

## ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE. ECLISSI O RILANCIO?

*Ecclesiology of Communion. Eclipse or Revival?*

PHILIP GOYRET\*

RIASSUNTO: «L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio» (Sinodo dei Vescovi del 1985). Nel Concilio, tuttavia, non esiste una trattazione sistematica dell'ecclesiologia di comunione. In che senso possiamo considerare questa ecclesiologia come l'idea "al centro" della dottrina conciliare? L'autore offre una risposta a partire dal dato biblico, storico e conciliare, auspicando il rilancio di un'autentica ecclesiologia di comunione, pensata e "ricostruita" più teologicamente, a partire dalle categorie di mistero, sacramento e Eucaristia, e concedendo maggior peso alla pneumatologia e alla prospettiva relazionale.

PAROLE CHIAVE: Comunione, Sacramento, Mistero, Concilio.

ABSTRACT: «The ecclesiology of communion is the central and fundamental idea in the Council documents» (1985 Synod of Bishops). In the Council, however, there is no systematic treatment of the ecclesiology of communion. In what sense can we consider this ecclesiology as the idea "at the core" of the Council's doctrine? The author offers an answer starting from the biblical, historical and conciliar datum, hoping for the revival of an authentic ecclesiology of communion, conceived and "reconstructed" more theologically, starting from the categories of Mystery, Sacrament and Eucharist, and granting greater weight to pneumatology and the relational perspective.

KEYWORDS: Communion, Sacrament, Mystery, Council.

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Comunione nel Nuovo Testamento*. III. *Communio nella Chiesa primitiva*. IV. *Communio nel Concilio Vaticano II*. V. *Comunione nel post-Concilio*. VI. *Comunione e mistero*. VII. *Comunione e Sacramento*. VIII. *Communio ed Eucaristia*. IX. *Conclusioni*.

## I. INTRODUZIONE

«L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio»:¹ così si legge nella *Relatio finalis* del Sinodo dei vescovi del 1985. Se fino a quel momento l'attenzione si era concentrata sull'ecclesiologia del popolo di Dio, da allora in poi essa si sposta sull'ecclesiologia di comunione, semplificando assai una realtà postconciliare in se stessa ben più articolata e complessa. Basta poco tuttavia per constatare che nel Vaticano II, e particolarmente nella *Lumen gentium*, non esiste una trattazione sistematica dell'ecclesiologia di comunione. Gerard Philips, estensore della seconda bozza della Costituzione conciliare, non menziona l'ecclesiologia di comunione nel suo celebre commento alla *Lumen gentium*, anche se, alla fine e fra le conclusioni, afferma che su «questo tema della comunione [...], contando su una evoluzione accelerata, occorreranno alcune generazioni prima che sia completamente assimilato».² Alcuni autori affermano,³ non senza fondamento, che la spinta del 1985 verso l'ecclesiologia di comunione è stata motivata dalla pericolosa piega intrapresa dall'ecclesiologia del popolo di Dio nel primo ventennio postconciliare, spesso interpretata in chiave più sociologica che teologica, verso il populismo. L'ecclesiologia di comunione sarebbe stata, quindi, la strategia per uscire dalle acque stagnanti dove si era arenata la vita e la teologia della Chiesa. Considerate le cose in questo modo, «più che un'acquisizione conciliare, [l'ecclesiologia di comunione] deve essere debitamente attribuita alla rilettura che il Sinodo dell'85 offre del Vaticano II».⁴

¹ Seconda assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vescovi, 1985, *Relatio finalis*, II, C,1.

² G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1989, 628.

³ Cfr. V. MIGNOZZI, *L'ecclesiologia di comunione nel e dal Vaticano II: tra recezione e sviluppi successivi*, in A. GABRIELLI, G. MESSUTI (eds.), *Ecclesiologie di comunione nella Chiesa antica (I-III sec.)*. Presupposti per gli sviluppi ecclesiologici, Ecumenica, Bari 2019, 207-231.

⁴ *Ibidem*, 216.

Non dimentichiamo che il dibattito era allora molto polarizzato tra “conservatori” preconciliari e “progressisti” postconciliari, tra la “lettera” del Concilio e il suo “spirito”, tra le *due ecclesiologie*<sup>5</sup> che si sarebbero scontrate nel Concilio, cosa che rese difficile un’analisi seria e serena dei testi. Senza ora analizzare se questa fu effettivamente la diagnosi del Sinodo del 1985 e valutare se fosse più o meno giusta, è tuttavia lecito domandarci se la *communio* è veramente la nozione centrale del Vaticano II, come affermato in quell’occasione. Secondo Walter Kasper, «sotto il profilo storico e filologico tale giudizio non è esatto». Al centro dei testi del Concilio ci sarebbero piuttosto le espressioni “popolo di Dio”, “corpo di Cristo” e “Chiesa come sacramento universale di salvezza”. Tuttavia, continua dicendo il porporato tedesco, «il concetto di *communio* svolge un ruolo centrale nell’interpretazione di queste espressioni».<sup>6</sup>

Se circoscriviamo lo studio alla Cost. *Lumen gentium*, non si può sorvolare sul fatto che la *Nota esplicativa previa* (n. 2), secondo la quale fu spiegata la dottrina del capitolo III della *Lumen gentium* al momento della votazione, include esplicitamente un riferimento alla “comunione”, la quale, si dice, «è stata applicata nella vita della Chiesa secondo le circostanze dei tempi, prima di essere per così dire codificata “nel diritto”», ricordando altresì come essa sia «un concetto tenuto in grande onore nella Chiesa antica (ed anche oggi, specialmente in Oriente). Per essa non si intende un certo vago “sentimento”, ma una “realtà organica”, che richiede una forma giuridica e che è allo stesso tempo animata dalla carità».

Non a caso Angel Antón, autore fra l’altro di una qualificatissima storia dell’ecclesiologia, pur non collocando l’idea di *communio* “al centro” della dottrina conciliare, la considera però come una sua “sintesi”.<sup>7</sup> Lo stesso Ratzinger, personalmente coinvolto nel Sinodo del 1985, riconosce

<sup>5</sup> Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, EDB, Bologna 1975.

<sup>6</sup> W. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, in L. CAPPELLETTI, A. RECCHIA (eds.), *Leone XIII e il cammino ecumenico*, Nova Millennium, Roma 2007, 26-27. Corsivo nostro.

<sup>7</sup> Cfr. Á. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia: evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. II: *De la apología de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, BAC, Madrid 1987, 1001-1002.

che l'ecclesiologia di comunione «non ha una posizione centrale», ma dice che essa riesce a «riassumere l'insieme dell'ecclesiologia conciliare».<sup>8</sup>

È questa la prospettiva entro cui intendo muovermi in queste riflessioni. Sarei d'accordo nel dire che il Vaticano II non ha formulato esplicitamente un'ecclesiologia di comunione. Ma condivido anche il parere secondo il quale la nozione di comunione sintetizza molto bene la sua dottrina, particolarmente quella della *Lumen gentium*. Al fine di illustrare che cosa s'intende con questa "sintesi", procederò per passi successivi. Comincerò mostrando come la Chiesa, seguendo il dato neotestamentario, fu intesa come *communio* già nella prima patristica; anzi, la ragione per cui il Concilio è giunto a questo "concetto sintetizzante" fu proprio il suo atteggiamento di ritornare alle fonti. Proseguirò indicando molto brevemente in che modo il concetto di *communio* è presente nella Costituzione sulla Chiesa. Continuerò presentando in modo sommario le modalità assunte dall'ecclesiologia di comunione nel periodo postconciliare. Con l'intenzione di evidenziare i fondamenti dell'ecclesiologia conciliare di comunione, passerò poi in rassegna i vincoli della *communio* con gli aspetti misterico, sacramentale ed eucaristico-ecclesiale presenti nella *Lumen gentium*, per concludere infine indicando la "direzione di marcia" che ritengo più adeguata affinché l'ecclesiologia di comunione renda un buon servizio alla Chiesa.

## II. COMUNIONE NEL NUOVO TESTAMENTO

A proposito dei termini ebraico e greco resi poi col latino *communio*, Ettore Franco precisa che

mai [...] *hbr* (nell'AT, al Qumran e nel giudaismo) e *koinon* (nella LXX e in Flavio Giuseppe) denotano direttamente una relazione con Dio [...]. Mentre nell'antico patto, nonostante le mediazioni storiche e culturali, la distanza tra Dio e l'uomo resta incolmabile e perciò i termini *hbr* e *koinon* non sono mai usati per esprimere questa relazione, nella nuova economia, in Cristo morto e risorto, mediante lo Spirito, chiunque aderisce al vangelo è accolto nell'intimità stessa di Dio non per una mistica confusione, ma nella distinzione propria di un rapporto interpersonale, dialogico, espresso dai termini *koinon*.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 136.

<sup>9</sup> E. FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinonia nell'epistolario paolino*, Morcelliana, Brescia 1986, 272-273. In modo simile: F. HAUCK, s.v. *Koinos*, in G. KITTEL (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. V, Paideia, Brescia 1969, 701-704.

Ai fini della nostra indagine, dunque, possiamo rivolgerci direttamente al Nuovo Testamento. Non sarebbe tuttavia possibile sviluppare nel limitato spazio consentito in queste pagine la quarantina dei casi in cui il termine *koinos* e i suoi derivati ricorrono nel testo sacro.<sup>10</sup> Teniamo inoltre presente che il termine non è sempre usato direttamente nei riguardi della Chiesa come istituzione. Vi è una serie di brani in cui semplicemente si afferma che i cristiani partecipano ai beni divini, come quando si dice: «Tutto io faccio per il vangelo, per diventarne *partecipe* con loro» (1Cor 9,23). La *koinonía* può avere anche una valenza attiva, come in Fil 1,5: «A motivo della vostra cooperazione [*koinonía*] alla diffusione del vangelo». In Rm 15,27 si parla in genere della partecipazione ai beni spirituali: «Infatti, avendo i pagani partecipato [*ékoinónesan*] ai loro beni spirituali, sono in debito di rendere un servizio sacro nelle loro necessità materiali». La partecipazione non riguarda solo i beni spirituali, ma anche Dio stesso: i cristiani sono «partecipi [*koinonoi*] della natura divina» (2Pt 1,4), sono «chiamati alla *comunione* del Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro» (1Cor 1,9), e «la *comunione* dello Spirito Santo» (2Cor 13,13) è con loro.

