

ANNALES THEOLOGICI

Direttore

VICENTE BOSCH

Comitato di redazione

MARCO VANZINI, ARTURO BELLOCQ,
FERNANDO LÓPEZ ARIAS, CATALINA VIAL DE AMESTI

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOV, ENRICO DAL COVOLO, PIERPAOLO DONATI,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI, PAUL O'CALLAGHAN,
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI

Segretaria di redazione

MARIA VELTRI

© 2025 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
via Sabotino 2/a – 00195 roma
tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

Rivista semestrale iscritta al Registro della Stampa
del Tribunale di Roma con decreto n. 91 del 22 maggio 2018

Direttore responsabile Marco Vanzini

ISSN 0394-8226
e-ISSN 1972-4934

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>. Indici e abstract sono anche disponibili in Religious and Theological Abstracts (www.rtabstracts.org).

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 39
ANNO 2025
FASCICOLO I

EDUSC

LUMEN GENTIUM 60 ANNI DOPO

SOMMARIO

ISABEL TROCONIS <i>Presentazione</i>	9
---	---

NOTE

CARLO PIOPPI <i>Chiesa ed ecclesiologia dalla Rivoluzione francese al Concilio Vaticano II</i>	15
ALEXANDRA VON TEUFFENBACH <i>L'Enciclica Mystici Corporis Christi</i>	45
PEDRO A. BENÍTEZ <i>Organice exstructa. La struttura organica della Chiesa durante la redazione della Lumen gentium</i>	63
PETER DE MEY <i>Il progressivo approfondimento dell'ecclesiologia del popolo di Dio nella stesura della Lumen gentium</i>	81
HANS CHRISTIAN SCHMIDBAUR <i>La ricezione di Lumen gentium dopo il Concilio Vaticano II</i>	97
ANTONI NADBRZEŻNY <i>Verso una comprensione personalista della Chiesa</i>	105
CHRISTIAN SCHALLER <i>Il termine teologico "popolo di Dio" nella Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II sulla Chiesa Lumen gentium</i>	119
SANDRA MAZZOLINI <i>Implicazioni tematiche dell'essenziale natura missionaria della Chiesa popolo di Dio</i>	133
MIGUEL DE SALIS <i>Chiesa sinodale. Alcuni elementi fondamentali</i>	163

VITO MIGNOZZI

L'“ecclesiologia sinodale”: sviluppo di una visione teologica della e dalla chiesa locale/particolare

189

ELOY BUENO DE LA FUENTE

L'ecclesiologia di comunione

209

STATUS QUAESTIONIS

PHILIP GOYRET

Ecclesiologia di comunione. Eclissi o rilancio?

231

Recensioni

265

Libri ricevuti

295

LUMEN GENTIUM 60 ANNI DOPO

Come diceva il nostro compianto prof. Antonio Aranda in occasione del 30° anniversario della promulgazione della Costituzione conciliare *Lumen gentium*, questo documento ha rappresentato il punto di riferimento principale di «un processo di rinnovamento che, a partire dal Vaticano II, ha finito col coinvolgere non solo il nostro modo di fare la teologia della Chiesa, ma anche quello di fare teologia nella Chiesa». ¹ Mi pare che i trent'anni successivi non abbiano fatto altro che confermare queste sagge parole, anche perché si è creato un sano “circolo virtuoso” fra la teologia nella Chiesa e la teologia della Chiesa. È stato proprio questo il motore propulsore che ci ha spinto a commemorare il 60° anniversario dell'evento in un modo più speculativo che celebrativo, cioè come un vero approfondimento dell'ecclesiologia maturata in questo periodo. Senza rimanere confinati esclusivamente in essa, non possiamo tuttavia ignorare che la *Lumen gentium* è divenuta l'asse portante dell'intera assise conciliare, rimasta nella memoria – e non solo nella memoria – come “un concilio della Chiesa sulla Chiesa”. ²

È stato questo il *background* che ha accompagnato la preparazione del Convegno Internazionale *Lumen gentium 60 years later*, che si è svolto alla Pontificia Università della Santa Croce nei due giorni immediatamente precedenti la data dell'anniversario, il 21 novembre 2024. L'attività è stata concepita fin dall'inizio in modo corale, organizzata congiuntamente dalla Facoltà di Teologia di Lugano, dall'Università di Navarra, dalla Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II e dall'Università ospitante, contando anche sul contributo di relatori e moderatori provenienti da altre nove istituzioni universitarie europee.

Non è possibile far rivivere per iscritto il livello scientifico, l'atmosfera creatasi, l'interesse dei partecipanti, la vivacità dei dibattiti e l'af-

¹ A. ARANDA, *Prefazione* all'edizione italiana di P. RODRÍGUEZ (ed.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la “Lumen gentium”*, Armando, Roma 1995, 9.

² Cfr. S. MADRIGAL, *El concilio de la Iglesia sobre la Iglesia*, «Estudios Eclesiásticos» 81/317 (2018) 297-331.

fabile cordialità che hanno caratterizzato quelle giornate. Nelle pagine che seguono sono presentate soltanto le dodici relazioni pronunciate in quei giorni, opportunamente riviste e ampliate dagli autori nei mesi successivi, tutte tradotte in lingua italiana. Le relazioni sono proposte secondo la matrice logica seguita nel Convegno, con una prima parte di taglio prevalentemente storico e una seconda parte in cui la prospettiva è più teologica. Questi contributi sono stati, inoltre, appaiati in modo da avere una relazione e una contro-relazione, per poter presentare sempre due prospettive diverse del medesimo argomento. La parte storica ha spaziato tra l'immediato pre-concilio, il *work in progress* durante il concilio e la fase post-conciliare, mentre la parte teologica si è concentrata sulle "tre ecclesiologie" che, secondo la maggior parte dei commentatori, caratterizzano la *Lumen gentium* o che da essa derivano: ecclesiologia del Popolo di Dio, ecclesiologia di comunione, ecclesiologia sinodale.

La prima coppia di relazioni – Carlo Pioppi (Pontificia Università della Santa Croce) e Alexandra von Teuffenbach (National Institute for Japanese Literature) – è dedicata al periodo pre-conciliare. La diversità delle loro prospettive contribuisce a creare una visione sinottica complementare sia dal punto di vista del periodo storico studiato, sia da quello dell'approccio utilizzato: se il contributo del prof. Pioppi sottolinea le novità emerse nel periodo tra la Rivoluzione francese e il Concilio Vaticano II, che resero possibile la fioritura ecclesiologica conciliare, quello della dott.ssa von Teuffenbach evidenzia invece la continuità e la complementarità tra l'ecclesiologia immediatamente precedente al concilio (in particolare quella dell'enciclica di Pio XII *Mystici Corporis*) e quella contenuta nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*.

La seconda coppia di articoli, firmati da Pedro Benítez (Universidad de Navarra) e Peter De Mey (Katholieke Universiteit Leuven), è dedicata al processo di elaborazione della costituzione sulla Chiesa. In questo caso le prospettive convergono. Attraverso l'analisi del processo redazionale del documento, entrambi gli autori cercano di far vedere come, malgrado le tensioni presenti nel dibattito conciliare, il documento finale sia riuscito a delineare una dottrina ecclesiologica coerente e unitaria, capace di accordare proposte altrimenti viste come contrarie. La differenza tra le due relazioni emerge nel modo di esporre questa tesi comune: il prof. Benítez lo fa attraverso la formula '*organice exstructa*' (LG 11/a), che ha avuto il ruolo di armonizzare l'ecclesiologia giuridica

con quella di comunione, mentre il prof. De Mey lo mostra mettendo in evidenza come, fin dall'inizio, i Padri conciliari fecero in modo che la gerarchia non venisse dimenticata nei capitoli sul Popolo di Dio e sui laici, e che gli altri membri del Popolo di Dio non fossero dimenticati nel capitolo sui vescovi.

Il periodo post-conciliare è l'argomento dei contributi di Hans Christian Schmidbaur (Facoltà di Teologia di Lugano) e di Antoni Nadbrzeżny (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Queste due relazioni studiano la ricezione della *Lumen gentium* nelle chiese locali: il prof. Schmidbaur si occupa della ricezione in Europa occidentale e in America Latina, dove le "ecclesiologie dal basso" hanno acquisito molta forza dopo il concilio; il prof. Nadbrzeżny, in Polonia, dove gli stimoli conciliari hanno contribuito allo sviluppo di un'ecclesiologia personalista.

Per quanto riguarda la prospettiva sistematica, i primi contributi, a cura di Christian Schaller (Institut Papst Benedikt, Regensburg) e Sandra Mazzolini (Pontificia Università Urbaniana), affrontano il tema dell'ecclesiologia del Popolo di Dio. Il testo di Schaller studia la teologia conciliare della Chiesa Popolo di Dio sullo sfondo delle interpretazioni fuorvianti sorte nel post-concilio, al fine di renderla feconda per un futuro dibattito sul tema. Il testo della prof.ssa Mazzolini, invece, esplora l'argomento alla luce della missione evangelizzatrice della Chiesa, cercando di chiarire le specificità dei soggetti che hanno la responsabilità di portarla avanti (sia individuali che collettivi), così come le implicazioni che tali specificità hanno per la missione.

La successiva coppia di testi, di Miguel de Salis (Pontificia Università della Santa Croce) e Vito Mignozzi (Facoltà Teologica Pugliese), studia l'ecclesiologia sinodale. In essi si palesa quanto la dottrina della *Lumen gentium* sia ricca di elementi capaci di ispirare e nutrire l'ecclesiologia sinodale. In questo senso il prof. de Salis sottolinea la comprensione relazionale della struttura fondamentale della Chiesa, mentre il prof. Mignozzi riflette sulla lezione conciliare sulla Chiesa particolare/locale.

Gli ultimi due contributi di questo numero monografico – firmati da Philip Goyret (Pontificia Università della Santa Croce) e Eloy Bueno de la Fuente (Facultad de Teología del Norte de España, Burgos) – sono dedicati all'ecclesiologia di comunione, che il Sinodo dei Vescovi del 1985 ha qualificato come idea centrale e fondamentale nei documenti

del Concilio Vaticano II.³ Consapevoli del fatto che l'ecclesiologia di comunione sia poco presente nella *Lumen gentium* in modo esplicito, entrambi gli autori cercano di spiegare quale sia il modo corretto di interpretare questa affermazione. La proposta del prof. Bueno de la Fuente è che la comunione sia centrale perché offre una chiave ecclesiologica capace di armonizzare gli elementi di tensione dell'ecclesiologia post-conciliare; invece, il prof. Goyret interpreta questa frase come un'indicazione del fatto che la *communio* costituisce la sintesi di tutta la dottrina ecclesiologica del Concilio. Entrambi i contributi concludono offrendo interessanti proposte per lo sviluppo futuro di questa ecclesiologia.

Ringrazio il Comitato di Redazione della rivista *Annales Theologici*, che ha gentilmente accettato di dedicare questo numero monografico al nostro argomento. Non è stato difficile venire incontro alle esigenze dei criteri redazionali della rivista, anche se ciò ha significato una variazione nella lunghezza di alcune relazioni, che gli autori hanno accolto ben volentieri, e di questo sono loro grata. Non resta che augurare che la lettura di queste pagine sia uno stimolo alla riflessione teologica per una piena e autentica ricezione dell'ecclesiologia del Vaticano II, per il bene della Chiesa e dell'intera umanità.

Isabel Troconis

³ SECONDA ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEI SINODO DEI VESCOVI, 1985, *Relatio finalis*, II, C, 1.

NOTE

CHIESA ED ECCLESIOLOGIA DALLA RIVOLUZIONE FRANCESE AL CONCILIO VATICANO II

*Church and Ecclesiology from the French Revolution
to the Second Vatican Council*

CARLO PIOPPI*

RIASSUNTO: L'articolo vuole ripercorrere a grandi linee il percorso dell'ecclesiologia tra la Rivoluzione francese e il Concilio Vaticano II. In questo intervallo di tempo vi sono come due linee parallele di produzione teologica sulla Chiesa. Una linea è quella dei manuali e dei trattati, con un approccio nel complesso giuridico e apologetico: questa linea si rafforza nella seconda metà dell'Ottocento, grazie allo sviluppo della presentazione della Chiesa come *societas perfecta et inaequalis*; e grazie anche all'affermazione e difesa dell'autorità pontificia negli ambienti ultramontani. L'altra linea è rappresentata da una serie di autori di monografie: in essi si riscontrano approcci innovativi. Tali approcci sono costituiti nella riscoperta della Chiesa come organismo vivo guidato dallo Spirito Santo e inserito nella storia; nell'uso di nuove categorie per presentare la Chiesa, quali corpo di Cristo e popolo di Dio; nella spiegazione della Chiesa come sacramento originario; nella riflessione sui rapporti tra Chiesa ed Eucaristia; nella nascita di studi teologici sull'ecumenismo e sul laicato. Nessuno di tali nuovi approcci giunse ad essere dominante, ma tutto questo processo permise alla teologia sulla Chiesa di giungere al Vaticano II con una grande ricchezza di proposte, di contenuti, di metodologie.

PAROLE CHIAVE: Ecclesiologia, secoli XIX e XX, *Societas perfecta*, Ultramontanismo, Scuola di Tübingen, Corpo di Cristo, Popolo di Dio.

ABSTRACT: This article seeks to broadly trace the trajectory of ecclesiology between the French Revolution and the Second Vatican Council. There are two parallel lines of theological production on the Church in this interval of time. One line is that of handbooks and treatises, with an overall juridical and apologetic approach: this line is strengthened in the second half of the nineteenth century, thanks to the development of the depiction of the Church as *societas perfecta et inaequalis*; and thanks also to the affirmation and defense of papal authority in ultramontane circles. The other line is represented by several authors of monographs: innovative approaches are found in them. These approaches consisted of the rediscovery of the Church as a living organism guided by the Holy Spirit and inserted into history; the use of new categories to present the Church, such as the body of Christ and the people of God; the explanation of the Church as an original sacrament; reflection on the relationship between the Church and the Eucharist; and the emergence of theological studies on ecumenism and the laity. None of these new approaches came to be dominant. Still, this entire process enabled theology on the Church to arrive at Vatican II with a great wealth of proposals, content, and methodologies.

KEYWORDS: Ecclesiology, 19th and 20th centuries, *Societas Perfecta*, Ultramontanism, School of Tübingen, Body of Christ, People of God.

ANNALES THEOLOGICI I (2025), VOL. 39, 15-44

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202501

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma. Orcid: 0000-0002-5732-6744

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Il mutamento del contesto*. III. *Una risposta alla nuova situazione: l'ultramontanismo*. IV. *Un'altra risposta alla nuova situazione: la societas perfecta*. V. *Nuove strade: fino alla Prima Guerra Mondiale*. VI. *Dalla Prima Guerra Mondiale al Concilio Vaticano II*.

I. INTRODUZIONE

L'ecclesiologia è una disciplina teologica il cui sviluppo risente in modo importante della vita della Chiesa nella storia. I suoi più antichi trattati furono redatti nei primi anni del secolo XIV, agli inizi dell'evoluzione socio-politica che condusse alla distinzione tra Stato e Chiesa, con lo scontro tra la Santa Sede e il re di Francia; questa disputa provocò una riflessione sui poteri del Papa nella compagine ecclesiale – per esempio nelle opere di Enrico da Cremona (†1312)¹ ed Egidio Romano (†1316)² – e, molto presto, sulla Chiesa stessa, con Giacomo da Viterbo (†1307).³

Successivamente, il Grande Scisma d'Occidente⁴ e le dottrine conciliariste che ne derivarono attrassero l'attenzione dei teologi del Quattrocento, che si focalizzarono sui rapporti tra papato e concilio ecumenico; spiccano qui le due grandi figure di Pierre d'Ailly (1350-1420),⁵ conciliarista, e del domenicano Juan de Torquemada (1388-1468),⁶ strenuo difensore dei diritti del papato.

Nei due secoli seguenti (XVI e XVII) la produzione ecclesiologica fu molto influenzata dalla controversia con i protestanti,⁷ che condusse a una letteratura controversista, apologetica, difensiva e molto centrata sugli aspetti visibili della Chiesa: il migliore esponente di questa teologia fu senz'altro Roberto Bellarmino (1542-1621).⁸

¹ G. FRANSEN, *Henri de Crémone*, DHGE 23, 1119-1120 (tutte le abbreviazioni usate in questo studio sono tratte dal repertorio IATG³).

² F. DEL PUNTA, S. DONATI, C. LUNA, *Egidio Romano*, DBI 42, 319-341.

³ R. AUBERT, *Jacques de Viterbe*, DHGE 26, 769-771.

⁴ L. MEZZADRI, *La lotta per l'unità della Chiesa*, in L. MEZZADRI, F. LOVISON, *Storia della Chiesa tra Medioevo ed epoca moderna*, CLV, Roma 2001-2007, vol. 1, 83-114.

⁵ L. SALEMBIER, *Ailly (d') Pierre*, DThC 1, 642-654.

⁶ G. FRAILE, *Torquemada, Juan de*, DHEE 4, 2576; A. MICHEL, *Torquemada (Jean de)*, DThC 15, 1235-1239; A. MIRALLES, *Il trattato sulla Chiesa nella storia della teologia cattolica*, «Annales Theologici» 15/2 (2001) 433-434.

⁷ Sulla teologia controversista in genere: B. MONDIN, *Storia della Teologia*, ESD, Bologna 1996-1997, vol. 3, 223-239.

⁸ *Ibidem*, 306-317; MIRALLES, *Il trattato*, 435-436.

Il secolo XVIII vide la crescita dei cesaropapismi di vario tipo (gallicanesimo, regalismo, giuseppinismo, giurisdizionalismo),⁹ nonché dell'episcopalismo gallicano (vedasi per esempio Honoré Tournély, 1658-1729¹⁰) e febroniano (con Johann Nikolaus von Hontheim, 1701-1790¹¹), e i teologi si focalizzarono sul problema dell'autorità nella Chiesa e dei poteri del pontefice nei riguardi degli Stati e degli episcopati, rimanendo per lo più su tematiche proprie del diritto canonico ed ecclesiastico.¹²

A partire dalla prima metà dell'Ottocento, e fino al Concilio Vaticano II, l'ecclesiologia camminò su due binari paralleli, che comunque ebbero tra loro notevoli scambi e relazioni.¹³ Il primo fu in continuità con la produzione dei secoli precedenti, e fu caratterizzato: dallo studio di questioni vicine al diritto canonico ed ecclesiastico; dalla necessità di rispondere con toni apologetici alle critiche mosse dal mondo protestante e dalla cultura illuminista, quindi da quella liberale; dall'importanza concessa all'aspetto visibile della Chiesa, e all'autorità in essa vigente. Questo binario riprese forza nella seconda metà del secolo XIX, grazie allo sviluppo del paradigma della *societas perfecta* per rappresentare la Chiesa.

⁹ C. PIOPPI, *Sfide e risorse del cattolicesimo attuale in prospettiva storica. Riflessioni sul difficile cammino per una Chiesa libera e universale dal '700 a oggi*, in L. MARTÍNEZ, L. ZAK (a cura di), *Maestri e discepoli*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2019, 259-283 [mi permetto, qui e altrove, di citare miei precedenti lavori, dove spiego meglio concetti ed eventi che qui posso appena abbozzare, e dove spesso segnalo anche la bibliografia pertinente]; M. DUBRUEL, *Gallicanisme*, DThC 6, 1096-1137; A. DE LA HERA, *Regalismo*, DHEE 3, 2066-2068; A. DE LA HERA, *Regalismo*, in J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO (dirs.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Aranzadi, Cizur Menor 2012, vol. 6, 819-822; G. MOLLAT, *Joséphisme*, DThC 8, 1543-1547.

¹⁰ J. CARREYRE, *Tournely Honoré*, DThC 15, 1242-1244; G. MATHON, *Tournely (Honoré)*, Cath. 15, 137.

¹¹ T. ORTOLAN, *Fébronius*, DThC 5, 2115-2124; F.W. BAUTZ, *Hontheim, Johann Nikolaus v. (Pseud.: Febronius, Justinus)*, BBKL 2, 1040-1042; Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1997 (or. 1970), 406-408.

¹² Á. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, BAC, Madrid 1986-1987, vol. 2, 5.

¹³ Per una visione d'insieme: R. AUBERT, *Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert*, in J. DANÉLOU, H. VORGRIMMER (Hrsg.), *Sentire Ecclesiam*, Herder, Freiburg i. Br. 1961, 430-473.

L'altro binario era invece più innovativo, e condusse a vari tentativi, più o meno riusciti, di trattare della Chiesa nei suoi aspetti più spirituali, interni, reintroducendo categorie come quelle di mistero, e paradigmi tratti dalla Sacra Scrittura, quali sposa di Cristo, corpo mistico, popolo di Dio.

II. IL MUTAMENTO DEL CONTESTO

La Rivoluzione francese¹⁴ e i regimi politici che ne scaturirono direttamente, poi i regimi liberali e radicali dei secoli XIX e XX,¹⁵ le dittature nazionalistiche e quelle socialiste, cambiarono profondamente l'ambiente nel quale la Chiesa Cattolica si trovava ad operare da lunghi secoli, praticamente da un millennio. In maniera relativamente improvvisa essa non era più protetta dalle strutture statali dei Paesi cattolici, le quali, anzi, non di rado assumevano atteggiamenti vessatori se non persecutori, e non le riconoscevano più un ruolo pubblico nella società.¹⁶ Segno della difficoltà della sua situazione nell'Ottocento fu la celebrazione di un solo Anno Santo, quello del 1825.¹⁷ La Chiesa dovette dunque reinventare, nel secolo XIX, un nuovo modo di interagire con l'ambiente circostante.

Pure i mutamenti culturali ebbero un influsso decisivo sul modo in cui i cattolici vedevano e sentivano la Chiesa, e i rapporti tra essa

¹⁴ Sulla Rivoluzione francese e la Chiesa: L. MEZZADRI, *La Rivoluzione francese e la Chiesa. Fatti, documenti, interpretazioni*, Città Nuova, Roma 2004; C. PIOPPI, *Primo scontro tra la Rivoluzione e Roma. La Costituzione Civile del Clero (1790)*, in L. MARTÍNEZ, P.L. GUIDUCCI (a cura di), *Fontes*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 475-487; C. PIOPPI, *Il matrimonio imposto al clero come politica di scristianizzazione rivoluzionaria: Francia 1793 e Messico 1926*, in M. ARROYO, L. TOUZE (a cura di), *Il celibato sacerdotale*, Edusc, Roma 2012, 259-277.

¹⁵ C. PIOPPI, *Il rapporto fra religione, stato e società nella percezione dell'episcopato lombardo all'inizio del XX secolo, alla luce delle costituzioni del Concilio Provinciale del 1906*, in S. SANZ, G. MASPERO (a cura di), *La natura della religione in contesto teologico*, Edusc, Roma 2008, 207-222; C. PIOPPI, *Liberalismo ottocentesco e secolarizzazione di spazio e territorio nella percezione cattolica: uno studio sui testi dei concili provinciali*, in E. MARCHETTI (a cura di), *Lo spazio e i luoghi*, Longo, Ravenna 2020, 43-62.

¹⁶ PIOPPI, *Sfide*, 263-265.

¹⁷ F. GLIGORA, B. CATANZARO, *Anni santi. I giubilei dal 1300 al 2000*, LEV, Città del Vaticano 1996, 172-195.

e la società, tra essa e il mondo circostante: dalla cultura illuminista del Settecento, si passò, agli inizi del secolo seguente, al dominio dell'atteggiamento romantico e della filosofia idealista, quindi al positivismo scienziato, per giungere alle grandi ideologie che dominarono la vita del Novecento: il liberalismo, il nazionalismo, il socialismo, nelle loro svariate forme.¹⁸

Anche per ciò che concerne la società e l'economia, vi fu un profondo cambiamento, con la Rivoluzione industriale, e la conseguente ascesa di nuove classi, la borghesia prima e il proletariato operaio poi, e le grandi concentrazioni nelle metropoli industriali; un mondo cittadino, basato sulla mobilità sociale e sul successo imprenditoriale prese il posto della società gerarchizzata a base rurale e nobiliare; e se la borghesia, spesso penetrata dalle logge massoniche, si allontanava dalle confessioni religiose stabilite, anche gli ambienti operai si caratterizzavano per una perdita del senso religioso, e il fenomeno nuovo dell'ateismo si diffondeva tra i battezzati.¹⁹

La prima metà del secolo XX, fino al Concilio Vaticano II, fu caratterizzata dalle due disastrose guerre mondiali, nonché dai totalitarismi anticristiani di vario genere (i più perniciosi per la Chiesa furono quelli nazionalsocialista²⁰ e comunista²¹). Nel secondo dopoguerra, poi, nel mondo occidentale vi fu un importante mutamento sociale, di mentalità e di costumi;²² così lo storico Pietro Scoppola descrisse questi cambiamenti: «i processi di secolarizzazione connessi con le trasformazioni industriali mettono in crisi forme di religiosità tradizionali legate al mondo agricolo e ai modelli di cristianità ereditati dal passato: alla fine le ferite più gravi al disegno di restaurazione cristiana della società

¹⁸ Una sintesi di tutto ciò: M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee. Una lettura del processo di secolarizzazione*, Edusc, Roma 2005², 139-233.

¹⁹ PIOPPI, *Sfide*, 263-265, 274-277, 279-280.

²⁰ C. PIOPPI, *La persecución nacionalsocialista a la Iglesia en Alemania y en Europa*, in R. BOSCA, J.E. MIGUENS (comps.), *Política y religión*, Lumiere, Buenos Aires 2007, 243-270.

²¹ A. RICCARDI, *Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento*, Mondadori, Milano 2000, 25-62, 133-183, 229-267, 322-347.

²² C. PIOPPI, *Tra ricostruzione e Guerra Fredda: Pio XII, il mondo e la Chiesa dal 1945 al 1958*, «Studia et Documenta» 15 (2021) 21-31.

non saranno inferte dalle “religioni secolari” con le quali la Chiesa si è misurata e scontrata per decenni, ma da un’evoluzione del costume e della vita quotidiana provocata dalle trasformazioni economiche e dai nuovi modelli di comportamento indotti dai mezzi di comunicazione di massa. Il pontificato di Pio XII si chiude alla fine degli anni Cinquanta quando già si avvertono gli effetti dirompenti di questi processi». ²³

Questi sviluppi condussero alla graduale scomparsa del regime sociale di cristianità, che per lunghi secoli, seppure in modi diversi, aveva predominato nei Paesi cattolici; tale regime aveva influenzato non poco la Chiesa, sia nella sua azione pastorale e missionaria, che nel modo di vedere e interpretare se stessa, al suo interno e nei suoi rapporti con la società e la politica.

III. UNA RISPOSTA ALLA NUOVA SITUAZIONE: L’ULTRAMONTANISMO

La Chiesa viveva dunque un periodo assai difficile. L’ondata rivoluzionaria europea del 1848-1849²⁴ segnava la fine del tentativo della Restaurazione di riproporre una società di *Ancien Régime* e di *Christianitas*. Nella seconda metà del secolo si assiste alla graduale vittoria del liberalismo in buona parte dei Paesi a maggioranza cattolica: nelle nuove nazioni dell’America Latina, in Portogallo, Spagna, Francia e Belgio, nei cantoni cattolici della Svizzera, in Italia, negli Stati cattolici della Germania, e perfino nella monarchia asburgica, lo stato confessionale cattolico tendeva a scomparire. I liberali al potere praticavano non di rado politiche vessatorie contro la Chiesa, con ripetute spoliazioni di beni e legislazioni assai limitative all’azione ecclesiale: a mo’ d’esempio, basti pensare al Sessennio Rivoluzionario in Spagna,²⁵ ai governi

²³ P. SCOPPOLA, *Gli orientamenti di Pio XI e Pio XII sui problemi della società contemporanea*, StCh(T) 23, 131.

