando in maniera duratura la trasmissione e l'irradiazione della Buona Novella, rivelata da Gesù di Nazareth. Perciò, nello Spirito Santo Paraclito, che ***nel mistero e nell'azione della Chiesa continua incessantemente la presenza storica del Redentore sulla terra e la sua opera salvifica***, risplende la gloria di Cristo, come attestano le successive parole di Giovanni: "*Egli (cioè lo Spirito) mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annuncerà*" (Gv 16,14). Con queste parole viene ancora una volta confermato tutto ciò che dicevano gli enunciati precedenti: "*Insegnerà..., ricorderà..., renderà testimonianza*". La suprema e completa autorivelazione di Dio, compiutasi in Cristo, testimoniata dalla predicazione degli apostoli, continua a manifestarsi nella Chiesa mediante la missione dell'invisibile consolatore, ***lo Spirito di verità***.

Dice la ancora la Costituzione conciliare sulla Chiesa: «*Compiuta l'opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra (cfr. Gv 17, 4), il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare di continuo la Chiesa, e i credenti avessero così, mediante Cristo, accesso al Padre in un solo Spirito*" (cfr. Ef 7, 18). È questi lo Spirito di vita, la sorgente dell'acqua zampillante fino alla vita eterna (cfr. Gv 4, 14; 7, 38 s.), colui per mezzo del quale il Padre ridona la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali (cfr. Rm 8, 10 s.)» (LG 4). In questo modo il **Concilio Vaticano II** parla della nascita della Chiesa nel giorno della Pentecoste. Questo evento costituisce la definitiva manifestazione di ciò che si era compiuto nello stesso cenacolo già la domenica di Pasqua. Il Cristo risorto venne e "*portò*" agli apostoli lo Spirito Santo. Lo diede loro dicendo: "*Ricevete lo Spirito Santo*" (Gv 21,22). Ciò che era avvenuto allora all'interno del cenacolo, a porte chiuse, più tardi, il giorno della Pentecoste si manifesta anche all'esterno, davanti agli uomini. Si aprono le porte del cenacolo, e gli apostoli si dirigono verso gli abitanti e i pellegrini convenuti a Gerusalemme in occasione della festa, per rendere testimonianza a Cristo nella potenza dello Spirito Santo. In questo modo si adempie l'annuncio giovanneo: "*Egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio*" (Gv 15, 26-27).

Leggiamo in un altro documento del Vaticano II: «*Indubbiamente lo Spirito Santo operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato. Ma fu nel giorno della Pentecoste che egli discese sui discepoli, per rimanere con loro in eterno, e la Chiesa apparve pubblicamente di fronte alla moltitudine, ed ebbe inizio mediante la predicazione e la diffusione del Vangelo in mezzo ai pagani*» (AG 4). Il **tempo della Chiesa** ha avuto inizio con la *venuta*, cioè con la discesa dello Spirito Santo sugli apostoli riuniti nel cenacolo di Gerusalemme insieme con Maria, la Madre del Signore. Il tempo della Chiesa ha avuto inizio nel momento in cui le promesse e gli annunci, che così esplicitamente si riferivano al consolatore, allo Spirito di verità, hanno cominciato ad avverarsi in tutta potenza ed evidenza sugli apostoli, determinando così la nascita della Chiesa. Di questo parlano diffusamente e in molti passi gli Atti degli Apostoli dai quali risulta che, secondo la coscienza della prima comunità, di cui Luca esprime le certezze, lo Spirito Santo ha assunto la guida invisibile - ma in certo modo *percepibile* - di coloro che, dopo la dipartita del Signore Gesù, sentivano profondamente di essere rimasti orfani.

Con la venuta dello Spirito essi si sono sentiti idonei a compiere la missione loro affidata. Si sono sentiti pieni di forza. Proprio questo ha operato in loro lo Spirito

Santo, e questo egli opera continuamente nella Chiesa mediante i loro successori. La grazia dello Spirito Santo, infatti, che gli apostoli con l'imposizione delle mani diedero ai loro collaboratori, continua ad essere trasmessa nell'Ordinazione episcopale. I Vescovi poi col Sacramento dell'ordine rendono partecipi di tale dono spirituale i sacri ministri e provvedono a che, mediante il Sacramento della confermazione, ne siano corroborati tutti i rinati dall'acqua e dallo Spirito. Così, in certo modo, **si perpetua nella Chiesa la grazia della Pentecoste**. Come scrive il Concilio «*lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cfr. 1Cor 3, 16; 6,19), e in essi prega e rende testimonianza della loro adozione a figli (cfr. Gal 4, 6; Rm 8, 15-16.26). Egli introduce la Chiesa in tutta intera la verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la edifica e dirige con i diversi doni gerarchici e carismatici, la arricchisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4, 11; 1Cor 12, 4; Gal 5, 22). Con la forza del Vangelo mantiene la Chiesa continuamente giovane, costantemente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo*» (LG 4).

I passi riportati dalla Costituzione conciliare **Lumen Gentium** ci dicono che, con la venuta dello Spirito Santo, ebbe inizio il tempo della Chiesa. Essi ci dicono pure che questo tempo, il tempo della Chiesa, perdura. Perdura attraverso i secoli e le generazioni: leggiamo nell'altro grande testo conciliare, la Costituzione pastorale **Gaudium et spes**: «*La loro comunità (dei discepoli di Cristo)... è composta di uomini, i quali, riuniti insieme in Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il Regno del Padre, e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da propagare a tutti. Perciò, essa si sente realmente ed intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia*» (GS 1). «*La Chiesa sa bene che soltanto Dio, al cui servizio è consacrata, dà risposta ai più profondi desideri del cuore umano, che non può mai essere pienamente saziato dai beni terreni*» (GS 41). «*Lo Spirito di Dio... con mirabile provvidenza dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra*» (GS 26).