Allo scopo di queste pagine sembra opportuno concentrarci su tre testi, ciascuno proveniente da una specifica tradizione neotestamentaria, che in qualche modo sintetizzano l'idea di Chiesa intesa come comunione: 1Gv 1,3; 1Cor 10,16-17 e At 2,42. Il primo testo si può considerare in qualche modo il criterio di riferimento per ogni corretta comprensione cristiana della *communio*: «Quello che abbiamo veduto e udito [il Verbo della vita], noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo». L'annuncio del Verbo della vita produce l'incontro degli uomini col Figlio Incarnato e la loro conseguente comunione, fondata però sulla comunione con e nel Dio Uno e Trino e strumentalmente mediata da quella con gli apostoli. La comunione ecclesiale è così concepita come partecipazione alla comunione trini-

<sup>10</sup> Esiste a questo riguardo un'abbondante bibliografia specializzata, fra cui: P.C. BORI, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1972; J.Y. CAMPBELL, *Koinonia and its Cognates in the New Testament*, «Journal of Biblical Literature» 51 (1932) 352-380; HAUCK, s.v. *Koinos*, 671-726; H. SEESEMAN, *Der Begriff Koinonia in Neuen Testament*, Töpelmann, Giesen 1933.

taria.<sup>11</sup> Quest'ultimo è più chiaramente evidenziato dall'altro brano giovanneo Gv 17,21, "cugino" del precedente, quando dice: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato». Sebbene il termine "comunione" non sia qui esplicitamente presente, l'espressione generale usata da Giovanni nel suo Vangelo «può senz'altro ritenersi sinonima»<sup>12</sup> della "koinonia" di 1Gv. Jean Marie Roger Tillard ha giustamente notato che il "come" rende qui l'originale greco *kathos*, e non *hos*, «perché *hos* significa una similitudine fondata sull'imitazione o sulla rassomiglianza esterna [...], mentre che *kathos* ordinariamente evoca una similitudine derivata da un rapporto di causalità o di origine fra i due elementi in oggetto». In questo senso, «la comunione del Padre e del Figlio è ben altro che il modello della comunione fraterna: ne è la fonte, l'origine, il luogo».<sup>13</sup>

L'incontro con Cristo e col suo mistero pasquale, nel quale varchiamo la soglia verso la comunione trinitaria, trova il suo punto decisivo nell'Eucaristia, la cui grazia agisce negli uomini in modo contemporaneamente salvifico e congregante. Come si legge in 1Cor 10,16-17: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane». Dalla partecipazione al Corpo eucaristico di Cristo nasce la Chiesa come Corpo di Cristo. «La relazione unica che si stabilisce tra Cristo e ogni singolo partecipante alla cena eucaristica unifica efficacemente tutti i partecipanti in una nuova relazione tra di loro [...]. Dalla *koinonia* eucaristica nasce e si edifica la Chiesa, Corpo di Cristo».<sup>14</sup> Possiamo dire che una meravigliosa corrente d'amore scorre fra Cristo e i cristiani, fra il suo corpo morto e risorto, il suo corpo sacramentale e il suo corpo ecclesiale. Dispiega qui tutta la

<sup>11</sup> Per un'analisi approfondita del testo, cfr. A. DALBESIO, "Quello che abbiamo udito e veduto!". *L'esperienza cristiana nella prima Lettera di Giovanni*, EDB, Bologna 1990.

<sup>12</sup> L. DE SANTIS, *Avevano ogni cosa in comune (At 2,44)*, in GABRIELLI, MESSUTI (eds.), *Ecclesiologie di comunione nella Chiesa antica (I-III sec.)*. *Presupposti per gli sviluppi ecclesiologici*, 85.

<sup>13</sup> J.M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiese. Ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989, 66.

<sup>14</sup> FRANCO, *Comunione e partecipazione*, 64-65.

sua forza la terminologia di “comunione” riferita alla partecipazione all’Eucaristia: infatti, colui che concorre alla comunione eucaristica s’inserisce sempre più nella comunione ecclesiale. Si può perciò legittimamente parlare di un “dinamismo eucaristico della comunità ecclesiale”. Acquista così il suo pieno significato la celebre frase di Henri de Lubac, tratta dalla patristica, per cui non solo la Chiesa fa l’Eucaristia, ma anche l’Eucaristia fa la Chiesa.<sup>15</sup>

Di questo la Chiesa ne fu consapevole già dagli inizi, come testimoniato dal primo sommario della vita dei cristiani, in At 2,42, a conclusione della Pentecoste. Lì si legge: «Erano assidui nell’ascoltare l’insegnamento degli apostoli e nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere». In qualche modo tutte le dimensioni essenziali dell’evento-Chiesa sono qui presenti: la fede, la vita sacramentale, la gerarchia, la spiritualità... e la comunione, che non è solo, né principalmente, una condivisione di beni materiali (di cui si parla nei versetti successivi e negli altri sommari: At 4,32-37 e 5,12-16), ma soprattutto di beni spirituali. Secondo Tillard, il contenuto della comunione qui menzionata va cercato nell’espressione a cui è accoppiata (l’insegnamento degli apostoli), e quindi una comunione di fede. Più genericamente, essa è costituita dal legame invisibile nello Spirito del Signore, «di cui il gruppo apostolico che testimonia costituisce il nucleo visibile». <sup>16</sup> In modo tale che «la comunione presentata nei “sommari” degli Atti (è) cosa ben diversa da una semplice somma di persone generose o da un agglomerato di credenti», ma è piuttosto concepita come dono effuso dall’alto, che unisce con Dio e con i fratelli, e «implica sempre la negazione dell’isolamento o della *egomania* nella quale, dopo il peccato, l’umanità soffoca». <sup>17</sup> Ne risulta «un modello di vita inderogabilmente comunitario», «una rete di veri rapporti interpersonali». <sup>18</sup> Al di là delle diverse interpretazioni esegetiche del nostro brano, rimane assodato che «la dimensione fraterna della comunione è conseguenza della comunione verticale

<sup>15</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L’eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1996, 107-135. Alla lettera troviamo: «L’Eucaristia fa la Chiesa» (*ibidem*, 123).

<sup>16</sup> TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 15.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 16, 28.

<sup>18</sup> S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Genova 1987, 56.

con Dio: primeggia lo spirito che anima la comunità, mentre che la condivisione dei beni è la sua manifestazione esterna».<sup>19</sup>

Tirando la somma sul significato generale delle diverse ricorrenze di “*koinonia*” nel Nuovo Testamento, per Tillard essa indica «una partecipazione insieme ad altri di una stessa realtà», un inserimento «entro il mistero eterno di comunione che è l’esistenza stessa di Dio».<sup>20</sup> Anche se, esplicitamente, non si definisce mai la Chiesa come una *koinonia*,<sup>21</sup> il termine descrive certamente la natura più profonda dell’evento ecclesiale.<sup>22</sup> La comunione «implica sempre quella relazione interpersonale che Dio stesso ha donato e dona in Cristo, rendendo gli uomini partecipi, mediante lo Spirito, della sua stessa vita e del suo amore», che è ciò che noi chiamiamo “Chiesa”. Ossia, questa nuova relazione interpersonale con Dio e fra gli uomini «è possibile solo in Cristo, mediante lo Spirito, e storicamente [ha luogo] nella Chiesa [...], perché non si tratta di una vaga unione spirituale, ma della partecipazione concreta, storica e visibile alla vita stessa di Dio».<sup>23</sup> Possiamo concludere questo breve *excursus* biblico con questa acuta osservazione di Y. Congar, fatta a proposito del lemma neotestamentario *koinonia*: un «meraviglioso termine del vocabolario cristiano [che] significa insieme l’unicità assoluta del principio di cui si vive, il carattere personale e la realtà profondamente comune di questa vita».<sup>24</sup>

### III. COMMUNIO NELLA CHIESA PRIMITIVA

Questo tema è stato ben studiato dal gesuita austriaco Ludwig Hertling negli anni '40 del secolo scorso e, sebbene per le fonti usate l’opera sia abbastanza datata, la sostanza del suo contenuto conserva una meravigliosa attualità. La sua tesi centrale si trova proprio nel primo capoverso del suo libro *Communio: Chiesa e Papato nell’antichità cristiana*:

<sup>19</sup> J. RIGAL, *L’ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Cerf, Paris 1997, 122, dopo passare in rassegna le diverse posizioni esegetiche. La traduzione dall’originale è nostra.

<sup>20</sup> TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 29 e nota 54.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, 46.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, 28-29.

<sup>23</sup> FRANCO, *Comunione e partecipazione*, 293-294.

<sup>24</sup> Y. CONGAR, *Travail théologique et communion*, in B. BOBRINSKOY (ed.), *Communio Sanctorum*, Labor et fides, Genève 1982, 20.

«Il concetto *communio*, in greco *koinonia*, è una delle idee chiave per comprendere la Chiesa dei primi secoli. È uno di quei concetti primitivi che contengono una gamma completa di idee che non sono ancora sviluppate in modo riflessivo. Fu solo molto più tardi che *communio* fu analizzato e integrato in un sistema teologico. Quando i primi cristiani ne parlavano, indicavano allo stesso tempo una serie di realtà per le quali ora abbiamo nomi diversi».<sup>25</sup>

Parafrasando l'Introduzione al libro, scritta da Jared Wicks, possiamo dire che all'inizio non c'era un'ecclesiologia, ma solo un modo di vivere e di pensare la Chiesa incentrata sull'idea di *communio*. Hertling passa in rassegna questi "modi di vivere la Chiesa" che includono iscrizioni funerarie (come il ben noto "in pace", che equivaleva a dire: è morto nella comunione ecclesiale, ossia in pace con Dio e con la Chiesa), descrizioni della celebrazione eucaristica (e di chi poteva e non poteva partecipare), le lettere di comunione, i dittici sull'altare, la *contesseratio hospitalitatis*, le scomuniche, frasi (spesso nelle intestazioni di lettere) che "personificano" le chiese locali nelle loro Eucaristie e nei loro vescovi, l'uso del *fermentum* nella liturgia romana, i criteri di comunione (liste episcopali e altro)... In sostanza, ci fu un modo ecclesiale di vivere collegato ad At 2,42, dove *koinonia*, come in altri scritti del Nuovo Testamento, piuttosto che comunione voleva dire anzitutto partecipazione (*participatio*) ai beni salvifici.<sup>26</sup> Come affermato da Jérôme Hamer, «la *koinonia* significa, nel Nuovo Testamento, un modo di vivere (di essere e di agire), una relazione con Dio e con gli uomini caratteristica della comunità cristiana».<sup>27</sup>

Anche in questo caso sarebbe impossibile elencare tutti gli scritti del cristianesimo primitivo nei quali *communio* e Chiesa vengono praticamente identificati, e spesso abbinati con l'Eucaristia. Mi limito a ricordare la *Didaché*, quando dice: «Come questo pane spezzato, disseminato

<sup>25</sup> L'opera è apparsa per la prima volta in tedesco nella *Miscellanea historiae pontificiae*, vol. 7, 1943, poi pubblicata col titolo «*Communio und Primat*» - *Kirche und Papstum in der christlichen Antike*, «Una Sancta» 17 (1962) 91-125. Entrambe queste fonti sono di difficile reperibilità. Ho usato la traduzione inglese *Communio. Church and Papacy in early Christianity*, Loyola University Press, USA 1972 (15, per la nostra citazione). La traduzione dall'originale è nostra.