²⁴ Per le rivoluzioni di metà secolo in tutta Europa: L. SALVATORELLI, *Formazione dell’Europa liberale*, in E. PONTIERI (dir.), *Storia universale*, Vallardi, Milano 1959-1967, vol. 7/1, 110-128; G. GALASSO, *Storia d’Europa*, Laterza, Roma-Bari 1996-1999, vol. 2, 411-424; per l’Italia: G. CANDELORO, *Storia dell’Italia moderna*, Feltrinelli, Milano 1976-1994, tutto il vol. 3.

²⁵ J.M. CERVERÓ GARCÍA, *El Concilio Provincial de Burgos (1898). Contextos, participantes, decretos*, Edusc, Roma 2023, 66-71; J.L. COMELLAS, *Historia de España contemporánea*, Rialp, Madrid 1988, 219-249.

della Terza Repubblica in Francia,²⁶ al *Kulturkampf* in Germania,²⁷ alla Guerra del Sonderbund in Svizzera²⁸ e alle sue sequele, ai governi del nuovo Regno d'Italia,²⁹ a quelli di Benito Juárez in Messico,³⁰ di Tomás Cipriano Mosquera in Colombia³¹ e di Antonio Guzmán Blanco in Venezuela.³² Evento simbolico di questa nuova situazione fu la scomparsa degli Stati Pontifici, il 20 settembre del 1870.³³

Questa nuova situazione apportò però anche dei miglioramenti alla compagine ecclesiale: i governi liberali, dopo un primo momento in cui cercarono di mantenere i privilegi giurisdizionalisti e regalisti delle monarchie confessionali nei confronti della Chiesa, si aprirono gradualmente a una maggiore coerenza nella separazione tra politica e religione, e il cattolicesimo si trovò liberato dalle pastoie dell'ingerenza politica dei governi, che per secoli era stata fonte di numerosi problemi. Poco a poco la Chiesa diviene più libera dallo Stato.

Inoltre, la fine o l'attenuazione della confessionalità nei Paesi protestanti diede più libertà d'azione ai cattolici canadesi, irlandesi, britannici, olandesi, tedeschi, scandinavi, australiani. Il secondo colonialismo e la vigorosa azione missionaria che l'accompagnò fecero nascere cospicue comunità cattoliche in Asia e Africa. L'emigrazione dall'Europa

²⁶ G. CHOLVY, Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Privat, Toulouse 1985-1988, vol. 2, 13-228.

²⁷ M. VALENTE, *Diplomazia pontificia e Kulturkampf. La Santa Sede tra Pio IX e Bismarck (1862-1878)*, Studium, Roma 2004.

²⁸ E.M. PAPA, *Storia della Svizzera. Dall'antichità ad oggi. Il mito del federalismo*, Bompiani, Milano 2004, 182-189.

²⁹ F. MARGIOTTA BROGLIO, *Da Porta Pia ai Patti del Laterano*, in G. SPADOLINI (a cura di), *Il venti settembre nella storia d'Italia*, Nuova Antologia, Roma 1970, 187-198; F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Studium, Roma 1953, 9-33; F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Bari 1962, 179-324.

³⁰ J. GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia de la Iglesia en México*, Porrúa, Ciudad de México 1993³, 279-331.

³¹ C. PIOPPI, *Due fonti di storia ecclesiastica colombiana a cavallo tra '800 e '900: il Concilio Neogranadino del 1868 e quello di Cartagena del 1902 di fronte alle sfide della modernità*, AHC 42 (2010) 119-133.

³² Guzmán Blanco (Antonio), EEA 17, 406.

³³ R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX*, StCh(T) 21, 549-551; G. MARTINA, *Pio IX, 1867-1878*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990, 233-247.

negli Stati Uniti d'America favorì lo sviluppo di un fiorente cattolicesimo in questo Paese. La Chiesa diveniva quindi davvero universale dal punto di vista geografico e sociologico, e non solo da quello teologico.³⁴

L'insieme di queste dinamiche storiche favorì un processo di forte coesione attorno al Papa di tutto il mondo cattolico. Il regime napoleonico aveva involontariamente dato un colpo fatale al gallicanesimo: infatti Bonaparte, dopo il Concordato del 1801, mentre si occupava di eliminare la Chiesa Costituzionale Gallicana, aveva chiesto al Papa di invitare tutto l'episcopato legitimista a dimettersi, concedendo al pontefice un inusitato ruolo di grande potere sui vescovi francesi;³⁵ inoltre costoro, che sino alla Rivoluzione avevano visto nel re il loro difensore dal potere del Papa, a causa dei continui soprusi dell'Imperatore,³⁶ iniziarono a vedere nel Papa il loro difensore dal potere del monarca.³⁷ Anche i governi austriaci della Restaurazione dovettero moderare le tendenze giuseppiniste.³⁸ La devozione delle masse al pontefice romano crebbe assai,³⁹ per le sofferenze patite da Pio VI, Pio VII e Pio IX, e per l'aumento dei pellegrinaggi favoriti dal progresso tecnico (ferrovie, navigazione a vapore). Al tempo stesso, man mano che si esaurivano le politiche cesaropapiste degli Stati, la Santa Sede assumeva molti dei poteri abbandonati da questi, sviluppando una graduale e costante crescita dell'accentramento del potere di governo della Chiesa in Roma. Il Papa perdeva i suoi Stati, ma assurgeva all'interno della compagine ecclesiale a una posizione di dominio fino ad allora mai raggiunta.⁴⁰

Dunque, una prima reazione alla mutata condizione dei tempi fu l'ultramontanismo; ora che i cattolici si trovavano a vivere in ambienti culturali e politici ostili, perdevano molto senso atteggiamenti gallicani

³⁴ PIOPPI, *Sfide*, 268-270.

³⁵ IDEM, *La difficile costruzione di un equilibrio. Il Concordato del 1801 tra la Santa Sede e la Francia*, in MARTÍNEZ, GUIDUCCI, *Fontes*, 489-490; ANTÓN, *El misterio* 2, 150.

³⁶ Sulla politica ecclesiastica di Bonaparte: J. LEFLON, *La crisi rivoluzionaria (1789-1815)*, StCh(T) 20/1, 237-472.

³⁷ *Ibidem*, 555.

³⁸ Sullo *Spätjosephinismus* vedansi i voll. 4 e 5 dell'opera: F. MAASS, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1850*, Herold, Wien 1951-1961.

³⁹ A. ZAMBARBIERI, *La devozione al papa*, StCh(T) 22/2, 9-81.

⁴⁰ PIOPPI, *Sfide*, 266-268.

o febroniani. Un esempio: in Renania i principati ecclesiastici del Settecento erano divenuti parte del Regno di Prussia, confessionalmente luterano, cosa che provocò non poche tensioni tra i cattolici e il governo (ad esempio i *Kölner Wirren* nel 1837⁴¹); vi fu quindi, a livello pratico ma anche teologico – si pensi allo studioso renano Franz Liebermann (1759-1844)⁴² e al suo discepolo Heinrich Klee (1800-1840)⁴³ – un movimento di maggiore unione a Roma e di esaltazione del papato.

L'ultramontanismo si diffuse rapidamente in tutta l'Europa cattolica; basti pensare ad autori come il savoiaro Joseph de Maistre (1753-1821)⁴⁴ con il suo magistrale *Du Pape*,⁴⁵ come il primo Félicité de Lamennais (1782-1854)⁴⁶ e Louis de Bonald (1754-1840)⁴⁷ in Francia. In Italia si distinsero il canonico ferrarese Alfonso Muzzarelli (1749-1813),⁴⁸ e il camaldolese Mauro Cappellari (1765-1846, futuro Gregorio XVI),⁴⁹ con il suo libro *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contra gli assalti dei novatori*,⁵⁰ pubblicato nel 1799, nel quale comunque sostiene un ultra-

⁴¹ J. LEFLON, *Restaurazione e crisi liberale (1815-1846)*, StCh(T) 20/2, 863-873.

⁴² E. NAAB, *Liebermann, Bruno Franz Leopold*, BBKL 5, 37-39; H. TRIBOUT DE MOREMBERT, *Liebermann (Brunon-François-Léopold)*, Cath. 7, 731-732; ANTÓN, *El misterio* 2, 192-194.

⁴³ E. NAAB, *Klee, Heinrich*, BBKL 3, 1577-1578; ANTÓN, *El misterio* 2, 194-196.

⁴⁴ C. CONSTANTIN, *Maistre (Joseph de)*, DThC 9, 1663-1678; ANTÓN, *El misterio* 2, 152-157; CONGAR, *L'Église*, 414-416.

⁴⁵ J. DE MAISTRE, *Du Pape*, Rusand - Beaucé-Rusand, Lyon-Paris 1819.

⁴⁶ A. FONCK, *Lamennais (Félicité de)*, DThC 8, 2473-2526; J.-F. LIBERT, *Lamennais (Félicité)*, DSpl 9, 150-160; ANTÓN, *El misterio* 2, 157-162; CONGAR, *L'Église*, 414-416.

⁴⁷ C. CONSTANTIN, *Bonald (Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de)*, DThC 2, 958-961; ANTÓN, *El misterio* 2, 163-164.

⁴⁸ G. MELINATO, *Muzzarelli, Alfonso*, in C.E. O' NEILL, J.M. DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum Societatis Iesu - Universidad Pontificia de Comillas, Roma-Madrid 2001, vol. 3, 2789-2790; M. OTT, *Muzzarelli, Alfonso*, CE 10, 600; S. PAVONE, *Muzzarelli, Alfonso*, DBI 77, 620-623; CONGAR, *L'Église*, 406; ANTÓN, *El misterio* 2, 206-208. Fu gesuita fino alla soppressione della Compagnia.

⁴⁹ G. MARTINA, *Gregorio XVI*, in A. MENNITI IPPOLITO et al. (dir.), *Enciclopedia dei Papi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, vol. 3, 546-560; ANTÓN, *El misterio* 2, 205-206.

⁵⁰ M. CAPPELLARI, *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contra gli assalti dei novatori, combattuti e respinti con le stesse loro armi*, Pagliarini, Roma 1799.

montanismo che mantiene una visione organica della Chiesa e della sua autorità gerarchica.⁵¹ Anche un gruppo di canonisti tedeschi – tra i quali spiccano Joseph Scheill (1784-1834),⁵² Ferdinand Walter (1794-1879)⁵³ e George Phillips (1804-1872)⁵⁴ – si fecero promotori della sensibilità ultramontana.

All'interno di questo processo ecclesiale e teologico va inserito il Vaticano I:⁵⁵ in esso sono palesi gli aspetti qui descritti. Fu un concilio davvero universale, con circa 700 Padri provenienti da tutti i continenti (250 circa provenienti da regioni extra-europee); fu un concilio libero dalla politica (il primo ecumenico in cui non si ebbe la presenza di rappresentanti degli Stati); infine, la costituzione *Pastor aeternus* del 18 luglio 1870⁵⁶ proclamò il dogma dell'infallibilità del Papa; essa fu preceduta da un acceso dibattito, anche se la maggioranza dei vescovi (circa l'80%) era favorevole; indice della coesione dell'episcopato attorno al pontefice fu il fatto che nessuno dei vescovi antinfallibilisti (la più grande opposizione venne dai vescovi austro-ungarici) ebbe parte nello scisma dei vetero-cattolici. La minoranza contraria alla definizione, tra l'altro, ebbe il ruolo positivo di contribuire alla stesura di un documento più affinato e preciso. Questa costituzione assestò un colpo definito al gallicanesimo e al giuseppinismo ancora residuali. Pur non essendo poi stata utilizzata gran che in seguito, tale prerogativa papale, rapidamente recepita dai numerosi concili provinciali del tempo,⁵⁷ rappresentò il coronamento del processo di accentramento romano del governo della Chiesa.

⁵¹ ANTÓN, *El misterio* 2, 206.

⁵² J.F. VON SCHULTE, *Scheill, Joseph*, ADB 30, 715; ANTÓN, *El misterio* 2, 181.

⁵³ M. OTT, *Walter, Ferdinand*, CE 15, 543; ANTÓN, *El misterio* 2, 183-185.

⁵⁴ F. KALDE, *Phillips, George*, BBKL 7, 515-518; ANTÓN, *El misterio* 2, 185-190; CONGAR, *L'Église*, 428. Tedesco di origini inglesi convertito al cattolicesimo dal protestantesimo nel 1828.

⁵⁵ Sul concilio: R. AUBERT, *Vatican I*, HCO 12; K. SCHATZ, *Vaticanum I. 1869-1870*, Schöningh, Paderborn 1992-1994; più brevemente C. PIOPI, *Concilio Vaticano I (1869-1870)*, in O. BUCCI, P. PIATTI (edd.), *Storia dei concili ecumenici*, Città Nuova, Roma 2014, 421-450.

⁵⁶ COD (ed. 1973), 811-816.

⁵⁷ C. PIOPI, *La recezione del Vaticano I in alcuni concili provinciali anteriori al 1914*, in M. BAUMEISTER, A. CIAMPANI, F. JANKOWIAK, R. REGOLI (a cura di), *Il Concilio Vaticano I e la modernità*, GBP, Roma 2020, 541-559.

Un aspetto meno positivo di tale accentramento – e quindi anche del Vaticano I – sull'ecclesiologia fu l'accentuazione ancora maggiore della clericalizzazione del concetto di Chiesa: questo fenomeno era piuttosto antico (possiamo dire che ha le sue origini nella Riforma gregoriana, che ruppe il pur incerto equilibrio carolingio tra clero e laicato a favore del primo⁵⁸), ma si era profondamente radicato soprattutto nel secolo XVIII, come influsso dell'Illuminismo, che ridusse l'ecclesiologia a una scienza giuridica dell'istituzione, basata sui poteri dei ministri ordinati, e sul mantenimento della dottrina cristiana operato dagli stessi attraverso il loro magistero.⁵⁹ Dopo il concilio del 1870 questo concetto clericalizzato prese ancora più forza e fu dominante in molti trattati fino alla metà del secolo XX.⁶⁰

IV. UN'ALTRA RISPOSTA ALLA NUOVA SITUAZIONE: LA *SOCIETAS PERFECTA*

Il processo storico qui brevemente descritto condusse la Chiesa ad acquisire una straordinaria compattezza, unità, uniformità e libertà di autogoverno, quale non aveva raggiunto nella sua storia prima di allora.⁶¹ Tale granitica solidità aveva però anch'essa un suo prezzo: d'un lato un forte autoritarismo interno, dall'altro una psicologia spesso definita da fortezza assediata;⁶² quest'ultima si esprimeva in una valutazione generalmente negativa della modernità, una sensazione che il mondo fosse ormai divenuto ostile e malvagio e che dunque bisognasse ricreare una compagine cristiana all'interno di una società che aveva abbandonato la religione degli avi. È l'epoca dello sviluppo delle scuole cattoliche, delle Università cattoliche, delle banche cattoliche, dei sindacati cattolici, delle associazioni giovanili e sportive cattoliche, degli uffici di collocamento cattolici, ecc. Tale compagine trovò anche, a partire da Leone XIII, la sua filosofia nel neotomismo; aveva le sue pratiche devozionali, tra le

⁵⁸ ANTÓN, *El misterio* 1, 84, 127.

⁵⁹ *Ibidem* 2, 133-134.

⁶⁰ *Ibidem*, 140.

⁶¹ C. PIOPPI, *Sfide*, 277-279.

⁶² C. PIOPPI, *L'Ottavo Concilio Provinciale Milanese (1906) tra la difesa dell'antico e l'apertura al nuovo: il rifiuto del pensiero liberale e l'impulso delle iniziative sociali*, AHC 37/1 (2005), 205-220.

quali primeggiava quella al Sacro Cuore⁶³ (di riparazione per i peccati di una società che aveva abbandonato il suo Dio), e quella, da essa derivata, a Cristo Re;⁶⁴ aveva la sua legge, il diritto canonico, che nel 1917 fu codificato; aveva le sue autorità, ovvero la gerarchia ecclesiastica.

A partire da tutto ciò si diffuse ampiamente l'ecclesiologia della Chiesa come *societas perfecta et inaequalis*,⁶⁵ già presente nel XVII e XVIII secolo,⁶⁶ ma in misura minore (sembra che il primo ad applicare il termine *societas* alla *congregatio fidelium* sia stato Charles-René Billuart, 1685-1757⁶⁷). La Chiesa è dunque una società completa, che ha in sé tutto (autorità, legge, cultura, istituzioni educative, ecc.) e che tratta con gli Stati da pari a pari, attraverso i trattati di diritto internazionale quali sono i concordati. Questa teologia si trova già nei documenti di Pio IX, ma è soprattutto il magistero di Leone XIII a diffonderla e svilupparla.⁶⁸ A livello teorico, si può ricordare il canonista F. Walter, che presentò la Chiesa come unità organica e corpo mistico di Cristo, ma assimilandola analogicamente in misura importante alle società civili.⁶⁹

Tale mentalità dava al mondo cattolico una grande forza, che ebbe molta importanza per far fronte alle sfide dei totalitarismi ideologici del secolo XX: fu tale struttura che permise alla Chiesa di tenere testa al fascismo in Italia, al nazionalsocialismo in Germania, ai regimi comunisti, a governi liberali-radicali quali quelli francesi a cavallo tra Ottocento e Novecento, o quelli messicani tra il 1920 e il 1940. La Chiesa, con tale struttura compatta e unita, internazionale, seppe mantenere la sua indipendenza, seppe sopravvivere, seppe opporsi (si ricordino le

⁶³ C. PIOPI, «*Enixe fidelibus suademus cultum Sacratissimi Cordis Iesu*». *La devozione al Sacro Cuore nei concili provinciali fra '800 e '900*, in R. DÍAZ, M. VANZINI (a cura di), *Egli manifestò la sua gloria*, Edusc, Roma 2015, 245-266.

⁶⁴ L. CANO, *Reinaré en España. La mentalidad católica a la llegada de la Segunda República*, Encuentro, Madrid 2009.

⁶⁵ M. DE SALIS, *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della Costituzione "Lumen gentium"*, Edusc, Roma 2017, 62-71.

⁶⁶ ANTÓN, *El misterio* 2, 13.

⁶⁷ *Ibidem*, 29. R. GANDILHON, *Billuart (Le P. Charles-René)*, DBF 6, 483; P. MANDONNET, *Billuart Charles-René*, DThC 2, 890-892.

⁶⁸ DE SALIS, *Una Chiesa*, 63-64.

⁶⁹ ANTÓN, *El misterio* 2, 183-184.

encicliche *Non abbiamo bisogno* del 29 giugno 1931⁷⁰ e *Mit brennender Sorge* del 14 marzo 1937⁷¹), seppe vincere, come nella Polonia comunista.⁷²

L'idea di Chiesa come *societas perfecta* ebbe positivi effetti sulla missione, intesa nel senso dell'espansione della *christianitas*,⁷³ che ebbe nei secoli XIX e XX degli sviluppi, anche a livello numerico, assai cospicui.⁷⁴

Inoltre questo modo di presentare la Chiesa aveva il vantaggio di controbattere altre visioni considerate erranee e pericolose: quella tradizionale protestante che affidava al principe o allo Stato la effettiva guida della Chiesa (diffuse nel secolo XVI dallo svizzero Thomas Erastus, 1524-1583⁷⁵), e il susseguente giusnaturalismo giuridico protestante; quella illuministica giurisdizionalista o regalista, versione cattolica della precedente, e grande problema della Chiesa Cattolica nel secolo XVIII; quella protestante-liberale che negava alla vera Chiesa l'aspetto visibile, giuridico e organizzativo.⁷⁶

Spesso, nella trattazione della Chiesa come società perfetta, era usato lo schema delle quattro cause,⁷⁷ risalente alla *Summa de Ecclesia* del cardinale domenicano Juan de Torquemada.⁷⁸

Inoltre, sotto l'influsso protestante, nel secolo XVIII si era diffusa nei pensatori cattolici l'idea di una presentazione tripartita dell'attività della Chiesa,⁷⁹ in insegnamento, culto e disciplina, con una forte sotto-

⁷⁰ AAS 23 (1931) 285-312.

⁷¹ AAS 29 (1937) 145-167.

⁷² C. PIOPI, «Prima o poi le mura costruite con la violenza crollano da sole». Mons. Álvaro del Portillo, la fine della Cortina di Ferro e la diffusione dell'*Opus Dei* nei paesi dell'Europa centro-orientale, in P. GEFAELL (a cura di), *Vir fidelis multum laudabitur*, Edusc, Roma 2014, 227-230.

⁷³ DE SALIS, *Una Chiesa*, 65-66.

⁷⁴ PIOPI, *Sfide*, 268-271; un esempio, la Cina: C. PIOPI, *Una tappa importante del passaggio dalla missione alla Chiesa locale in Estremo Oriente. La recezione della Maximum illud nei testi del Primo Concilio Cinese del 1924*, AHC 44 (2012) 292-301.

⁷⁵ C. CRIVELLI, *Erasto, Thomas*, EC 5, 476-477.

⁷⁶ DE SALIS, *Una Chiesa*, 62-63, 65.

⁷⁷ *Ibidem*, 64.

⁷⁸ J.L. ILLANES, J.-I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1996, 98.

⁷⁹ A. FERNÁNDEZ, *Munera Christi*, in OTADUY, VIANA, SEDANO, *Diccionario* 5, 512-513; CONGAR, *L'Église*, 410.

lineatura del primo aspetto, come si può vedere in Patricius Benedict Zimmer (1752-1820),⁸⁰ che nel suo trattato *Theologiae christianae specialis et theoreticae partes I-IV* (1802-1806),⁸¹ parla della Chiesa come «*schola publica religionis, publicus apparatus externi cultus, et publica politia*».⁸²

Anche l'esposizione delle quattro note della Chiesa, in questi manuali,⁸³ corrisponde al riduzionismo apologetico operato nel secolo XVII dalla teologia controversista.⁸⁴

Gli atteggiamenti che scaturivano dalla psicologia della fortezza assediata erano anche, in parte, non del tutto consoni agli ideali evangelici: vi regnava infatti l'idea dello scontro, della lotta contro il mondo e la modernità, la condanna verso tutto ciò che stesse fuori dalle mura della fortezza. Vi erano non di rado toni apocalittici⁸⁵ e non pochi cattolici del tempo erano convinti che fosse in atto da decenni una congiura contro la Chiesa, congiura nella quale si sarebbero uniti esponenti della massoneria, del protestantesimo e dell'ebraismo. Tutto ciò fu ancor più accentuato durante la repressione del modernismo: la Santa Sede e la gerarchia individuarono giustamente in tale tendenza teologica un serio pericolo, ma il contenimento di essa si tradusse non poche volte in un clima di sospetto e di chiusura a ogni novità.⁸⁶ Conseguenze di questa teologia furono poi una eccessiva gerarchizzazione nella compagine ecclesiale (con un solco profondo tra clero e laicato), e una separazione della Chiesa dal mondo.⁸⁷

⁸⁰ P. SCHÄFER, *Zimmer, Patriz Benedikt*, BBKL 14, 477-478.

⁸¹ P.B. ZIMMER, *Theologiae christianae specialis et theoreticae partes I-IV*, Weber, Landshut 1802-1806.

⁸² Cit. in CONGAR, *L'Église*, 410.

⁸³ Esempi in ANTÓN, *El misterio* 2, 412-414.

⁸⁴ *Ibidem*, 49-55.

⁸⁵ Tale atteggiamento si può evincere anche dagli *incipit* di non pochi documenti magisteriali del tempo: C. PIOPI, «*In textu conciliari equivocanda dicenda non sunt*». *I contributi del card. Giuseppe Siri ai lavori del Concilio Vaticano II alla luce dei suoi interventi ufficiali*, AHC 45 (2013) 71.

⁸⁶ C. PIOPI, *Principi e orientamenti pastorali di San Pio X*, in R. REGOLI (a cura di), *San Pio X*, LEV, Città del Vaticano 2016, 40-42.

⁸⁷ DE SALIS, *Una Chiesa*, 66-67.

Nella maggior parte dei manuali di dogmatica prevalgono le posizioni dell'ultramontanismo e della società perfetta, in linea con la ecclesiologia dei secoli XVII e XVIII.

V. NUOVE STRADE: FINO ALLA PRIMA GUERRA MONDIALE

Terminate le guerre napoleoniche, il Congresso di Vienna riportava l'Europa e la Chiesa a una situazione di pace e tranquillità, dopo 23 anni di ininterrotti conflitti, cercando in certa misura di ricondurre il mondo ai sistemi e valori della tradizione.⁸⁸ In questo ambiente, anche in opposizione alla mentalità illuministica, si diffuse un nuovo modo di sentire, che criticava il freddo razionalismo settecentesco in favore della rivalutazione del sentimento, dell'arte, della religione, della natura come organismo vivente, delle nazioni e della loro storia. Il Romanticismo, nato già nei decenni precedenti – con le opere di Jean-Jacques Rousseau,⁸⁹ e più esplicitamente con quelle di Friedrich Leopold von Hardenberg⁹⁰ e di Anne-Louise-Germaine Necker baronessa di Staël-Holstein⁹¹ –, si affermò con grande forza nel mondo culturale europeo. In maniera indipendente da esso, ma con punti di contatto, prendevano corpo la filosofia idealista germanica e il pensiero politico nazionalista.

Questi nuovi movimenti ebbero un importante influsso anche sulla teologia e sull'ecclesiologia. Come già detto, essa era stata caratterizzata, nel Settecento, da un'impostazione prevalentemente giuridica: i teologi e i canonisti si erano dedicati soprattutto a confutare le teorie gallicane, giuseppiniste, giurisdizionaliste, regaliste e febroniane, poiché queste erano tra i principali problemi della Chiesa del tempo. Poche furono le eccezioni a questa situazione: tra esse va ricordato Heinrich Kilber (1710-1783),⁹² il quale, nella *Theologia dogmatica Wirceburgensis*,⁹³

⁸⁸ A. SOLMI, R. MOSCA (edd.), *Storia Universale*, Rizzoli, Milano 1973, vol. 3, 428-434; vol. 4, 1-10.

⁸⁹ T. O'HAGAN, *Rousseau*, Routledge, London 1999.

⁹⁰ M. HEIM, *Novalis (Friedrich von Hardenberg)*, BBKL 6, 1043-1046.

⁹¹ G. GABETTI, *Staël-Holstein, Anne-Louise-Germaine, baronessa di*, EncIt 32, 442-445.

⁹² E. NAAB, *Kilber Heinrich*, BBKL 3, 1473-1474.

⁹³ H. KILBER, T. HOLTZCLAU, U. MUNIER, I. NEUBAUER, *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis praelectionibus publicis in Alma Universitate Wirceburgensi accommodata*, Stahel, Würzburg 1766-1771.

aveva saputo presentare anche la realtà pneumatologica e interna, misterica, della vita della Chiesa.⁹⁴

Ancora agli inizi dell'Ottocento, l'ecclesiologia era sovente trattata in modo giuridicista, come nelle *Institutiones theologicae*⁹⁵ del tedesco Bruno Liebermann, o nella *Katholische Dogmatik* del suo discepolo Heinrich Klee;⁹⁶ quest'ultimo, comunque, ebbe il duplice merito di favorire un cambio metodologico con un ritorno alle fonti della teologia e una argomentazione positiva delle stesse,⁹⁷ e di riuscire a posizionare definitivamente l'ecclesiologia nella dogmatica, strappandola al dominio dell'apologetica.⁹⁸

Un importante ambiente di rinnovamento fu l'Università di Tubinga:⁹⁹ la semplificazione territoriale apportata dal Congresso di Vienna fece sì che il Regno del Württemberg si trovasse ad avere una cospicua minoranza cattolica, e quindi a Tubinga fu fondata una facoltà teologica cattolica, che affiancò quella protestante. Caratteristiche dei professori di questa facoltà furono lo sforzo di creare una teologia in armonia con la cultura del tempo e, in tale contesto, l'importanza concessa alla storia come utile strumento per la teologia stessa. Si può apprezzare in essi l'influsso della filosofia idealista (soprattutto di Friedrich von Schelling¹⁰⁰), della sensibilità culturale romantica e della storiografia contemporanea che stava muovendo i primi passi. Si sviluppò così, in questa facoltà, il metodo storico-genetico applicato allo studio della Rivelazione: con esso, a partire dallo studio positivo della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa, si cercava di cogliere delle idee fondamentali sulle quali basare una sintesi teologica, che tenesse però in debito conto lo

⁹⁴ ANTÓN, *El misterio* 2, 28-29, 30-31.