La Chiesa nasce e cresce per la predicazione degli apostoli ma soprattutto grazie all'appoggio, alla guida e alla presenza permanente dello Spirito Santo (At 6,7; 4,33; 9,31). La Chiesa trae la sua origine dalla Trinità (LG 2-4; AG 2.3.4): «**popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio, dello Spirito santo**» per annunciare e realizzare lungo i secoli, per tutti i popoli la comunione e la salvezza, far lievitare la storia verso il compimento della gloria, in cui Dio sarà tutto in tutti. In forza di questo costitutivo dinamismo missionario, la Chiesa si pone non di fronte al mondo o contro di esso, ma in esso (cfr. il titolo completo della *Gaudium et spes: La Chiesa nel mondo contemporaneo*), come lievito nella pasta, fermento che porta la vita divina nelle più diverse situazioni della storia (cfr. *Lettera a Diogneto*; GS 4.11: il dovere per la Chiesa di scrutare i "segni dei tempi" e interpretarli alla luce del vangelo e la consapevolezza che lo stesso Spirito è presente e operante nella storia, dove e come vuole).

Che cosa è la missione per la chiesa? Ecco uno dei testi più importanti del magistero di Paolo VI, l'esortazione apostolica **Evangelii Nuntiandi**: «*Per la Chiesa non si tratta soltanto di predicare il vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità*» (EN 19). Soggetto della missione è la Chiesa universale, la responsabilità di portare il Vangelo fino agli estremi confini della terra e di impiantare ovunque la Chiesa, continuamente lasciandosi evangelizzare dalla stessa Buona Novella oggetto dell'annuncio, **è di tutta la Chiesa e**

di tutti nella Chiesa: «Ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere per parte sua la fede» (LG 17). Per cui possiamo concludere schematizzando:

- Responsabilità missionaria delle strutture ministeriali: Vescovo di Roma - collegio episcopale- chiese locali o particolari: *tutta* la chiesa annuncia *tutto* il Vangelo a *tutto* l'uomo, ad ogni uomo; valorizzazione del carisma di ognuno per l'utilità comune.
- Tutta la Chiesa annuncia tutto il Vangelo: la buona novella, da annunciare integralmente, non è una semplice dottrina, ma una persona, il Cristo, senza sconti, ammodernamenti o riduzioni: il Dio del Vangelo è il Dio con noi, il Dio che passa attraverso gesti di fraternità quotidiana, di compassione vissuta, di condivisione e scelte di campo a favore dei più deboli.
- La buona novella è risuonata per tutti ed esige di raggiungere tutti (Mt 28,19s.).
- La missione della Chiesa nel mondo: comunione-testimonianza-servizio

1. Comunione - κοινωνία: «la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano...» (LG 1)

2. Testimonianza - μαρτυρία: «la Chiesa prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio» (Agostino, *De Civitate Dei* 18,51 in LG 8)

3. Servizio - διακονία: «Tutti i fedeli nelle loro condizioni di vita, nei loro impegni..., saranno ogni giorno più santificati... manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo» (LG 41)

Chiesa estroversa e in uscita: dall'Evangelii Gaudium al Sinodo

Sicuramente il pontificato di papa Francesco ha rimesso al centro dell'attenzione quello che, sulla scia del Concilio era stata una delle priorità della Chiesa universale e della chiesa italiana in particolare e cioè l'evangelizzazione. Nel nostro Paese i cinquant'anni dal Concilio sono stati caratterizzati da piani pastorali a cadenza decennale che hanno cercato di attuare gli insegnamenti conciliari: *Evangelizzazione e sacramenti* per il primo decennio (gli anni Settanta), quindi *Comunione e comunità* (gli anni Ottanta), *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (gli anni Novanta), *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (2000-2010) ed *Educare alla vita buona del Vangelo* (2010-2020).

In questi ultimi anni espressioni come «*chiesa estroversa*¹³⁶» o «*chiesa in uscita*» sono diventate familiari e riconducibili allo stile e al magistero di Papa Francesco, il quale in continuità con l'evento conciliare ha rimesso al centro della vita dei fedeli e della comunità ecclesiale il Vangelo, tanto che lo stesso documento **programmatico** del suo pontificato l'**Evangelii Gaudium** (2013) trova la sua fonte ispiratrice nell'**Evangelii Nuntiandi** di Paolo VI (1975). La Chiesa esiste per essere inviata in questo mondo, affinché simpatizzi con il mondo, perché gioisca e soffra insieme a questo mondo: «*Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente*

¹³⁶ Si vedano alcuni titoli di pubblicazioni uscite in epoche non proprio «francescane»: DIANICH S., *Chiesa in missione; per una ecclesiologia dinamica*, E.P., Roma 1985; DIANICH S., *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, EP, Cinisello Balsamo 1987; ELLACURIA I., *Conversione della Chiesa al regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1992; AA.VV., *Una Chiesa estroversa. Pastorale ordinaria e missionarietà*, Ancora, Milano 1998

umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini, i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il Regno del padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Per ciò essa si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (GS 1).

Cristo Gesù ha voluto una **Chiesa estroversa**, una chiesa protesa verso gli altri, una chiesa abitata e mossa dalla sua misericordia per “*le folle stanche e sfinite come pecore senza pastore*” (Mt 9,36), non una chiesa **accartocciata su se stessa**, rintanata, ma una chiesa che apre le porte e le spalanca sul mondo, una chiesa che abita la frontiera, che riparte dalla *Galilea delle genti* per lasciarsi guidare dal Crocifisso Risorto; una chiesa «*angosciata, appassionata per l'uomo*» come ebbe a dire una volta Giovanni Paolo II, che non chiude occhio per il mondo, una chiesa che vuole essere lievito, che sa di essere il sale e per questo si lascia assorbire per dare sapore alla storia, alla cultura, alla politica.