<sup>26</sup> Cfr. W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 290. Cfr. anche W. KASPER, *Il ruolo soteriologico della Chiesa e i sacramenti della salvezza*, «Euntes docete» 41 (1988) 403-404.

<sup>27</sup> J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1983, 153. Edizione originale: Cerf, Parigi 1962.

per la montagna, è stato riunito ed è diventato uno, così la tua Chiesa sia riunita nello stesso modo dalle estremità della terra nel tuo regno».<sup>28</sup>

Va ricordato anche sant'Ireneo di Lione, secondo il quale la salvezza nella Chiesa è una progressiva introduzione nella comunione con Dio;<sup>29</sup> la stessa Incarnazione è una chiamata alla comunione con Dio;<sup>30</sup> e l'effusione dello Spirito Santo è data «per operare l'unione di Dio e degli uomini».<sup>31</sup> Sant'Agostino, infine, parla di «quei testi delle Scritture canoniche i quali dimostrano che la Chiesa consiste nella comunione universale»<sup>32</sup> e, cosa più interessante ancora, vincola nella comunione la Trinità e la Chiesa, attraverso lo Spirito Santo: «Per mezzo di ciò che è comune al Padre e al Figlio, hanno voluto che noi fossimo uniti (*communione habere*, dice il testo latino) tra noi e con loro, e mediante questo dono raccoglierci nell'unità mediante l'unico dono ch'essi hanno in comune, per mezzo cioè dello Spirito Santo, Dio e dono di Dio».<sup>33</sup>

Assai autorevole è il Simbolo apostolico dove, secondo le ricerche degli studiosi, gli articoli sulla Chiesa e sulla comunione dei santi furono aggiunti negli ultimi decenni del secolo IV.<sup>34</sup> Non si tratta però di “articoli” ma di “un articolo” nel quale, come ribadito da Crispino Valenziano, non si legge “La Santa Chiesa cattolica. La comunione dei santi”, ma “La santa Chiesa cattolica comunione dei santi”,<sup>35</sup> mettendo

<sup>28</sup> *Didaché* 9,4, in *Sources Chrétiennes* 248, 176-177.

<sup>29</sup> *Adversus haereses* IV,14,2, in E. BELLINI, R. GUERRIERO (eds.), *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 2003, 331: nel corso dei secoli Dio «preparava i profeti per abituare l'uomo sulla terra a portare il suo Spirito e possedere la comunione con Dio: Egli che non ha bisogno di nulla offriva la sua comunione a quelli che avevano bisogno di lui».

<sup>30</sup> *Adversus haereses* III,18,7, 277: «Come avremmo potuto divenire partecipi dell'adozione filiale, se mediante il Figlio non avessimo ricevuto da lui la comunione con Lui; se non fosse entrato in comunione con noi il suo Verbo facendosi carne?».

<sup>31</sup> *Adversus haereses* V,1,1, 412.

<sup>32</sup> *De unitate Ecclesiae* (= Lettera ai cattolici sulla setta dei donatisti), 20, 56, in [www.augustinus.it/italiano/lettera\\_cattolici](http://www.augustinus.it/italiano/lettera_cattolici) (consultato il 21-I-2025).

<sup>33</sup> *Discorsi*, 71,12,18, in [www.augustinus.it/italiano/discorsi](http://www.augustinus.it/italiano/discorsi) (consultato il 21-I-2025).

<sup>34</sup> Cfr. J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Dehoniane, Napoli 1987, 1-28.

<sup>35</sup> Cfr. C. VALENZIANO, *La santa Chiesa cattolica (La) comunione dei santi*, in C. AIOSA, G. GIORGIO (eds.), *Credo la santa Chiesa cattolica la comunione dei santi*, EDB, Bologna 2011,

così in evidenza l'identità fra Chiesa e comunione.<sup>36</sup> Lo stesso *Catechismo della Chiesa Cattolica*, seguendo lo schema del Simbolo apostolico, include entrambi questi temi nell'unico articolo nono e afferma: «Questo articolo [la comunione dei santi] è, per certi aspetti, una esplicitazione del precedente: “Che cosa è la Chiesa se non l'assemblea di tutti i santi?”». La comunione dei santi è precisamente la Chiesa» (CCC 946).<sup>37</sup>

Sulla scia di Henri de Lubac,<sup>38</sup> la teologia odierna sottolinea anche come nell'espressione *communio sanctorum* il genitivo plurale può riferirsi al nominativo plurale sia di *sancta* (le cose sante) che di *sancti* (le persone sante), significando in questo modo la partecipazione dei cristiani ai beni salvifici, la quale si traduce in comunione fra i cristiani. Detto in modo conciso, «la *communio* alle *sancta* genera la *communio* dei *sancti*».<sup>39</sup> A ciò si aggiunge la “dimensione cosmica” della comunione dei santi, quella che travalica luoghi e tempi, e ci fa guardare verso i santi del cielo, come affermato da Josef Ratzinger,<sup>40</sup> collocando così la riflessione sulla Chiesa su un binario molto suggestivo, quello cioè di capire la Chiesa *in via* dalla prospettiva della Chiesa *in patria*, «capire la realtà incoata da quella consumata»,<sup>41</sup> che in fin dei conti è la Chiesa vera e definitiva.

17. Le indagini storiche-filologiche del Simbolo apostolico, sia nella sua forma interrogatoria, sia in forma dichiaratoria, presentano *sanctam Ecclesiam catholicam* e *sanctorum communionem* uniti in un unico articolo, il n. 9: cfr. M. CESARE, *Il simbolo apostolico. Una indagine storico-letteraria*, EDB, Bologna 2019, 205-206.

<sup>36</sup> Cfr. C. AIOSA, *La Chiesa comunione dei santi e delle sante. Una prospettiva inclusiva*, in AIOSA, GIORGIO (eds.), *Credo la santa Chiesa cattolica*, 467.

<sup>37</sup> Il *Catechismo* cita san Niceta di Remesiana, colui che per primo testimonia l'inserimento della *communio sanctorum* nel Credo, contemporaneamente asserendola come esplicitazione della Chiesa (*Explanatio Symboli*, 10, in PL 52, 871. Testo reperibile anche in DH 19).

<sup>38</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 120-123.

<sup>39</sup> B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Il sacramento della comunione. Ecclesiologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 329. In questa direzione si muove anche KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, 383-392.

<sup>40</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, 275-276.

<sup>41</sup> P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 2007, 101.

Possiamo dunque concludere questo breve *excursus* sul cristianesimo primitivo confermando la tesi di Hertling: la *communio* fu una realtà ecclesiale di vita vissuta nel primo cristianesimo, prima che essa fosse teologicamente tematizzata.<sup>42</sup> Ma questo è vero anche a ritroso, come si legge nel rapporto dell'ARCIC del 1990: «Nella primitiva tradizione cristiana, la riflessione sull'esperienza della *koinonía* ha aperto la strada alla comprensione del mistero della Chiesa». In definitiva, la Chiesa-comunione non fu una teoria pensata a tavolino, ma una riflessione teologica sulla vita vissuta nel primo cristianesimo.

#### IV. COMMUNIO NEL CONCILIO VATICANO II

Questa “tematizzazione” della Chiesa-*communio* fu però lungamente rimandata. Nel medioevo e nell'età moderna la teologia sulla Chiesa-comunione non ebbe infatti grande rilevanza: tendenzialmente essa fu soppiantata da un'ecclesologia più unilateralmente incentrata sull'unità,<sup>43</sup> e fu spesso ridotta a questioni particolari attorno ai casi di scomunica.<sup>44</sup> Essa riprese quota solo nei secoli XIX e XX, nell'ambito del *ressourcement* e del rinnovamento dell'ecclesologia. Si arriva così al Vaticano II con una teologia della Chiesa intesa come comunione ancora in fase di sviluppo.

Secondo gli studiosi del Concilio, la voce “comunione” nelle sue diverse declinazioni è presente 98 volte nell'insieme dei documenti, di cui 51 nella *Lumen gentium* e nell'*Unitatis redintegratio*.<sup>45</sup> Kasper, grande promotore della centralità del concetto, riconosce però che «il suo uso linguistico non è rigorosamente fissato», è accompagnato da concetti analoghi come *communitas*, *societas* e altri, e «viene impiegato con differenti livelli di significato». <sup>46</sup> Occorre anche segnalare, seguendo Hamer, che il concetto di *communio* va usato – e di fatto è usato così nella *Lumen gentium* – all'interno

<sup>42</sup> Ciò è confermato da Jérôme Hamer, il grande studioso della “Chiesa come comunione” negli anni immediatamente anteriori al Concilio: cfr. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 159.

<sup>43</sup> Cfr. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale*, 26.

<sup>44</sup> Cfr. G. CERETI, s.v. *Comunione*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (eds.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 259.

<sup>45</sup> Cfr. MIGNOZZI, *L'ecclesologia di comunione*, 209. Cfr. anche CERETI, s.v. *Comunione*, 259-261.

<sup>46</sup> KASPER, *Teologia e Chiesa*, 287.

di una «ecclesiologia completa»,<sup>47</sup> quindi non isolatamente da altri concetti sulla Chiesa. Detto e condiviso questo, mi pare importante aggiungere che le diverse immagini impiegate per descrivere la Chiesa non operano tutte allo stesso livello epistemologico, e la nostra Costituzione rispetta questa differenziazione. Le immagini usate in LG 6 (gregge, ulivo, campo, arca, ecc.) hanno una valenza metaforica diversa da quella analogica propria dei paradigmi “popolo”, “corpo” e addirittura “regno”, non per caso affrontate separatamente nella nostra Costituzione. La sacramentalità, invece, funge più da «categoria teologica-ermeneutica»,<sup>48</sup> mentre il termine *communio*, come giustamente detto dall'allora Congregazione per la Dottrina della Fede nella Lettera *Communio notio* del 1992 (n. 1), esprime «il nucleo profondo del mistero della Chiesa». Immagini, metafore, analogie, concetti e contenuti vanno quindi usati in modo prudente ed equilibrato, a seconda della modalità e dell'obiettivo del nostro discorso.