⁹⁵ F.L.B. LIEBERMANN, *Institutiones theologicae*, Kirchheim-Schott und Thielmann - Müller, Mainz 1817-1829. MIRALLES, *Il trattato*, 436-437.

⁹⁶ H. KLEE, *Katholische Dogmatik*, Kirchheim, Schott und Thielmann, Mainz 1835. MIRALLES, *Il trattato*, 438-439.

⁹⁷ ANTÓN, *El misterio* 2, 194.

⁹⁸ *Ibidem*, 195.

⁹⁹ C. PIOPPI, *Scuola di Tubinga*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1295-1298.

¹⁰⁰ A. BAUSOLA, *FW. Schelling (1775-1854)*, in S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, La Scuola, Brescia 1976, 755-794.

sviluppo storico della dottrina e del dogma. Si assiste dunque a un tentativo importante di superare una concezione del cristianesimo come una realtà meramente astratta, atemporale e immobile, introducendo invece nel pensiero teologico, attraverso l'idea di organismo vitale e vivente, le nozioni di processo e di sviluppo storico.

Per quanto riguarda l'ecclesiologia, la figura più importante della scuola di Tubinga fu Johann Adam Möhler (1796-1838),¹⁰¹ professore di Storia della Chiesa. Le sue riflessioni teologiche sulla Chiesa trovarono espressione nelle sue grandi opere: *Die Einheit in der Kirche*¹⁰² e *Symbolik*.¹⁰³ In esse, attraverso il ritorno alla teologia patristica, cercò di aprire nuove strade rispetto alle impostazioni ecclesiologiche settecentesche. *Die Einheit in der Kirche* fu scritto, nell'ottica dell'insegnamento della storia, per provare la continuità organica esistente fra Cristo e la Chiesa. Möhler contribuì a una riscoperta dell'aspetto del "mistero" della Chiesa, che è per lui innanzitutto vita divina presente nella storia, organismo che si sviluppa nel tempo sotto la guida dello Spirito Santo, principale ispiratore della fede nei fedeli e della comunione nella Chiesa; questa è opera e creazione dello Spirito Santo, e lo stesso Spirito è il principale attore dell'unità mistica della Chiesa, che si rende visibile nell'unità magisteriale, liturgica e gerarchica. La Chiesa è definita da Möhler come struttura esterna di un vivente potere d'amore; il corpo dello spirito dei credenti che si forma in una dinamica che dall'interiorità muove verso l'esteriorità.

In *Symbolik*, Möhler tenendo in conto alcune critiche mosse da altri teologi alla sua precedente opera, completò il quadro sottolineando gli aspetti cristologici dell'ecclesiologia, armonizzandoli con i principi pneumatologici; la Chiesa è intesa come continuazione o prolungamento del Verbo incarnato, incarnazione permanente del Figlio di Dio, concetto, questo, che offre la chiave per bene interpretare i rapporti tra ciò che in essa è visibile e invisibile, fra ciò che è umano e soprannaturale. Il teologo di Tubinga tratta anche della Chiesa come corpo mistico di

¹⁰¹ H. WAGNER, *Möhler, Johann Adam*, ³LThK 7, 374-375; A. FONCK, *Möhler, Jean-Adam*, DThC 10, 2048-2063.

¹⁰² J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip der Katholizismus, dargestellt in Geiste der Kirchenwäter der drei ersten Jahrhunderte*, Laupp, Tübingen 1825.

¹⁰³ J.A. MÖHLER, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Kupferberg, Mainz 1832.

Cristo, reintroducendo questo concetto nell'ecclesiologia.¹⁰⁴ Esso era sempre rimasto in qualche modo presente nella tradizione cattolica – ad esempio nel secolo XVII Louis Thomassin (1619-1695)¹⁰⁵ aveva trattato della Chiesa prevalentemente con questa figura, anche se con scarsa originalità¹⁰⁶ –, ma tale espressione aveva avuto sino a Möhler una forza relativa, limitata.¹⁰⁷

Idee simili erano state già espresse dal teologo e vescovo Johann Michael Sailer (1751-1832),¹⁰⁸ maestro di Johan Baptist von Hirscher (1788-1865),¹⁰⁹ altro esponente della scuola, che propose una ecclesiologia fondamentalmente cristocentrica.

Un altro effetto, senz'altro minore, della riflessione dei teologi di Tübinga, fu la separazione del trattato *de Ecclesia* in due parti, una apologetica e una dogmatica, che ebbe una certa diffusione alla fine del secolo XIX. Questo sdoppiamento derivò dalla proposta di Johann Sebastian von Drey (1777-1853),¹¹⁰ fondatore della scuola, di distinguere in generale, nella teologia, l'apologetica dalla dogmatica.¹¹¹

Vi fu un altro studioso che presentò la Chiesa con categorie simili, ma fu molto meno noto: Friedrich Pilgram (1819-1890),¹¹² luterano convertito al cattolicesimo, che pubblicò l'opera *Physiologie der Kirche*,¹¹³ forse il suo scarso successo fu dovuto al fatto che egli non era un teologo, ma il suo lavoro è una presentazione filosofica della Chiesa.¹¹⁴

¹⁰⁴ DE SALIS, *Una Chiesa*, 62.

¹⁰⁵ B. CHÉDOZEAU, *Thomassin (Louis)*, DSp 15, 892-907; A. MOLIEN, *Thomassin Louis*, DThC 15, 787-823.

¹⁰⁶ CONGAR, *L'Église*, 397.

¹⁰⁷ ANTÓN, *El misterio* 2, 31-33.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 227-232; R. LACHNER, *Sailer, Johann Michael*, BBKL 8, 1182-1197.

¹⁰⁹ ANTÓN, *El misterio* 2, 235-236; P. COLOMBO, *La scuola di Tübingen*, StoTeo 4, 328-332.

¹¹⁰ *Ibidem*, 320-327; ANTÓN, *El misterio* 2, 232-235.

¹¹¹ *Ibidem*, 20.

¹¹² B. CASPER, *Pilgram, Friedrich*, ³LThK 8, 302-303.

¹¹³ F. PILGRAM, *Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht*, Kirchheim, Mainz 1860.

¹¹⁴ MIRALLES, *Il trattato*, 439-441.

Un altro luogo dove fu prodotta un'ecclesiologia dai caratteri innovativi fu il Collegio Romano.¹¹⁵ Nel 1824 Leone XII aveva restituito ai gesuiti il loro centro di studi nell'Urbe; i suoi professori (chiamati collettivamente con nome di Scuola Romana) collaborarono alla preparazione del *Syllabus* (1864)¹¹⁶ e degli schemi del Concilio Vaticano I. Caratteristica comune agli studiosi della scuola fu l'attenzione concessa alla storia e alla teologia positiva, sulla scia di Denys Petau (1583-1652)¹¹⁷ e di Möhler: si tratta dunque di una teologia per vari aspetti diversa da quella scolastico-tomista. Anche in questi studiosi, come in quelli di Tubinga, si rinviene l'influsso della cultura del tempo, che vide la nascita della storiografia contemporanea; in particolare, l'interesse di questi gesuiti per la teologia positiva è in linea con l'influsso del positivismo nelle scienze storiche nella seconda metà del secolo.

Il piemontese Giovanni Perrone (1794-1876)¹¹⁸ nel 1824 iniziò a insegnare Teologia dogmatica al Collegio Romano, dove fu anche rettore e prefetto di studi. Nelle sue *Praelectiones theologicae*,¹¹⁹ in un primo momento è in linea con la presentazione tradizionale della Chiesa, del tutto apologetica: infatti il trattato ecclesiologico è la seconda parte del *de vera religione*.¹²⁰ Nella successiva evoluzione, egli è per molti versi debitore al Möhler della *Symbolik*, con il suo forte accento cristologico: il gesuita piemontese sottolinea la continuità tra Cristo e la Chiesa, la quale è intesa come una perpetua manifestazione del Verbo incarnato; essa è una persona morale dotata di un compito missionario e di testimonianza; la Chiesa stessa è inoltre presentata come regola della fede, in quanto *Ecclesia docens*, e il Papa ne è il capo infallibile.

Carlo Passaglia (1812-1887)¹²¹ fu un altro elemento di spicco della Scuola: anch'egli insegnò dogmatica al Collegio Romano. Scrisse

¹¹⁵ C. PIOPPI, *Scuola romana*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA, *Dizionario*, 1298-1301.

¹¹⁶ ASS 3 (1867) 168-176.

¹¹⁷ P. GALTIER, *Petau Denys*, DThC 12, 1313-1337.

¹¹⁸ L. MALUSA, *Perrone, Giovanni*, DBI 82, 461-464.

¹¹⁹ G. PERRONE, *Praelectiones theologicae quas in Collegio Romano Societatis Jesu habebat J. Perrone e Societate Jesu in eodem collegio theologiae professor*, Typis Collegii Urbani, Roma 1835-1842.

¹²⁰ MIRALLES, *Il trattato*, 439.

¹²¹ L. MALUSA, *Passaglia, Carlo*, DBI 81, 608-611.

un *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*¹²² rimasto incompiuto (redasse solo tre libri: 1. *Ecclesiae hypotyposis*; 2. *De Ecclesiae existentia*; 3. *De Ecclesiae caussis*): vi tratta tra l'altro le immagini della Chiesa (regno, città, casa, corpo, tempio, sposa, ecc.), nonché sei cause di essa (*efficiens, instrumentalis, exemplaris, materialis, formalis, finalis*). Per Passaglia, la Chiesa è il corpo mistico di Cristo: in essa l'uomo è riconciliato e ricondotto al Padre; essa è la prosecuzione della presenza storica di Cristo stesso, ed è vivificata dallo Spirito Santo. La realtà divino-umana della Chiesa è espressa dal Passaglia attraverso le due immagini di corpo di Cristo e sposa di Cristo. Dato che Cristo è morto per tutti gli uomini, tutti costituiscono remotamente la Chiesa, ma solo coloro che sono scelti attraverso il battesimo a essere strumenti della sua presenza nel mondo ne fanno parte attualmente; tutti i battezzati partecipano della missione regale, sacerdotale e profetica di Cristo; il sacerdozio ministeriale, esercitato nei *tria munera*, è lo strumento con cui Cristo si comunica nella Chiesa; il primato petrino, che continua nel pontificato romano, è mezzo per mantenere l'unità nella Chiesa; essa, inoltre, in quanto divina è infallibile, e anche il Papa lo è personalmente. Anche il teologo toscano, come gli altri esponenti della scuola, mise dunque in rilievo le relazioni tra la Chiesa e Cristo, che ne è capo, sposo e cibo, ma tentò di approfondire anche aspetti pneumatologici; la Chiesa, inoltre, è da lui descritta come strumento della Trinità nel mondo, come popolo costituito per la salvezza dell'umanità e della creazione (anche se usa assai raramente il termine “popolo” applicato alla Chiesa, prediligendo invece la parola *coetus*).

Il tedesco Clement Schrader (1820-1875)¹²³ – anch'egli perito del Vaticano I – operò una trattazione ecclesiologica simile a quella di Passaglia, sottolineando però molto più fortemente la centralità del ruolo del pontefice nel governo della Chiesa.

Il tirolese Johann Baptist Franzelin (1816-1886)¹²⁴ appartiene alla seconda generazione della Scuola, iniziò infatti a insegnare al Collegio

¹²² C. PASSAGLIA, *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*, Manz, Regensburg 1853-1856.

¹²³ R. LACHNER, *Schrader, Clemens*, BBKL 9, 823-826.

¹²⁴ K.H. NEUFELD, *Franzelin, Johann Baptist*, in O' NEILL, DOMÍNGUEZ, *Diccionario* 2, 1522-1523.

Romano nel 1850; lavorò come perito nella preparazione dello schema *de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos*¹²⁵ al Vaticano I. In ambito ecclesiologico, egli mostra come l'Incarnazione, vertice della Rivelazione, si prolunga nella Chiesa che è, nella storia, un *magnum commentarium reale* della parola di Dio.

L'ecclesiologia della Scuola Romana rappresentò un significativo sforzo di superamento di una visione meramente gerarchico-istituzionale, con un ampio risalto concesso all'idea della Chiesa come corpo di Cristo e all'azione dello Spirito Santo che prolunga la presenza di Cristo nel corpo mistico. Questi teologi gesuiti seppero anche armonizzare l'idea della Chiesa come corpo mistico di Cristo con il modello della società perfetta.¹²⁶

In una certa misura, la Scuola Romana ha lasciato un influsso su Matthias Joseph Scheeben (1835-1888),¹²⁷ autore delle celebri opere *Die Mysterien des Christentums*¹²⁸ e *Handbuch der katholischen Dogmatik*,¹²⁹ pur non appartenendo a questa Scuola, egli studiò al Collegio Romano e fu influenzato dalle esperienze di questo periodo. Nella sua ecclesiologia Scheeben sottolinea con grande forza che la Chiesa va posta insieme con i grandi misteri soprannaturali della Trinità e dell'Incarnazione, e la sua realtà va inquadrata all'interno dell'assunzione da parte di Dio delle realtà corporali nell'economia della salvezza, nel legame che l'Incarnazione pone tra visibile e invisibile, tra spirituale e materiale. A tale scopo Scheeben sviluppa una teoria del carattere sacramentale come *sacramentum et res* che rende l'uomo capace di partecipare alle azioni di Cristo. Il teologo tedesco non trascura la pneumatologia nella sua teoria ecclesiologica: infatti, per svolgere questo ruolo di continuità con l'Incarnazione, la Chiesa deve essere vivificata dallo Spirito Santo. Infine, vanno ricordate anche, nell'ecclesiologia di Scheeben, le riflessioni sulla Chiesa come sposa immacolata e madre

¹²⁵ Mansi 50, 59-74.

¹²⁶ DE SALIS, *Una Chiesa*, 62.

¹²⁷ MONDIN, *Storia* 4, 271-274.

¹²⁸ M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspective*, Herder, Freiburg i. Br. 1865.

¹²⁹ M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 1873-1887 (incompiuto).

feconda, nonché sul primato e sull'importante ruolo del Pontificato romano.¹³⁰

Alcuni teologi ripresero anche l'idea di Chiesa come corpo mistico di Cristo: oltre ai già citati Möhler, Passaglia e Schrader, anche Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)¹³¹ e John Henry Newman (1801-1890),¹³² quest'ultimo seppe anche ben inserire nella sua ecclesiologia i limiti umani della Chiesa che si trovano nella storia, e il ruolo dei laici che hanno parte anch'essi ai *tria munera* di Cristo. Tuttavia, la ripresa della figura del corpo mistico, seppure importante, non avrebbe dato i suoi frutti se non molti decenni più tardi, dopo la Prima Guerra Mondiale.¹³³

Un altro interessante tentativo di innovazione è rappresentato dall'opera del domenicano Juan González Arintero (1860-1928),¹³⁴ che tra il 1908 e il 1911 – in piena crisi modernista – ebbe il coraggio di pubblicare un trattato sulla Chiesa in quattro volumi, che poneva al centro del suo discorso l'azione dello Spirito Santo. Questo suo importante lavoro restò comunque un po' isolato dallo sviluppo ecclesiologico generale.¹³⁵

L'apertura di queste nuove strade non ebbe un effetto immediato sull'ambiente teologico generale, nel quale prevalsero per tutto il secolo XIX toni più apologetici e giuridicisti: purtuttavia, si gettarono dei semi che poco a poco crebbero, e alcuni frutti si notano anche in teologi legati ai vecchi schemi, come nel gesuita Camillo Mazzella (1833-1900)¹³⁶ che, nelle sue *De religione et Ecclesia praelectiones scholastico-dogmaticae*,¹³⁷ con-

¹³⁰ PIOPI, *Scuola romana*, 1300-1301; MIRALLES, *Il trattato*, 441; ANTÓN, *El misterio* 2, 428-447; CONGAR, *L'Église*, 433-435.

¹³¹ M. DE BORTOLI, *Antonio Rosmini: ragione e libertà. Una biografia*, Ares, Milano 2010.

¹³² I. KER, *John Henry Newman. A biography*, Clarendon, Oxford 1988; CONGAR, *L'Église*, 435-437.

¹³³ C. MILITELLO, *Corpo di Cristo*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA, *Dizionario*, 365-366.

¹³⁴ M.-M. GORCE, *Arintero (Juan-Gonzales)*, DSp 1, 855-859; F.M. REQUENA, *Arintero (Juan González)*, DHGE 32, 514-518; *Arintero (Juan González)*, ERC 1, 931; DE SALIS, *Una Chiesa*, 133-137; ANTÓN, *El misterio* 2, 463-474.

¹³⁵ MIRALLES, *Il trattato*, 448-449.

¹³⁶ G. RAMBALDI, *Mazzella, Camillo*, in O' NEILL, DOMÍNGUEZ, *Diccionario* 3, 2591-2592; ANTÓN, *El misterio* 2, 414-415.

¹³⁷ C. MAZZELLA, *De religione et ecclesia. Praelectiones scholastico-dogmaticae quas in collegio SS. Cordis ad Woodstock habuit Ann. 1875-6*, Woodstock College Press, Woodstock 1876.

cede spazio alla descrizione della Chiesa come società essenzialmente soprannaturale, tempio di Dio, sposa dello Spirito Santo e corpo di Cristo, che ha come fine di prolungare sulla terra la missione di Cristo.¹³⁸

VI. DALLA PRIMA GUERRA MONDIALE AL CONCILIO VATICANO II

La Grande Guerra portò con sé una crisi della cultura liberale, dominante in Europa:¹³⁹ crisi che ebbe manifestazioni nell'ambito politico (instaurazione in molti Paesi di regimi totalitari o autoritari di destra e di sinistra), in quello economico (la Grande depressione iniziata nel 1929, e successivo avvio di politiche d'intervento statale), in quello culturale (crisi del positivismo, e dell'ottimismo e fiducia in se stessa della mentalità occidentale).

Anche nella Chiesa, dopo questo conflitto si ebbe una svolta: il cattolicesimo smise di tenersi sulla difensiva. Infatti, a fronte della situazione di crisi generale, papa Pio XI volle lanciare una riconquista spirituale del mondo, appoggiandosi sul laicato, nella forma ben strutturata dell'Azione Cattolica, nella quale si cercò di far convergere tutti gli sforzi dei fedeli, e che doveva essere ben soggetta al papato e agli episcopi, in quanto partecipazione all'apostolato della gerarchia.¹⁴⁰ Questo immane sforzo di mobilitazione, organizzazione, formazione dottrinale e accompagnamento spirituale del laicato diede dei frutti abbondanti, anche se non raggiunse l'obiettivo che ci si era posti:¹⁴¹ il ristabilimento di una società basata su valori cristiani, la riconquista culturale e religiosa dei popoli maggioritariamente cattolici.

¹³⁸ MIRALLES, *Il trattato*, 441-443.

¹³⁹ G. SABATUCCI, *Il fallimento del liberalismo e la crisi del primo dopoguerra*, MEFR 114 (2002) 711-721; M. BURLEIGH, *Causas sagradas. Religión y política en Europa de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Taurus, Madrid 2006, 25-157; A. JACOBSON SCHWARTZ, *The Great Contraction 1929-1933*, Princeton University Press, Princeton 2008; F. CATALANO, *La grande crisi del 1929. Conseguenze politiche ed economiche*, Dall'Oglio, Milano 1976.

¹⁴⁰ E. PREZIOSI, *Piccola storia di una grande associazione. L'Azione Cattolica in Italia*, AVE, Roma 2002, 78-111; P. PENNACCHINI, *La Santa Sede e il fascismo in conflitto per l'Azione Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 2012; F. CROVETTO, *La Acción Católica de Pío XI en España. La influencia de la experiencia italiana (1929-1936)*, Eunsas, Pamplona 2021; P. TRIONFINI (a cura di), *Per una storia dell'Azione cattolica nel mondo. Problemi e linee di sviluppo dalle origini al Concilio Vaticano II*, AVE, Roma 2019.

¹⁴¹ PIOPPI, *Tra ricostruzione*, 30-31.

Questa nuova aria che si respirava nel cattolicesimo, con la consapevolezza di avere verità profonde da offrire a un'umanità sconcertata e delusa dai miti propugnati dal liberalismo e dal positivismo, condusse in molti campi a riflessioni teologiche nuove:¹⁴² riprendevano una certa forza gli studi biblici, dopo il blocco di essi causato dalla repressione antimodernista; acquistava vitalità il movimento liturgico; muoveva i primi passi il movimento ecumenico; si assisteva a una grande diffusione dell'apostolato dei laici, con l'Azione Cattolica e con molte altre esperienze¹⁴³ (per le quali nel 1938 si tenne a San Gallo una riunione internazionale¹⁴⁴ promossa da Agostino Gemelli¹⁴⁵); infine si diffondeva e al contempo prendeva corpo una spiritualità molto cristocentrica, basata non solo sull'imitazione di Gesù, ma anche sulla incorporazione a Cristo.¹⁴⁶ Anche gli studi sulla Chiesa furono influenzati da questo nuovo ambiente.

Nei trattati di ecclesiologia si era notato, a partire dalla metà dell'Ottocento, un ridimensionamento della parte apologetica a favore di quella dogmatica:¹⁴⁷ ciò lo si può apprezzare in quelli di Camillo Mazzella negli anni '70, di Adrien Gréa (1828-1917)¹⁴⁸ negli anni '80, e di Bernhard Bartmann (1860-1938)¹⁴⁹ agli inizi del Novecento. Dopo la Prima Guerra Mondiale, questo fenomeno crebbe ancor più, e oltre alla dogmatica si aggiunsero temi che ponevano in collegamento l'ecclesiologia e la teologia spirituale.¹⁵⁰ Si possono citare al riguardo: Michel

¹⁴² ILLANES, SARANYANA, *Historia*, 318-320; ANTÓN, *El misterio* 2, 515-519.

¹⁴³ C. PIOPI, *Nuove esperienze nell'impegno del laicato femminile ai tempi di Pio XII: gli istituti secolari nel contesto storico dell'apostolato laicale*, in F. FORLANI, S. MAS, L. ZAK (eds.), *Between Freedom and Submission*, Aschendorff, Münster 2024, 407-436.

¹⁴⁴ C. PIOPI, *Líneas generales del apostolado laical en la Europa occidental durante el pontificado de Pio XII*, in S. MARTÍNEZ, F. CROVETTO (eds.), *Gentes, escenarios y estrategias*, Aranzadi, Cizur Menor 2023, 34.

¹⁴⁵ N. RAPONI, *Gemelli, Agostino (al secolo Edoardo)*, DBI 53, 26-36.

¹⁴⁶ DE SALIS, *Una Chiesa*, 73.

¹⁴⁷ MIRALLES, *Il trattato*, 444; IDEM, *Trattati di Ecclesiologia*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA, *Dizionario*, 1463.

¹⁴⁸ P. BROUTIN, A. RAYEZ, *Gréa (Adrien)*, DSp 6, 802-808; ANTÓN, *El misterio* 2, 458-463.

¹⁴⁹ F.W. BAUTZ, *Bartmann, Bernhard*, BBKL 1, 397-398.

¹⁵⁰ DE SALIS, *Una Chiesa*, 70-71.

d'Herbigny (1880-1957),¹⁵¹ che cercò di fondere insieme apologetica e dogmatica;¹⁵² Hermann Dieckmann (1880-1928),¹⁵³ che privilegiava i rapporti della Chiesa con Cristo e con la Trinità;¹⁵⁴ Carl Feckes (1894-1958),¹⁵⁵ che scrisse un'opera pervasa dall'idea del cristocentrismo, attraverso l'idea di corpo mistico di Cristo.¹⁵⁶

Tale idea¹⁵⁷ aveva il vantaggio di presentare la Chiesa in maniera più spirituale, cristologica, ed era anche in consonanza con il sentire comune del tempo, molto segnato dal nazionalismo, dall'idea di appartenenza a un popolo, a un corpo nazionale; inoltre ben s'adattava a una fede vista come mistero. Essa non fu esente da distorsioni e pericoli, d'un lato la ricaduta in un societarismo sociologico, dall'altro il rischio di visioni pancristiche;¹⁵⁸ contro il pericolo di queste ultime derive reagì il gesuita Erich Przywara (1889-1972),¹⁵⁹ che indicò nel concetto di Chiesa come sposa di Cristo l'antidoto ad esse.¹⁶⁰ Una precisazione magisteriale su tutta la questione venne comunque nel 1943, con l'enciclica di Pio XII *Mystici Corporis*, del 29 giugno 1943.¹⁶¹

Terminata la Seconda Guerra Mondiale, il mondo si trovò diviso in due grandi blocchi: quello liberale-capitalista e quello comunista. L'ideologia marxista, oltre a diventare dottrina di stato nei sistemi del cosiddetto socialismo reale, anche in vari Paesi di tradizione cattolica, fu molto presente nel mondo occidentale, soprattutto in Europa e nell'America Latina, e si inserì anche nei processi di decolonizzazione.¹⁶² Di fronte al successo di tale ideologia, che rimproverava al cristianesimo di allontanare gli uomini

¹⁵¹ C. WEISE, *Herbigny, Michel-Joseph Boirguignon d'*, BBKL 32, 667-679.

¹⁵² MIRALLES, *Il trattato*, 447-448.

¹⁵³ K.H. NEUFELD, *Dieckmann, Hermann*, in O' NEILL, DOMÍNGUEZ, *Diccionario* 2, 1117-1118.

¹⁵⁴ MIRALLES, *Trattati*, 1463.

¹⁵⁵ F. COURTH, *Feckes, Carl*, ³LThK 3, 1203.

¹⁵⁶ MIRALLES, *Il trattato*, 450; DE SALIS, *Una Chiesa*, 75.

¹⁵⁷ Sull'ecclesiologia del corpo mistico: *ibidem*, 72-82.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 78-80.

¹⁵⁹ E. NAAB, *Przywara, Erich*, BBKL 7, 1014-1017.

¹⁶⁰ DE SALIS, *Una Chiesa*, 80; ANTÓN, *El misterio* 2, 624.

¹⁶¹ AAS 35 (1943) 193-249.

¹⁶² PIOPPI, *Tra ricostruzione*, 14-23.

dalla soluzione dei problemi sociali con la promessa di un paradiso dopo la vita, la teologia cattolica si adoperò per fornire delle risposte valide.

In questo ambiente, anche se non con un rapporto diretto di causa-effetto, nel campo dell'ecclesiologia – mentre continuavano a prodursi trattazioni basate su aspetti societari e sulla figura del corpo mistico –, si consolidò l'idea della Chiesa come popolo di Dio.¹⁶³ Essa era sorta precedentemente, dal grande sviluppo degli studi biblici, soprattutto nel mondo protestante, nel quale era interpretata con una modalità prettamente spirituale¹⁶⁴ (così, ad esempio, il giurista Rudolph Sohm, 1841-1917,¹⁶⁵ studioso tra l'altro di storia del diritto canonico). Applicata all'ecclesiologia cattolica, essa favoriva l'approfondimento della Chiesa come comunità inserita nella storia, condivisa con il resto dell'umanità, nonché del suo dovere profetico, derivante dalla sua missione, in considerazione del suo destino escatologico. Come ben sintetizza il de Salis, «riconoscendo Dio come il Signore della storia del mondo, essa impara a scorgere il senso degli avvenimenti e il piano di Dio lungo il suo cammino, favorendo, così, lo svolgimento della sua missione».¹⁶⁶

Le parti ecclesiologiche del manuale di Michael Schmaus (1897-1993)¹⁶⁷ (nelle due edizioni del 1940 e del 1958), sono caratterizzate da un tentativo di armonizzare i modelli popolo di Dio e corpo mistico;¹⁶⁸ la sua trattazione è suddivisa in tre parti: la gloria divina della Chiesa (sostituita nel 1958 dalla sua origine ad opera di Cristo); la manifestazione umana della Chiesa; la missione della Chiesa.¹⁶⁹

Un altro importante trattato di questi anni è quello di Charles Journet (1891-1975)¹⁷⁰ – *L'Église du Verbe incarné*¹⁷¹ –, il quale però si mantiene

¹⁶³ DE SALIS, *Una Chiesa*, 82-89.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 82-83.