Tuttavia di fronte alla crisi evidente di adesione al cristianesimo nei popoli occidentali, la risposta, accreditata come possibile, è stata una sempre più elaborata campagna promozionale fatta di schemi, di proposte pastorali, di offerte metodologiche: in definitiva di parole. Non che non si debbano modellare visioni e linguaggi adeguati alla cultura che cambia; ma il cristianesimo non è stato, né può essere, una semplice proposta di strategia religiosa. E' sostanzialmente una proposta di vita¹³⁷. La vita della Chiesa non è segnata da un deficit organizzativo, né di analisi, bensì da una preoccupante **crisi di fede**. Così si esprimeva nel **Discorso** alla Curia romana nel dicembre del 2011 l'allora papa Benedetto XVI: «*La grande tematica di quest'anno come anche degli anni futuri è in effetti: come annunciare oggi il Vangelo? In che modo la fede, quale forza viva e vitale, può oggi diventare realtà? ... Il nocciolo della crisi della Chiesa in Europa è la crisi della fede. Se ad essa non troviamo una risposta, se la fede non riprende vitalità, diventando una profonda convinzione ed una forza reale grazie all'incontro con Gesù Cristo, tutte le altre riforme rimarranno inefficaci.*

In questo senso, l'incontro in Africa con la gioiosa passione per la fede è stato un grande incoraggiamento. Lì non si percepiva alcun cenno di quella stanchezza della fede, tra noi così diffusa, niente di quel tedio dell'essere cristiani da noi sempre nuovamente percepibile. Con tutti i problemi, tutte le sofferenze e pene che certamente proprio in Africa vi sono, si sperimentava tuttavia sempre la gioia di essere cristiani, l'essere sostenuti dalla felicità interiore di conoscere Cristo e di appartenere alla sua Chiesa. Da questa gioia nascono anche le energie per servire Cristo nelle situazioni opprimenti di sofferenza umana, per mettersi a sua disposizione, senza ripiegarsi sul proprio benessere. Incontrare questa fede pronta al sacrificio, e proprio in ciò gioiosa, è una grande medicina contro la stanchezza dell'essere cristiani che sperimentiamo in Europa¹³⁸».

Dobbiamo ridirci le ragioni della fede. La Chiesa esiste per evangelizzare indicando i volti e i nomi delle persone trasformate dall'incontro con Cristo: i maestri-testimoni. Solo brani di vita buona possono cambiare il mondo: «*Non basta essere credenti, occorre essere credibili*» ha lasciato scritto il giovane giudice Rosario

¹³⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*: «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» n. 1

¹³⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana per gli auguri natalizi*, 22 dicembre 2011

Livatino, ucciso dalla mafia. Per questo una «*chiesa estroversa*» significa innanzitutto una chiesa «*concentrata, incentrata*» su Cristo.

Vale la pena - a questo punto - tornare a leggere alcuni passaggi del *Discorso di Papa Francesco* ai rappresentanti del *V Convegno ecclesiale della Chiesa italiana* riuniti a Firenze sotto la splendida cupola del Brunelleschi:

«Cari fratelli e sorelle, nella volta di questa bellissima Cattedrale è rappresentato il Giudizio universale. Al centro c'è Gesù, nostra luce. L'iscrizione che si legge all'apice dell'affresco è *Ecce Homo*. Guardando questa cupola siamo attratti verso l'alto, mentre contempliamo la trasformazione del Cristo giudicato da Pilato nel Cristo assiso sul trono del giudice. Un angelo gli porta la spada, ma Gesù non assume i simboli del giudizio, anzi solleva la mano destra mostrando i segni della passione, perché Lui «*ha dato sé stesso in riscatto per tutti*» (1 Tm 2,6). «*Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui*» (Gv 3,17). Nella luce di questo Giudice di misericordia, le nostre ginocchia si piegano in adorazione, e le nostre mani e i nostri piedi si rinvigoriscono.

Possiamo parlare di umanesimo solamente a partire dalla centralità di Gesù, scoprendo in Lui i tratti del volto autentico dell'uomo. È la contemplazione del volto di Gesù morto e risorto che ricompone la nostra umanità, anche di quella frammentata per le fatiche della vita, o segnata dal peccato. Non dobbiamo addomesticare la potenza del volto di Cristo. Il volto è l'immagine della sua trascendenza. È il *miserericordiae vultus*. Lasciamoci guardare da Lui. Gesù è il nostro umanesimo. Facciamoci inquietare sempre dalla sua domanda: «*Voi, chi dite che io sia?*» (Mt 16,15)

Umiltà, disinteresse, beatitudine: questi i tre tratti che voglio oggi presentare alla vostra meditazione sull'umanesimo cristiano che nasce dall'umanità del Figlio di Dio. E questi tratti dicono qualcosa anche alla *Chiesa italiana che oggi si riunisce per camminare insieme in un esempio di sinodalità*.¹³⁹ Questi tratti ci dicono che non dobbiamo essere ossessionati dal potere, anche quando questo prende il volto di un potere utile e funzionale all'immagine sociale della Chiesa. Se la Chiesa non assume i sentimenti di Gesù, si disorienta, perde il senso. Se li assume, invece, sa essere all'altezza della sua missione. I sentimenti di Gesù ci dicono che una Chiesa che pensa a sé stessa e ai propri interessi sarebbe triste. Le beatitudini, infine, sono lo specchio in cui guardarci, quello che ci permette di sapere se stiamo camminando sul sentiero giusto: è uno specchio che non mente.

Una Chiesa che presenta questi tre tratti - umiltà, disinteresse, beatitudine - è una Chiesa che sa riconoscere l'azione del Signore nel mondo, nella cultura, nella vita quotidiana della gente. L'ho detto più di una volta e lo ripeto ancora oggi a voi: «*preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze. Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro e che finisce rinchiusa in un groviglio di ossessioni e procedimenti*» (EG, 49)...

A tutta la Chiesa italiana **raccomando** ciò che ho indicato nella *Evangelii Gaudium*: l'inclusione sociale dei poveri, che hanno un posto privilegiato nel popolo di Dio, e la capacità di incontro e di dialogo per favorire l'amicizia sociale nel vostro Paese, cercando il bene comune. *L'opzione per i poveri è «forma speciale di primato*

¹³⁹ Cfr. FRANCESCO, *Discorso* per la commemorazione del 50° Anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi, 17 ottobre 2015; *Discorso* ai fedeli della Diocesi di Roma, 18 novembre 2021

nell'esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la Tradizione della Chiesa» (Giovanni Paolo II, Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 42). *Questa opzione «è implicita nella fede cristologica in quel Dio che si è fatto povero per noi, per arricchirci mediante la sua povertà»* (Benedetto XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi*). I poveri conoscono bene i sentimenti di Cristo Gesù perché per esperienza conoscono il Cristo sofferente. *«Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche a essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro»* (EG, 198). Che Dio protegga la Chiesa italiana da ogni surrogato di potere, d'immagine, di denaro. La povertà evangelica è creativa, accoglie, sostiene ed è ricca di speranza.