Nella *Lumen gentium* non esiste un capitolo o paragrafo dedicato esplicitamente a descrivere la nozione di Chiesa intesa come comunione: il concetto appare piuttosto in modo trasversale ed è presente nei diversi capitoli, in contesti e usi diversi. Nel *proemio* della Costituzione è il mistero della Chiesa ad essere descritto come comunione: «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), dove il termine *unitas*, in questo contesto, può essere ritenuto sinonimo di *communio*. Nel capitolo I, la Chiesa appare come mistero di comunione che trova nella comunione intratrinitaria la sua fonte, il suo modello e il suo traguardo. Nel capitolo II, il popolo di Dio è visto come soggetto storico del mistero «costituito da Cristo in una comunione di vita, di carità e di verità» (LG 9). La stessa costituzione gerarchica della Chiesa è comunionale, come insegna il capitolo III, presentando l'unione dei vescovi come una «comunione gerarchica» (LG 21); così come è comunionale tutta la vita dei fedeli a motivo della comune partecipazione battesimale all'unico sacerdozio di Cristo, come insegna il capitolo IV. La comunione ecclesiale si espande a tutti i livelli, sia nella direzione verticale della comunione della Chiesa pellegrina con la Chiesa celeste (capitolo VII) che nella direzione orizzontale,

<sup>47</sup> J. HAMER, *Dix thèses sur l'Église comme communion*, «Nova et vetera» 59/3 (1984) 161.

<sup>48</sup> S. PIÉ-NINOT, s.v. *Sacramentalità*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA (eds.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1248.

verso l'intera famiglia umana per la quale la Chiesa costituisce un «germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza» (LG 9).

Conviene infine ricordare tre ulteriori precisazioni al discorso sulla *communio* nella *Lumen gentium*. Un'ipotetica “rivalità” fra l'ecclesiologia di comunione e l'ecclesiologia del popolo di Dio dovrebbe essere esclusa *a priori*, sulla base di quanto è stato appena detto sui diversi livelli epistemologici.<sup>49</sup> Ma è anche interessante rilevare che quando nell'aula conciliare si fece l'“intervento chirurgico”, scorporando dal capitolo sui laici l'attuale capitolo II sul popolo di Dio, la commissione dottrinale spiegò che esso non diveniva un unico capitolo col primo (dove l'idea di *communio* è particolarmente presente) per una semplice ragione di ordine materiale: ne sarebbe risultato un capitolo gigantesco e sproporzionato, «*moles huius capituli I nimis excrescereb*», dice il testo ufficiale della *relatio*, specificando tuttavia che «*haec materia [...] de intima Ecclesiae natura et fine separari nequit*».<sup>50</sup>

Le altre due precisazioni sono più brevi ma altrettanto importanti. Va infatti ribadito che la nozione di *communio* non esclude quella di società: vuol mettere in risalto la dimensione misterica della Chiesa presupponendo anche il suo aspetto societario, il quale è esplicitamente menzionato anche in un contesto squisitamente spirituale, come quando si dice che «l'organismo *sociale* della Chiesa serve allo Spirito che la vivifica, per la crescita del corpo» (LG 8). Infine, anche l'aspetto giuridico appartiene all'ecclesiologia di *communione*, come ribadito dal suo “ripristinatore”, Jérôme Hamer, a proposito delle “due ecclesiologie” della *Lumen gentium*.<sup>51</sup>

## V. COMUNIONE NEL POST-CONCILIO

Procedendo in questa sede in modo necessariamente sintetico, potremmo dire che l'ecclesiologia del post-Concilio ebbe nel paradigma chiesa-popolo di Dio il suo punto principale di riferimento fino al Sinodo dei vescovi del 1985, mentre il concetto *communio* assunse un ruolo centrale a partire da quel momento e fino all'inizio dell'attuale pontificato

<sup>49</sup> Cfr. P. GOYRET, *Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea*, «Annales Theologici» 23/2 (2009) 413.

<sup>50</sup> F. GIL HELLÍN (ed.), *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium. Concilii Vaticani II Synopsis in ordine redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones*, LEV, Città del Vaticano 1995, 71.

<sup>51</sup> Cfr. HAMER, *Dix thèses*, 167-168.

(2013), essendo stato molto segnato dalla summenzionata Lett. *Communio notio*,<sup>52</sup> nel 1992. Nella tappa successiva la categoria “sinodalità” prese decisamente il sopravvento, a volte sottilmente impostata come “superamento” dell’ecclesiologia di comunione, la quale rimarrebbe solo come punto di riferimento, ma in se stessa starebbe attraversando un’eclissi, di stadio finale incerto.

In queste pagine non è mia intenzione entrare in quest’ultima questione, e nemmeno nel dibattito scoppiato a proposito della *Communio notio*. Da una parte, esiste una abbondantissima bibliografia al riguardo, alla quale rimando.<sup>53</sup> Dall’altra, mi sono già occupato di questo argomento.<sup>54</sup> Ma vorrei aggirare il tema soprattutto perché ritengo che esso sia stato troppo dominato da un’ottica di poteri e di competenze – specialmente nei riguardi della “priorità” fra Chiesa universale e chiese particolari – che ha oscurato l’approfondimento su “la Chiesa intesa come comunione”, che era l’oggetto originale del documento. Come già anticipato, l’ecclesiologia di comunione è entrata troppo in fretta nell’arena di combattimento, senza una previa e seria riflessione teolo-

<sup>52</sup> Per una sintesi del percorso storico-teologico della nozione di comunione durante il post-Concilio fino al 1992, cfr. G. FURIONI, *Chiesa “comunione”: sviluppo storico di una categoria ecclesiologicala*, «Quaderni Carmelitani» 10 (1993) 1-16.

<sup>53</sup> Cfr. R.D. BATTAGLIA, *La Chiesa evento di comunione. La riflessione teologica contemporanea sull’ecclesiologia di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del 1985*, Cantagalli, Siena 2013, 175-210; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (ed.), “*Communio notio*”. *Lettera e commenti*, LEV, Città del Vaticano 1994; J.P. GALVIN, *The Church as Communion. Comments on a Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith*, «One in Christ» 29 (1993) 310-317; M.M. GARIJO-GUEMBE, *Communio-Ekklesiologie. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio*, «Una Sancta» 47 (1992) 323-329; P. GRANFIELD, *The Priority Debate: Universal or Local Church?*, in F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER (eds.), *Ecclesia tertii millennii advenientis*, Piemme, Casale Monferato 1997, 152-161; J. KOMONCHAK, *The Local Church and the Church Catholic. The Contemporary Theological Problematic*, «The Jurist» 52 (1992) 416-447; K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, «Theological Studies» 63 (2/2002) 227-250; P. RODRÍGUEZ, *La comunión en la Iglesia. Un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, «Scripta Theologica» 24 (1992) 559-567; J.R. VILLAR, “*La Iglesia considerada como comunión*”. *Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, «Diálogo ecuménico» 27 (1992) 319-338. A questo si aggiungono i rispettivi articoli di Kasper e Ratzinger nel loro dibattito, abbondantemente citati nel summenzionato articolo di McDonnell.

<sup>54</sup> Cfr. GOYRET, *Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea*, 405-440.

gica sul concetto stesso di comunione. Vorrei perciò proporre qui solo alcune altre idee emerse nel periodo postconciliare di riferimento sul nostro argomento, in modo da completare il contesto teologico prima di entrare nell'argomento principale di queste pagine.

*In primis* conviene segnalare che il concetto di comunione è stato troppo spesso ridotto alla sua dimensione orizzontale, sicuramente per una mancata analisi approfondita del dato biblico.<sup>55</sup> Con ciò, come giustamente – e ironicamente – segnalato da Giles Routhier, l'uso del termine divenne di «*bon ton*» per essere applicato alle diverse iniziative pastorali, come se imprimesse in loro una sorta di “incantesimo” che le renderebbe attrattive, quasi come se la sua ripetizione causasse la realtà. Il “miracolo”, però, non si realizzò e anzi seminò confusione fra «le ristrutturazioni di facciate intraprese sotto il nome dell'ecclesiologia di comunione».<sup>56</sup>

Fu poi propagata l'opinione, già menzionata e in parte causa di queste mie riflessioni, che l'idea di Chiesa intesa come comunione «sia un frutto della recezione del Vaticano II, più che il concetto formalmente centrale della sua ecclesiologia»,<sup>57</sup> opinione associata con la negazione della sinonimia fra “comunione” e “soggetto Chiesa”.<sup>58</sup> Nelle considerazioni precedenti sono stati già notati gli aspetti condivisibili di queste osservazioni.

In modo a mio parere più ideologico si diffusero anche due linee di pensiero iniziate in realtà prima del Sinodo dell'85, ma che presero il sopravvento dopo di esso. Sulla scia del saggio *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella 'Lumen gentium'*, di Antonio Acerbi,<sup>59</sup> prese corpo la convinzione che in sede conciliare c'era stata una

<sup>55</sup> Cfr. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen gentium»*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 69-71.

<sup>56</sup> G. ROUTHIER, *Le défi de la communion, une relecture de Vatican II*, Mediaspaul, Montreal 1994.

<sup>57</sup> BATTAGLIA, *La Chiesa evento di comunione*, 103-104, rimandando a T. CETRINI, *Questioni di metodo dell'ecclesiologia postconciliare*, in D. VALENTINI (ed.), *L'ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1994, 27.

<sup>58</sup> Cfr. S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 120.

<sup>59</sup> Pubblicato dalle Dehonianne (Bologna 1975), già menzionato in nota in calce nell'Introduzione di questo articolo.

contrapposizione conflittuale fra queste “due ecclesiologie” (una della “maggioranza” e l’altra della “minoranza”), superata solo attraverso una “formula di compromesso”, quella della «gerarchica comunione», presente in LG 21 e 22, e nella *Nota esplicativa previa*.<sup>60</sup> Senza chiudere gli occhi alla storia, la quale attesta l’esistenza di queste due tendenze, non occorre tuttavia ridurre il Concilio ad una dialettica di taglio hegeliano. Nella stesura del testo definitivo della *Lumen gentium* concorrono tanti fattori, umani ma anche ispirazioni scese dall’alto: alla fin fine, un concilio non è una *convention* di politici, ma un evento episcopale-pneumatologico, nel quale il grande protagonista è lo Spirito Santo. Concretamente, sulla nostra questione possiamo ben pensare che la comunione ecclesiale è «una “realtà organica”, che richiede una forma giuridica e che è allo stesso tempo animata dalla carità» (come detto in NEP 2). In definitiva, la *communio* non si oppone ma comporta la dimensione gerarchica.<sup>61</sup>

L’altra linea di pensiero è costituita da una certa esasperazione per mettere in opposizione l’ecclesiologia di comunione con quella del popolo di Dio, che sarebbe la vera idea centrale del Vaticano II e l’unica espressione autentica del soggetto “Chiesa pellegrinante”. Su questo tema scrisse estesamente G. Colombo in uno dei suoi ultimi articoli, nel 2005,<sup>62</sup> facendo leva sulla sua padronanza dell’argomento, dato il suo personale coinvolgimento nella stesura del documento *Temi scelti di ecclesiologia*, pubblicato dalla Commissione Teologica Internazionale nel novembre 1985, nel quale si dedicano ben due sezioni alla Chiesa popolo di Dio. Naturalmente, e come detto in precedenza, l’ecclesiologia di comunione significò in quel periodo una certa “correzione di marcia” rispetto all’indirizzo tendenzialmente “populista” nel quale si era imbarcata l’ecclesiologia del popolo di Dio. Ma anche in questo caso mi pare dissolvente l’atteggiamento di contrapporre i concetti di “comunione”

<sup>60</sup> Su questa linea si muovono numerosi contributi contenuti in G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. IV: *La Chiesa come comunione. Settembre 1964 – settembre 1965*, Il Mulino, Bologna 1999, 417-475. Cfr. anche KASPER, *Teologia e Chiesa*, 284-301; A. ANTÓN, *L’ecclesiologia post-conciliare. Speranze, risultati, prospettive*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, vol. I, Cittadella, Assisi 1987, 375-377.