¹⁶⁵ K. KIENZLER, *Sohm, Rudolph*, BBKL 10, 743-745; A. MOTILLA, *Rudolph Sohm*, in R. DOMINGO (ed.), *Juristas universales*, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid-Barcelona 2004, vol. 3, 494-496.

¹⁶⁶ DE SALIS, *Una Chiesa*, 87.

¹⁶⁷ M. EDER, *Schmaus, Michael*, BBKL 9, 322-327.

¹⁶⁸ DE SALIS, *Una Chiesa*, 85.

¹⁶⁹ MIRALLES, *Trattati*, 1463-1464.

¹⁷⁰ G. BOISSARD, *Charles Journet. 1891-1975*, Salvator, Paris 2008.

¹⁷¹ C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*, Desclée de Brouwer, Paris 1941-1969.

orientato sul modello del corpo mistico;¹⁷² egli segue all'interno la tradizionale strutturazione per cause, risalente a Juan de Torquemada: nel primo volume, del 1941, studia la causa efficiente della Chiesa; nel secondo, del 1951, le cause materiali e formali; non trattò invece la causa finale, perché nel terzo volume, pubblicato nel 1969, dopo il Vaticano II, preferì piuttosto presentare la Chiesa alla luce della storia della salvezza nel suo insieme.¹⁷³

Nel 1953 fu data alle stampe un'opera di Otto Semmelroth (1912-1979),¹⁷⁴ dal titolo *Die Kirche als Ursakrament*.¹⁷⁵ In essa era applicata allo studio della Chiesa la categoria di sacramento (sacramento originario), che aveva il vantaggio di esprimere bene l'unione di aspetti umani e soprannaturali, come avviene per i sacramenti. Tale tentativo non era una completa novità nella teologia, essendo stato già tentato da Thomassin nel Seicento,¹⁷⁶ e da von Hontheim nel Settecento.¹⁷⁷ Riprendendo lo schema della Scolastica, Semmelroth sosteneva che il *sacramentum tantum* fosse la configurazione sociale della Chiesa; la *res et sacramentum* fosse la mediazione della Chiesa tra Dio e l'uomo, basata sull'azione redentrice di Cristo; infine la *res tantum* la vita intratrinitaria di Dio.¹⁷⁸ Questa presentazione aveva molti vantaggi e fu usata, prima e dopo il Concilio, da vari teologi¹⁷⁹ come Karl Rahner (1904-1984),¹⁸⁰ Edward Schillebeeckx (1914-2009),¹⁸¹ Yves Congar (1904-1995),¹⁸² e Joseph Ratzinger (1927-2022).¹⁸³

¹⁷² DE SALIS, *Una Chiesa*, 85.

¹⁷³ MIRALLES, *Trattati*, 1464; IDEM, *Il trattato*, 453-455.

¹⁷⁴ A. VON TEUFFENBACH, *Semmelroth, Otto*, NDB 24, 238.

¹⁷⁵ O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Knecht, Frankfurt a. M. 1953.

¹⁷⁶ ANTÓN, *El misterio* 2, 33.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 35-36.

¹⁷⁸ DE SALIS, *Una Chiesa*, 89-90.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 90-93.

¹⁸⁰ G. FLECKENSTEIN, *Rahner Karl (Josef Erich)*, BBKL 30, 1123-1127.

¹⁸¹ K. SCHELKENS, *Schillebeeckx, Edward Cornelius Florentius Alfonsus, Dominikaner*, BBKL 34, 1289-1304.

¹⁸² E. FOUILLOUX, *Yves Congar. Une vie*, Salvator, Paris 2020.

¹⁸³ A. TORNIELLI, *Benedetto XVI. Il teologo, il pontefice, l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato 2023.

Un'altra riflessione teologica condotta e approfondita negli anni che seguirono il secondo conflitto mondiale fu lo studio del carisma e del suo ruolo nella Chiesa. Anche in questo caso le radici provenivano da tempi precedenti: Sohm, con una visione di stampo prettamente luterano, aveva sostenuto una certa inconciliabilità tra carisma e istituzione (e in concreto il diritto canonico), affermando che la Chiesa primitiva fosse tutta carismatica e non istituzionale; con il tempo sarebbe avvenuta la strutturazione della compagine ecclesiale con gerarchie, diritto, e altri aspetti che in fondo tradirono l'ispirazione originaria del cristianesimo.¹⁸⁴ Le sue idee furono anche veicolate da Max Weber,¹⁸⁵ il quale diede un contributo fondamentale alla loro diffusione. La risposta cattolica venne da Klaus Mörsdorf (1909-1989),¹⁸⁶ che si oppose frontalmente a queste teorie, ribadendo che la Chiesa è essenzialmente gerarchica, e non vi è possibilità di coesistenza tra i due concetti di struttura carismatica e struttura gerarchica: essi infatti si escludono reciprocamente.¹⁸⁷ Dopo la guerra vi fu una ripresa di queste tematiche, ad esempio da parte di Rahner, che effettuò un tentativo di riconciliare carismi e struttura gerarchica.¹⁸⁸

Altri importanti lavori per la loro novità furono quelli di Henri de Lubac (1896-1991),¹⁸⁹ sui rapporti tra Chiesa ed Eucaristia,¹⁹⁰ nonché, proprio a ridosso del Concilio Vaticano II, un libro del domenicano Jérôme Hamer (1916-1996)¹⁹¹ dal titolo *La Chiesa è una comunione*, dato alle stampe nel 1962.¹⁹²

¹⁸⁴ DE SALIS, *Una Chiesa*, 137-138.

¹⁸⁵ R. COLLINS, M. MAKOWSKY, *Storia delle teorie sociologiche*, Zanichelli, Bologna 1980, 113-137.

¹⁸⁶ A. CATTANEO, *Klaus Mörsdorf (1909-1989)*, in P. THULL (Hrsg.), *60 Porträts aus dem Kirchenrecht. Leben und Werk bedeutender Kanonisten*, EOS, St. Ottilien 2017, 515-525.

¹⁸⁷ DE SALIS, *Una Chiesa*, 139-140.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 146-149.

¹⁸⁹ G. CHANTRAINE, M.-G. LEMAIRE, *Henri de Lubac*, Cerf, Paris 2007-2023.

¹⁹⁰ MIRALLES, *Il trattato*, 457.

¹⁹¹ M. BRÄUER, *Handbuch der Kardinäle. 1846-2012*, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, 506.

¹⁹² J. HAMER, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962 (trad. it., Brescia 1964). MIRALLES, *Il trattato*, 457.

Va anche ricordato che gli anni '40 e '50 furono gli anni dell'auge dell'Azione Cattolica e dei partiti democristiani in vari Paesi dell'Europa occidentale,¹⁹³ e che vi furono due grandi Congressi Internazionali dell'Apostolato dei Laici, nel 1951 e nel 1957;¹⁹⁴ tutto ciò promosse notevoli studi sul laicato¹⁹⁵ ad opera di Yves Congar, Karl Rahner, Roger Aubert (1914-2009),¹⁹⁶ Raimondo Spiazzi (1918-2002),¹⁹⁷ Gerard Philips (1899-1972),¹⁹⁸ Pietro Pavan (1903-1994),¹⁹⁹ Joseph-Marie Perrin (1905-2002)²⁰⁰ e Paul Dabin (1891-1949).²⁰¹

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, in Europa, vi fu un grande movimento di popolazioni che fuggivano dalla guerra o da regimi politici non graditi, e poi per migrazioni causate dallo sviluppo delle industrie nel centro nord del continente; questo provocò la scomparsa delle tradizionali frontiere geografiche che separavano le diverse confessioni cristiane; e dunque in molte zone vennero a trovarsi a vivere assieme cattolici, evangelici e ortodossi; inoltre, la guida politica ed economica della civiltà occidentale e liberaldemocratica contro il comunismo fu presa dagli Stati Uniti, paese pluriconfessionale e nel quale i cattolici stavano iniziando ad avere un peso maggiore che in passato. Tutto ciò favorì il progredire dell'ecumenismo,²⁰² nel quale si distinsero Yves Congar per la teologia, e Paul Couturier (1881-1953)²⁰³ per la spiritualità.

¹⁹³ PIOPPI, *Líneas*, 26-33; IDEM, *Nuove esperienze*, 412-418.

¹⁹⁴ B. MINVIELLE, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949-1959). Histoire des Congrès mondiaux de 1951 et 1957*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 2001.

¹⁹⁵ PIOPPI, *Líneas*, 28.

¹⁹⁶ M. GUASCO, *Roger Aubert (1914-2009). In memoriam*, RSCI 64 (2010) 321-324.

¹⁹⁷ E.G. DE CEA, *P. Raimondo Spiazzi O.P. in memoriam*, Ang. 80 (2003) 713-715.

¹⁹⁸ K. SCHELKENS, M. QUINSKY, *Philips, Gerard Gustaaf Alfons*, BBKL 31, 1061-1072.

¹⁹⁹ C. CIRIELLO, *Pietro Pavan. La metamorfosi della dottrina sociale nel pontificato di Pio XII*, Il Mulino, Bologna 2012.

²⁰⁰ A. LAFFAY, *Alle origini di Caritas Christi. Juliette Molland e Joseph-Marie Perrin O.P.*, ESD, Bologna 2022.

²⁰¹ J.-I. SARANYANA, *El debate teológico sobre la secularidad cristiana (1930-1990)*, AHIg 13 (2004) 153-155; *Avant-propos des éditeurs*, in P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris 1950, 7-9.

²⁰² R. BURIGANA, *Movimento ecumenico*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA, *Dizionario*, 934-935.

²⁰³ F.W. BAUTZ, *Couturier, Paul*, BBKL 1, 1143-1144.

L'annuncio della celebrazione di un nuovo concilio, espresso da Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959 nella Basilica di San Paolo fuori le Mura,²⁰⁴ ebbe come effetto di moltiplicare le pubblicazioni ecclesiologiche: non v'era in effetti chi non vedesse che la Chiesa sarebbe senz'altro stata uno dei temi del vicino sinodo ecumenico.²⁰⁵ Ma queste pubblicazioni entrano già nella dinamica del Vaticano II.

Come conclusione di questo breve *excursus* della scienza ecclesiologica nei 150 anni che precedettero la *Lumen gentium*, si può citare il Miralles: «la teologia giungeva al Concilio Vaticano II con una gran varietà di proposte ecclesiologiche. Il panorama dei trattati sulla Chiesa era assai vario. Non si era giunti a un consenso rispetto alla struttura ed ai contenuti, e neppure rispetto alla metodologia. Ovviamente molte verità di fede sulla Chiesa erano ben determinate e chiaramente formulate [...]. Tuttavia non c'era un trattato sulla Chiesa consolidato, bensì tante proposte quanti erano gli autori che avevano intrapreso l'ardua opera di scrivere un *De Ecclesia*».²⁰⁶

²⁰⁴ AAS 51 (1959) 65-69.

²⁰⁵ MIRALLES, *Il trattato*, 457-458.

²⁰⁶ *Ibidem*, 459-460.

L'ENCICLICA *MYSTICI CORPORIS CHRISTI*

The Encyclical Mystici Corporis Christi

ALEXANDRA VON TEUFFENBACH*

RIASSUNTO: La dottrina sulla Chiesa espressa nella Costituzione del Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, si fonda sulle espressioni magisteriali e sulla teologia precedenti. L'enciclica di Pio XII, *Mystici Corporis Christi* (1943), è il riferimento più prossimo per il Concilio. Sviluppata durante la guerra, l'enciclica voleva rispondere ad alcune deviazioni di carattere spirituale e dottrinale, ma intendeva anche esporre in modo positivo la dottrina della Chiesa come Corpo Mistico, toccando svariati argomenti che ancora oggi rispondono alle grandi questioni poste dai fedeli: l'azione salvifica della Chiesa, l'Eucaristia, la partecipazione dei laici, il sacrificio e la preghiera per l'edificazione della Chiesa.

PAROLE CHIAVE: Pio XII, Sebastian Tromp, Chiesa cattolica, Laici.

ABSTRACT: The doctrine of the Church expressed in the Second Vatican Council's Constitution, *Lumen gentium*, is rooted in previous magisterial teachings and theology. Pope Pius XII's 1943 encyclical, *Mystici Corporis Christi*, was the most immediate reference for the Council. Written during wartime, the encyclical aimed to address certain spiritual and doctrinal deviations while also presenting a positive exposition of the Church's doctrine as the Mystical Body of Christ. It touched on various topics that remain relevant to the faithful today, such as the Church's salvific mission, the Eucharist, the participation of the laity, sacrifice, and prayer for the building up of the Church.

KEYWORDS: Pius XII, Sebastian Tromp, Catholic Church, Laity.

ANNALES THEOLOGICI I (2025), VOL. 39, 45-61

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202502

* National Institute for Japanese Literature. Orcid: 0009-0000-7364-8324

SOMMARIO¹: I. *Una contrapposizione indebita?* II. *Origini, cause e fonti dell'enciclica*. III. *Mystici Corporis e Lumen gentium*. IV. *Struttura dell'enciclica*. V. *Riflessione finale e risposta alla domanda iniziale*.

I. UNA CONTRAPPOSIZIONE INDEBITA?

Molti teologi e storici ritengono che l'ecclesiologia della Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, sia del tutto diversa da quella precedente. In particolare viene spesso creata quasi un'antitesi tra ciò che dice il Concilio Vaticano II sulla Chiesa, e la dottrina promulgata dall'enciclica di Pio XII, *Mystici Corporis*.²

Contrapporre i due documenti ecclesiali, che descrivono entrambi la realtà umana e divina della Chiesa, o almeno sostenere che la *Mystici Corporis* sia stata superata dalla *Lumen Gentium* contrasta con la *mens* di colui che ha promulgato il documento conciliare. Il 21 novembre 1964, alla promulgazione della *Lumen Gentium*, papa Paolo VI disse: «La migliore raccomandazione per questa promulgazione appare questa, che con essa non è stata mutata in nessun modo la dottrina tradizionale. Quel che Cristo volle, noi pure lo vogliamo. Quello che era, è rimasto. Quel che durante i secoli la Chiesa ha insegnato, anche noi lo insegniamo».³

¹ Si tratta del testo della conferenza, è stato mantenuto quindi lo stile della presentazione orale.

² La miglior presentazione di questa supposta contraddizione tra il magistero di Pio XII – espresso nella *Mystici Corporis Christi* – e il magistero del Concilio Vaticano II con la *Lumen Gentium* è quella di A. ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella 'Lumen Gentium'*, Dehoniane, Bologna 1975. Dubbi sulla tesi di Acerbi sono stati espressi p.e. da alcuni recensori della tesi di S. ALBERTO, «*Corpus Suum mystice constituit*» (LG 7): *la Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel primo capitolo della "Lumen Gentium"*, Pustet, Regensburg 1996, tra le quali p.e. la recensione di W. BEINERT, «Theologische Literaturzeitung» 123 (1998/7) 801-802, o ancora più dettagliatamente, M. HAUKE, «Forum Katholische Theologie» 14 (1998) 149-151. Soprattutto Hauke evidenzia i punti salienti della tesi di Alberto che rendono impossibile continuare a postulare una contraddizione tra le due espressioni del magistero.

³ «Conclusione della III sessione del Concilio Vaticano II, Allocuzione del Santo Padre Paolo VI», 21 novembre 1964.

II. ORIGINI, CAUSE E FONTI DELL'ENCICILICA

Studiare l'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII non significa occuparsi di un documento superato che interessa solo alcuni storici, ma approfondire l'esposizione che la Chiesa ha fatto in un momento storico preciso della sua ecclesiologia. Si tratta di una presentazione importante della dottrina, anche perché le encicliche per papa Pacelli avevano un valore molto alto. Mai avrebbe pubblicato un'enciclica se vi fosse stato scritto qualcosa che potesse avere un valore limitato nel tempo. La *Mystici Corporis* fu dunque preparata con molta attenzione per due anni e ogni sua affermazione ha le sue radici nella S. Scrittura, nei Padri della Chiesa e nelle precedenti dichiarazioni magisteriali, come è stato ben documentato.⁴ Si potrebbe quindi dire che quest'enciclica raccoglie in qualche modo quasi 2000 anni di dottrina, teologia e fede sull'argomento, per riunirle in un unico testo a partire dalle *Lettere* di san Paolo fino ad arrivare all'enciclica *Satis cognitum* di Leone XIII.

Tra le tante basi della *Mystici Corporis* c'era anche il Concilio Vaticano I. Per quel Concilio era stato preparato un lungo schema sulla Chiesa, ma solo l'undicesimo capitolo, sul Pontefice Romano, fu portato a conclusione, definendo anche l'infallibilità. Il resto dello schema invece non poté più essere promulgato, e quindi anche il secondo capitolo, dal titolo: «Ecclesiam esse Corpus Christi Mysticum» non vide mai la luce.

La presenza di questo capitolo sulla Chiesa come Corpo Mistico, testimonia la riscoperta e il rinnovato interesse, proprio nel XIX secolo, per le fonti patristiche e medioevali. Il Romanticismo inoltre agevolò anche il pensiero di un'unità organica nella Chiesa. I teologi, soprattutto quelli della Scuola di Tubinga e della Scuola romana, hanno portato a definire la Chiesa "Corpo mistico di Cristo".⁵ L'interesse della teologia per il tema aumentò sempre più nel XX secolo per tro-

⁴ PIUS XII, *De Mystico Iesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione*, («*Mystici Corporis Christi*» 29 iun. 1943), in S. TROMP (ed.) «Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum», Pontificia Università Gregoriana, Roma 1943 («Series theologica», 26).

⁵ Ho trattato dell'argomento in vista del Concilio Vaticano II in A. VON TEUF-FENBACH, *Michele Pellegrino: Guida al percorso verso il Concilio Vaticano II*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 60 (2024/1) 7-49.

vare il suo apice negli anni '30 dell'ultimo secolo.⁶ Alcuni autori però, trattando il tema del Corpo Mistico, svilupparono teorie che non sembravano più conformi alla dottrina cattolica. Questo costituì un problema soprattutto in Germania.⁷ Il cardinale di Berlino nel 1940 fece recapitare a Roma, al S. Ufficio, il libro di un suo sacerdote diocesano, Karl Pelz, che dopo una accurata analisi fu condannato nonostante le recensioni positive di molti importanti teologi dell'epoca.⁸ Uno dei consultori del S. Ufficio, il vescovo Alois Hudal, scrisse nella motivazione del suo giudizio, dopo aver sostenuto che il Rev. Pelz aveva scritto «senza dubbio [...] con senso di pietà e con ottima intenzione»,⁹ che:

⁶ Questo è stato ben descritto nell'articolo di J.J. BLUETT, *The Mystical Body of Christ. A Bibliography 1890-1940*, «Theological Studies» 3 (1942) 261-289 e più tardi anche in L. CERFAUX, *Le immagini simboliche della Chiesa nel Nuovo Testamento*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Vallecchi Editore, Firenze 1965, 299-313.

⁷ Alcuni dei più importanti testi apparsi prima dell'enciclica *Mystici Corporis* in ambito linguistico tedesco ordinati cronologicamente (per i testi ritenuti problematici si vedano le note seguenti): T. SCHMIDT, *Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Deichert, Leipzig 1919; J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de St. Thomas*, Beauchesne, Paris 1929; H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1930; K. PIEPER, *Paulus und die Kirche*, Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1932; F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, Hueber, München 1933; E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, Desclée de Brouwer, Paris 1933; S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, Universitas Gregoriana, Roma 1937; E. PRZYWARA, *Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz*, «Zeitschrift für Askese und Mystik» 15 (1940) 197-215; F. HÖLBOCK, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihrer Beziehung zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Verlag "Officium libri catholici", Regensburg 1941.

⁸ K. PELZ, *Der Christ als Christus. Der Weg meines Forschens*, pro ms, Berlino 1940. M. CAPRIOLI, *Cinquant'anni dalla «Mystici corporis»*, «Rivista di Vita Spirituale» 47 (1993/6) 628-648 riassume molto bene con una frase la posizione di Pelz: «spingeva all'estremo la negazione di ogni distanza fra Cristo e il cristiano». Le ricerche nell'archivio del Dicastero per la dottrina della fede hanno evidenziato che il libro di Pelz fu pubblicato come manoscritto poichè non aveva ricevuto il nulla osta. Dopo la condanna, Pelz fece un atto di sottomissione, vedi ADDE, CL 109/1940.

⁹ ADDE, DV 1943, I, f. 4.

Non si può negare che in diverse parti del libro ci sono vere esagerazioni e formulazioni ardite, che almeno malamente suonano, per esempio: Cristo abita anche come uomo permanente nel giusto (pag. 20), l'Uomo-Dio Cristo non è solamente presente nel cielo e sotto le specie eucaristiche (pag. 17) ma per ragione di questa "inabitazione" si deve anche *adorare* il Cristiano (pag. 50-51); il cristiano è come carne e corpo di Cristo (pag. 87).¹⁰

Quando al S. Ufficio furono inviati per una valutazione anche i libri di Kastner, Jürgensmeier e Feckes si pensò ad una risposta più generale.¹¹ Di solito i consultori, quando arrivava un libro al S. Ufficio, dovevano scrivere valutazioni, discutere, giungere ad una decisione comune e poi sottoporla alla Congregazione – vale a dire alla riunione dei cardinali del S. Ufficio e al Papa. La Congregazione avrebbe dovuto comunicare all'autore, ai superiori religiosi e perfino all'opinione pubblica la decisione presa. All'autore poteva essere chiesto semplicemente di integrare, cambiare, togliere qualche aspetto, nella prossima edizione, oppure poteva essere condannato a ritirare il libro dal commercio, o addirittura a tacere su quel tema specifico, anche in futuro. A volte qualcuno dei consultori scriveva un articolo per l'Osservatore Romano per correggere le prese di posizione pubblicate in un libro messo all'Indice. Questi articoli, di solito non firmati, dovevano quindi equilibrare ciò che non era corretto nel testo. Ma riguardo al Corpo Mistico che è la Chiesa, poteva bastare un semplice articolo? Il problema sembrava ingrandirsi. Non era forse il caso che il Magistero indicasse in modo più solenne come trattare questo argomento, così da poter dare un orientamento, una direzione alla teologia?

Il Papa fu d'accordo con il suggerimento della Congregazione del S. Ufficio di affrontare questo tema in un'enciclica.¹² Nel settembre del 1941 fu incaricato della stesura dell'enciclica il gesuita p. Sebastian Tromp. Quest'ultimo, studiando i libri di Pelz, Kast-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ I libri sono: C. FECKES, *Das Mystrium der heiligen Kirche. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche*, Schöningh, Paderborn 1934; F. KASTNER, *Marianische Christusgestaltung der Welt*, Schöningh, Paderborn 1936; F. JÜRGENSMEIER, *Der Mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik: Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem Corpus Christi mysticum*, Schöningh, Paderborn 1934.

¹² ADDE, DV 1943, I, f. 83v.

ner, Jürgensmeier e Feckes, aveva già evidenziato tre errori principali che ricorrevano nei loro scritti:

1. un falso irenismo o unionismo, con cui si sostiene che per convertire i fratelli separati bisogna trascurare, oscurare o addirittura togliere il Primato.
2. Il falso clericalismo di coloro che per fuggire dalla Chiesa giuridica, si rifugiano in quella dell'amore (Rechtskirche/Liebeskirche). Sono coloro che sostengono che si può essere religiosi (cristiani) senza appartenere alla Chiesa.
3. Un falso misticismo, che ha il suo culmine nelle tesi di Pelz.¹³

Nell'enciclica *Mystici Corporis* sono state, alla fine, espresse poche condanne. Gli errori condannati trattano il misticismo, il quietismo e alcuni errori riguardanti la confessione e la preghiera. In risposta al libro di Pelz nell'enciclica troviamo queste righe:

Infatti non mancano coloro i quali non considerando abbastanza che l'Apostolo Paolo circa questo argomento parlò metaforicamente e senza distinguere (com'è assolutamente necessario) i significati particolari e propri di corpo fisico, di corpo morale, di corpo mistico, danno di questa unione una spiegazione alterata. Giacchè fanno unire e fondere in una stessa persona fisica il divin Redentore e le membra della Chiesa: e mentre attribuiscono agli uomini cose divine, fanno Gesù Cristo soggetto ad errori e a debolezze umane.¹⁴

Anche se la parte in cui vengono elencati gli errori è molto breve e prevale l'esposizione positiva, quando l'enciclica fu presentata e discussa dai cardinali del S. Ufficio, questi fecero alcune critiche generali. Secondo loro questa prima versione risultava essere troppo pesante, troppo teorica e arida, come se fosse una lezione di scuola. Si chiese quindi al relatore di presentarla in una forma più snella,

¹³ Cfr. ADDE, DV 1943, I, f. 2: si tratta di un fascicolo di 21 pagine del marzo 1941 in cui è contenuto il voto di p. Tromp, dal titolo: «*De documento publicando relate ad errores pseudo-mysticos circa corpus Christi Mysticum*».

¹⁴ Il testo italiano è stato tratto da: https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html. Il sito Vaticano riporta il testo da *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pio XII*, V, Quinto anno di Pontificato, 2 marzo 1943 - 1° marzo 1944, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1944, 267-324. L'enciclica è priva di numerazione.

più brillante. Secondo il verbale, il cardinale Rossi disse che «una dottrina così bella dovrebbe presentarsi in modo leggiadro».¹⁵

P. Tromp, che insegnava da anni in Gregoriana e aveva iniziato a pubblicare libri proprio sul Corpo Mistico di Cristo,¹⁶ aveva una conoscenza sufficiente per cambiare l'enciclica secondo i desiderata dei cardinali e non lo fece solo una volta, visto che l'*iter* del documento fu assai complesso. Non tanto per le difficoltà interne al S. Ufficio, o per gli interventi del Papa, ma soprattutto per le gelosie e le rappresaglie interne alla Compagnia di Gesù che portò l'enciclica ad essere promulgata un anno dopo rispetto a quanto si era originariamente previsto.¹⁷ L'enciclica abbraccia tanti temi e non è possibile esporli tutti. Saranno qui evidenziati solo alcuni aspetti che ritorneranno poi nella *Lumen gentium*.

III. *MYSTICI CORPORIS* E *LUMEN GENTIUM*

Lo scopo della costituzione sulla Chiesa del Concilio Vaticano II era completamente diverso da quello dell'enciclica di Pio XII, che era stata scritta per arginare degli errori dottrinali. Ed erano diversi anche i tempi. Quando l'enciclica fu promulgata nel 1943 nessuno poteva prevedere come sarebbe finita la guerra, anzi, mentre alla Congregazione del S. Ufficio si discuteva della *Mystici Corporis*, in Segreteria di Stato si preparavano i piani da attuare nei casi di distruzione del Vaticano, di una sua occupazione o simili, e quindi dell'impossibilità della Curia e del Papa di dirigere la Chiesa universale. La particolarità di questa en-

¹⁵ ADDE, DV 1943, I, f. 4: «Plenaria 4 Mart. 1942, Schema Encyclicae cum observationibus EE. Cardinalium».