Vi raccomando anche, in maniera speciale, **la capacità di dialogo e di incontro**. Dialogare non è negoziare. Negoziare è cercare di ricavare la propria *fetta* della torta comune. Non è questo che intendo. Ma è cercare il bene comune per tutti. ... Ma dobbiamo sempre ricordare che non esiste umanesimo autentico che non contempi l'amore come vincolo tra gli esseri umani, sia esso di natura interpersonale, intima, sociale, politica o intellettuale. Su questo si fonda la necessità del dialogo e dell'incontro per costruire insieme con gli altri la società civile. Noi sappiamo che la migliore risposta alla conflittualità dell'essere umano del celebre *«homo homini lupus»* di Thomas Hobbes è l'*«Ecce homo»* di Gesù che non recrimina, ma accoglie e, pagando di persona, salva.

Ma la Chiesa sappia anche dare una risposta chiara davanti alle minacce che emergono all'interno del dibattito pubblico: è questa una delle forme del contributo specifico dei credenti alla costruzione della società comune. I credenti sono cittadini. E lo dico qui a Firenze, dove arte, fede e cittadinanza si sono sempre composte in un equilibrio dinamico tra denuncia e proposta. La nazione non è un museo, ma è un'opera collettiva in permanente costruzione in cui sono da mettere in comune proprio le cose che differenziano, incluse le appartenenze politiche o religiose.

Si può dire che oggi **non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca**. Le situazioni che viviamo oggi pongono dunque sfide nuove che per noi a volte sono persino difficili da comprendere. Questo nostro tempo richiede di vivere i problemi come sfide e non come ostacoli: il Signore è attivo e all'opera nel mondo. Voi, dunque, uscite per le strade e andate ai crocicchi: tutti quelli che troverete, chiamateli, nessuno escluso (cfr. Mt 22,9). Soprattutto accompagnate chi è rimasto al bordo della strada, *«zoppi, storpi, ciechi, sordi»* (Mt 15,30). Dovunque voi siate, non costruite mai muri né frontiere, ma piazze e ospedali da campo.

Mi piace una **Chiesa italiana inquieta**, sempre più vicina agli abbandonati, ai dimenticati, agli imperfetti. Desidero una Chiesa lieta col volto di mamma, che comprende, accompagna, accarezza. Sognate anche voi questa Chiesa, credete in essa, innovate con libertà. L'umanesimo cristiano che siete chiamati a vivere afferma radicalmente la dignità di ogni persona come Figlio di Dio, stabilisce tra ogni essere umano una fondamentale fraternità, insegna a comprendere il lavoro, ad abitare il creato come casa comune, fornisce ragioni per l'allegria e l'umorismo, anche nel mezzo di una vita tante volte molto dura. Sebbene non tocchi a me dire come realizzare oggi questo sogno, permettetemi solo di lasciarvi un'indicazione per i prossimi anni: in ogni comunità, in ogni parrocchia e istituzione, in ogni Diocesi e circoscrizione, in ogni regione, **cercate di avviare, in modo sinodale**, un approfondimento dell'*Evangelii*

gaudium, per trarre da essa criteri pratici e per attuare le sue disposizioni, specialmente sulle tre o quattro priorità che avrete individuato in questo convegno.

Sono sicuro della vostra capacità di *mettervi in movimento creativo* per concretizzare questo studio. Ne sono sicuro perché siete una Chiesa adulta, antichissima nella fede, solida nelle radici e ampia nei frutti. Perciò siate creativi nell'esprimere quel genio che i vostri grandi, da Dante a Michelangelo, hanno espresso in maniera ineguagliabile. Credete al genio del cristianesimo italiano, che non è patrimonio né di singoli né di una élite, ma della comunità, del popolo di questo straordinario Paese¹⁴⁰».

Missione senza se e senza ma: comunicare il Vangelo in un mondo che cambia

Come abbiamo più volte ricordato in queste pagine, il Concilio ha insistito nel ricordare che tutto il popolo di Dio è in missione, è soggetto attivo della missione della Chiesa, e che essa stessa per sua natura è missionaria. Basta ricordare uno dei suoi testi fondamentali e cioè il paragrafo 17 della *Lumen gentium* e in particolare il passaggio dove si afferma che «a ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere, per parte sua, la fede¹⁴¹». Questo significa che la missione non è un compito che riguarda pochi volenterosi, chiamati *missionari*, ma è responsabilità dell'intera comunità e di ogni singolo battezzato. La Chiesa è missionaria per sua natura costitutiva ed in essa ogni battezzato è chiamato ad offrire il suo apporto per compiere nel mondo il mandato di Gesù: "Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo ad ogni creatura" (Mc 16,15; cfr. Mt 28,19). Ogni cristiano è missionario e va educato e formato ad esserlo sempre ed ovunque. La formazione missionaria del popolo di Dio è dunque basilare condizione per dare efficacia alla evangelizzazione.

Occorre chiamare tutti alla missione, formare tutti per la missione, sensibilizzare alle iniziative missionarie, in primo luogo gli operatori pastorali - sacerdoti, religiose e laici, catechisti, membri dei Consigli pastorali, animatori liturgici e ministri istituiti e di fatto, volontari della carità, animatori ed educatori di oratori, circoli parrocchiali - poi quanti, sollecitati nelle assemblee domenicali e nei gruppi e movimenti, accolgono l'invito e si mettono a disposizione per sostenere iniziative missionarie oppure operano negli ambienti di vita e di lavoro, affinché si uniscano insieme per svolgere una testimonianza ed un annuncio di Cristo efficace e incisivo in quell'ambiente specifico¹⁴². Al di là di questo, è necessario che tutti gli itinerari di catechesi e formazione assumano questa prospettiva missionaria come elemento centrale a livello di contenuti e di metodo. E questo in pratica significa che la chiamata alla santità, alla sequela di Cristo, al servizio nella Chiesa e alla missione sono un tutt'uno da sviluppare già a cominciare dai ragazzi nella iniziazione cristiana per continuare con i giovani, le famiglie, gli adulti e la comunità intera.