<sup>61</sup> Cfr. HAMER, *Dix thèses*, 167-168.

<sup>62</sup> Cfr. G. COLOMBO, *Riprendere il cammino: il Vaticano II e il postconcilio*, «La Scuola cattolica» 133/1 (2005) 3-18.

e “popolo di Dio”. Condivido invece la posizione di chi concepisce il nuovo indirizzo dell’ecclesiologia a partire dall’85 non come opposizione alla precedente ma come tentativo di «riequilibrare»<sup>63</sup> la nozione di Chiesa con la categoria di comunione. Non menzionando esplicitamente quest’ultima categoria, ma un’altra ad essa intrinsecamente legata, trova tutto il suo peso la forte denuncia di Ratzinger, quando dice: «Si resta fedeli al Concilio solo allorché si leggono sempre e si pensano insieme entrambe queste due parole centrali della sua ecclesiologia: sacramento e popolo di Dio».<sup>64</sup>

In positivo occorre infine osservare la profondità con cui il concetto di “*communio*” impregna l’intero *Catechismo della Chiesa Cattolica* pubblicato nel 1992.<sup>65</sup> Fra gli studiosi esiste consenso nel segnalare come, secondo questo testo, «la Trinità è comunione di vita e di amore, [e quindi] così deve esserlo anche la Chiesa. Pertanto, ogni cosa all’interno della Chiesa [...] dovrebbe riconoscersi nel suo carattere comunionale, dialogico e di servizio, a somiglianza della Trinità».<sup>66</sup>

## VI. COMUNIONE E MISTERO

È ora arrivato il momento di affrontare la *quaestio principalis* del nostro tema. Se sposiamo la tesi secondo la quale il concetto *communio* in qualche modo sintetizza la dottrina ecclesiologica del Vaticano II, e in particolare della *Lumen gentium*, occorrerebbe delineare quali sono questi elementi “sintetizzati” all’interno della *communio*. A mio parere, essi sono sostanzialmente tre: mistero, sacramento, Eucaristia; da questi elementi derivano poi tutti gli altri aspetti in cui la *communio* svolge un ruolo di prim’ordine.

Come si rapporta la *communio* col mistero della Chiesa? Va anzitutto chiarito, come fece autorevolmente la Commissione dottrinale

<sup>63</sup> G. CALABRESE, ‘*Quaestiones disputatae*: Chiesa come “Popolo di Dio” o Chiesa come “comunione”? Ermeneutica e recezione della *Lumen gentium*’, «Rassegna di Teologia» 46 (2005) 701.

<sup>64</sup> J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 24.

<sup>65</sup> Cfr. H. DONNEAUD, *Note sur l’Église comme communion dans le Catéchisme de l’Église catholique*, «Revue Thomiste» 95 (1995) 665-671.

<sup>66</sup> M.J. JIMÉNEZ, *Commento al capitolo III*, art. 9, in R. FISICHELLA, *Catechismo della Chiesa cattolica. Testo integrale. Nuovo commento teologico-pastorale*, LEV-San Paolo, Città del Vaticano-Cinisello Balsamo 2017, 1053-1054.

del Concilio, che la voce “mistero” non è qui usata per indicare qualcosa di inconoscibile o enigmatico, ma indica una realtà soprannaturale, salvifica e trascendente, solo in parte rivelata agli uomini.<sup>67</sup> Quando si parla del “mistero della Chiesa” si tenta quindi di parlare di essa accentuando questa prospettiva trascendente. In verità, fu questa una delle più grandi preoccupazioni dei padri del Concilio. Come disse uno dei suoi protagonisti, «il Vaticano II voleva chiaramente inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso su Dio, voleva proporre una ecclesiologia nel senso propriamente teo-logico».<sup>68</sup> La dimensione misterica, sottolineata con il concetto “comunione”, rende effettivamente “teo-logica” l’ecclesiologia, allontanandola da atteggiamenti autoreferenziali, da una “ecclesiologia ecclesiocentrica”, che la condurrebbe verso la sterilità.

Possiamo ora audacemente dire, sulla scia di Kasper, che «il *mysterium* della Chiesa è la sua *communio*, perché essa è attualizzazione segnico-sacramentale della *communio* trinitaria. *Communio* è la forma che ha per contenuto il mistero».<sup>69</sup> Sfidando alquanto il senso *ad litteram* di queste ultime parole, in senso stretto mi pare più preciso comprendere piuttosto la *communio* – trinitaria ed ecclesiale – come contenuto del *mysterium*. Della questione della sacramentalità ci occuperemo a breve; adesso conviene rilevare il fatto che, ancora con parole del cardinale tedesco, *communio* «non intende, almeno in prima linea, un problema di struttura ecclesiale. Il termine *communio* indica piuttosto la vera *res* da cui la Chiesa ha origine e per la quale essa vive. *Communio* non sta a designare la struttura della Chiesa, bensì la sua essenza».<sup>70</sup> Perciò, in sede conciliare si decise di assumere il concetto di *mysterium* come punto di partenza per l’esposizione

<sup>67</sup> «*Vox “mysterium” non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed, uti hodie iam apud plurimos agnoscitur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibili revelatur et manifestatur. Unde vocabulum, quod omnino biblicum est, ut valde aptum apparet ad designandam Ecclesiam» (Relatio schema III [introductio], in GIL HELLÍN [ed.], *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, 2).*

<sup>68</sup> RATZINGER, *L’ecclesiologia della costituzione «Lumen gentium»*, 67.

<sup>69</sup> W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2011, 242.

<sup>70</sup> KASPER, *Teologia e Chiesa*, 287.

della dottrina sulla Chiesa,<sup>71</sup> dedicandogli l'intero primo capitolo della *Lumen gentium*.

La rilevanza del rapporto *communio-mysterium* risiede soprattutto nel manifestare l'inscindibile legame esistente fra la Chiesa e la Trinità – *Ecclesia de Trinitate*, amavano dire i Padri –, a cui la *Lumen gentium* dedica i numeri 2, 3 e 4. Il mistero della Trinità è “patria e grembo del *mysterium Ecclesiae*”, è stato giustamente detto,<sup>72</sup> perché la realtà della Chiesa si coglie in tutta la sua profondità all'interno del mistero del Dio Uno e Trino, nel suo disegno di salvezza. La Chiesa, infatti, nasce dalla Trinità e si configura come «un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (LG 4), si dice con parole di san Cipriano. La comunione trinitaria, perciò, non è solo all'origine della Chiesa, ma è la realtà da essa partecipata, è il suo modello e anche il suo traguardo, come affermato dall'*Unitatis redintegratio* (n. 2). È addirittura fondamento della sua missione: così il decreto *Ad gentes*, al n. 2, imposta l'attività missionaria.

Questo assetto trinitario della Chiesa-comunione ha un'impronta decisamente giovannea, la quale trova la sua centralità in Gv 17,21 ed è confermata in 1Gv 1,1-3, come è stato già evidenziato. A questo dovremmo aggiungere anche la permanenza dei discepoli in Cristo: come lui rimane nel Padre (Gv 14,20), così il Padre e il Figlio abitano nei credenti (Gv 14,23), facendo di loro una sola cosa (Gv 14,1-3).<sup>73</sup> Si capisce, in tal modo, come la *communio* ecclesiale non sia primariamente una “vita da Dio”, ma una “vita con Dio”, come diceva Yves Congar già nel 1937, e aggiungeva: «La Chiesa è la comunità delle anime che vivono una stessa vita, che è la vita trinitaria»:<sup>74</sup> essa «non è altro che la comunicazione della vita trinitaria».<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Cfr. M. SEMERARO, *Lumen gentium. Cinquant'anni dopo*, Marcianum Press, Venezia 2016, 65.

<sup>72</sup> G. CALABRESE, *La patria e il grembo trinitario dell'essere Chiesa*, in C. CALTAGIRONE, G. PASQUALE (eds.), *Ecclesiologia del Vaticano II. Studi in onore di Cettina Militello*, vol. I, Marcianum Press, Venezia 2016, 105-126.

<sup>73</sup> Cfr. CERETI, s.v. *Comunione*, 257.

<sup>74</sup> Y. CONGAR, *Ecclesia de Trinitate*, «Irénikon» 14/1 (1937) 144.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 145.

Questa radice trinitaria della comunione ecclesiale ha diverse conseguenze. Diciamo nuovamente che la sua dimensione “verticale” (comunione con la Trinità) ha la precedenza sulla dimensione “orizzontale” (comunione fra i credenti). È così come è presentata nel Nuovo Testamento,<sup>76</sup> perché «la *coniunctio ad Deum* rende possibile e determina la *coniunctio inter homines*»,<sup>77</sup> e le due non si possono separare.<sup>78</sup>

Inoltre, poiché la comunione trinitaria è unità nella natura divina e diversità nella singolarità delle Persone, unità e diversità non potranno non essere determinanti nella configurazione della comunione ecclesiale. Per Bruno Forte la Chiesa, come icona della Trinità, «si struttura a immagine della Trinità, una nella diversità, comunione articolata nella reciproca inabitazione dei doni, dei servizi e delle Chiese».<sup>79</sup> L'unità ecclesiale non è quindi uniformità, così come la diversità ecclesiale non è divisione. Sono dimensioni non “tollerate”, ma essenziali.<sup>80</sup> A ciò dovremmo aggiungere una terza dimensione, quella della comunicazione. Le Persone divine sono tali non isolatamente l'una dall'altra, ma in relazione comunicativa di conoscenza e di amore, e questo modo di essere in comunione si riversa anche sulla Chiesa. È ancora Forte a ricordare che la Chiesa-comunione è «l'ambiente vitale della comunicazione e della reciproca affermazione dell'identità e della differenza».<sup>81</sup> Ricordiamo come la *koinonia* neotestamentaria, anziché *communio*, è piuttosto *participatio*, e ciò implica anche *communicatio*. La prospettiva relazionale assume quindi un ruolo costitutivo nella comunione; di conseguenza vanno prese molto sul serio le parole di Hamer quando, su questo tema, dice: «L'eliminazione o la dimenticanza della

<sup>76</sup> Cfr. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 151, 169.