¹⁶ Per un'introduzione bio- e bibliografica si veda S. TROMP, *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission*, vol. I/1, A. von Teuffenbach (ed.), Bautz Verlag, Nordhausen 2006, 12-46. Le pubblicazioni di Tromp riguardanti il Corpo Mistico sono: S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*. I. *Introductio generalis*, Universitas Gregoriana, Roma 1946 (1: 1937), pars II: *De Christo Capite Mystici Corporis*, Universitas Gregoriana, Roma 1960; pars III: *De Spiritu Christi anima*, Universitas Gregoriana, Roma 1960. L'ultimo volume, uscito dopo il Concilio tratta della Madonna.

¹⁷ Si tratta dell'opposizione fatta al progetto preparato da p. Tromp e rivisto più volte dai consultori del S. Ufficio, dai membri della Congregazione e dal Papa stesso da parte del preposito generale della Compagnia di Gesù, Włodzimierz Ledóchowski. Dopo la morte del generale proseguirono gli attacchi a Tromp da parte dei padri gesuiti Giuseppe Filograssi e Timoteo Zapelena. È in preparazione una pubblicazione su questo argomento.

ciclica è proprio il suo contesto storico: in quegli anni così drammatici Pio XII decise di occuparsi della Chiesa, e di farlo non con parole più o meno vuote di incoraggiamento. Egli decise di approfondire invece la dottrina, di raccoglierla e ri-esporla restituendo così ai vescovi, ai sacerdoti e ai fedeli l'immagine di una Chiesa che fosse unita, un corpo solo, nonostante le tante divisioni e fazioni e nonostante i vari fronti di guerra. Pio XII descriveva una Chiesa, Corpo Mistico, che facesse sentire tutti i cattolici non solo fratelli, ma uniti indissolubilmente a Cristo, così da prevenire e curare il più possibile quella terribile concezione di esseri umani (che si ritengono) superiori ad altri di razza diversa, malati o invalidi o solo nemici. Largo spazio è dedicato in questa enciclica al Capo del Corpo che senza ombra di dubbio è Cristo. Ma di quel Corpo Mistico, il Romano Pontefice è il capo visibile e ordinario. O come dice l'enciclica: «Cristo visibilmente dirige la Chiesa attraverso colui che rappresenta la sua persona».¹⁸ Guardando a Roma i cattolici dell'epoca trovavano un Papa assolutamente neutrale e comunque chiarissimo nella sua condanna della guerra e delle ideologie disumane di ogni genere, e al contempo dedito a supplire in assoluto silenzio ma in ogni modo possibile alle gravi tragedie che si abbattevano sui singoli, sulle famiglie e sulle nazioni di ogni razza e di ogni religione. E in quei giorni ricolmi di morti, di feriti, di disperazione, ricordava ai cattolici che la sofferenza per il cristiano può essere riempita di senso. Scrive Pio XII: «Che se ci fu mai un tempo in cui, per conseguire la salvezza delle anime, dobbiamo unire i nostri dolori agli strazi del divin Redentore, oggi specialmente, Venerabili Fratelli, tale è il dovere di tutti, mentre una guerra immane avvolge nelle sue fiamme quasi tutto l'orbe terrestre, causando tante morti, tante miserie, tante sventure».¹⁹

La *Mystici Corporis* e la *Lumen Gentium* sono quindi state scritte per due scopi differenti, e differente è anche il contesto storico. Comuni invece sono le basi.²⁰ I grandi movimenti, liturgico, missionario, ecu-

¹⁸ Cfr. https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Anche molti teologi si ritrovarono a discutere sulla *Lumen Gentium*. Soprattutto l'estensore dell'enciclica, p. Sebastian Tromp, il quale sarà, durante il Concilio, Segretario della Commissione Teologica e quindi responsabile in prima persona della stesura della *Lumen*

menico, la rivalutazione del laicato, il rinnovato interesse biblico e patristico sono le chiavi per leggere sia la *Mystici Corporis* che la *Lumen Gentium*.

L'enciclica è piena di riferimenti biblici, patristici e loda «l'uso invalso di accostarsi con maggior frequenza alla mensa eucaristica e al culto del Cuore sacratissimo di Gesù».²¹ Sebbene non si pronunci molto sull'aspetto missionario, ricorda più volte la necessità della preghiera per chi non appartiene ancora al Corpo di Cristo.²²

Attrarre chi non è cattolico verso la Chiesa non è quell'ecumenismo che la Chiesa conoscerà dopo la Seconda guerra mondiale, negli anni del Concilio in cui si pensava che l'unione delle chiese e delle comunità sarebbe stata facilmente realizzabile. La *Mystici Corporis* non è una enciclica ecumenica. D'altronde il movimento ecumenico nasce all'inizio del ventesimo secolo e rimane per molto tempo una questione piuttosto accademica legata a particolari gruppi. È la seconda guerra mondiale e non da ultimo l'esperienza dei campi di concentramento in cui dovettero convivere cattolici e protestanti, che portò, ma solo a partire dal dopoguerra, ad una visione fin troppo positiva delle possibilità dell'ecumenismo. Pio XII aveva un profondo rispetto per le persone appartenenti ad altre confessioni. Il suo segretario, il p. Robert Leiber, in un articolo apparso dopo la morte del pontefice scrive anche del tentativo di Pio XII di riunire tutti coloro che credono in un Dio personale, per una comune difesa dall'ateismo organizzato e per la tutela della dignità e dei diritti delle persone. Ma anche questa intenzione non lo avrebbe mai portato ad offuscare o cancellare i limiti della verità, «come Papa aveva una concezione troppo alta del suo dovere, di elevare e difendere la fede cattolica nella sua piena purezza e con una forte delimitazione verso ogni deviazione e ogni errore». Ma oltre alla verità, vi era anche una sensibilità verso il non cattolico: «Avrebbe ritenuto di fare un torto anche nei confronti di chi

Gentium. Vedi A. VON TEUFFENBACH, *P. Sebastiano Tromp, Segretario della Commissione teologica preparatoria e conciliare*, «Centro Vaticano II Studi e ricerche» 10 (2016) 23-38.

²¹ Per avere un'idea dei riferimenti biblici e patristici, occorre consultare il testo già citato: PIUS XII, *De Mystico Iesu Christi Corpore* in S. TROMP (ed.) «Textus et Documenta».

²² Cfr. https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

era di altra fede, ingannandoli in qualche modo sul contenuto della fede cattolica». ²³

La *Mystici Corporis* non ha e non può avere ancora questo approccio ecumenico anche se l'esigenza dell'unità dei cristiani è sentita e alla Chiesa viene chiesto, come esprime bene il cardinale Pizzardo, di «mettere in evidenza la bellezza di appartenere alla Chiesa». ²⁴

Manca anche nella *Mystici Corporis* ciò che i vescovi hanno tanto richiesto prima del Concilio: un'esposizione della dottrina dell'episcopato, dopo che il Concilio Vaticano I aveva promulgato solo la dottrina riguardante il Romano Pontefice. Anche se non si poteva formulare una tale dottrina in un testo sul Corpo Mistico di Cristo, comunque l'enciclica pone alcune basi e fa alcuni accenni che saranno poi utilizzati e citati opportunamente dalla *Lumen Gentium* nei numeri riguardanti i vescovi. ²⁵ La *Mystici Corporis* dice «del tutto indipendenti» i vescovi nelle loro diocesi, dove hanno «l'ordinaria potestà di giurisdizione». ²⁶ Ma ricorda anche che essi sono sottoposti all'autorità del Sommo Pontefice e che anche la giurisdizione è comunicata loro da quest'ultimo. Il Corpo di Cristo è, così scrive l'enciclica, composto «organicamente» e «gerarchicamente». ²⁷ E Pio XII dà ai vescovi nel Corpo Mistico un ruolo «primario e principale». ²⁸

²³ R. LEIBER, *Pius XII. †*, «Stimmen der Zeit» 163 (1958/59) 81-100, 86. La traduzione dal tedesco, qui utilizzata è tratta dal libro A. VON TEUFFENBACH, *Eugenio Pacelli. Pio XII tra storia, politica e fede*, Edizioni ART, Roma 2008, 260. L'originale in *Stimmen der Zeit*: «als Papst hatte er eine zu hohe Auffassung von seiner Pflicht, den katholischen Glauben in seiner vollen Reinheit und in scharfer Abgrenzung gegen jede Abweichung und jeden Irrtum herauszuheben und zu verteidigen. Auch Andersgläubigen gegenüber hätte er es für ein Unrecht gehalten, sie über den Inhalt des katholischen Glaubens irgendwie zu täuschen».

²⁴ ADDE, DV 1943, I, f. 4: «Plenaria 4 Mart. 1942, Schema Encyclicae cum observationibus EE. Cardinalium».

²⁵ Ci sono riferimenti alla *Mystici corporis* anche nel terzo capitolo nella *Lumen Gentium*, il capitolo che tratta la «costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'episcopato» in particolare nel numero riguardante «i vescovi, successori degli apostoli» (n. 20), e in quello riguardante «la funzione di governo» dei vescovi (n. 27).

²⁶ Cfr. https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

Ricordando però i Padri della Chiesa il Pontefice mette in risalto anche il ruolo dei sacerdoti e dei religiosi, sia:

quelli che nel secolo si dedicano con volontà fattiva alle opere di misericordia per venire in aiuto alle anime e ai corpi; e infine coloro che son congiunti in casto matrimonio. Che anzi, specialmente nelle presenti condizioni, i padri e le madri di famiglia, i padrini e madrine di battesimo, e in particolare quei laici che collaborano con la gerarchia ecclesiastica alla dilatazione del regno del divin Redentore, occupano nella società cristiana un posto d'onore, per quanto spesso nascosto, e anche essi, ispirati ed aiutati da Dio, possono ascendere al vertice della più alta santità, la quale, secondo le promesse di Gesù Cristo, non mancherà mai nella Chiesa.²⁹

La dottrina presentata dal Concilio Vaticano II quando parla della vocazione dei laici e della vocazione universale alla santità (LG 39-41) nella *Lumen Gentium* e nel Decreto *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici (cfr. specialmente nn. 3-8) non sembra molto distante. Infatti anche riguardo a questa dottrina la *Lumen Gentium* cita la *Mystici Corporis* come riferimento.³⁰ E sembra che l'enciclica, favorita dal suo tema specifico, abbia saputo approfondire e arricchire il ruolo dei singoli membri della Chiesa, soprattutto dei laici nella sua terza parte, che potremmo chiamare più spirituale, in un modo che non si trova poi nel Concilio. Papa Pio XII propone infatti un impegno concreto ad ogni membro del Corpo Mistico, sia esso vescovo, sacerdote, religioso, o laico, di collaborare cioè non solo con l'apostolato, ma anche con la sofferenza e la preghiera – anche la più nascosta – al bene della Chiesa. L'enciclica dice:

Mentre infatti moriva sulla Croce, donò alla sua Chiesa, senza nessuna cooperazione da parte di essa, l'immenso tesoro della redenzione; quando invece si tratta di distribuire tale tesoro, egli non solo partecipa con la sua Sposa incontaminata a quest'opera di santificazione, ma vuole che

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ci sono due riferimenti alla *Mystici corporis* in LG 7, il numero dal titolo «La Chiesa, corpo mistico di Cristo»; due in LG 8: «La Chiesa, realtà visibile e spirituale»; poi, oltre i già citati riferimenti nel capitolo III, si trova un riferimento nel capitolo riguardante la «vocazione universale alla santità» e nel capitolo riguardante i religiosi (n. 46); nel capitolo VII sull'indole escatologica della Chiesa, troviamo un riferimento al n. 49 («La Chiesa celeste e la Chiesa peregrinante») e uno al n. 50 («Relazioni della Chiesa celeste con la Chiesa peregrinante»). L'ultimo riferimento alla *Mystici Corporis* è nell'ultimo capitolo, quello dedicato alla Madonna.

tale attività scaturisca in qualche modo anche dall'azione di lei. Mistero certamente tremendo, né mai abbastanza meditato: che cioè la salvezza di molti dipenda dalle preghiere e dalle volontarie mortificazioni, a questo scopo intraprese dalle membra del mistico Corpo di Gesù Cristo, e dalla cooperazione dei Pastori e dei fedeli, specialmente dei padri e delle madri di famiglia, in collaborazione col divin Salvatore.³¹

Leggendo l'enciclica appare evidente che per Pio XII la missione della Chiesa non è duplice – una rivolta all'esterno, come ad esempio la missione *ad gentes* – e una tutta interna, costituita dalla preghiera e dal sacrificio del singolo, così spesso invisibile. Il Pontefice quindi non avrebbe accettato la tesi proposta durante il Concilio dall'influente cardinale belga Leo Joseph Suenens. Quest'ultimo presentò il suo piano di suddividere e riordinare tutti i documenti del Concilio in documenti che concernessero la Chiesa “ad extra” e in altri che invece riguardassero la Chiesa “ad intra”.³² Il suo approccio non trovò molto seguito. Infatti tutti sanno che le nostre reazioni “ad extra” dipendono fortemente anche da come ci sentiamo “dentro”. Nell'uomo è lo stato d'animo, l'autoconsapevolezza e molto altro che concorre a determinare il suo comportamento. L'immagine del Corpo di Cristo per descrivere la Chiesa aiuta ad evitare questo errore di presentare quasi due modi diversi di essere della Chiesa. Bisogna invece ricordare che ciò che è all'interno del corpo si riflette sull'esterno anche nel Corpo mistico; il comportamento esterno è condizionato da ciò che è all'interno. Non esiste quindi una Chiesa che si possa pensare rivolta verso l'altro senza che sia in realtà espressione di ciò che vive all'interno. Pio XII fu molto chiaro al riguardo. Infatti il redattore, i consultori e i cardinali che prepararono

³¹ Cfr. https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

³² *Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, pars IV, Typis Ployglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1971, 222-227, 223: «Hanc rationem sic proponere velim: Concilium sit Concilium „de Ecclesia“ et habeat duas partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*. Et explico. A) *De Ecclesia ad intra*. In primis a nobis dicendum est quid sit Ecclesia ipsa, utpote mysterium Christi viventis in suo Corpore Mytico: quatenam sit revera natura Ecclesiae [...] His peractis deveniamus ad *Ecclesia ad extra*. B) *De Ecclesia ad extra*. Quo sub titulo sermo fiet de Ecclesia in quantum dialogum instituit cum mundo. Mundus autem exspectat ut Ecclesia solvat quaestiones maioris momenti» (corsivo nell'originale).

l'enciclica *Mystici Corporis* utilizzarono molte volte il termine chiesa “esterna”. Fu Pio XII, correggendo le bozze, che cancellò ogni volta l'espressione sostituendola con il termine “visibile”.³³ C'è una parte del Corpo di Cristo mistico che è visibile che è quello che il mondo vede, ma non c'è una Chiesa “esterna”.

IV. STRUTTURA DELL'ENCICLICA

P. Tromp aveva suddiviso l'enciclica in tre parti, senza però illustrare la struttura dell'enciclica in generale. La prima parte è dogmatica, e spiega la Chiesa come Corpo mistico di Cristo. Nella seconda parte, molto più breve, Pio XII, chiarisce come i fedeli siano uniti in questo Corpo di Cristo e l'ultima parte invece, quella che tratta della vita ascetica, è quella che condanna gli errori per cui fondamentalmente era stata scritta l'enciclica. L'enciclica si conclude con una breve parte riguardante la Madre di Dio.

La prima parte, quella dottrinale è a sua volta suddivisa in tre parti. La prima tratta della Chiesa come “corpo”, la seconda come “corpo di Cristo”, la terza come “corpo mistico di Cristo”. Si potrebbe dire che in tutta l'esposizione il tema dominante è Cristo e che ogni cosa è descritta a partire dal suo rapporto con la Chiesa.³⁴

³³ ADDE, DV 1943, III, f. 5: «Et quae dicta sunt de Ecclesia universalis, etiam praedicari debent de particularibus ecclesiis, ex quibus Una Catholica componitur. Et ipsae sponsae Domini sunt Christumque tamque Caput habent, qui autem eos externe [cancellato e sostituito con il termine – “visibiliter”] regit voce Episcopi»; DV 1943, I, f. 2, ff. 6-7: «Note e appunti raccolti da Mgr. Assessore del S. Off. nell'Udienza di fer. V. 8 gennaio 1942 circa le osservazioni fatte dal Santo Padre sul progetto di Enciclica “de corpore Christi mystico”», [...] «Su la terminologia nella Synopsis schematis, nella serie II, n. 2: Gubernium externum: preferire visibile; e [...] externa Ecclesiae gubernatione: sostituire externa con visibili».

³⁴ L'enciclica non ha una numerazione. Ma la prima parte può essere “memorizzata” grazie ai suoi sottotitoli che formano, letti di seguito, delle frasi che racchiudono il contenuto di questa parte dell'Enciclica: La Chiesa è un corpo unico, indiviso, visibile – composto organicamente e gerarchicamente – dotato di mezzi vitali di santificazione ossia di Sacramenti – formato da membri determinati – senza esclusione dei peccatori.

La Chiesa è il corpo “di Cristo” – Cristo fu il Fondatore di questo corpo – predicando il Vangelo – soffrendo sulla croce – promulgando la Chiesa nel giorno della pentecoste.

Infatti dopo aver descritto la Chiesa come corpo uno, indiviso, visibile, composto organicamente e gerarchicamente, dotato di mezzi di santificazione (i sacramenti), formato da membri, tra cui anche peccatori, Pio XII inizia subito a parlare di Cristo come colui che, dopo aver annunciato la buona novella, fonda la Chiesa col suo sangue e la fortifica nel giorno di Pentecoste. Di certo non è dimenticato lo Spirito Santo nella descrizione della Chiesa: l'enciclica gli dedica ampio spazio.

Ad alcuni potrebbe sembrare un'enciclica teorica e lontana dal vissuto quotidiano, troppo poco pastorale e troppo dottrinale. Eppure anche nella sua parte dottrinale non ha perso di attualità.

Un esempio: in alcuni ambienti di lingua tedesca si imputano gli abusi sessuali, nella Chiesa, alla sua struttura gerarchica.³⁵ Premettendo che la struttura gerarchica della Chiesa è di origine divina, l'enciclica di Pio XII sostiene a ragione che la Chiesa è chiamata “corpo”, perché le membra hanno una esatta disposizione, esse sono “debitamente coordinate” e c'è una “coerente unione di membri tra loro diversi”.³⁶ Ma ancora più specificatamente Pio XII scrive:

Che se nella Chiesa si scorge qualche cosa che indica la debolezza della nostra condizione, ciò non deve attribuirsi alla costituzione giuridica di essa, ma piuttosto alla deplorable tendenza dei suoi singoli membri al male,

Cristo è il Capo del Corpo – per motivo di eccellenza – per motivo di governo (arcano e straordinario; in modo visibile e ordinario attraverso il Romano Pontefice; nelle singole chiese attraverso i vescovi) – per motivo di bisogni scambievoli – per motivo di similitudine – per motivo di pienezza – per motivo di influsso (illuminando; donando santità). Cristo è il sostentatore del corpo – per la sua nobilissima missione giuridica – per lo Spirito di Cristo – perché è l'anima del Corpo mistico.

³⁵ Senza entrare nella enorme mole di pubblicazioni a riguardo è forse sufficiente citare l'articolo su un settimanale tedesco, molto conosciuto: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2018-09/missbrauch-katholische-kirche-vertuschung-opfer-entschaedigung>. L'articolo elenca i risultati di uno studio della conferenza episcopale tedesca: «Die Studienautoren nennen den “Klerikalismus als eine wichtige Ursache und ein spezifisches Strukturmerkmal” für sexuelle Gewalt innerhalb der Kirche. Mit Klerikalismus sei “ein hierarchisch-autoritäres System” gemeint, das auf Seiten des Priesters “zu einer Haltung führen kann, nicht geweihte Personen [...] zu dominieren, weil er qua Amt und Weihe eine übergeordnete Position inne hat”».

³⁶ Cfr. https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

tendenza che il divin Fondatore permette si incontri anche nei membri più ragguardevoli del suo Corpo mistico, perché sia messa alla prova la virtù sia delle pecorelle che dei Pastori e in tutti si accumulino i meriti della fede cristiana. Cristo infatti, come abbiamo detto più sopra, dal ceto che aveva fondato non volle che fossero esclusi i peccatori: se dunque alcuni membri soffrono malattie spirituali, non c'è motivo di diminuire il nostro amore verso la Chiesa, ma piuttosto di aumentare la nostra pietà verso le sue membra.³⁷

L'enciclica termina poi con un paragrafo sulla Madre di Dio. Il paragrafo fu allungato, abbreviato, cambiato più e più volte durante gli anni in cui l'enciclica fu elaborata. Per comprenderne le ragioni sarebbe necessario confrontare ogni stesura, valutare le singole critiche e rivedere come queste siano state inserite nella successiva stesura. In questo breve contributo non è possibile fare che un esempio: il futuro cardinale Ernesto Ruffini – all'epoca era ancora solo segretario della Congregazione dei seminari e degli studi e consultore al S. Ufficio – scrisse una lettera interessante ad Alfredo Ottaviani, all'epoca assessore del S. Ufficio, per chiedere un inserimento. Una parte della richiesta fu negata, ma essa è interessante perché ci rende consapevoli anche dei limiti della dottrina del Corpo Mistico. Scrive infatti il futuro cardinale Ernesto Ruffini:

Eccellenza carissima,

una piccola angustia mi tiene da ieri ed è per ciò che le scrivo d'urgenza la presente. Ciò che si dice della Madonna nel noto Schema (cf. n. 72) è troppo poco, in confronto della importanza di Maria S.I. nel corpo mistico di N.S.G.C.

Secondo i Padri la Vergine Madre è il mistico collo che unisce le membra al Capo. Si cf. per es. S. Alberto M. = Per collum intelligitur Beata Virgo, per ipsam enim quasi excellentissimum totum corpus Ecclesiae unitur capiti (Sermo de Donatis, 32).

= Maria collum unicus Ecclesiam Christo. Essa è acquedotto di grazie per tutti.

= Et illa aquaeductus est universalis quia per ipsam defluunt omnes aquae gratiarum deorsum (S. Alberto M., Q. 164)

(Si potrebbero citare S: Ireneo, S. Anselmo, S. Bernardo ecc. ecc.) La stessa maternità di Maria va considerata in relazione al corpo mistico.

Maria, nouvelle Eva, fu madre degli uomini a Nazaret (nell'Incarnazione)

³⁷ *Ibidem.*

sul Golgota sotto la Croce (per la sua cooperazione all'opera della salvezza umana) e lo è tuttora in Cielo. (Una volta esaltata nella Gloria la Nouvelle Eva, che ha fatto tanto per i suoi figli ed ha sofferto per loro, ci fa nascere alla vita sopranaturale generando nelle loro anime il Figlio Divino Gesù Cristo).

Questo ed altro avrei da dire. Certamente la Grande Madre di Dio e Madre nostra merita di più in un documento che tratta funditus dei rapporti tra il Salvatore e i salvati, il Redentore e i redenti, Cristo e i cristiani. Oggi poi, grazie a Dio, la Mariologia è molto sviluppata ed ha una letteratura di giorno in giorno più vasta e più bella.

[...] Del resto videant sapientiores,
aff.mo in G.C.

Ruffini.³⁸

Anche se il paragrafo riguardante la Madonna viene molto allungato – e alla fine di nuovo abbreviato – non si inserisce invece l'immagine di Maria come “mistico collo” che unisce il capo, Cristo, alle membra, ai cristiani, perché, così gli risponde p. Tromp, in alcune lingue questa immagine risulta distorta.³⁹ E da questa risposta si evidenzia non solo la grande attenzione riservata a chi dovrà leggere l'enciclica, ma anche la sobrietà con cui è stata scritta. Il redattore, i consultori e i cardinali, ma anche Pio XII che ne ha supervisionato la stesura rivedendola e correggendola più volte, hanno evitato di enfaticizzare troppo l'immagine. Non hanno inserito ogni elemento possibile, ma hanno saggiamente valutato quanto era necessario per raggiungere lo scopo prefissato: proteggere la Chiesa – in un momento difficile – da derive dottrinali che l'avrebbero indebolita, e rafforzare invece il senso di unione con Cristo, con il Papa, con gli altri membri e con chi membro non lo è ancora. I mezzi di unione sono i sacramenti e la preghiera, il sacrificio.

V. RIFLESSIONE FINALE E RISPOSTA ALLA DOMANDA INIZIALE

Tutto ciò non è stato superato in alcun modo da quanto il Concilio ha affermato e ha potuto ribadire nelle varie questioni che ha affrontato. È evidente per chiunque si sia occupato della *Mystici Corporis* e dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II che esse non sono

³⁸ ADDE, DV 1943, I, ff. 24-25.

³⁹ ADDE, DV 1943, I, ff. 26-31.

affatto in contrapposizione. Mario Caprioli nel suo bel contributo *Cinquant'anni dalla "Mystici Corporis"* riassume in questo modo:

Pio XII ebbe della Chiesa una concezione piuttosto statica (come era nella teologia di allora): il Concilio ne ha messo in luce il carattere dinamico di comunione e di missionarietà. Non si può parlare di superamento, ma di complemento. Anche attualmente capita lo stesso verso il Concilio che in tanti punti viene ulteriormente approfondito e perfezionato: basti pensare alla dottrina del sacerdozio e della vita religiosa. Per il Vaticano II la *Mystici Corporis* contiene la premessa della dottrina della Chiesa come comunione. Questo documento va perciò letto e meditato attentamente: in tantissimi punti conserva una profonda attualità.⁴⁰

⁴⁰ CAPRIOLI, *Cinquant'anni*, 648.

ORGANICE EXSTRUCTA
LA STRUTTURA ORGANICA DELLA CHIESA
DURANTE LA REDAZIONE DELLA *LUMEN GENTIUM*

Organice exstructa
The Organic Structure of the Church
During the Drafting of Lumen gentium

PEDRO A. BENÍTEZ*

RIASSUNTO: La Costituzione *Lumen gentium* doveva esporre il mistero della Chiesa. Questo contributo spiega come la formula «*organice exstructa*» (LG 11/a) esprima l'intenzione che ha guidato i padri conciliari nella stesura della Costituzione. Sosteniamo che, al di là delle tensioni tra le diverse ecclesiologie, durante le sessioni conciliari ci fu un consenso nel descrivere la Chiesa come una realtà organicamente strutturata. Per spiegare questo, presentiamo in tre sezioni alcuni passaggi significativi degli schemi e delle *animadversiones* dei padri. Infine, vengono espone alcune considerazioni generali che confermano la nostra valutazione.

PAROLE CHIAVE: Vaticano II, Chiesa, *Lumen gentium*, Ecclesiologia.

ABSTRACT: The constitution *Lumen gentium* was to ex-pound the mystery of the Church. This text describes how the formula “*organice ex-structa*” (LG 11/a) expresses the intention that guided the Council Fathers in the drafting of the constitution. We argue that, beyond the tensions between various ecclesiologies, throughout the conciliar sessions there was a consensus in speaking of the Church as an organically structured reality. To explain this we present in three sections some significant passages from the outlines and *animadversions* of the fathers. At the end, general considerations are made that corroborate our assessment.

KEYWORDS: Vatican II, Church, *Lumen gentium*, Ecclesiology.

ANNALES THEOLOGICI 1 (2025), VOL. 39, 63-80
e-ISSN 1972-4934
DOI 10.17421/ATH391202503

* Università di Navarra, Spagna. Orcid: 0000-0003-0599-6479

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Due ecclesiologie?* III. *Una visione armonica*. 1. L'idea di corpo organico: capo e membra. 2. L'idea di corpo organico: i fedeli e i pastori. 3. L'idea di corpo organico: popolo di Dio. IV. *Considerazioni generali*.

Il carattere sacro e organicamente strutturato della comunità sacerdotale viene attuato per mezzo dei sacramenti e delle virtù.