La missione conduce ad annunciare Cristo ovunque, in ogni casa e in ogni ambiente. Una comunità ed un cristiano che prendono l'iniziativa di *andare* non si fermano davanti a nessun ostacolo, non si scoraggiano davanti ad alcuna situazione, anche se difficile. Destinatari della missione sono tutti, senza eccezioni, anche quelli che non desiderano essere disturbati o rifiutano la proposta. Verso di loro occorre avere il massimo rispetto e attenzione, ma non debbono essere esclusi dall'offerta

¹⁴⁰ FRANCESCO, *Discorso* alla Chiesa Italiana, Cattedrale di Santa Maria del Fiore in Firenze, 15 Novembre 2015

¹⁴¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen Gentium* n. 17.

¹⁴² Cfr. Papa FRANCESCO, *Evangelii gaudium* nn. 19-21; 33-35; 46-48; 76-80.

dell'annuncio di Gesù Cristo e dall'invito, dolce e positivo, di usufruirne nel rispetto delle loro coscienze. Non si va solo là dove si è attesi, richiesti, chiamati, ma da tutti, in ogni famiglia, in ogni ambiente e situazione di vita e di lavoro. L'essere considerati degli importuni o anche essere rifiutati fa parte dell'esperienza dell'annuncio cristiano fin dai tempi apostolici; questo non ha fermato, anzi ha sollecitato in misura maggiore l'impegno degli evangelizzatori.

L'uscire dalla parrocchia e andare verso le persone e gli ambienti presuppone una **mentalità nuova** nell'impostazione delle attività pastorali interne ed una serie di segni concreti, che manifestino la viva presenza della Chiesa nel territorio. Pensiamo ai *Centri di ascolto* del Vangelo nelle case, la visita costante ai malati e sofferenti, il raccordo tra i cristiani che operano negli ambienti e la parrocchia, l'intesa e la mutua collaborazione tra i catechisti e gli animatori dei gruppi giovanili e gli insegnanti di religione e gli altri docenti cattolici che operano nelle scuole del territorio, sia cattoliche che statali: sono alcune delle vie concrete per rendere operativa la scelta missionaria.

Inoltre, spetta alla parrocchia e ai movimenti e gruppi fare in modo che i loro membri siano formati e costantemente sostenuti nella scelta di essere missionari attivi e impegnati nei rispettivi ambienti di vita e di lavoro. Infatti, una volta compreso ed accolto il dono di essere missionario, in quanto battezzato e cresimato, il cristiano è chiamato a esercitare tale dono ogni giorno dove vive, lavora, opera e nei confronti di tutte le persone che incontra. E' chiamato a sentirsi responsabile della missione della Chiesa nel mondo intero. Chi ha scoperto la bellezza del Vangelo e la fraternità di una vera vita ecclesiale sa dividerne ogni giorno l'esperienza di impegno e di speranza con quanti camminano con lui.

Comunione e missione *non sono due vie parallele ma complementari*, attraverso cui si edifica la Chiesa nel mondo. La comunione è già missione in quanto manifesta l'essere profondo della Chiesa, il suo radicamento nel mistero trinitario che la fa una e santa. La **missione ne manifesta in particolare la sua sacramentalità**, cioè l'essere «*segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*» (LG 1). Pertanto, la missione fa crescere e consolida la comunione. Una Chiesa comunione e missione si pone in ascolto del Signore, si fa discepola del suo volere, scruta i segni dei tempi, si confronta con la storia, cammina nella unità e ne sperimenta la gioia e la bellezza, vive aperta alla sorpresa di Dio, che guida il suo popolo e ne scandisce le tappe con l'azione potente del suo Spirito.

Conclusione

Lascio la conclusione di questi appunti a due citazioni, come un invito ad un'ulteriore riflessione e discernimento secondo la conversione o trasformazione pastorale che ci è oggi richiesta dal magistero della Chiesa. La prima è una domanda carica d'angoscia e inquietudine di T. S. Eliot presa dal VII Coro de *La Rocca* citata da **don Luigi Giussani** in una delle sue opere più originali dal significativo titolo *La coscienza religiosa nell'uomo moderno. Note per cattolici impegnati* del 1985: «*E' l'umanità che ha abbandonato la Chiesa o è la Chiesa che ha abbandonato l'umanità?*¹⁴³».

¹⁴³ GIUSSANI L., *La coscienza religiosa nell'uomo moderno. Note per cattolici impegnati*, Jaca Book, Milano 1985

La seconda più che una citazione è quasi un'icona e la prendo dalla testimonianza che già negli anni quaranta-cinquanta **don Lorenzo Milani** aveva indicato con sguardo profetico avvertendo lo stacco che cominciava a prodursi tra la società e la chiesa, tra la cultura e la religione, la modernità e il vissuto della fede. E' la famosa foto della Processione del Santissimo Sacramento di fronte ad una folla di gente distante e indifferente nella Pieve di S. Donato a Calenzano nell'Italia del dopoguerra riportata nel suo celebre libro **Esperienze pastorali** con annotate in calce due diverse riflessioni: **«preghiera del proposto: «perdonali Signore, perché non sono qui con te»; preghiera del cappellano: «Perdonaci Signore, perché noi non siamo là con loro¹⁴⁴».**

Non solo è lo scontro di due mentalità diverse, ma la visione di una Chiesa ormai non più corrispondente ai «*segni dei tempi*» e alla volontà del suo Signore. Oggi ci è chiesto di colmare quella distanza, il coraggio di prendere l'iniziativa, di osare di più, di coinvolgersi, di accompagnare sullo stile del suo Signore che l'ha preceduta nell'amore (1Gv 4,10) e «*per questo essa sa fare il primo passo, sa prendere l'iniziativa senza paura, andare incontro, cercare i lontani e arrivare agli incroci delle strade per invitare gli esclusi¹⁴⁵».*

Concludiamo con la **Preghiera allo Spirito Santo** del metropolita greco-ortodosso di Siria e di tutto l'Oriente, Ignazio IV Hazim (+2012):

“Senza di Lui
Dio è lontano,
Cristo resta nel passato,
il vangelo è lettera morta,
la chiesa è una semplice organizzazione,
l'autorità un dominio,
la missione una propaganda,
il culto un'evocazione
e l'agire cristiano una morale da schiavi.
Ma in lui
il cosmo si solleva
e geme nelle doglie del parto,
il Cristo risuscitato è presente,
il vangelo è potenza di vita,
la chiesa una comunione trinitaria,
l'autorità un servizio liberatore,
la missione è Pentecoste,
la liturgia è memoriale e anticipazione,
l'agire umano ci rende simili a Dio.”