<sup>77</sup> RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión*, 107.

<sup>78</sup> Cfr. G. CALABRESE, s.v. *Comunione*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA (eds.), *Dizionario di ecclesiologia*, 281.

<sup>79</sup> B. FORTE, *La Chiesa icona della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 203.

<sup>80</sup> Cfr. F. OCÁRIZ, *Unidad y diversidad en la comunión eclesial*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión. Introducción y comentarios*, Palabra, Madrid 1994, 155.

<sup>81</sup> FORTE, *La Chiesa icona della Trinità*, 32.

categoria di relazione mi sembra qui impossibile». <sup>82</sup> La comunione, in definitiva, «non è solo unione, ma relazione». <sup>83</sup>

Questa prospettiva getta luce su quanto detto nel n. 2 dell'*Unitatis redintegratio*, cioè che Cristo «con la redenzione rigenerasse il genere umano e lo radunasse in unità». Intendo dire che rigenerare e radunare sono termini da comprendere simultaneamente come dimensioni della redenzione. La grazia redentiva è simultaneamente salvifica e congregante. E ciò che diciamo delle persone in comunione lo dobbiamo dire anche delle Chiese in comunione, sempre in un contesto di unità nella diversità comunicativa. «Come la natura divina esiste in tre persone, l'unica Chiesa di Gesù Cristo esiste in molte Chiese locali», dice Kasper; e soggiunge: «Come Chiese locali, però, esse non possono essere per loro natura delle monadi autosufficienti e isolarsi le une dalle altre; al contrario, possono esistere soltanto in comunione con tutte le altre Chiese locali». <sup>84</sup>

## VII. COMUNIONE E SACRAMENTO

Fra gli avvertimenti della Lettera *Communiois notio* per evitare un'incompleta comprensione della Chiesa in quanto mistero di comunione troviamo anche «un insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la Chiesa come comunione e la Chiesa come sacramento» (CN 1). Occorre prendere atto seriamente che la sacramentalità della Chiesa è l'ottica fondamentale di lettura della *Lumen gentium*, non per caso messa a capo della Costituzione nel suo programmatico n. 1: <sup>85</sup> «La Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Con parole del cardinale Avery Dulles, «*this statement, I shall contend, is indispensable for understanding the document as a whole*». <sup>86</sup> La sacramentalità, infatti, imprime nella Chiesa una relatività assoluta a Cristo e al suo Spirito, perché è proprio della categoria sacramentale rimandare all'aspetto invisibi-

<sup>82</sup> HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 169.

<sup>83</sup> RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión*, 107.

<sup>84</sup> KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo*, 243.

<sup>85</sup> Cfr. GOYRET, *Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea*, 410.

<sup>86</sup> A. DULLES, *The Sacramental Ecclesiology of 'Lumen Gentium'*, «Gregorianum» 86/3 (2005) 551.

le tutta la virtualità operante attraverso l'elemento visibile. Anche per questo è importante l'abbinamento fra sacramentalità e comunione: in tal modo si comprende meglio la priorità della dimensione verticale su quella orizzontale, uno degli aspetti emersi dallo studio neotestamentario sulla *communio*, come è stato già rilevato. Vanno perciò prese molto sul serio le denunce sulla "dimenticanza" della categoria sacramentale applicata alla Chiesa.<sup>87</sup>

In che senso si può dire che la Chiesa è sacramento? Fra le risposte emerse prima del Concilio spiccano quelle di Otto Semmelroth, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner e Henri de Lubac, a cui potremo dedicare poco spazio in questa sede. A Semmelroth va attribuito il merito di essere stato il primo ad esporre una teologia solida sulla sacramentalità della Chiesa, in un contesto fortemente missionario.<sup>88</sup> Il ruolo salvifico dell'umanità di Gesù Cristo va anche esteso al suo Corpo mistico, la Chiesa, diventata così *Wurzelsakrament* (sacramento radicale), in quanto non è solo un'istituzione incaricata di sorvegliare la retta amministrazione dei sacramenti, ma rimane coinvolta come tale nella loro celebrazione. All'inizio della sua riflessione, Semmelroth la chiamava *Ursakrament* (sacramento originale), ma posteriormente riservò quest'ultimo termine per Cristo, così da intendere la sacramentalità della Chiesa in modo derivato.

Schillebeeckx<sup>89</sup> sviluppa la sua ecclesiologia sacramentale sotto la categoria dell'incontro, con la filosofia delle religioni come sottofondo. Presenta Cristo come sacramento primordiale in quanto concepisce l'incontro con il Cristo terrestre come incontro con Dio, perché gli atti di Cristo manifestano sia l'amore divino per l'uomo, sia l'amore umano per Dio. Successivamente, dopo l'ascensione, egli parla della Chiesa come sacramento terrestre del Cristo celeste, concedendo però minore attenzione al nesso fra gli atti storici di Cristo e il momento sacramentale attuale.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Cfr. G. CANOBBIO, *La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata*, «Rassegna di Teologia» 46/5 (2005) 663-694; KASPER, *Teologia e Chiesa*, 248.

<sup>88</sup> Cfr. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Knecht, Frankfurt 1956.

<sup>89</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Christus, Sacrament von de Godsontmoeting*, Nelissen, Bilthoven 1960.

<sup>90</sup> Cfr. A. MIRALLES, *I sacramenti cristiani. Trattato generale*, Edusc, Roma 1999, 350-352.

Rahner sviluppa le sue idee sulla sacramentalità della Chiesa primordialmente nella sua opera *Kirche und Sakramente* (Herder, Freiburg 1963), nel tentativo di chiarificare la connessione fra queste due realtà. Il primo passo consiste nel riconoscere nella Chiesa la continuazione della presenza della volontà salvifica di Dio in Cristo, la presenza della grazia di Cristo nella storia dell'umanità, rimanendo così costituita in "sacramento fondamentale". Fra i sette sacramenti e la Chiesa sacramento esisterebbe una relazione per certi versi circolare, perché l'istituzione di alcuni sacramenti da parte di Cristo (quella non esplicitamente indicata nel Nuovo Testamento) sarebbe giustificata in quanto mediata dalla Chiesa, anche se in modo assolutamente legato a Cristo (che rimane alla loro origine) e intesa in modo irreversibile.<sup>91</sup>

Anche se può sembrare che Henri de Lubac non abbia contribuito in modo sostanziale alla sacramentalità della Chiesa, paradossalmente egli ha avuto un influsso importante negli autori appena passati in rassegna attraverso un capitolo della sua bella opera *Méditation sur l'Église* (Montaigne, Parigi 1953). Per il teologo francese, sia il carattere di segno dei sacramenti, sia la dinamica di ricevere ciò che è significato da loro, può essere applicato alla Chiesa. Egli "innalza" la Chiesa al di sopra di ciò che si vede, magari non sempre positivo: essa è in realtà il vero sacramento di Cristo, perché tutti i valori e meriti che realizza e promuove provengono da Lui. «La Chiesa è qui in terra il sacramento di Gesù Cristo, come Gesù è in noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio».<sup>92</sup> Per de Lubac, se la Chiesa non è sacramento di Cristo, non è niente di rilevante. Essa inoltre fa vedere Cristo non solo attraverso la parola e la liturgia, ma anche nella vita dei cristiani, e anche ciò costituisce parte importante della sacramentalità della Chiesa, quale segno che avvicina gli uomini a Dio.

Questo panorama delle diverse impostazioni sulla sacramentalità della Chiesa nel periodo immediatamente preconciliare ci fa vedere che si tratta di una teologia ancora in fase di sviluppo. In questa sede è

<sup>91</sup> La posizione di Rahner è stata molto osteggiata e non possiamo estenderci qui su questo argomento, sul quale rimandiamo all'opera di A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999. Per gli apporti personali dell'autore, cfr. specialmente *ibidem*, 155-156, 161-163.

<sup>92</sup> H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Cerf, Paris 1953, 157.

comunque opportuno accorgersi – come testimoniato dagli atti dell’assemblea vaticana – che i padri conciliari non si lasciarono intrappolare da nessuno di questi autori, ma usarono la nozione di sacramento applicata alla Chiesa intesa in senso prettamente scolastico, come *signum et instrumentum*,<sup>93</sup> anche se “smorzato” in modo analogico: la Chiesa non è *sacramentum*, ma *ut sacramentum*.<sup>94</sup>

La sacramentalità menzionata in LG 1 è applicata alla Chiesa a partire dal termine greco *mysterion* di Ef 5,32 («Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa»), spesso tradotto come *sacramentum* nelle versioni latine del Nuovo Testamento. Anche se i due termini non sono sinonimi in senso stretto, il primo include sempre il secondo, aggiungendo però l’aspetto di verità accessibile solo per la fede, come precisato da Romano Penna.<sup>95</sup> Il “mistero” è lo stesso di Ef 1,9-10: «Il mistero della sua volontà, [quello di] ricondurre al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra». Questo disegno di salvezza coincide con la *res* del *sacramentum*, quella «dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano».<sup>96</sup> Al nesso *communio-mysterium*, analizzato nella sezione precedente, segue dunque, in modo naturale, il nesso *communio-sacramentum*. La Chiesa, cioè, nella sua più intima essenza, è il sacramento della comunione col mistero trinitario.<sup>97</sup>

Più avanti, all’inizio del capitolo II della *Lumen gentium*, si ricorda come questo popolo di Dio «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» (n. 9), e ciò è stato giustamente chiamato «la sacramentalità fondamentale della Chiesa».<sup>98</sup> Prima del Concilio, Hamer già

<sup>93</sup> Cfr. AS II/I, 455-456, fra altri esempi.

<sup>94</sup> I termini della discussione in seno al Concilio possono seguirsi a partire dai riferimenti riportati in GIL HELLÍN (ed.), *Constitutio Dogmatica de Ecclesia ‘Lumen gentium’*, 4-5. Sull’intera questione, cfr. J. SALGADO PÉREZ, *La Iglesia como sacramento. Propuestas contemporáneas sobre una noción eclesiológica*, Eunsa, Pamplona 2023, 97-100.

<sup>95</sup> Cfr. R. PENNA, *Il mysterion paolino*, Paideia, Brescia 1978, 11.