(LG 11/a)

I. INTRODUZIONE

Gli organizzatori del Congresso mi hanno proposto di discutere della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* nel suo processo di elaborazione. Ritengo che ciò possa essere affrontato in due modi: o presentando l'intera stesura del documento, o soffermandosi su un punto sufficientemente caratteristico e limitandosi allo studio dei dibattiti su quel punto. Ho scelto il secondo approccio.¹

II. DUE ECCLESIOLOGIE?

In certi ambienti si è spesso ripetuta l'idea secondo cui il Concilio si sarebbe liberato di un'ecclesiologia giuridica, sostituendola con un'ecclesiologia di comunione; e tuttavia, la minoranza sostenitrice dell'ecclesiologia tradizionale sarebbe stata accontentata con alcuni elementi caratteristici della teologia precedente,² dando così vita a un

¹ Gli studi dei nostri professori Pedro Rodríguez e José Ramón Villar (†) sulla struttura fondamentale della Chiesa ci hanno ispirato in questo lavoro. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia - Consideración sistemática. Discurso pronunciado en el acto de toma de posesión como académico de número de la Real Academia de Doctores de España*, Madrid 2009, disponibile in <https://www.rade.es/doc/RODRIGUEZ%20GARCIA,%20Pedro.pdf> (consultato il 25-III-2025); P. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, in A. ZIEGENAUS et al., *Veritati Catholicae*, Patloch, Aschaffenburg 1985; J.R. VILLAR, *La estructura fundamental de la Iglesia en la obra eclesiológica del Prof. Pedro Rodríguez*, in J.R. VILLAR (ed.), *Communio et Sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003.

² Cfr. W. KASPER, *El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio*, in IDEM, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1987, 406.

documento in cui convivono due ecclesiologie in apparente conflitto.³ Noi crediamo, come Yves Congar,⁴ che non ci troviamo di fronte a due tesi inconciliabili.⁵

La Costituzione dogmatica sulla Chiesa è un documento unico.⁶ Proponiamo quindi una lettura che sottolinei la visione unitaria nel processo di redazione del *De Ecclesia*,⁷ cioè la concezione della Chiesa come *struttura organica*.⁸

III. UNA VISIONE ARMONICA

I redattori della *Lumen gentium* diedero forma a una visione armonica della Chiesa, superando le inconcludenti discussioni tenutesi durante il Concilio Vaticano I.⁹ Il nuovo Concilio voleva mostrare la Chiesa come un corpo mistico.¹⁰ Tuttavia, nelle prime fasi l'enfasi sulla comprensione

³ Ad esempio, A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, Dehoniane, Bologna 1975.

⁴ Cfr. Y. CONGAR, *Bulletin d'Ecclesiologie*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 63/2 (1979) 267.

⁵ Cfr. D. DUPONT-FAUVILLE, *Une herméneutique pour Vatican II*, «Nouvelle Revue Théologique» 134/4 (2012) 560-579; G. ROUTHIER, *Vatican II, herméneutique et réception*, Fides, Montréal 2006.

⁶ La Costituzione dogmatica *De Ecclesia* fu approvata il 21 novembre 1964 con 2151 voti a favore e 5 contrari. Cfr. AS III/8, 782.

⁷ Ci basiamo direttamente sugli schemi del *De Ecclesia* e sulle *animadversiones* dei padri conciliari a questi schemi. La sequenza degli schemi è: *Textus primitivus* (1962): AS I/4, 12ss; *Textus prior* (1963): AS II/1, 215ss; *Textus emendatus* (1964): AS III/1, 181ss; *Textus definitivus* (1964): AS III/8, 790ss.

⁸ Antonio Pawlowski su *T. primitivus-1962*: «In ciascuno dei capitoli dello schema devono essere presentati in modo breve e sintetico solo quegli aspetti che riguardano essenzialmente il dogma della fede o la dottrina cristiana sulla struttura organica della Chiesa. Cioè quelli che servono come principi generali per altri schemi destinati a sviluppare norme più pratiche, e questo sotto un triplice aspetto: spirituale, pastorale e apostolico» (AS I/4, 156).

⁹ Cfr. J.M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Temas dogmáticos del Concilio Vaticano I. Aportación de la Comisión teológica preparatoria a su obra doctrinal*, Eset, Vitoria 1971.

¹⁰ Il vescovo Shauf ha rimproverato Philips di non aver tenuto conto dell'Enciclica *Mystici corporis* e degli «elementi organici del corpo mistico» nella stesura del suo schema. Philips respinse il rimprovero, sostenendo che il suo schema era stato scritto in modo «biblico e non scolastico», ma che certamente teneva conto di questi aspetti organici. Alla fine concordarono di inserire nel testo l'affermazione di Cristo come capo e dello

mistica o spirituale della Chiesa fu tale da dare l'impressione che i padri avessero abbandonato qualsiasi considerazione sociale della Chiesa. Alcuni hanno persino affermato che vi era una "fobia" nell'uso dell'espressione *societas* (cfr. AS II/1, 627).

Nella formula «*organice exstructa*» (LG 11/a)¹¹ compaiono i due aspetti (*comunione* e *societario*) in questione.¹² Ho scelto di presentare questa "ecclesiologia organica" incarnata nella *Lumen gentium* in tre sezioni:

- 1) corpo organico: capo e membra;
- 2) corpo organico: fedeli e pastori;
- 3) corpo organico: popolo di Dio.

1. *L'idea di corpo organico: capo e membra*

Tra le sintesi dottrinali (*De doctrinae capita*) redatte dalla Commissione antepreparatoria c'era il *De Ecclesia*. Il riassunto faceva convergere l'attenzione verso l'elemento mistico della Chiesa e dava minore enfasi all'aspetto giuridico della struttura ecclesiastica. La Chiesa doveva essere presentata come un corpo mistico e una società gerarchica, in modo da rendere chiaramente visibile il rapporto tra la vita intima e soprannaturale della Chiesa e la sua

Spirito Santo come anima. Cfr. K. SCHELKENS, *Carnets conciliaires de Mgr. Gérard Philips secrétaire adjoint de la commission doctrinale*, Peeters, Leuven 2006, 100.

¹¹ Gérard Philips, su richiesta del card. Suenens, preparò un paio di schemi alternativi al primo schema votato in aula. Nel primo di questi, intitolato *Concilium duce Spiritu* (novembre 1962), troviamo la seguente frase in cui possiamo già intravedere l'espressione qui studiata: «*Haec igitur Ecclesia coelestis, a Spiritu Sancto animata, unificata et sanctificata, est communitas gratiae et amoris, his in terris ut societas organice constituta*»: F. GIL HELLÍN (a cura di), *Constitutio dogmatica De Ecclesia "Lumen gentium"*. *Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones*, LEV, Città del Vaticano 1995, 708. Frase quasi identica nello schema redatto dal vescovo Pietro Parente (su richiesta del cardinale Ottaviani) a metà febbraio 1963: «*[...] Ecclesia a Spiritu Sancto animata, vivificata et sanctificata, esse communitas gratiae et amoris ac simul perfecta societas organice constituta*» (*ibidem*, 681).

¹² Il termine struttura o i termini correlati sono stati utilizzati negli schemi e negli emendamenti in riferimento all'ordine gerarchico e alle diverse istanze che compongono l'organizzazione interna della Chiesa nelle loro reciproche relazioni. Così, tra le altre, si trovano espressioni come *struttura ecclesiale*, *struttura giuridica*, *struttura gerarchica*, *struttura pastorale*, *struttura diocesana*, *struttura parrocchiale* e *struttura temporale*.

struttura gerarchica. Si doveva far capire che la Chiesa è una «unità organica e soprannaturale» (cfr. AD serie I, II/Appendice 1, 35-80).

Il primo schema *De Ecclesia* (*T. primitivus-1962*) rifletteva una concezione della Chiesa come corpo mistico di Cristo identificato con il corpo visibile della Chiesa.¹³ La nozione di “corpo mistico” implicava l’idea dell’unione dell’umano con il divino. L’immagine del corpo, dice una proposizione, implica sia la “molteplicità organica” delle membra sia la loro unione con Cristo, fino a formare con lui una «sola persona, misticamente parlando» (AS I/4, 200).¹⁴ Inoltre, si potrebbe dire che è possibile identificare la Chiesa con il corpo di Cristo solo perché in essa opera lo Spirito Santo. «Così, la ragione della corporeità o dell’organicità è lo Spirito», senza il quale la Chiesa non potrebbe essere chiamata «corpo o realtà organica» (AS I/4, 430).

Si noti, in quest’ultima frase, l’uso quasi equivalente di corporeità e organicità. Il corpo ecclesiale è il risultato dell’azione di Cristo e dello Spirito Santo (*T. primitivus-1962*, n. 5), non una semplice coincidenza. L’immagine della Chiesa come corpo serve anche a stabilire che, secondo il disegno divino, gli uomini sono uniti a Dio, non ciascuno per conto proprio o «*tamquam effusa turba*» (*T. primitivus-1962*, n. 2), ma formando un unico popolo (cfr. 1Pt 2,9), «sotto un solo Capo, Cristo Gesù» (*T. primitivus-1962*, n. 1).¹⁵

L’idea di un corpo organico¹⁶ serviva anche a indicare l’esistenza delle sue membra. Dalle considerazioni precedenti si evince che la Chiesa forma un’unità con diversi elementi. Questa idea si ritrova sia

¹³ Mons. Placido Cambiaghi suggeriva di paragonare la Chiesa a un popolo, non a un esercito o a un contingente d’attacco, ma nemmeno a una «folla disordinata, bensì a un gruppo organicamente unito» (AS I/4, 429). Cfr. A. Pawlowski (AS I/4, 154).

¹⁴ Cfr. H. MÜHLEN, *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Ferdinand Schöning, München 1964.

¹⁵ «*Complacuit enim Patri ut redempti, maximo in novo et aeterno Testamento, non plane singuli coram se, quavis habitudine connexionequae seclusa, sanctificandi consisterent, sed ex multitudine advocati, novum genus electum, regale sacerdotium, gentem sanctam, novum scilicet Israël constituerent, sub uno Capite Iesu Christo*» (*T. primitivus-1962*, n. 1).

¹⁶ In modo pittoresco Egidio Gavazzi OSB (abate coadiutore di Subiaco) paragona il sistema nervoso alla gerarchia, il sistema circolatorio ai religiosi, le cellule ai laici, le ghiandole allo stato contemplativo, ecc. Cfr. *Appendice*, AS, 414-416.

nell'espressione "corpo" sia nell'espressione "popolo". In entrambi i casi si parla del capo.

Il card. Döpfner si esprime in tal senso riguardo allo schema del 1962 (cfr. AS I/4, 614). Era importante, diceva, parlare della Chiesa a partire da Cristo che ne è il capo. Come Cristo è sia divino che umano senza confusione o divisione, così la Chiesa è una realtà umana e divina. Da un lato, è una comunità sulla terra unita dalla fede e dai sacramenti, ma è anche strutturata secondo uffici stabili e manifesti (*muneribus stabilibus exstructa et manifestata*);¹⁷ e, allo stesso tempo, possiede lo Spirito che la vivifica. Parlando di *struttura*, egli pensa chiaramente all'articolazione organizzata delle sue membra nella misura in cui queste hanno un ufficio stabile.¹⁸

Emerge qui l'immagine di un corpo organizzato, dove, pur non essendo tutte le membra uguali,¹⁹ formano un'unica realtà. Mons. Anastasio Granados²⁰ ha voluto che si tenesse presente la *Mystici corporis* (n. 78), la quale specifica che la Chiesa è un corpo organicamente costituito (cfr. AS II/3, 469). Questo Padre conciliare ha chiesto di parlare di "organi" piuttosto che di "membra" del corpo, per sottolineare la vitalità spirituale e la diversità di funzioni animate dal dono dello Spirito (cfr. AS II/1, 438 e LG 8).

L'enfasi sulla dottrina del corpo mistico richiedeva di chiarire in che senso la Chiesa è un corpo.²¹ Non mancarono scritti indirizzati alla

¹⁷ Per quanto abbiamo potuto accertare, il termine *exstructa* compare qui (nello *schema germanicus*) per la prima volta, prima di comparire nel secondo schema.

¹⁸ «*Ecclesia ut unum corpus ex multis membris compositum certam ostendit structuram, quae variis muneribus et ministeriis designantur*» (AS I/4, 619).

¹⁹ L'uguaglianza e l'ineguaglianza dei membri che compongono la Chiesa saranno discusse al n. 23 del secondo schema (*T. prior-1963*, n. 23).

²⁰ Mons. Anastasio Granados (1909-1978) fu vescovo ausiliare di Toledo durante le sessioni conciliari e membro della Commissione dottrinale.

²¹ In risposta alle *animadversiones* mosse al primo schema, la Commissione teologica ha accennato che, per sottolineare la struttura sociale organica (*structura organica socialis*) della Chiesa, si potrebbe inserire una riga che menzioni il legame delle membra tra loro sulla base di vincoli sociali, giuridici e ministeriali. Alla domanda: perché parlare prima della struttura sociale e poi dei legami mistici, la Commissione rispose: «Dio ha prima formato Adamo dall'argilla e poi ha soffiato in lui lo spirito» (serie AD-II, IV/III-2, 196).

Commissione preparatoria che ricordavano il vero significato dell'espressione "corpo mistico"²² Infatti, la Commissione ha sempre tenuto presente che Cristo ha voluto dare la salvezza agli uomini unendo ciascuno alla sua "persona teandrica", ma allo stesso tempo ha stabilito che gli uomini fossero uniti a lui attraverso questo "organismo sociale, che ha chiamato la sua Chiesa".²³ Negli *Atti* si notano certamente espressioni in cui struttura e organicità si riferiscono a legami visibili e giuridici, e altre in cui le stesse espressioni si riferiscono a legami soprannaturali.²⁴ Tuttavia, in nessun momento si può affermare che ci siano due strutture opposte.

Il primo schema affermava che l'unione degli uomini con Dio è simile a quella delle membra di un corpo con il suo capo. In breve, si dice che la «Chiesa società è il corpo mistico di Cristo» (*T. primitivus-1962*, n. 6). Questa affermazione ha dato origine a diverse discussioni sull'appartenenza alla Chiesa.²⁵ Qui, però, interessa solo mostrare che già dal primo schema si parlava della Chiesa come di un corpo organico la cui esistenza è il risultato dell'incorporazione degli uomini a Cristo, non in modo meramente invisibile e diffuso, ma in modo concreto attraverso il battesimo, con la professione della fede e con la sottomissione all'autorità della Chiesa guidata dal Papa (cfr. *T. primitivus-1962*, n. 9). Nella *T. primitivus-1962* vengono usate molte locuzioni per indicare l'unità organica della Chiesa.²⁶

Secondo il redattore, Gérard Philip,²⁷ lo schema successivo (*T. prior-1963*) raccoglieva le affermazioni sui laici sotto il significativo titolo *Sul popolo di Dio e in particolare sui laici*. Sotto questo titolo si trovano af-

²² Si veda, ad esempio, il voto di Kevin McNamara della St. Patrick's School of Theology, in AD serie II, II/Appendice 1 (Roma), 430-438.

²³ *Relazione del card. Ottaviani letta dal P. Tromp*, in AD serie II, II/3, 994.

²⁴ Ad esempio AS III/1, 210, 503, 607, 625, 641, 762.

²⁵ Il vescovo Mark McGrath ha osservato che il corpo mistico di Cristo e l'organismo visibile non sono due cose separate, ma essenzialmente unite. Tuttavia, ha detto, i teologi non sono d'accordo su come siano uniti. Cfr. AS II/2, 180.

²⁶ Si parla, ad esempio, di connessione (*connexione*), di solido contingente (*cofertum agmen*), di struttura (*compages*); insieme alle immagini usate nella Scrittura per rappresentare sia l'aspetto sociale che quello mistico della Chiesa, ad esempio regno, casa, tempio, gregge, ecc.

²⁷ Cfr. SCHELKENS, *Carnets conciliaires*.

fermazioni che sottolineano l'unità dei membri del popolo con Dio, in parallelo con quanto si dice delle membra del corpo con il suo capo. Certo, non tutti svolgono le stesse funzioni, ma tutti «vivono della parola di Dio e del corpo e del sangue del Signore» (*T. prior-1963*, n. 23).

Va sottolineata la coerenza, per quanto riguarda la nozione di Chiesa come corpo organico, riscontrata nella composizione del primo schema (*T. primitivus-1962*).²⁸ Ciò che non era così coerente era riproporre la stessa idea in termini quasi identici in due capitoli così distanti tra loro. Né era corretto, in seguito (*T. prior-1963*), riunire le affermazioni che si riferivano alla totalità dei membri della Chiesa sotto un titolo che riguardava maggiormente i laici, generando confusione su quali tesi si riferissero alla totalità e quali alla parte (cfr. AD, serie II, II/3, 1013).

2. *L'idea un corpo organico: i fedeli e i pastori*

Nel terzo schema (*T. emendatus-1964*) compare l'atteso capitolo intitolato *De Populo Dei*. Non ci soffermeremo sulle vicissitudini di questo cambiamento.²⁹ Basti dire che l'espressione *popolo di Dio* era più adatta alla Chiesa nel suo complesso.³⁰

Questa modifica non piacque al vescovo Antonio de Castro Mayer (cfr. AS II/3, 439),³¹ per il quale era strano anteporre i punti sul popolo di Dio a quelli riguardanti la gerarchia. Secondo il prelato, prima che ci fosse l'autorità, il gruppo poteva essere chiamato solo *pre-popolo*. Gli altri padri non erano d'accordo, anche perché i Vangeli parlano già di disce-

²⁸ Tuttavia, lo schema (*T. primitivus-1962*) mancava di enfasi sull'incorporazione di ogni persona nel corpo mistico, poiché dava l'impressione che esso fosse composto da diversi gruppi come se fossero le sue cellule primordiali. Karol Wojtyła avvertiva: «*Ecclesia enim – Corpus Christi mysticum – vera est societas, persona autem humanam constituit cellulam huius corporis in quantum in Ecclesia-societas invenit et adimplet vocationem suam supernaturalem, quod non fit sine Ecclesia*» (AS I/4, 598).

²⁹ Cfr. F. GEREMIA, *I primi due capitoli della "Lumen Gentium". Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Marianum, Roma 1971. Cfr. AS III/1, 501-504.

³⁰ Colpisce ciò che lo *Schema chilenum* dice sui laici. Vedi *Schema chilenum*, cap. IV, nota 1, in GIL HELLÍN (a cura di), *Constitutio dogmatica De Ecclesia "Lumen gentium"*, 806.

³¹ Non lo fece nemmeno il card. Siri (cfr. AD II/III, 278), perché gli sembrava che l'espressione *popolo di Dio* non aggiungesse nulla alla nozione generale di Chiesa. Anche il vescovo Carli preferiva parlare prima della gerarchia, poiché «Cristo ha istituito prima la gerarchia e poi il popolo di Dio» (AS II/1, 626).

poli (non una semplice *folla*) tra i quali vengono scelti i Dodici. Inoltre, Gesù rivolge la sua predicazione a un gruppo che è già il popolo di Dio (cfr. LG 9). Tra i membri di questo popolo sceglierà coloro che saranno il fondamento della nuova gerarchia (cfr. AG 5/a). Il fatto che la mozione del vescovo De Castro non abbia avuto successo è sintomatico della percezione generale della Chiesa. La Chiesa non nasce prima come una gerarchia *separata* a cui poi si aggiunge un altro gruppo; piuttosto, nasce contemporaneamente come un popolo organicamente composto da pastori e fedeli.

Tuttavia, le discussioni sulla gerarchia sono servite a mettere in evidenza il fatto che anche il ministero ordinato è una realtà organica. Se la gerarchia è un gruppo strutturato, lo è perché lo era già anche il collegio apostolico.³² I Dodici non sono un *occasionaliter*, come ha sottolineato Atanasio Hage, archimandrita superiore generale dell'Ordine di San Basilio, ma Cristo stesso ha voluto formare un corpo organicamente costituito (*organice constitutum*) che agisce in solidarietà (*in solidum agens*) (cfr. AS II/2, 775).

Padre Jean Prou della Congregazione generale dei Benedettini in Francia ha sottolineato che Cristo ha conferito autorità a un gruppo organicamente costituito e non semplicemente a un gruppo inorganico (*acervum*). Con l'aggettivo *organico* l'oratore ha voluto sottolineare che il gruppo dei Dodici formava un vero e proprio collegio. Per fare questa distinzione spiega che un collegio è «un insieme organico (*totum organicum*) composto da vari membri gerarchicamente correlati» (AS II/1, 556).

Inoltre, durante le sessioni sono state approfondite le questioni riguardanti la collegialità episcopale³³ e le relazioni tra i vescovi e il Papa.³⁴ In questo contesto, sono ricomparse le espressioni che indicano una composizione organica e strutturata dei membri del collegio epi-

³² Il vescovo Luigi Carli (cfr. AD II/1, 448) ricorda che la Chiesa è stata costruita (*exstructa*) sul fondamento dei dodici apostoli presi insieme.

³³ Alcuni vescovi di Parigi hanno proposto una nuova formulazione del n. 16 (*T. prior-1963*) sul collegio episcopale, citando parole di san Cipriano. Espressioni come *glutino copulatam, multa membra, connexam*, ecc. danno l'idea che il gruppo dei vescovi sia concepito come un corpo. Cfr. AS II/2, 311.

³⁴ Il card. Pietro Tatsuo Doi, arcivescovo di Tokyo, a nome di diversi vescovi giapponesi, ha chiesto (in relazione al primo schema) di mostrare come i vescovi si relazionano intimamente e organicamente (*intime et organice connectantur*) con il Papa. Cfr. AS I/4, 400.

scopale tra di loro e con il Papa, espressioni che sono state riprese nella *Nota esplicativa previa*.³⁵

I diversi schemi inquadravano la fede della Chiesa nella successione apostolica. In questo contesto troviamo alcune parole introdotte nel secondo schema (*T. prior-1963*, n. 16). Esse spiegano come i vescovi abbiano un'autorità propria, affinché nell'esercizio di tale autorità facciano del bene ai fedeli, perché anche lì lo Spirito Santo è all'opera, rafforzando la struttura organica (*organicam structuram*) della Chiesa.

Così, l'idea di struttura organica compare nei documenti che si riferiscono alla gerarchia, sia per esprimere il suo ordinamento proprio (tra tutti i membri della gerarchia e soprattutto le relazioni tra i vescovi e tra i vescovi e il Papa), sia per esprimere la relazione organica della gerarchia con il resto dei fedeli.³⁶

Mons. Luis Franco spiegava la struttura della Chiesa in base alla differenza tra gerarchia e popolo. In questa «distinzione consiste la costituzione organica» (AS II/3, 464).³⁷ La costituzione stessa del corpo mistico richiede l'esistenza di una gerarchia che serve e di un popolo che obbedisce. Senza rinnegare questa articolazione, la *Lumen gentium* parla in definitiva della reciproca ordinazione tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale (cfr. LG 10/b).

In ogni caso, è chiaro che non si può parlare della Chiesa come di un gruppo eterogeneo e diffuso che solo in un secondo momento, come per necessità operativa, si costituisce come gruppo gerarchicamente organizzato. Piuttosto, fin dai primi abbozzi, si nota l'intenzione di parlare della Chiesa come di una realtà strutturata (cfr. AD, serie II, II/III, 1008 e 1020).

³⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Lumen gentium*, *Nota explicativa praevia*. Si veda anche, J. HAMER, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962. Qui Hamer mostra che la comunione nella Chiesa è sempre stata intesa come una realtà sia soprannaturale che socio-giuridica.

³⁶ Commentando i nn. 22-27 di *T. primitivus-1962* mons. Pietro Parente ha detto: «Exinde patet Ecclesiae structuram talem esse, iam in linea ontologica, ut varia elementa indissociabilis modo cohaereant iuxta hierarchicam subordinationem, fidelium nempe sacerdotibus et episcopis, episcoporum Papae, Papae Christo. Nulla vita, nulla potestas in tali organismi esse concipitur quae a Christo Capite invisibili, non profluat ut per Petrum et episcopos usque ad fideles perveniat. Item quoque in [linea operativa] ordine operativo» (AS III/2, 205ss).

³⁷ Va detto, tuttavia, che la costituzione organica della Chiesa comprende la *communio ecclesiarum*.

In questo senso il card. Bea ha ritenuto opportuno sottolineare che la Chiesa non è una «massa confusa» (*eam non esse massam confusam*), ma ha una “struttura gerarchica” ricevuta direttamente da Cristo. A suo avviso, l’idea stessa di struttura evocherebbe spontaneamente l’idea di corpo. D’altra parte, non riteneva logico – come in effetti avveniva nello schema (*T. primitivus-1962*) – passare da questa immagine del corpo alle questioni giuridiche, poiché ciò che è proprio del corpo «è la vita e la comunicazione della vita» (cfr. AD, serie II, II/III, 1013). La nozione di struttura non deve essere ridotta a vincoli giuridici, ma alla comunicazione vitale, proprio come in un organismo vivente.

L’idea che la Chiesa fosse un’unità organica era già presente in *T. prior-1962*. Se le cose stavano così, l’organicità doveva riflettersi a tutti i livelli. Infatti, vi si accennava già quando si discuteva della Chiesa come corpo di Cristo, poi quando si trattava della gerarchia e infine, nella *T. prior-1962* n. 24, compariva in riferimento ai laici. Tuttavia, quest’ultimo riferimento si applicava ai battezzati nel loro insieme piuttosto che ai laici intesi come gruppo separato. Pertanto, come già detto, fu presentata una mozione per spostare questi paragrafi in un nuovo capitolo intitolato *Popolo di Dio*.

3. *L’idea di corpo organico: popolo di Dio*

Il secondo schema manteneva l’ordine presentato nel primo.³⁸ Per questo motivo ci fu una certa confusione riguardo alla portata delle affermazioni contenute nel capitolo sui laici: si riferivano solo ai laici o al popolo di Dio, compresa la gerarchia? Secondo mons. Emilio Guano, vescovo di Liburnia, il testo avrebbe dovuto parlare della Chiesa come popolo di Dio, compresi i laici e la gerarchia, senza lasciare spazio a dubbi (cfr. AD, serie II, II/3, 473). Tuttavia, se si era già parlato della Chiesa come corpo, perché parlare ora di popolo? A suo avviso, l’espressione *popolo di Dio* sarebbe servita a spiegare meglio la composizione e la vita della

³⁸ Per amore di precisione, diciamo che il *T. prior-1963* prevedeva il nuovo capitolo sul popolo di Dio e la sua precedenza sulla gerarchia. Come ha detto il card. Browne, incaricato della *relatio* che accompagna la seconda parte del *T. prior-1963*, per ragioni che non dipendono da lui, l’ordine previsto non fu seguito. Cfr. *Relatio super schema constitutionis “De Ecclesia”*, in *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963.

Chiesa (*melius explicentur quae ad eius compositionem et vitam pertinent*). In questo capitolo, quindi, si sarebbe voluto esporre le ragioni per cui l'insieme dei fedeli forma un vero popolo e non una massa.

Mons. Guano ha insistito sul fatto che ogni membro della Chiesa è in relazione con gli altri. Si dovrebbe dire – contrariamente a quanto affermato in *T. primitivus-1962* – che tutti sono reciprocamente dipendenti gli uni dagli altri (*invicem solidales, invicem membra*). Mons. Guano parlerà di relazione organica quando sottolineerà che l'intero popolo di Dio è costituito da varie comunità (*organice constat diversas communitatibus*): diocesi, parrocchie e le stesse famiglie (cfr. AD serie II, II/3, 474).

Va notato che la nozione di popolo permette di mostrare che la Chiesa è un gruppo di comunità organicamente strutturate. Essa si riferisce all'esistenza di comunità. A mio avviso, il capitolo II della *Lumen gentium* ha così completato l'immagine del corpo. Sarebbe stato possibile dire tutto questo in un unico capitolo intitolato *La Chiesa, corpo di Cristo e popolo di Dio*.³⁹ Era necessario mantenere entrambe le nozioni, senza privilegiarne una rispetto all'altra.⁴⁰ Per esempio, se la nozione di corpo viene usata per parlare di diverse membra, non viene usata per parlare di porzioni.⁴¹

Credo si possa affermare che il criterio per mantenere entrambe le nozioni fosse quello dell'*organicità*.⁴² Nei primi numeri (dei quattro schemi) si fa riferimento al disegno divino di salvare gli uomini, non senza alcun legame tra loro (*mutua connexione seclusa*), ma formando un popolo.