¹⁴⁴ MELLONI A. (a cura di), *Don Lorenzo Milani. Tutte le opere*, I Meridiani Mondadori, Milano 2017 pag. 102

¹⁴⁵ FRANCESCO, *Evangelii gaudium* n. 24



PASSA IL SIGNORE. Serenata di fiori, veli bianchi, festa di paese. Trionfo della fede?



Ma il gruppo d'uomini che segue il Signore non è la parrocchia, è solo una chiesuola senza peso. La parrocchia si gode lo spettacolo e si tiene a dovuta distanza.⁸²

DUE PREGHIERE: identico è il pensiero dei due preti in processione: le 93,2% pecorelle che restano fuori. Ma diverse son le loro preghiere.

Proposto: Perdonali perché non son qui con te.

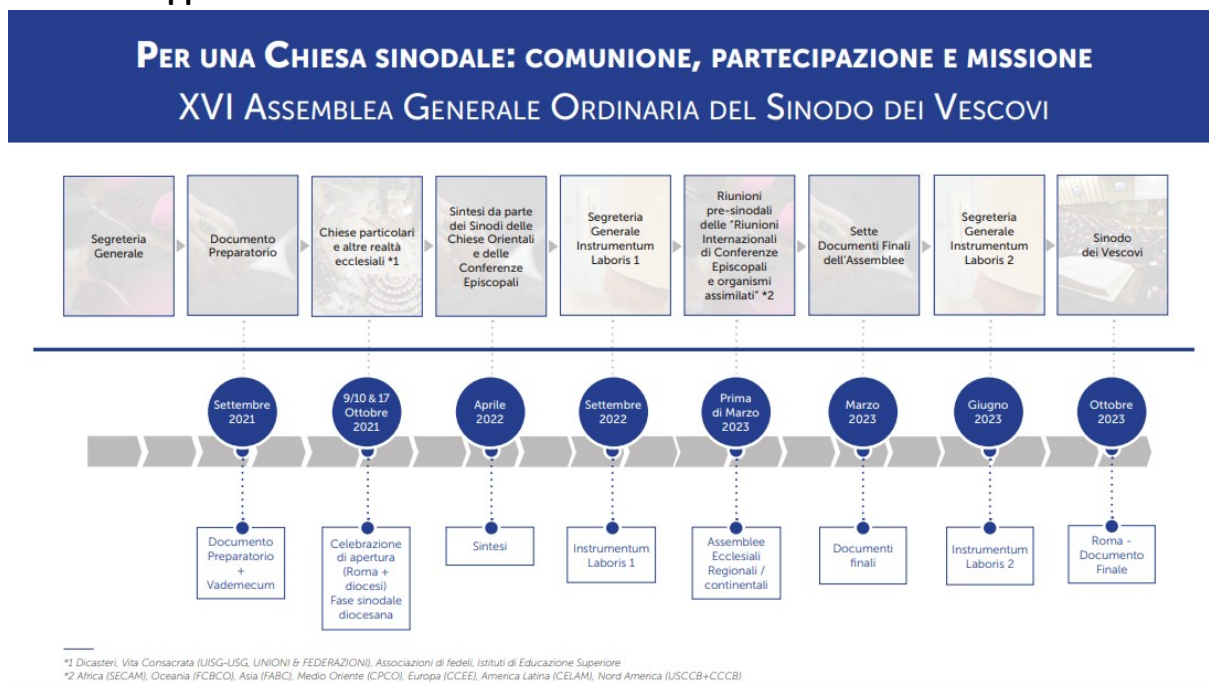
Cappellano: Perdonaci perché non siamo là con loro.⁸³

(La prima fotografia è del 1940. La seconda di poco posteriore).

10. Sinodo è il nome di Chiesa: comunione - partecipazione - missione

La Chiesa di Dio è convocata in Sinodo. Il cammino, dal titolo «*Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*», si è aperto solennemente il 9-10 ottobre 2021 a Roma e il 17 ottobre seguente in ogni Chiesa particolare, e questa è già una novità importante e unica. Il 7 marzo 2020 era stato dato l'annuncio che Francesco voleva tenere la XVI Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi nell'ottobre 2022, sul tema «*Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione*». A fine maggio scorso il card. Mario Grech aveva reso noto che l'Assemblea sarebbe stata rimandata di un anno, al 2023, in parte per ragioni sanitarie, ma soprattutto per favorire una modalità diversa e inedita. Essa è stata pensata in tre fasi, distribuite tra ottobre 2021 e ottobre 2023: la prima sarà diocesana, la seconda continentale e la terza universale. Tale metodologia, che prevede l'elaborazione di due *Instrumentum laboris* diversi, vuole coinvolgere tutto il popolo di Dio in questo processo sinodale, le cui chiavi sono *partecipazione, ascolto e discernimento*.

Le tappe del cammino sinodale:



Questo percorso sinodale possiamo dire che parte dalle prime parole del pontificato di papa Francesco, pronunciate dalla loggia di San Pietro la sera del 13 marzo 2013, subito dopo l'elezione: «E adesso, incominciamo questo cammino: vescovo e popolo. Questo cammino della Chiesa di Roma, che è quella che presiede nella carità tutte le Chiese. Un cammino di fratellanza, di amore, di fiducia tra noi». Il Papa ha utilizzato per *tre volte la parola «cammino»*. Come ricorda la *Commissione teologica internazionale* in un documento del 2018 dal titolo *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, «cammino» fa parte della radice della parola greca *synodos*, che, composta dalla preposizione *syn* e dal sostantivo *hodos*, indica il

cammino che i membri del popolo di Dio percorrono assieme. Mettendo in relazione queste due considerazioni, ricaviamo che «cammino sinodale» significa discernimento e ricerca della volontà di Dio, non soltanto a titolo personale, ma come comunità cristiana, in coerenza con il suggerimento di san Giovanni Crisostomo: «*Chiesa è nome che sta per sinodo*». Le parole iniziali del pontificato di Francesco ci ricordano come la sinodalità è inoltre la parola chiave della sua concezione del ministero del vescovo di Roma ed è, allo stesso tempo, il fondamento della sua prospettiva ecclesiological, guidata da questa convinzione: «Il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio¹⁴⁶».