<sup>96</sup> Cfr. PIÉ-NINOT, s.v. *Sacramentalità*, 1243.

<sup>97</sup> Cfr. G. L. MÜLLER, *La comprensione trinitaria fondamentale della Chiesa nella Costituzione “Lumen gentium”*, in P. RODRÍGUEZ (ed.), *L’ecclesiologia trent’anni dopo la “Lumen gentium”*, Armando Editore, Roma 1995, 26-34.

<sup>98</sup> S. NAGY, *La Iglesia como comunio*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión. Introducción y comentarios*, 136.

affermava che la Chiesa «è una comunione insieme interiore ed esteriore, comunione interiore di vita spirituale (di fede, di speranza e di carità) significata e prodotta da una comunione esteriore di professione di fede, di disciplina e di vita sacramentale». <sup>99</sup> La relazionalità intrinsecamente costitutiva fra queste dimensioni della Chiesa è uno degli aspetti più determinanti sottolineati dalla sacramentalità, diventata così la categoria ermeneutica fondamentale di lettura dell'intera *Lumen gentium*. Potremmo addirittura parlare di una "ecclesiologia relazionale", <sup>100</sup> agganciata da una parte alla sacramentalità e, dall'altra, al mistero trinitario, come detto in precedenza.

La sacramentalità della comunione è fondamentale perché le sue dimensioni visibili e invisibili si concepiscano in unità intrinseca, come nei sacramenti. Anche se LG 1 parla della sacramentalità della Chiesa in termini analogici e riferita *in primis* a Cristo – *Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum*, dice il testo latino –, purtroppo non sempre si è letto in chiave sacramentale il passaggio di LG 8 sui binomi "società gerarchica-corpo mistico", "assemblea visibile-comunità spirituale", "Chiesa pellegrina-Chiesa celeste". Essi, come recita il testo conciliare,

non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino. Per una analogia che non è senza valore, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo.

Nel suo già citato commento alla *Lumen gentium*, Philips afferma a questo proposito che «la Chiesa è il segno della presenza dello Spirito Santo che in essa e per suo mezzo compie la salvezza degli eletti. Essere nello stesso tempo segno e causa di grazia è l'essenza stessa del sacramento o del mistero: segni visibili della forza divina invisibile. Ci troviamo ancora e sempre davanti alla Chiesa sacramento e mistero». <sup>101</sup> Unità fra la visibilità e l'invisibilità della *communio*, dunque, ma anche subordinazione della prima rispetto alla seconda: il *sacramentum* è al servizio della *res*.

<sup>99</sup> HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 58.

<sup>100</sup> Cfr. PIÉ-NINOT, s.v. *Sacramentalità*, 1248, con leggere variazioni.

<sup>101</sup> PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, 110.

È necessario quindi evitare ogni genere di “nestorianismo ecclesiológico”.<sup>102</sup> Né comunione senza comunità, ma nemmeno comunità senza comunione;<sup>103</sup> né Dio senza Chiesa e nemmeno Chiesa senza Dio; né “spiritualizzazione” disincarnata e nemmeno “socializzazione” della *communio*, né assolutizzazione dell’organizzazione giuridica ma nemmeno cristianesimo individualista libertario.

### VIII. COMMUNIO ED EUCHARISTIA

Il discorso sul rapporto fra sacramentalità e comunione trova il suo punto culminante nell’Eucaristia, vera epifania della Chiesa, dove la Trinità si effonde sugli uomini edificandoli come Chiesa. In essa, infatti, il Padre «perfeziona la nuova ed eterna alleanza che costituisce la Chiesa in popolo di Dio; in essa questo popolo è formato Corpo di Cristo [...] e la Chiesa si ritrova adunata nell’unità dello Spirito Santo».<sup>104</sup> Dal punto di vista dei fedeli, l’*Unitatis redintegratio* riconferma la stessa idea quando dice: «In essa [nell’Eucaristia] i fedeli, uniti al vescovo, hanno accesso a Dio Padre per mezzo del Figlio, Verbo incarnato, morto e glorificato, nell’effusione dello Spirito Santo, ed entrano in comunione con la santissima Trinità» (n. 15). Correttamente si dice perciò che «dall’interno del mistero eucaristico la comunione trinitaria del Padre col Figlio nello Spirito Santo comincia a formare concretamente la Chiesa».<sup>105</sup>

Naturalmente, il testo biblico *princeps* su questo argomento è 1Cor 10,16-17, di cui ci siamo già occupati nelle precedenti pagine. Adesso occorre prendere atto, dalla mano di Ratzinger, che «l’ecclesiologia di comunione è fin dal suo intimo un’ecclesiologia eucaristica»,<sup>106</sup> e questo è un dato importante, perché la “dinamica ecclesiale dell’Eucaristia” conferma ancora come la comunione ecclesiale sia fondata “verticalmente” da Cristo: «Esso non è qualcosa che noi possiamo “fare”, ma è

<sup>102</sup> Cfr. R. LANZETTI, *La Iglesia como comunión*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión. Introducción y comentarios*, 170.

<sup>103</sup> In questa direzione si muove il documento della Conferenza Episcopale Italiana *Comunione e comunità* del 1 ottobre 1981, specialmente nei nn. 13-15 della parte seconda.

<sup>104</sup> M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Dehoniane, Bologna 2008, 95.

<sup>105</sup> IDEM, *La Chiesa comunione*, «Rivista di Scienze Religiose» 4 (1990) 363.

<sup>106</sup> RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, 137.

grazia e dono. Nella Chiesa vige il primato del ricevere rispetto al fare dell'uomo». <sup>107</sup>

Mi sembra fuor di dubbio il fatto che il Vaticano II abbia sposato l'ecclesiologia eucaristica. LG 3 ci ricorda che «col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata ed effettuata l'unità dei fedeli, che costituiscono un solo corpo in Cristo», come viene poi ribadito in LG 26, in cui si parla della Chiesa locale come di un'*altaris communitas*. Ciò mette in evidenza un'autentica teologia della Chiesa locale, quella che sgorga dall'ecclesiologia eucaristica. Sull'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli, LG 11 afferma: «Cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa comunione, [i comunicandi] mostrano concretamente la unità del popolo di Dio, che da questo augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente effettuata». Il Decreto *Unitatis redintegratio* lo sottolinea ancora ricordandoci, a proposito delle Chiese orientali: «Con la celebrazione dell'Eucaristia del Signore in queste singole Chiese, la Chiesa di Dio è edificata e cresce, e con la concelebrazione si manifesta la comunione tra di esse» (n. 15).

Tillard faceva notare come attraverso la comunione eucaristica lo Spirito Santo introduce i fedeli nella comunione col corpo di Cristo e contemporaneamente con gli altri membri dello stesso corpo: un processo che trova la sua manifestazione liturgica nella doppia *epiklesi* pronunciata durante la preghiera eucaristica. <sup>108</sup> Nella terza preghiera eucaristica, infatti, si chiede, da una parte: «Manda il tuo Spirito a santificare i doni che ti offriamo, perché diventino il corpo e il sangue di Gesù Cristo, tuo Figlio e nostro Signore»; e, dopo l'anamnesi, si chiede ancora: «A noi, che ci nutriamo del corpo e sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo, in Cristo, un solo corpo e un solo spirito». Questa doppia *epiklesi* sintetizza liturgicamente, in modo meraviglioso, l'ecclesiologia eucaristica di comunione. In questo modo rimane chiaro che «il mistero eucaristico è mistero ecclesiale». <sup>109</sup> l'integrazione nella comunità eucaristica locale per l'alimentazione col *corpus verum* è contemporaneamente integrazione nella Chiesa universa-

<sup>107</sup> KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale*, 28-29.

<sup>108</sup> Cfr. J.M.R. TILLARD, *L'Église de Dieu est une communion*, «*Irénikon*» 53/4 (1980) 454.

<sup>109</sup> P. GOYRET, *El obispo, Pastor de la Iglesia. Estudio teológico del 'munus regendi' en 'Lumen gentium'* 27, Eunsa, Pamplona 1998, 279.

le; per la comunione dell'unico corpo del Signore le distinte comunità cristiane sono in comunione le une con le altre.

Questa "ecclesiogenesi" dell'Eucaristia non rimane quindi nella generica e universale *communio omnium fidelium*, ma prende corpo nelle Chiese locali. Sebbene l'Eucaristia sia una ed unica, come una ed unica è la Chiesa da essa generata, la Chiesa è anche il risultato della libera risposta suscitata dalla Parola predicata e dall'Eucaristia celebrata, risposta fatta da ciascun uomo all'interno di una specifica comunità umana, presieduta da un vescovo, presente in un luogo, in un tempo e in una cultura precisa e determinata.<sup>110</sup> Come disse Giovanni Paolo II in un discorso dell'ormai lontano 1984, «la stessa comunione ecclesiale che affonda le sue radici nell'Eucaristia [...] dipende nel suo concreto esplicarsi dai condizionamenti storico temporali, derivanti dall'inserimento nell'ambiente di un certo paese o di una determinata parte del mondo».<sup>111</sup>

Perciò, per il Vaticano II la Chiesa universale non può essere considerata come realtà concreta e storica senza considerare anche le Chiese particolari, «nelle quali e dalle quali è costituita l'unica Chiesa cattolica» (LG 23). Proprio perché la Chiesa è un mistero di comunione, non assimilabile alle strutture civili-politiche di regime federativo o unitario, fra la Chiesa universale e le Chiese particolari intercorre una relazione di «mutua interiorità» (CN 13 in fine), per cui in ciascuna Chiesa particolare, pur non essendo l'intera Chiesa, «è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica» (CD 11): ciascuna di esse è infatti epifania dell'intero *mysterium Ecclesiae*, senza perdere la sua particolarità. Al di là del dibattito con Ratzinger sulla questione della priorità ontologica e temporale della Chiesa universale, a mio avviso Kasper vede nel giusto quando – vale la pena riportare l'intero passaggio –, sulla predicazione della parola e sulla celebrazione dell'Eucaristia in una comunità, afferma:

La Chiesa si invera quindi sempre come Chiesa locale. Ma poiché in ogni Chiesa locale è presente Gesù Cristo e poiché Gesù Cristo è soltanto uno, ogni Chiesa locale è in Gesù Cristo una cosa sola con tutte le altre Chiese locali.

<sup>110</sup> Cfr. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, 100.

<sup>111</sup> *Discorso ai cardinali della Curia romana*, 21-XII-1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/2 (1984), LEV, Città del Vaticano 1985, 1624.