³⁹ Yves Congar ricorda che J. Backes, consulente della Commissione teologica preparatoria, aveva inviato (all'inizio del 1961) alla sottocommissione *De Ecclesia* un testo di otto pagine dal titolo suggestivo *De Corpore Christi mystico et de Populo Dei*. Cfr. Y. CONGAR, *Le Concile Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, 129. Durante il Concilio, il card. Casimiro Morcillo (AS II/2, 184) propose nuovamente un capitolo con lo stesso titolo. La mozione non fu accolta perché sarebbe stato un capitolo troppo lungo: AS III/1, 158-374.

⁴⁰ Un'esitazione tra le due nozioni si può vedere nel n. 11 del *T. prior-1963*, rispetto al quale il card. Ruffini ha reagito. Cfr. U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della costituzione dommatica "Lumen gentium"*. *Sussidio per la lettura del testo*, Città Nuova, Roma 1968, 114.

⁴¹ Ad esempio, CONCILIO VATICANO II, Decreto *Christus Dominus*, n. 11.

⁴² In *T. primitivus-1962*, n. 1; in *T. prior-1963*, n. 2 e in *T. emendatus-1964* e nel documento finale al n. 9.

Una considerazione più attenta dell'organicità del popolo di Dio richiedeva certamente una spiegazione di come tale organicità si configuri. Considerando le membra che compongono il corpo, abbiamo parlato delle relazioni vitali delle membra con il capo, alludendo ai legami visibili e invisibili. Nell'individuare le membra, le loro funzioni e i legami che danno consistenza all'insieme, le *propositiones* parlano di gerarchia, di laici e di religiosi; parlano di ministeri stabili, così come di carismi, sia ordinari che straordinari; e parlano anche di sacramenti e di virtù. Allo stesso tempo, menzionano le relazioni tra membri di classi diverse (per esempio, la gerarchia rispetto ai laici e ai religiosi e tra di loro), così come le relazioni tra le diverse comunità (per esempio, le Chiese particolari composte da piccoli gruppi e la relazione di queste con la Chiesa universale). Inutile dire che tutte queste menzioni si collocano nella nozione di Chiesa come corpo e come popolo, tenendo conto allo stesso tempo della nozione stessa di realtà visibile e soprannaturale.

IV. CONSIDERAZIONI GENERALI

Un esame delle espressioni contenute sia negli schemi che nelle *animadversiones* dei padri conciliari mostra che in tutte le fasi la Chiesa è stata presentata come una realtà organica. La prima affermazione in questo senso – tratta dalla *Mystici corporis* – fu che la Chiesa è un corpo. Un'affermazione non priva di necessarie precisazioni.⁴³ Tuttavia, non è stata abbandonata l'idea principale, ossia che la Chiesa è un insieme organico. In questa prospettiva, è opportuno fare alcune considerazioni.

In primo luogo, si può notare come l'idea che la Chiesa sia un'unità organica emerga dal fatto che i suoi membri hanno funzioni diverse e complementari. Lo si riscontra nell'emendamento proposto da mons. Granados al n. 5 del secondo schema (cfr. AS II/1, 437). Egli chiedeva che le parole *ex diversis membris* fossero seguite dalle parole *organice constitutum*. In questo modo cercava di sottolineare l'organicità riferita al mistero della Chiesa in quanto tale. Granados sostenne che il testo

⁴³ Lo *Schema germanicus*, ad esempio, rimproverava a *T. primitivus*-1962 di usare l'immagine del corpo come se fosse un concetto, deducendone proprietà senza verificare se la Scrittura lo permettesse. Cfr. GIL HELLÍN (a cura di), *Constitutio dogmatica De Ecclesia "Lumen gentium"*, 718.

era incompleto, in quanto era necessario sottolineare che Cristo non aveva semplicemente formato un corpo con varie membra, ma che doveva essere indicata la diversità delle funzioni delle membra e la loro reciproca interrelazione. Questo, ha sottolineato, è ciò che è implicito nel termine organico. Oltre a citare la *Mystici corporis* (n. 8), trascrive alcune parole del P. Tromp: «Ai vari organi corrispondono varie effusioni dello Spirito Santo, che non sono comuni a tutte le parti, ma sono riservate a questo o quel membro a causa dell'ufficio che svolge per il bene di tutto il corpo».⁴⁴

Secondo Granados, ogni membro della Chiesa ha una qualche funzione. Alla nozione di “membro”, che significa appartenenza, la nozione di “organo” aggiunge quella di “funzione”.⁴⁵ La varietà di funzioni intrecciate è ciò che vuole sottolineare quando afferma che la Chiesa è organicamente costituita.

Nel contesto del numero 5 del *T. prior-1962*, oggetto della modifica, la nozione di organo non implicava che ogni membro della Chiesa avesse una funzione totalmente diversa dagli altri. Piuttosto, si insisteva sul fatto che i membri formano gruppi con funzioni diverse, cioè che tra i fedeli ci sono condizioni diverse: laici, religiosi e membri della gerarchia (cfr. LG 13).

In secondo luogo, va notato che c'era un interesse a indicare il più precisamente possibile chi fossero i diversi membri della Chiesa e quali fossero le loro funzioni. Tuttavia, quando si tratta di specificare in dettaglio le differenze tra i vari gruppi, le cose si complicano, soprattutto se si guarda alle attività esterne di ciascuno di essi. In questo senso, mons. Guano (cfr. AS II/3, 474-475) sosteneva che non era necessario indicare la funzione precisa di ciascuno di questi gruppi. Il motivo è che nel trattare i laici lo schema fa riferimento alla loro natura secolare.

⁴⁴ S.P.C. TROMP, *Corpus Christi quod est ecclesia: De Spiritu Christi anima*, s/1, 1946, 293.

⁴⁵ «Voce “membri” connotamus partes [...] voce “organi” vero partes quatenus functione gaudent peculiari notabili» (*ibidem*, 271). Citato dallo stesso vescovo Granados. Se estendiamo il paragone potremmo dire che, come in un corpo non ci sono cellule che non appartengono a qualche organo, così nella Chiesa ogni battezzato appartiene a qualche organo. La distinzione tra gli organi, tuttavia, è stata oggetto di una lunga riflessione. La gerarchia si distingue facilmente dagli altri, come il capo si distingue dagli altri membri, ma non è stato altrettanto facile indicare le differenze specifiche tra gli altri.

Su questo punto Guano non era così chiaro. Non perché pensasse che la laicità non fosse dominio comune dei laici, ma perché non era una loro esclusiva. Era meglio limitarsi a sottolineare il fatto che la Chiesa è popolo di Dio in quanto c'è un'articolazione ordinata e stabile dei suoi membri, senza entrare in ulteriori dettagli. La divisione tripartita tra laici, religiosi e clero gli sembrava artificiosa, come se si trattasse di tre specie appartenenti a un unico genere. Ma questo è ben lontano dalla realtà vitale della Chiesa, che è molto più complessa: i membri di ciascuno stato si occupano a volte di questioni che di solito sono di competenza di un altro, ma non in modo esclusivo, tranne che nella distinzione tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune.

Si nota, quindi, come l'idea di corpo organizzato richiedesse di chiarire le funzioni specifiche dei vari gruppi di membri. La questione, tuttavia, esula dall'argomento che ci occupa in questa sede. Il nostro interesse è rivolto all'espressione *organice exstructa*, introdotta nel n. 24 del secondo schema. Lì, ma anche nel n. 23, si afferma come da molte membra emerga un unico corpo (*ex multis membris unum corpus efficitur*), con parole tratte dal *Pontificale Romano* sull'ordinazione dei sacerdoti. L'idea di un corpo composto da più membra era già presente nello schema e non è mai stata abbandonata. Tuttavia, in quel punto lo schema conciliare stava ancora riflettendo su come parlare delle varie categorie di membra del corpo, per poi definire in seguito l'identità dei laici. Il titolo significativo di questo n. 23 (*De membrorum in Ecclesia Christi aequalitate et inequalitate*) mostra quale tipo di approccio sia stato assunto. Dopo aver stabilito l'esistenza e l'identità della gerarchia, si aggiunge ora che ci sono altre membra che non sono la gerarchia, ma che appartengono comunque allo stesso corpo.

Il già citato n. 23 dello schema presentato (*T. prior-1963*) ha suscitato interrogativi sulla falsariga di quelli sollevati da mons. De Castro Mayer (cfr. AS II/3, 440). Questo prelato riteneva che si stesse affermando un'uguaglianza troppo generica. Il n. 24 del *T. prior-1963*, tuttavia, sembra chiarire la questione indicando che l'unità organica di cui si parla non è un'uniformità sociale, ma un'uguaglianza basata sull'uguaglianza nei sacramenti (*in sacramentis ininitur*).

In terzo luogo, si insisteva sulla necessità di chiarire l'organicità essenziale del corpo. In altre parole, oltre a spiegare l'organicità attraverso la descrizione delle posizioni sociali delle membra, si cercava di

evidenziare le qualità essenziali che rendono un membro del corpo e non qualcos'altro.

Da un lato, si stabilisce che l'intero corpo è un popolo sacerdotale. Prima di parlare di una funzione, si parla di una consacrazione. Come a dire che una cellula è una cellula di un corpo innanzitutto perché è viva. Si indica anche che è una cellula perché svolge una funzione specifica e coordinata con le altre cellule. Se è viva, ma non interagisce in modo coordinato, allora si parla di un corpo estraneo.

Come si può notare, le proposizioni dei padri conciliari indicavano una chiara consapevolezza che l'unità organica del popolo non si limitava al rapporto tra la gerarchia e le altre membra. Altri emendamenti indicavano idee simili. I vescovi svizzeri ritennero opportuno che già al n. 22 del *T. prior-1963* si affermasse che tutte le membra del popolo hanno la massima dignità perché partecipano alla natura divina; ma per volontà di Cristo questo popolo è costituito organicamente (*organice constituitur*), cosicché vi sono chierici, vi sono religiosi e vi sono laici, ciascuno dei quali collabora, nel suo rispettivo ordine, a un'opera comune (cfr. AS II/3, 568).

Va sottolineato che l'espressione «*organice exstructa*» non si riferisce solo alla presenza di molte membra unite e tra loro coordinate, ma anche al fatto che la corporeità stessa è il risultato del lavoro delle membra. I testi paolini parlano dell'edificazione della Chiesa (cfr. Ef 4,12). Per questo motivo nella formulazione era possibile parlare di un lavoro congiunto delle membra, in modo che la gerarchia non sia intesa come parte attiva mentre le altre sono passive. L'idea di un corpo organicamente strutturato non si limita ad affermare l'esistenza di membra che appartengono a un corpo, ma implica anche l'idea di membra che cooperano alla valorizzazione del corpo stesso. Le immagini della costruzione e del corpo sono così riunite. Sia l'intervento del vescovo Jelmini (cfr. AD serie II, II/III, 1114) sia quello della Commissione teologica (cfr. AS III/6, 96) sono esemplificativi a questo proposito. Per la prima era importante chiarire che l'edificazione del corpo, che è la Chiesa, è responsabilità di tutte le membra, tutti portano il peso dell'edificazione (*onus aedificandi corporis*). Per la Commissione, in risposta alla proposta di correggere il n. 11 del *T. emendatus-1964* chiedendo una variante nel testo ricevuto, non era necessario cambiare la formulazione, poiché si intendeva proprio la costruzione della comunità (*exstructione communitatis*).

D'altra parte, nello stesso n. 24 del *T. prior-1963*, il vescovo Giuseppe Vairo (cfr. AS II/3, 85) esprimeva la necessità di chiarire la natura sacra del popolo sacerdotale, affinché la sua sacralità non si riducesse ai sacramenti. Da ciò deriva anche la comprensione dell'organicità in termini di tutto ciò che lo costituisce come popolo santo, cioè l'intera vita cristiana delle membra che lo compongono. La sacralità e la struttura organica del popolo non esistono solo quando esso si riunisce per celebrare i sacramenti. Allo stesso modo, è chiaro che la struttura organica non si riferisce al semplice fatto che i laici partecipano agli ordini della gerarchia.

La Costituzione *Lumen gentium* ci ha lasciato una visione della Chiesa che risponde al desiderio dei padri conciliari. Era stato richiesto che lo schema *De Ecclesia* trattasse della costituzione della Chiesa e non delle varie forme storiche del suo governo (cfr. AS III/1, 634). In questo modo si intendeva «sottolineare il carattere organico della struttura della Chiesa e cercare forme giuridiche che incarnino questa organicità» (AS II/1, 797). In definitiva, si può dire che la presentazione della Chiesa come realtà organicamente strutturata permea la Costituzione nel suo complesso, al di là delle tensioni presunte o reali tra i diversi punti di vista ecclesiologici.

È innegabile che tutte le categorie principali della Costituzione (corpo, popolo, collegialità, sacramentalità, comunione, ecc.) siano, per così dire, impregnate dall'idea di organicità strutturale⁴⁶. In conclusione, possiamo chiederci se la formula *struttura organica* sia stata effettivamente fondamentale nella stesura della *Lumen gentium*. Ha avuto un impatto sul modo di concepire la Chiesa? Abbiamo trovato una risposta significativa a questa domanda nelle parole con cui, nel 1967, la Commissione preparatoria del nuovo *Codice di Diritto Canonico* iniziò i suoi lavori.

La natura sacra e organicamente strutturata della comunità ecclesiale manifesta il carattere giuridico della Chiesa e tutte le sue istituzioni sono ordinate a promuovere la vita soprannaturale. Pertanto, l'organizzazione giuridica della Chiesa, le leggi e i precetti, i diritti e i doveri che ne derivano, devono essere congruenti con la finalità soprannaturale. Nel mistero della Chiesa, infatti, il diritto ha il carattere di sacramento o segno della vita soprannaturale dei fedeli cristiani, che indica e promuove.⁴⁷

⁴⁶ Cfr. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución "Lumen Gentium"*, Herder, Barcelona 1968, 200-232.

⁴⁷ PONTIFICIA COMMISSIONE CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant a Pontificia Commissione proposita et primi generali*

La concezione di Chiesa come comunità organicamente strutturata avrebbe guidato il lavoro della Commissione. Non si tratta di una visione meramente giuridica, né solo di una comunione spirituale, ma riprende la ricchezza della sacramentalità della Chiesa.⁴⁸ Perché, possiamo concludere, il mistero della Chiesa appare nella sua fase terrena come comunione e sacramento, cioè come comunità sacra organicamente strutturata.⁴⁹

coetus "Synodi Episcoporum" examini subiecta, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1967, n. 3.

⁴⁸ Cfr. J.M. SALGADO, *La Iglesia como sacramento*, Eunsas, Pamplona 2023.

⁴⁹ Cfr. VILLAR, *La estructura fundamental de la Iglesia*, 519.

IL PROGRESSIVO APPROFONDIMENTO DELL'ECCLESIOLOGIA DEL POPOLO DI DIO NELLA STESURA DELLA *LUMEN GENTIUM*

*The Progressive Deepening of Ecclesiology
of the People of God in the Drafting of Lumen gentium*

PETER DE MEY*

RIASSUNTO: Questo articolo sostiene la coerenza della Costituzione dogmatica sulla Chiesa come ecclesiologia del popolo di Dio. È meglio non considerare i capitoli sul popolo di Dio (capitolo II) e sui laici (capitolo IV) come inconciliabili con quello che tratta dei vescovi (capitolo III). Durante tutte le fasi della storia della redazione della *Lumen gentium*, si è fatto in modo che la gerarchia non fosse dimenticata nei capitoli sul popolo di Dio e sui laici e che gli altri membri del popolo di Dio non fossero dimenticati nel capitolo sui vescovi.

PAROLE CHIAVE: Popolo di Dio, *Lumen gentium*, Storia redazionale, Gérard Philips.

ABSTRACT: This paper argues for the coherence of the Dogmatic Constitution on the Church as an ecclesiology of the people of God. It is better not to consider the chapters on the people of God (chapter II) and on the laity (chapter IV) as irreconcilable to the one dealing with the bishops (chapter III). During all the stages of the redaction history of *Lumen gentium*, it was ensured that the hierarchy was not forgotten in the chapters on the people of God and the laity and that the other members of the people of God were not forgotten in the chapter on the bishops.

KEYWORDS: People of God, *Lumen gentium*, Redaction history, Gérard Philips.

ANNALES THEOLOGICI I (2025), VOL. 39, 81-96

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202504

* Università Cattolica di Lovanio (Ku Leuven), Fiandre, Belgio. Orcid: 0000-0001-5541-7266

SOMMARIO: I. *Prima sessione: dibattito sul De Ecclesia e prima bozza Philips*. II. *Prima intersessione: preparazione del textus prior*. III. *Seconda sessione: dibattito sul textus prior e sulla preparazione del textus emendatus nelle sottocommissioni*. IV. *Seconda intersessione: ulteriore preparazione del textus emendatus*. V. *Terza sessione: modifiche finali e promulgazione della Lumen gentium*.

«Id quoque animadvertere iuvat, honorem nempe, qui per hanc Constitutionem populo Dei attribuitur. Nihil enim iucundius Nobis accidere potest, quam cernere solemniter agnitam dignitatem omnium Fratrum nostrorum, nostrorumque Filiorum, ex quibus plebs sancta coalescib».

(SAN PAOLO VI, *Discorso di conclusione della terza sessione del Concilio*, 21 novembre 1964)

Nonostante i suoi molti meriti come nozione biblica e teologica, l'affermazione contenuta nella relazione finale del Sinodo dei vescovi del 1985, secondo cui la *comunione* è «il concetto centrale e fondamentale nei documenti del Vaticano II», è a mio avviso problematica come affermazione storica, poiché l'espressione è usata raramente nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa.¹ Per questo motivo, nel titolo del mio contributo faccio riferimento piuttosto all'immagine scelta per l'intestazione del secondo capitolo della *Lumen gentium*. Tuttavia, come sosterrò, un'ecclesiologia del popolo di Dio deve prestare uguale attenzione alla missione di tutti i suoi membri.

Condivido pienamente le affermazioni centrali dell'argomentazione del professor Benítez. Gli ecclesiologi contemporanei dovrebbero continuare a difendere l'unità della Costituzione dogmatica sulla Chiesa piuttosto che la tesi di due ecclesiologie inconciliabili. Sono anche pienamente d'accordo con lui «sul fatto che la Chiesa sia una comunità sacra e organica».² In un articolo scritto in occasione del

¹ Seconda Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei vescovi (1985), “*Relazione finale*”, disponibile su <https://www.ewtn.com/catholicism/library/final-report-of-the-1985-extraordinary-synod-2561>.

² P.A. BENÍTEZ, *Organice exstructa. La struttura organica della Chiesa durante la redazione della Lumen gentium*, pubblicato in questa stessa sede. Forse l'obiettivo principale dell'autore è quello di sottolineare la dimensione umana della Chiesa, che, attraverso l'uso della parola “*organice*”, viene presentata come un'entità viva e non soltanto giuridica. Per l'ecclesiologia sacramentale sostenuta da Benítez, si potrebbe prendere in considerazione anche il titolo «*Indoles sacra et organice exstructa*» (LG 11), che esprime meglio il fatto che la Chiesa abbia sia una dimensione divina che umana.

50° anniversario della *Lumen gentium* ho sostenuto, sulla stessa linea, che in tutti i capitoli della Costituzione si trova un'ecclesiologia sacramentale.³ La nozione di Chiesa come sacramento contenuta in LG 1 è il motto dell'intera Costituzione, e LG 8 contiene l'importante messaggio che la Chiesa è «una realtà complessa che comprende un elemento umano e uno divino». Ognuno e ognuna nella Chiesa svolge il proprio ruolo attivo nella missione sacramentale della Chiesa per la salvezza del mondo intero, ma senza Cristo e la costante ispirazione dello Spirito Santo, la Chiesa non compie nulla di questa missione. Nel mio contributo, voglio chiarire che il Concilio ha impiegato cinque semestri lavorando su una visione della Chiesa che fosse centrata sul popolo di Dio, senza mai parlare dei vescovi al di fuori del loro rapporto con il resto del popolo di Dio, o dei laici al di fuori del loro rapporto con gli ordinati.

I. PRIMA SESSIONE: DIBATTITO SUL *DE ECCLESIA* E PRIMA BOZZA PHILIPS

Il dibattito sulla Chiesa era stato rimandato alla fine della prima sessione, dopo le discussioni sulla liturgia, sulla Rivelazione divina e sull'unità dei cristiani. Il cardinale Ottaviani già il primo giorno alluse al fatto che il testo sarebbe stato accolto come «troppo poco ecumenico, troppo scolastico, non abbastanza pastorale, negativo».⁴ Gérard Philips, teologo lovaniense, fin da ottobre aveva iniziato a rielaborare lo schema *De Ecclesia* preparatorio, su richiesta del proprio arcivescovo, il cardinale Suenens.⁵ Egli aveva discusso questa versione con teologi come Congar, Rahner, Ratzinger, Colombo e, il 25 ottobre, anche

³ Cfr. P. DE MEY, *The Sacramental Nature and Mission of the Church in Lumen Gentium*, «International Journal for the Study of the Christian Church» 14 (2014) 348-361.

⁴ AS I/4, 121: «*Exspecto audire solitas litanias Patrum Conciliarium: non est oecumenicum, est scholasticum, non est pastorale, est negativum et alia huiusmodi*».

⁵ Cfr. M. LAMBERIGTS, L. DECLERCK, *The Role of Cardinal Léon-Joseph Suenens at Vatican II*, in D. DONNELLY, J. FAMERÉE, M. LAMBERIGTS, K. SCHELKENS (eds.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council*, Peeters, Leuven 2008 («Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», 216), 389-413 e J. GROOTAERS, *Diversité des tendances à l'intérieur de la majorité conciliaire: Gérard Philips et Giuseppe Dossetti*, in *ibidem*, 529-562. Questo volume fornisce molte informazioni di contesto sul ruolo della cosiddetta «squadra belga» durante il Concilio.

con il Segretariato per l'unità.⁶ Un adattamento in francese fu distribuito in diverse centinaia di copie.⁷ Il 12 e 13 gennaio, i membri belgi del Segretariato per l'unità, mons. De Smedt e Gustave Thils, invitarono Congar per una nuova discussione del testo, e i commenti furono consegnati a Philips e integrati nella versione finale.⁸ Un esempio dell'attenta stesura di Philips riguarda la riflessione sull'appartenenza alla Chiesa. Come nella bozza della Commissione teologica preparatoria, la nuova proposta continua a parlare di appartenenza "reale" (*reapse*) alla "famiglia della Chiesa". L'appartenenza alla Chiesa presuppone il riconoscimento della "struttura visibile" della Chiesa, ma per la prima volta viene sollevata la possibilità «che alcuni elementi di santificazione si trovino al di fuori della sua struttura».⁹ Inoltre, non si parla più solo dei legami dei credenti cattolici con i cristiani non cattolici, ma anche con i non cristiani.¹⁰

II. PRIMA INTERSESSIONE: PREPARAZIONE DEL *TEXTUS PRIOR*

Aprendo la sessione plenaria della Commissione teologica tenutasi dal 21 febbraio al 13 marzo 1963, il cardinale Ottaviani annunciò la creazione di alcune sottocommissioni, affidando a una di esse la revisione del *De*

⁶ Cfr. Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, vol. 1, Cerf, Paris 2002, 119, 151-152; cfr. le diverse versioni dello Schema *Constitutionis De Ecclesia*, nell'archivio dei *Papers of Msgr. Gérard Philips*, Centre for the Study of the Second Vatican Council, Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven, nn. 421-426.

⁷ Cfr. *Ce que nous attendons et espérons de la Constitution dogmatique sur l'Église*, in *Papers of Msgr. Gérard Philips*, nn. 433-434.

⁸ Cfr. CONGAR, *Mon journal du Concile*, vol. 1, 318 e K. SCHELKENS (ed.), *Carnets conciliaires de Mgr. Gérard Philips, Secrétaire adjoint de la Commission doctrinale. Texte néerlandais avec traduction française et commentaire*, Peeters, Leuven 2006, 91. I commenti furono integrati nella versione finale di questa bozza. Cfr. *Adumbratio Schematis Constitutionis dogmaticae de Ecclesia* (27.2.1963), in *Papers of Msgr. Gérard Philips*, n. 595.

⁹ *Adumbratio Schematis Constitutionis de Ecclesia*, 6: «[...] licet elementa quaedam sanctificationis etiam extra totalem compaginem inveniri possint».

¹⁰ Il titolo, *De non-christianis ad Ecclesiam adducentis*, sottolinea fortemente l'intenzione missionaria del Concilio: cfr. *ibidem*, 8. Cfr. anche P. DE MEY, *Revisiting the Redaction History of Lumen Gentium 16-17 in Response to a Recent Debate in Catholic Theology of Interreligious Dialogue*, in P. DE MEY, K. STRUYS, V. COMAN (eds.), *Answerable for our Beliefs: Reflections on Theology and Contemporary Culture Offered to Terrence Merrigan*, Peeters, Leuven 2022, 347-390.

Ecclesia. Nella prima riunione del 26 febbraio, fu seguita la proposta del vescovo di Namur, mons. Charue, di prendere come punto di partenza la bozza dei vescovi belgi, ma anche di tenere conto dello Schema parente e, come scrisse Tromp nel suo rapporto, di «elementi utili dagli schemi tedeschi, francesi e cileni».¹¹

Il *De Ecclesia* rivisto contiene per la prima volta tre sezioni che descrivono il *munus docendi*, il *munus sanctificandi* e il *munus regendi* dei vescovi.¹² Alcuni commenti alla *Lumen gentium* criticano il fatto che in LG 25-27 i vescovi siano presentati solo come fornitori dei mezzi di salvezza, mentre il popolo di Dio è ridotto a loro destinatario.¹³ Richiamando l'attenzione su una nota nel § 19 del *Textus prior*, John Joy, uno studioso americano specialista del Vaticano I, ha confutato questa interpretazione. In effetti, a sostegno dell'idea che i vescovi possano «esprimere infallibilmente la dottrina di Cristo» anche al di fuori del contesto di un Concilio, una lunga nota a piè di pagina fa riferimento alla *Relatio* di Joseph Kleutgen sullo schema della seconda Costituzione del Concilio Vaticano I riguardante la Chiesa. Il Vaticano I aveva in mente non solo le definizioni dottrinali esplicite da parte dei vescovi, ma anche «tutto ciò che, in materia di fede e di morale, è ritenuto o tramandato come indubbio in ogni luogo sotto la guida dei vescovi».¹⁴ Joy ne deduce quanto segue: «Letto isolatamente, il testo finale

¹¹ «*Consensus plenarius Commissionis de doctrina fidei et morum. Diebus 21 februarii usque 13 martii 1963. Relatio secretarii commissionis*», 14 in: S. TROMP, *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission II. Vatikanisches Konzil, II/2*, a cura di A. von Teuffenbach, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 653-696. Cfr: L. DECLERCK, C. SOETENS (eds.), *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, Publications de la Faculté de théologie, Louvain-la-Neuve 2000, 90.

¹² AS II/1, 237-240 (§§ 19-21).

¹³ Cfr. ad esempio P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in P. HÜNERMANN, B.J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 2, Herder, Freiburg im Breisgau 2004, 265-582, 559: «Immer wieder manifestiert sich eine Blickverengung, die die Bischöfe als die Heilsvermittler gegenüber einem lediglich empfangenden „Volk“ erscheinen lässt». Ma anche in O. RUSH, *The Eyes of Faith: The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, The Catholic University of America Press, Washington 2009, 289, si sostiene «that paragraph 25 discussing infallibility stands in tension with paragraph 12 on infallibility in believing».