Come ricorda il documento della *Commissione teologica internazionale* al n. 6, benché il concetto di **sinodalità** non si ritrovi esplicitamente nell'insegnamento del Concilio Vaticano II, esso è al centro dell'opera di rinnovamento che il Concilio ha promosso. L'ecclesiological del Popolo di Dio sottolinea infatti la **comune dignità e missione di tutti i battezzati**, nell'esercizio della multiforme e ordinata ricchezza dei loro carismi, delle loro vocazioni, dei loro ministeri. Il concetto di comunione esprime in questo contesto la sostanza profonda del mistero e della missione della Chiesa, che ha nella sinassi eucaristica la sua fonte e il suo culmine.

La **sinodalità**, in questo contesto ecclesiological, indica lo specifico *modus vivendi et operandi* della Chiesa Popolo di Dio che manifesta e realizza in concreto il suo essere comunione nel camminare insieme, nel radunarsi in assemblea e nel partecipare attivamente di tutti i suoi membri alla sua missione evangelizzatrice. Mentre il concetto di **sinodalità** richiama il coinvolgimento e la partecipazione di tutto il Popolo di Dio alla vita e alla missione della Chiesa, il concetto di **collegialità** precisa il significato teologico e la forma di esercizio del ministero dei Vescovi a servizio della Chiesa particolare affidata alla cura pastorale di ciascuno e nella comunione tra le Chiese particolari in seno all'unica e universale Chiesa di Cristo, mediante la comunione gerarchica del Collegio episcopale col Vescovo di Roma. La **collegialità**, pertanto, è la forma specifica in cui la **sinodalità ecclesiale** si manifesta e si realizza attraverso il ministero dei Vescovi sul livello della comunione tra le Chiese particolari in una regione e sul livello della comunione tra tutte le Chiese nella Chiesa universale. Ogni autentica manifestazione di sinodalità esige per sua natura l'esercizio del ministero collegiale dei Vescovi.

Nei testi conciliari la parola *synodus* viene riferita al Concilio in corso, sicché quello ecumenico appare come l'espressione più alta della sinodalità. In questo senso, il Vaticano II, in quanto evento e nuovo inizio, ha riaperto il capitolo della **conciliarità o sinodalità essenziale della Chiesa** e, ricordando la costituzione di Sinodi, Concili provinciali, Concili plenari fin dai primi secoli, ha incoraggiato a promuovere e a favorire questo tipo di istituzioni (cfr. *Christus Dominus*, n. 36). In questa cornice generale va inserita l'istituzione del **Sinodo dei vescovi**, voluta da Paolo VI tramite il «motu proprio» *Apostolica sollicitudo*, del 15 settembre 1965. Nel decreto *Christus Dominus*, al n. 5, ne troviamo tratteggiate la natura e la funzione, che comportano un riconoscimento del ruolo dei vescovi nel governo centrale della Chiesa: «Una più efficace collaborazione al supremo pastore della Chiesa la possono prestare, nei modi

¹⁴⁶ Francesco, *Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi*, 17 ottobre 2015.

dallo stesso romano Pontefice stabiliti o da stabilirsi, i vescovi scelti da diverse regioni del mondo, riuniti nel consiglio propriamente chiamato *Sinodo dei vescovi*. Tale Sinodo, rappresentando tutto l'episcopato cattolico, è un segno che tutti i vescovi sono partecipi in gerarchica comunione della sollecitudine della Chiesa universale».

Il 17 ottobre 2015, mentre era in corso la XIV Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi, Francesco, ispirandosi al cinquantesimo anniversario dell'istituzione, ha dichiarato: «Fin dall'inizio del mio ministero come vescovo di Roma ho inteso valorizzare il Sinodo, che costituisce una delle eredità più preziose dell'ultima assise conciliare». Ha aggiunto: «Quello che il Signore ci chiede, in un certo senso, è già tutto contenuto nella parola "Sinodo". Camminare insieme – laici, pastori, vescovo di Roma – è un concetto facile da esprimere a parole, ma non così facile da mettere in pratica». In tale contesto ha ricordato l'affermazione di san Giovanni Crisostomo: «*Chiesa e Sinodo sono sinonimi perché la Chiesa non è altro che il camminare insieme del gregge di Dio sui sentieri della storia incontro a Cristo Signore*». Nel discorso di Francesco venivano delineati i tratti essenziali di una *Chiesa sinodale*.

Francesco si rifaceva alle parole del Concilio Vaticano II, che descrivono il popolo di Dio come la totalità dei battezzati, «chiamati a formare una dimora spirituale e un sacerdozio santo» (cfr. LG 10), e sottolineava che «la totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo (cfr. 1Gv 2,20.27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale (cfr. LG 12)».

Il Papa illustrava questa idea richiamandosi a quanto già aveva scritto nell'*Evangelii gaudium* (cfr. EG 119-120) sulla santità del popolo di Dio in virtù dell'unzione dello Spirito, aggiungendo nuovi elementi di riflessione: «Il Popolo di Dio è santo in ragione di questa unzione che lo rende infallibile *in credendo* (cfr. EG 119), [perché] ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni» (cfr. EG 120).

Il *sensus fidei* impedisce di separare rigidamente tra *Ecclesia docens* ed *Ecclesia discens*, giacché anche il gregge possiede un proprio *fiuto* per discernere le nuove strade che il Signore dischiude alla Chiesa». E concludeva così: «Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto, nella consapevolezza che *ascoltare "è più che sentire"*» (cfr. EG 171)». In quel discorso Francesco proponeva «un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, collegio episcopale, vescovo di Roma: l'uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo "*Spirito della verità*" (Gv 14,17), per conoscere ciò che Egli "*dice alle Chiese*" (Ap 2,7)». Francesco ne traeva immediatamente una conseguenza significativa: «Il Sinodo dei vescovi è il punto di convergenza di questo dinamismo di ascolto condotto a tutti i livelli della vita della Chiesa». In altre parole, l'intera vita della Chiesa è attraversata dalla sinodalità come stile e come processo che non si esaurisce nelle assemblee sinodali, ma appartiene all'essere stesso della Chiesa.