La Chiesa è sempre contemporaneamente Chiesa locale e Chiesa universale. Nessuna Chiesa locale può esistere da sola in maniera autosufficiente, bensì può esistere solo e sempre in comunione con tutte le altre Chiese locali. Questa *communio* non sopravviene successivamente al suo essere Chiesa locale. Come la Chiesa locale non è semplicemente una provincia della Chiesa universale, così la Chiesa universale non è semplicemente l'unione successiva delle Chiese locali. La comunione di una Chiesa locale con le altre Chiese locali [...] è data con la sua essenza.<sup>112</sup>

La Chiesa particolare, quindi, non è mai una realtà autosufficiente. Il corpo di Cristo, nel quale s'inseriscono i fedeli di una Chiesa particolare, è un unico corpo dappertutto. L'Eucaristia «possiede una “struttura cattolica”», si dice con frasi ben indovinate.<sup>113</sup> In modo tale che «l'Eucaristia per ogni Chiesa locale è il luogo dell'inserimento nell'unico Cristo, il divenire una cosa sola di tutti i comunicandi nella *communio* universale, che unisce cielo e terra, vivi e morti, passato, presente e futuro e apre all'eternità. L'Eucaristia non nasce dalla Chiesa locale e non finisce in essa»: <sup>114</sup> parole di Ratzinger non così distanti da quelle appena riportate di Kasper, che dovrebbero ammorbidire il dibattito fra i due cardinali tedeschi presentato a volte in toni troppo conflittuali.<sup>115</sup> In definitiva, secondo la teologia cattolica è la stessa Eucaristia a collegare la *communio* della Chiesa locale alla *communio omnium Ecclesiarum*. E secondo questa stessa teologia, anche il ministero sacerdotale, in se stesso intrinseco all'Eucaristia, rimanda la Chiesa locale alla *communio* della Chiesa universale. Occorre ricordare che i presbiteri sono «cooperatori dell'ordine episcopale» (PO 2), il quale è strutturato a modo di collegio universale, in modo tale che un atto di un vescovo nella Chiesa locale – anche quello di presiedere l'Eucaristia – è sempre un atto di un membro del collegio episcopale, in comunione con l'intero collegio episcopale. Il vescovo, perciò, non edifica solo la Chiesa locale; quella edificazione avviene in riferimento essenziale all'unica Chiesa di Cristo sparsa su tutta la terra. Ossia, l'edificazione della Chiesa locale non si ferma in se

<sup>112</sup> KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale*, 29.

<sup>113</sup> P. BLANCO SARTEO, *Ecclesiologia eucaristica*, in P. L. AZZARO, P. GOYRET (eds.), *L'ecclesiologia di Joseph Ratzinger*, Edusc, Roma 2023, 51.

<sup>114</sup> RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, 150.

<sup>115</sup> Cfr. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, 227-250.

stessa, ma si apre alla Chiesa universale.<sup>116</sup> Possiamo dunque dire che la Chiesa esiste nella sua bidimensionalità universale e locale perché nasce dall'Eucaristia – la stessa nell'intera Chiesa e nella singola Chiesa locale –, la cui componente ministeriale è a sua volta strutturata – nel suo più alto grado episcopale – in modo contemporaneamente universale e particolare: l'unica *episkopé* del Collegio – realtà «una e indivisa»<sup>117</sup> – si realizza anche nei singoli vescovi.

## IX. CONCLUSIONI

Se torniamo adesso alla nostra *quaestio* iniziale, mi pare di poter confermare, sulla base dei diversi aspetti evidenziati nel corso di questa relazione, che la nozione di *communio*, pur non avendo una posizione centrale nei testi del Vaticano II, riesce però a sintetizzare i suoi elementi fondamentali. Come conclude J. Ratzinger, «si può senza dubbio sostenere che questo concetto porta in sé una sintesi ecclesiologicala, [...] una sintesi che riprende tutte le intenzioni essenziali dell'ecclesiologicala del Vaticano II e le collega fra di loro nel modo giusto».<sup>118</sup>

Dovrei però aggiungere che, finora, l'ecclesiologicala di comunione è stata usata senza una previa e autentica riflessione veramente teologica, forse a causa del modo con cui essa “decollò” nel Sinodo del 1985, e a causa della polarizzazione dell'attenzione sulla posteriore polemica sulla relazione fra la Chiesa universale e le Chiese particolari, che la Lettera *Communiois notio* del 1992 non riuscì a fermare e, anzi, per certi versi ravvivò come un soffio d'aria su braci già accese. Con parole dell'allora segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, «il termine [*communio*] diventò uno *slogan* con una certa carica orizzontalista fino a ridursi a indicare la relazione tra Chiesa locale e Chiesa universale o ad accendere la discussione sulla divisione dei poteri e delle competenze».<sup>119</sup> Potremmo dire, semplificando molto, che è stato usato

<sup>116</sup> Cfr. P. GOYRET, *Primato ed episcopato*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (ed.), *Documenti e Studi*, LEV, Città del Vaticano 2002, 148.

<sup>117</sup> CONCILIO VATICANO I, Cost. Dogm. *Pastor Aeternus*, 18-VII-1870, *Proemio*, in DH 3051.

<sup>118</sup> RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, 138.

<sup>119</sup> A. AMATO, *L'ecclesiologicala di comunione e la Lettera “Communiois notio” della Congregazione per la Dottrina della Fede*, «*Angelicum*» 83 (2006) 875.

il termine “comunione”, ma non un’autentica teologica ecclesiologia di comunione. Condivido perciò pienamente quanto affermato recentemente da Semeraro: «L’ecclesiologia di comunione è un compito del post-Concilio»,<sup>120</sup> ancora da portare a compimento.

Se vogliamo che l’“eclissi” diventi sole risplendente, s’impone con urgenza, quindi, una sincera “ricostruzione” dell’ecclesiologia di comunione, pensata a partire dalle fondamenta conciliari originali che abbiamo tentato di mettere in evidenza – mistero, sacramento, Eucaristia – e completata con altri aspetti che nel Concilio sono stati appena incoati: la pneumatologia e la prospettiva relazionale. La prima ci allontanerebbe definitivamente da un certo “cristomonismo” ecclesiologico duro a morire<sup>121</sup> e renderebbe l’ecclesiologia di comunione più consona alla sua matrice patristica e al rapporto fra Spirito e Chiesa,<sup>122</sup> la seconda ci spingerebbe a concentrarci più sulla componente comunicativa, in modo tale da non conformarci a interpretare la comunione esclusivamente come unità nella diversità.

Quest’ultimo punto merita una seppur breve spiegazione. Spesso si dice, a ragione, che unità senza diversità diventa uniformità, e diversità senza unità diventa divisione. Ribadito e accettato, bisogna però aggiungere che la componente comunicativa è proprio ciò che impedisce queste patologie. La diversità non è semplice “tolleranza di elementi diversi”, o la loro “convivenza pacifica”: la comunione concepisce la diversità come arricchimento reciproco e scambio di doni. È stato già rilevato come l’accezione biblica del termine *koinonia* è più legata a *participatio* che a *communio*, intesa quest’ultima come unità.<sup>123</sup> Ma più in profondità, la riflessione filologica e teologica successiva accosta il vero significato della *koinonia* alla *communicatio*, nel senso che la partecipazione comporta la comunicazione di un dono dal partecipato al partecipante e anche fra i partecipanti;<sup>124</sup> l’istaurazione di “partiti”, invece, caratterizza la non-comunicazione e fa sì che la diversità degeneri in comunità sepa-

<sup>120</sup> SEMERARO, *Lumen gentium. Cinquant’anni dopo*, 191.

<sup>121</sup> Cfr. *ibidem*, 192.

<sup>122</sup> Cfr. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 186.

<sup>123</sup> Cfr. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale*, 27-28.

<sup>124</sup> Cfr. DE LA SOUJEOLE, *Il sacramento della comunione*, 320-322, 335.

rate o divise, come avvertito da Y. Congar.<sup>125</sup> In modo tale che la nozione “completa” di comunione si configura come unità nella diversità e nella comunicazione. Sono perciò del parere che l’ecclesiologia dovrebbe attingere più dal modo in cui il personalismo del XX secolo ha integrato la relazione nella nozione di persona.<sup>126</sup> In questa linea sembrano promettenti gli studi di approfondimento sul pensiero di H. Mühlen, specialmente quello sviluppato nella sua opera *Una mystica persona*.<sup>127</sup>

Vorrei, infine, chiudere questa relazione segnalando tre importanti vantaggi derivanti da questa proposta di “ecclesiologia di comunione da ricostruire”. Il primo e più importante è un atteggiamento di concentrazione sul nucleo fondamentale della Chiesa. *Communio* non vuol dire priorità dell’unità sulla diversità o viceversa, ma piuttosto priorità dell’aspetto sostanziale su quelli accidentali. Il secondo, molto legato al primo, riguarda l’ecumenismo: l’ecclesiologia di comunione, infatti, costituisce la piattaforma a mio parere più valida per affrontare le diverse problematiche ecumeniche, e non è casuale che il Decreto *Unitatis redintegratio* sia stato impostato più sulla nozione di comunione che su altre visioni della Chiesa, come popolo di Dio o corpo di Cristo. Mi sembrano ancora attuali le riflessioni di Y. Congar del 1950 sulla convenienza di usare il termine “comunione” in ambito ecumenico.<sup>128</sup> Il terzo riguarda il rilancio della missione, che il Decreto sull’attività missionaria *Ad gentes* ha impostato in modo trinitario, come già ricordato: «Durante il suo pellegrinaggio sulla terra [la Chiesa] è per sua natura missionaria, in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine».

<sup>125</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf, Paris 1982, 22-23.

<sup>126</sup> Recentemente è stato pubblicato un saggio, interessante ma non esente da aspetti critici, sulla relazionalità a fondamento della comunione: M. NARDELLO, *Relazionalità creaturale e comunione ecclesiale. Un’ecclesiologia pubblica in chiave analitico-processuale*, Cittadella, Assisi 2024. Diversamente da come sostenuto in queste pagine, l’autore non fa derivare la relazionalità dalla Trinità, ma dalla condizione creaturale dell’uomo.

<sup>127</sup> Cfr. H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968. Cfr. A. CLEMENZIA, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012.

<sup>128</sup> Cfr. Y. CONGAR, *Note sur les mots “Confession”, “Église” et “Communion”, «Irénikon»* 23/1 (1950) 34-36.

Esiste qui un rimando implicito alla comunione, perché «la comunione è missionaria e la missione è per la comunione», come scrisse Giovanni Paolo II tanti anni fa.<sup>129</sup> Egli fonda questo abbinamento proprio nella comune radice pneumatologica: lo Spirito che genera la comunione è lo stesso Spirito che invia in missione. L'amore intrinseco caratteristico del vincolo comunione è di per sé amore diffusivo, amore che richiama la missione.

<sup>129</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 32.