L'obiettivo di fondo del cammino sinodale è ben delineato come lo ha ricordato il Card. Mario Grech, segretario generale del sinodo dei Vescovi, alla assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana lo scorso 23 novembre con queste parole: «La posta in gioco è alta: ottenere dei risultati senza *maturare uno stile sinodale*

consegnerebbe la Chiesa a una delusione che comprometterebbe il futuro della sinodalità e della stessa Chiesa. Torno a ripeterlo: meglio che il Popolo di Dio nelle nostre Chiese si confronti sull'interrogativo fondamentale, piuttosto che parlare di qualsiasi cosa, senza costrutto e soprattutto senza direzione.

Ciò che conta è *maturare una vera mentalità sinodale*; comprendere che davvero «la Chiesa è costitutivamente sinodale», cioè Popolo di Dio che cammina insieme, non solo perché cammina, ma perché cammina sapendo dove va – verso il compimento del Regno – e perciò si interroga sulla strada da percorrere, ascoltando ciò che lo Spirito dice alla Chiesa. Sono convinto che il primo e più fondamentale frutto di questa prima tappa del processo sinodale sia la convinzione, maturata nel reciproco ascolto, che la vita della Chiesa inizia dall'ascolto, come conseguenza di quella riscoperta della dimensione pneumatologica della Chiesa che il concilio ci ha riconsegnato e che impegna soprattutto noi pastori nel compito irrinunciabile del discernimento».

Risultano essenziali e fondamentali le tappe di questo dinamismo di ascolto e di comunione in seno a una Chiesa sinodale: «Il cammino sinodale inizia ascoltando il popolo [...]. Il cammino del Sinodo prosegue ascoltando i pastori. [...] Il cammino sinodale culmina nell'ascolto del vescovo di Roma». In questo processo c'è un dato veramente nuovo che va evidenziato: *il cammino sinodale prende le mosse dal popolo di Dio*. La ragione è che esso «pure partecipa alla funzione profetica di Cristo» (cfr. LG 12). Qui si radica, essenzialmente, il motivo per cui i Sinodi sulla famiglia e sui giovani devono essere preparati consultando il popolo di Dio. In questo modo, spiega Francesco, si attua «un principio caro alla Chiesa del primo millennio: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*». Di conseguenza vengono riconosciute la capacità attiva e la condizione di soggetto del popolo di Dio, accanto agli altri due soggetti – pastori e vescovo di Roma –, che svolgono funzioni specifiche.

Un aspetto correlativo a questi tre soggetti, popolo di Dio, pastori e vescovo di Roma, con le loro tre funzioni specifiche - profezia, discernimento, attuazione -, è la considerazione dei tre livelli nell'esercizio della sinodalità.

Il *primo* riguarda le Chiese particolari, nelle quali è necessario ravvivare il processo di partecipazione attraverso gli «organismi di comunione» previsti nel Codice di diritto canonico, a cominciare dal Sinodo diocesano (cc. 460-468) e proseguendo con il consiglio presbiterale, il collegio dei consultori, il capitolo dei canonici e il consiglio pastorale (cc. 495-514).

Il *secondo* livello riguarda le province e le regioni ecclesiastiche, i Concili particolari e, in modo speciale, le Conferenze episcopali (cc. 431-459). Attraverso questi organismi, in quanto «istanze intermedie della collegialità», si possono fare passi avanti verso un salutare decentramento della Chiesa (come il Papa aveva già affermato in EG 32).

L'*ultimo livello* riguarda la Chiesa universale, dove il Sinodo dei vescovi, «rappresentando l'episcopato cattolico, diventa espressione della collegialità episcopale all'interno di una Chiesa tutta sinodale». In questo contesto la Chiesa sinodale si presenta come una «*piramide capovolta*», applicata al collegio apostolico, a ogni vescovo particolare a allo stesso vescovo di Roma, la cui vocazione consiste nel servizio del popolo di Dio. In questa logica di servizio, bisogna sempre ricordare che,

«per i discepoli di Gesù, ieri oggi e sempre, l'unica autorità è l'autorità del servizio, l'unico potere è il potere della croce: *“chi vuole essere il primo tra voi, sarà vostro schiavo”* (Mt 20,25-27)».

Una Chiesa sinodale, in cui camminare assieme, si trasforma nel migliore riflesso di tale proposta, nella sua fotografia vivente. Pertanto la sinodalità non riguarda esclusivamente le questioni intraecclesiali, ma fa parte della relazione tra la Chiesa e il mondo, comprendente un dinamismo che va dalla sinodalità alla fraternità, poiché il popolo di Dio, nel suo camminare storico, vuole condividere con tutti - di altre religioni, convinzioni e culture - la luce del Vangelo.

Conclusioni

Il *Documento preparatorio Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione* della Segreteria generale del Sinodo al n. 32 afferma: «Ricordiamo che lo scopo del Sinodo e quindi di questa consultazione *non è produrre documenti*, ma far germogliare sogni, suscitare profezie e visioni, far fiorire speranze, stimolare fiducia, fasciare ferite, intrecciare relazioni, risuscitare un'alba di speranza, imparare l'uno dall'altro, e creare un immaginario positivo che illumini le menti, riscaldi i cuori, ridoni forza alle mani».

La spinta alla sinodalità - come abbiamo visto - viene da molto lontano. Il Concilio Vaticano II ha segnato un importante passo nella presa di coscienza che la Chiesa ha sia di se stessa sia della sua missione nel mondo contemporaneo. Questo cammino, iniziato sessant'anni fa, continua a spronarci nella sua ricezione e sviluppo, e non è ancora giunto a termine, soprattutto rispetto alla sinodalità che si deve operare ai diversi livelli della vita ecclesiale: parrocchia, diocesi, nella Chiesa universale, come pure nelle diverse congregazioni e comunità. Potremmo esprimere questo obiettivo con i celebri versi di un poeta spagnolo, Antonio Machado: *Caminante, no hay camino, se hace camino al andar* «Viandante, il cammino non c'è, lo si fa camminando».