¹⁴ AS II/1, 249-250, n. 48, con un riferimento a MANSI 53, 313 AB: «*Quaecumque igitur in rebus fidei et morum ubique locorum sub Episcopis Apostolicae Sedi adhaerentibus tamquam indubitata tenentur vel traduntur, necnon quae sive ab iisdem Episcopis, accedente Romani Pontificis*

della *Lumen gentium* può facilmente dare l'impressione che l'esercizio del magistero ordinario e universale sia limitato all'attività diretta dei vescovi. Tuttavia, le note ammettono che esso possa essere esercitato anche da tutto il popolo di Dio sotto la supervisione dei vescovi». ¹⁵

Dopo l'approvazione dei primi due capitoli del *De Ecclesia* da parte della Commissione di coordinamento alla fine di marzo, questi poterono essere inviati ai padri conciliari entro la fine di aprile, accompagnati da un breve commento di Philips. ¹⁶ Nella sessione plenaria della Commissione teologica tenutasi dal 15 al 31 maggio, l'attenzione si concentrò principalmente sulla discussione del cosiddetto Schema XVII. L'adozione dei capitoli III (*De populo Dei et speciatim de laicis*) e IV (*De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*) del *De Ecclesia* procedette relativamente senza problemi. ¹⁷ Per redigere il capitolo sul popolo di Dio, Philips prese come base il capitolo sui laici della Commissione teologica preparatoria, che egli stesso aveva redatto. Che il popolo di Dio partecipi ai *tria munera Christi* è brevemente menzionato nel paragrafo più lungo, il 24, ¹⁸ ma lì, stando al titolo, l'attenzione principale è rivolta a: «Il sacerdozio generale, il *sensus fidei* e i *carismata* del popolo di Dio». ¹⁹ Un ottimo esempio della continuità tra il *De Ecclesia*

confirmatione, sive ab ipso Romano Pontifice ex cathedra loquente ab omnibus tenenda et tradenda defuntur, ea pro infallibiliter veris habenda sunt». Nel *textus emendatus* e nel *textus definitivus*, la citazione testuale non compare più, ma il riferimento rimane.

¹⁵ J. Joy, *On the Ordinary and Extraordinary Magisterium from Joseph Kleutgen to the Second Vatican Council* Aschendorff Verlag, Münster 2017 («*Studia Oecumenica Friburgensia*», 84), 149. Cfr. anche P. DE MEY, *The Actors involved in the Exercise of the Prophetic Office in the Church: The Common Message of Lumen Gentium 12 and 25 and Dei Verbum 7-10*, «*Studia Canonica*» 53 (2019) 127-164, 139-140.

¹⁶ Cfr. AS II/1, 215-255.

¹⁷ Cfr. AS II/1, 256-281. Cfr. SCHELKENS, *Carnets conciliaires*, 108-113. Philips riconosce di aver contribuito in modo significativo alla redazione di questa nuova versione. *Ibidem*, 113: «*Différentes pièces ont été incorporées dans le texte, mais j'ai écrit ou réécrit personnellement le projet général. En novembre, personne ne s'attendait à cette évolution, et moins encore que la tendance 'ancienne' s'y serait soumise*».

¹⁸ AS II/1, 259: «*Munus Christi igitur sacerdotale, propheticum et regale quodammodo participantes*».

¹⁹ AS II/1, 258: «*De sacerdotio universali, necnon de sensu fidei et de charismatibus christifidelium*» (*ibidem*, § 24). Cfr. O. RUSH, *The Offices of Christ, Lumen Gentium and the People's Sense of the Faith*, «*Pacifica*» 16 (2003) 137-152, 139: «*Initially in the drafting process, the principle that all the baptised faithful share fully in the mission of the church finds expression through the rubric*

rivisto e la precedente stesura è la riga che descrive la relazione tra il sacerdozio universale e il sacerdozio ordinato. Nella proposizione principale si descrive la relazione reciproca tra le due forme di sacerdozio, nella subordinata la loro differenza essenziale.²⁰

Nel *De Ecclesia* della fase preparatoria, il *sensus fidei* compariva nel capitolo *De auctoritate et oboedientia in Ecclesia* per contrapporre questa caratteristica positiva di tutto il popolo di Dio, che ha origine nell'assistenza dello Spirito Santo, all'opinione pubblica. Il *textus prior* menziona che il *sensus fidei* si esprime principalmente attraverso tre attività: «Rispondere attivamente all'insegnamento del magistero, esaminare più profondamente la verità della fede e applicarla più fedelmente nella propria vita».²¹ Il *textus primitivus* conteneva già alcune riflessioni frammentarie sui *charismata*, ma ora era diventato un paragrafo coerente, che annoverava tra i carismi elargiti dallo Spirito Santo i “doni” (*dona*) e gli “uffici” (*munera*) sia dei laici che degli ordinati.²²

III. SECONDA SESSIONE: DIBATTITO SUL *TEXTUS PRIOR* E SULLA PREPARAZIONE DEL *TEXTUS EMENDATUS* NELLE SOTTOCOMMISSIONI

Durante il dibattito sul *textus prior*, che occupò tutto il mese di ottobre 1963, molti padri conciliari si espressero già – e per lo più positivamente – riguardo al previsto riordinamento dei capitoli della Costituzione dog-

of the common and ministerial priesthood, which enables the drafters to outline the commonality and difference between hierarchy, priests and laity. But this focus on Christ the Priest and priesthood widens to include another, one could say, more expansive rubric, the three munera of Christ as priest, prophet and king [...] As we shall see, it will take over two years for the council to fully adopt the second rubric, while still retaining the first».

²⁰ AS II/1, 258: «Cum autem sacerdotium ministeriale seu hierarchicum essentialiter et non gradu tantum a sacerdotio universali christifidelium differat, hoc et illud tamen suo peculiari modo a Summo Sacerdotio Christi profluunt, et ad invicem ordinantur». Da confrontare con AS I/4, 39: «[...] sacerdotium ministeriale et sacerdotium universale, quia non gradu tantum, sed etiam essentia differunt, suo peculiari modo a Summo Sacerdotio Christi profluunt, et ita ad invicem respiciunt [...]».

²¹ AS II/1, 259: «[...] a Magisterio ducitur ac sustentatur, cui credentes active respondent, veritatem fidei profundius perspicendo, et in vita fidelium applicando». La risposta attiva dei credenti riceve maggiore enfasi che in AS I/4, 63: «Ultimam exsuscitatur a Spiritu Sancto qui, dum eidem magisterio adest in catholica doctrina proponenda, idem in fidelibus operatur ut doctrinam propositam oboedienti animi accipiant, recte intelligant, et profundius scrutentur; eoque plurimum divina missio salvifica».

²² Cfr. AS II/1, 260.

matica. Nel luglio 1963 si era svolta una riunione della Commissione di coordinamento, in cui Suenens era intervenuto come relatore per il *De Ecclesia*. Il suo intervento, che conteneva la proposta di un nuovo ordine dei capitoli, era stato preparato dal rettore del Collegio belga, Albert Prignon.²³ Dato che la Commissione di coordinamento era solo consultiva, spettava alla Commissione teologica risolvere la questione. Tuttavia, poiché il Papa aveva delle obiezioni e non aveva ancora compreso sufficientemente che anche gli ordinati fanno parte del popolo di Dio,²⁴ una prima votazione della Commissione teologica tenutasi il 9 ottobre non fu ancora risolutiva: fu solo il 15 ottobre che il nuovo ordine fu finalmente accettato.

Anche gli osservatori e ospiti delle altre Chiese e Comunità cristiane seguirono i dibattiti nell'aula conciliare ed ebbero la possibilità di studiare e commentare gli stessi testi alla presenza di alcuni *periti* negli incontri settimanali coordinati dal Segretariato dell'unità. Il 22 ottobre si svolse un'interessante discussione sulla nuova collocazione da dare al capitolo sul popolo di Dio.²⁵ Il pastore riformato Hébert Roux ritenne che, dal punto di vista protestante, fosse da accogliere favorevolmente il fatto che il Concilio avesse deciso di tematizzare prima il popolo di Dio e solo dopo i laici. Egli comprendeva che gli

²³ Il nuovo ordine fu aggiunto agli emendamenti scritti ai capitoli da discutere, che furono distribuiti ai padri conciliari il 9 ottobre. Cfr. AS II/1, 324. Cfr. anche D. BOSSCHAERT, L. DECLERCK, C. TROISFONTAINES, *Mgr Albert Prignon, recteur du Pontificio Collegio Belga à Rome, et le concile Vatican II*, in D. BOSSCHAERT, J. LEEMANS (eds.), *“Res opportuna nostrae aetatis”*. *Studies on Vatican II Offered to M. Lamberigts*, Peeters, Leuven 2020 («Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», 317), 31-114.

²⁴ TROMP, *Konzilstagebuch*, III/1, 155: «Papa (erronee) supponit ante Episcopos agit de populo fidelis. E contra reapse agitur de populo includente tam subiectos quam praepositos».

²⁵ Un resoconto verbale è stato conservato, tra l'altro, nell'archivio Philips del Vaticano II. Cfr. *Remarques des observateurs sur le schéma De Ecclesia. Séance du 22.X.1963*, in *Papers of Msgr. Gérard Philips*, n. 1053. Cfr. P. DE MEY, *Vatican II comme style oecuménique? De Ecclesia et De Oecumenismo évalués par des théologiens non catholiques*, in J. FAMERÉE (ed.), *Vatican II comme style théologique: L'herméneutique théologique du Concile*, Cerf, Paris 2012 («Unam Sanctam. Nouvelle série», 4), 149-186; IDEM, *The Role of Non-Voting Participants in the Preparation and Conduct of the Council*, in R.R. GAILLARDT (ed.), *The Cambridge Companion to Vatican II*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, 78-93 e IDEM, *Non-Catholic Observers at Vatican II*, in C.E. CLIFFORD, M. FAGGIOLI (eds.), *The Oxford Handbook of Vatican II*, Oxford University Press, Oxford 2023, 475-492.

ecclesiologi cattolici attribuiscono un ruolo di mediazione alla gerarchia, ma sottolineava che nella Bibbia “gerarchia” (*hierateuma*) significa l’“intera Chiesa”. I partecipanti cattolici trovarono la sua riflessione molto interessante. Secondo il *perito* di Lovanio Charles Moeller, che aveva curato l’introduzione a questo capitolo, la gerarchia è necessaria solo finché la Chiesa è il popolo pellegrino di Dio.²⁶ Per mons. Willebrands, segretario del Segretariato per la promozione dell’unità dei cristiani, la gerarchia deve essere intesa «come parte dell’ordine sacro», così come il popolo di Dio è «un ordine sacro e consacrato».²⁷

Poiché il Papa era intenzionato a promulgare i primi testi prima della fine della sessione in corso, le sottocommissioni avevano già iniziato a esaminare gli emendamenti presentati prima dell’inizio della seconda sessione e durante il dibattito plenario. Nella sessione plenaria della Commissione teologica del 26 novembre 1963 fu approvato il primo capitolo del *textus emendatus*. Il passaggio da «*Haec igitur Ecclesia est Ecclesia catholica*» (*textus prior*)²⁸ a «*Haec Ecclesia subsistit in Ecclesia catholica*»²⁹ (*textus emendatus*) può essere considerato la più importante espressione dell’apertura ecumenica della Chiesa Cattolica. Per l’interpretazione di questi e di altri passaggi difficili, le *relationes*, di cui i padri conciliari prendevano atto per prepararsi al voto, sono di cruciale importanza, in quanto contengono la motivazione per il cambiamento di testo convalidato dalla Commissione teologica. Secondo Philips, in questo caso il cambiamento avvenne «affinché l’espressione si accordasse meglio con l’affermazione che elementi della Chiesa sono presenti altrove».³⁰ Il compito della sottocommissione che lavo-

²⁶ *Remarques des observateurs*, 4: «[...] la hiérarchie sacerdotale appartient à ce que le père Congar appelle le domaine du ‘pas encore’; lorsque dans la parousie Dieu sera tout en tous, la hiérarchie sacerdotale, comme telle, disparaîtra».

²⁷ *Ibidem*, 5: «J’ai été intéressé par ce que le pasteur Roux a dit sur la cléricature (*hierateuma*) qui concernerait tout le peuple chrétien. J’aimerais qu’on envisage la hiérarchie comme faisant partie de l’ordre sacré. Le mot hiérarchie signifie cela; dans cette perspective le peuple de Dieu est un ordre saint, consacré».

²⁸ AS II/1, 220.

²⁹ AS III/1, 167.

³⁰ AS III/1, 177: «*Quadam verba mutantur: loco ‘est’, dicitur ‘subsistit in’, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt*». Al termine della seconda sessione, Philips fu eletto secondo segretario nella riunione finale della Commissione teologica. Cfr. CONGAR, *Mon journal du Concile*, vol. 1, 582 (02-XII-1963).

rava al nuovo capitolo sul popolo di Dio sotto la guida di Congar fu invece così complesso che non poté completare il suo lavoro fino al febbraio 1964.³¹

IV. SECONDA INTERSESSIONE: ULTERIORE PREPARAZIONE DEL *TEXTUS EMENDATUS*

Dal 2 al 14 marzo 1964, la sessione plenaria della Commissione teologica esaminò i miglioramenti al testo proposti dalle sottocommissioni e approvò i primi sei capitoli della Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Si era ascoltato con attenzione un intervento orale del cardinale cileno Raúl Silva Henríquez del 1° ottobre 1963 a nome di 80 vescovi dell'America Latina, riferendosi al cosiddetto schema cileno. Egli aveva raccomandato di applicare anche al popolo di Dio le tre categorie che il Concilio aveva utilizzato per descrivere la missione dei vescovi.³² La Commissione ritenne di rispondere positivamente a questa richiesta, affermando che il compito sacerdotale e profetico del popolo di Dio era trattato in LG 10-12, mentre il compito regale in LG 36.³³

Una recente tesi di dottorato difesa da John Stayne presso l'Università di Durham offre nuovi elementi a proposito della rielaborazione della sezione sui carismi. Durante la seconda sessione, i due interventi più significativi sui carismi erano stati quello del cardinale Ernesto Ruffini, che riteneva che il Concilio avrebbe fatto meglio a non parlare dei carismi perché avevano cessato di avere un posto importante nella Chiesa Cattolica dal periodo patristico, e quello del cardinale Suenens, che sosteneva il contrario.³⁴ Tuttavia, la *relatio* di questo paragrafo chiarisce che il redattore di questo passaggio, il ge-

³¹ *Caput II: De Populo Dei*, in *Papers Msgr. of Gérard Philips*, n. 1240. Il documento è datato 18-II-1964.

³² AS II/1, 366: «*Cum autem sacra hierarchia populo Dei ministret, nobis videtur optandum quod etiam doctrina de populo Dei iisdem exponatur categoriis, unde in novo isto capite sermo sit de populo prophetico, de populo sacerdotali ac de populo regali, sicut a nobis iam humiliter propositum fuerat in cap. VI alicuius rescripti ad commissionem de doctrina mense ianuario missi*».

³³ AS III/1, 196: «*E/989 (SILVA) vult ut ordo disponatur secundum triplex munus: sacerdotis, regis et prophetas, quod adest in Christo, ut dicitur in capite de Hierarchia, et quod adest in populo. De munere sacerdotali populi sermo fit in nn. 10 et 11, de munere prophetico populi, in n. 12. De munere regali autem in capite de Laicis, sub n. 36*».

³⁴ Cfr. AS II/2, 629-630 (16-X-1963) e AS II/3, 176-178 (22-X-1963).

suita olandese e professore all'Università Gregoriana Jan Witte, forse per non dover prendere posizione nel dibattito tra Ruffini e Suenens, preferì basarsi sull'intervento scritto di John J. McEleny, vescovo di Kingston.³⁵ Il nuovo testo definisce perciò i carismi in modo più chiaro, sottolinea la libertà dello Spirito e afferma esplicitamente che i carismi sono presenti in tutti i battezzati. È poco noto che l'intervento di McEleny era stato scritto da un giovane collega americano di Witte, Francis Sullivan, che all'epoca aveva tenuto una conferenza sul tema a un gruppo di vescovi statunitensi.³⁶

LG 26 contiene un *excursus* che può essere considerato la versione cattolica di un'ecclesiologia eucaristica. L'attenzione è rivolta alle relazioni armoniose tra sacerdoti e laici in tali comunità. «Questa Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime congregazioni locali di fedeli che, unite ai loro pastori, sono esse stesse chiamate chiese nel Nuovo Testamento».³⁷ Su richiesta di un padre conciliare, è stata aggiunta una riga per indicare il collegamento tra la descrizione del *munus sanctificandi* del vescovo in LG 26 e quella sulla partecipazione di tutti i fedeli all'ufficio sacerdotale di Cristo in LG 10-11: «Essi dirigono il conferimento del battesimo, attraverso il quale viene concessa la partecipazione al sacerdozio regale di Cristo».³⁸

In occasione della revisione di LG 27 nella primavera del 1964, fu accolta la richiesta di un padre conciliare di mettere in relazione l'ufficio del vescovo con la Chiesa come “famiglia di Dio”, con il duplice scopo di vedere il vescovo come strumento della provvidenza di Dio, ma anche di garantire che coloro che sono sottoposti alla sua autorità siano suoi figli e figlie.³⁹ «Inviato dal capo della casa a governa-

³⁵ Cfr. AS III/1, 200.

³⁶ Cfr. F.A. SULLIVAN, *Vatican II on the Charisms of the Faithful*, in W. MADGES, M.J. DALEY (eds.), *Vatican II: Forty Personal Stories*, Twenty-Third Publications, Mystic 2003, 94-97. Mi affido all'analisi dettagliata contenuta nel capitolo iniziale della tesi di dottorato in teologia di John Stayne, dal titolo *From the Spirit: Charisms as a Constitutive Principle for Catholic Ecclesiology* e discussa presso il dipartimento di Theology and Religion della Durham University nel maggio 2024.

³⁷ AS III/1, 222.

³⁸ AS III/1, 232; cfr. anche la *Relatio: ibidem*, 254.

³⁹ Cfr. AS III/1, 254-255.

re la sua famiglia, il vescovo deve tenere davanti agli occhi l'esempio del buon pastore». ⁴⁰ Un'altra riga esorta il vescovo «a non rifiutarsi di ascoltare i suoi sudditi, che egli accudisce come veri e propri suoi figli e figlie e che esorta con gioia a collaborare con lui». ⁴¹

La suddivisione del materiale in due capitoli permise di aggiungere, nel capitolo sui laici, alcune righe sulla necessità che gli ordinati prendano sul serio il contributo dei laici (LG 30). Gli ordinati «non possono ignorare» (*ignorare non possunt*) il loro contributo alla Chiesa. ⁴² I fedeli laici non devono essere esclusi dall'operare salvifico della Chiesa e i loro «ministeri e carismi» a favore della missione della Chiesa devono essere riconosciuti. ⁴³ L'obiettivo è «che tutti cooperino unanimemente, ciascuno a suo modo, al compito comune». ⁴⁴ I tre numeri correlati LG 34-36 risalgono in gran parte a un intervento del vescovo De Smedt di Bruges del 18 ottobre. ⁴⁵ De Smedt aveva già fatto parte della Commissione plenaria del Segretariato per l'unità prima del Concilio. Era responsabile della sottocommissione che nel febbraio 1961 aveva redatto un *votum* che indicava sia ai fedeli in generale che agli ordinati come partecipare al triplice ufficio di Cristo. Per il proprio intervento orale durante la seconda sessione monsignor De Smedt ha senza dubbio tratto ispirazione da questo precedente lavoro di studio. ⁴⁶ Anche qui

⁴⁰ AS III/1, 224.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² AS III/1, 371.

⁴³ Ciò era stato richiesto dal cardinale Silva Henriquez, arcivescovo di Santiago del Cile, a nome di trentanove Padri conciliari dell'America Latina (in AS II/3, 57), e dal vescovo Pailloux di Fort Rosebery, Zambia (in AS II/3, 518).

⁴⁴ AS III/1, 282: «*Plures emendationes coniunctionem et solidaritatem inter Hierarchiam et Laicatum exprimere intendunt*».

⁴⁵ AS III/1, 285: «*Tres sequentes paragraphi sunt partim novae et desumuntur praevalenter ex E/938 (120 Epp.). Exponitur autem in iis participatio Laicorum in munere sacerdotali, prophetico et regali Christi. Vitatur tamen nimis rigida applicatio istius triplicis muneris, ne tripartitio theologiae imponatur. Unde magis respicitur ad sensum, nempe ad cultum, ad testimonium et ad servitium in comunione*».

⁴⁶ Cfr. ad esempio E.-J. DE SMEDT, *Le sacerdote des fidèles*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961. Spiego questo chiaro segno dell'impatto del Segretariato per l'unità dei cristiani sulla *Lumen gentium* in P. DE MEY, *Sharing in the Threefold Office of Christ, a Different Matter for Laity and Priests? The Tria Munera in Lumen Gentium*, Presbyterorum Ordinis, Apostolicam Actuositatem and Ad Gentes, in A. MAYER (ed.), *The Letter and the Spirit: On the Forgotten Documents of Vatican II*, Peeters, Leuven 2018 («Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», 297), 155-179, 158-161.

è chiaro, tuttavia, che il Concilio ha preferito non parlare della partecipazione dei laici ai *tria munera* senza fare riferimento alla diversa partecipazione allo stesso ufficio da parte degli ordinati. «Cristo, il grande profeta [...] continua ad adempiere il proprio ufficio profetico [...] non solo per mezzo della gerarchia, che insegna in suo nome e con la sua potestà, ma anche per mezzo dei laici, che egli costituisce suoi testimoni» (LG 35).

LG 37 tratta del rapporto tra laici e gerarchia. Il numero era già stato presentato ai Padri conciliari durante la seconda sessione, ma solo dal punto di vista dei laici. I laici hanno il diritto di ricevere dai loro sacerdoti tutto ciò che è indispensabile per una vita cristiana. I laici competenti possono esprimere in modo rispettoso le loro preoccupazioni se sono convinti che sia in gioco il bene della Chiesa. Sono inoltre chiamati a obbedire a tutto ciò che i loro sacerdoti propongono in nome di Cristo e a pregare per loro. Durante la primavera del 1964 fu aggiunta una seconda sezione, che trattava la stessa questione ma dal punto di vista degli ordinati.⁴⁷ Essi devono «riconoscere e promuovere la dignità e la responsabilità dei laici nella Chiesa; devono ricorrere volentieri al loro prudente consiglio; devono affidare loro con fiducia uffici al servizio della Chiesa e lasciare loro libertà e spazio per agire». La conclusione dei padri conciliari è che «da questo rapporto familiare tra laici e pastori si possono attendere molti vantaggi per la Chiesa: in questo modo si rafforza nei laici il senso della propria responsabilità, si accende il loro entusiasmo e le forze dei laici si uniscono più facilmente al lavoro dei pastori».⁴⁸

Sebbene la riunione dell'1-8 giugno del 1964 dovesse concentrarsi principalmente sugli ultimi due capitoli, la collegialità dei vescovi fu ripresa il 5 giugno, poiché la Commissione teologica aveva ricevuto tredici emendamenti direttamente dal Papa.⁴⁹ Grazie a uno di questi suggerimenti, il popolo di Dio non venne completamente dimenti-

⁴⁷ AS III/1, 290: «*Post expositionem de habitudine laicorum ad Hierarchiam, nunc e converso res consideratur ex parte Pastorum*».

⁴⁸ *Ibidem*: «*Fusior sermo de familiari commercio inspiratus est per E/989 (39 Epp.), cui accedit E/912*». Il vescovo brasiliano Cândido Padín fece il suo intervento il 17-X-1963 (cfr. AS II/3, 27). Il cardinale Silva Henríquez di Santiago del Cile aveva presentato un intervento scritto (cfr. AS II/3, 399-417).

⁴⁹ Cfr. AS VI/3, 184-185. Il 19 maggio erano stati consegnati al cardinale Ottaviani da Pericle Felici, segretario generale del Concilio.

cato nel terzo capitolo. In LG 25, fu chiesto che il Papa venisse presentato come «pastore di tutti i cristiani» (*omnium Christianorum Pastor*) piuttosto che come «capo del Collegio episcopale» (*Collegii Episcoporum Caput*). Durante la discussione del 6 giugno, si decise quindi di aggiungere le parole «*omnium Christifidelium Pastor*» al testo esistente.⁵⁰

V. TERZA SESSIONE: MODIFICHE FINALI E PROMULGAZIONE DELLA *LUMEN GENTIUM*

La terza sessione iniziò con un breve dibattito sugli ultimi due capitoli della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, ma fu preparata anche la votazione sui primi sei capitoli. Il 17 settembre 1964 l'arcivescovo di Tolosa, Gabriel-Marie Garrone, pronunciò la *relatio* sul capitolo 2, dedicato al popolo di Dio.⁵¹ Egli chiarì che «i pastori e i fedeli appartengono a un unico popolo. In un certo senso, è legittimo che i pastori precedano i fedeli per condurli alla fede. Ma nel disegno di Dio, il fine è il popolo e la sua salvezza, mentre la gerarchia è solo un mezzo per raggiungere questo fine».⁵² Entrambe le forme di sacerdozio sono importanti: «La missione dei pastori, che forniscono ai fedeli i mezzi di salvezza, e la vocazione dei fedeli, che devono partecipare personalmente all'espansione e alla santificazione di tutta la Chiesa».⁵³ Nella *relatio* sul n. 12 si spiega perché si parli di «consenso universale»: «Qui, infatti, si parla di tutto il popolo di Dio, compresa la gerarchia».⁵⁴ Una risposta a un *modo* sostiene la stessa linea per quanto riguarda l'espressione «*sensus fidelium*».⁵⁵

⁵⁰ Cfr. AS III/1, 252.

⁵¹ Cfr. AS III/1, 500-504.

⁵² AS III/1, 500: «*Quod fieri omnino oportet ut expresse appareat, pastores et fideles ad unum pertinere populum: licet Hierarchia vere sub uno aspectu fideles praecedat ut ad fidem generans. Ipse enim populus eiusque salus est, in consilio Dei, de ordine finis, dum Hierarchia est medium ad hunc finem ordinatum*».

⁵³ AS III/1, 501: «*Inde etiam clarius patent tum munus pastorum qui fidelibus media salutis praestant, tum vocatio fidelium qui personaliter collaborare debent ad diffusionem et sanctificationem totius Ecclesiae*».

⁵⁴ AS III/1, 198: «*Agitur enim hic de toto Populo Dei, inclusa Hierarchia*».

⁵⁵ AS III/6, 97: «*Observatur quod vox fidelium intelligere posset de solis laicis, dum tamen hic etiam respiciuntur membra Hierarchiae. Resp.: Inter 'fideles' cointelliguntur evidenter membra Hierarchiae. Cfr. linn. 24-25: 'ab Episcopis usque ad extremos laicos-fideles'.*».

Le *relationes* del 21 settembre, che precedettero le votazioni sul terzo capitolo riguardante la gerarchia, miravano a contrastare le difficoltà che molti padri conciliari avevano ancora riguardo all'insegnamento sulla sacramentalità della consacrazione episcopale, sulla collegialità dei vescovi e sul diaconato.⁵⁶ Talora, però, si sottolineava che anche i vescovi non sono nulla senza il popolo di Dio. Lo testimoniano alcune affermazioni contenute nella *relatio* di Pietro Parente su LG 22-27. La bozza non parla del *munus* episcopale solo «con una rigida formulazione giuridica», ma come «pervaso da un certo senso pastorale, che riconduce il vescovo non all'immagine di un prefetto di qualche provincia, ma all'immagine evangelica del Buon Pastore».⁵⁷ Per quanto riguarda l'aspetto visibile della Chiesa, «non c'è aspetto della vita della Chiesa e non c'è potere in questo organismo che sia concepito in modo tale da non provenire che da Cristo, capo invisibile, perché giunga ai fedeli attraverso Pietro e i vescovi. [...] Sebbene in questa struttura siano servite le persone, nessuno è solo e nessuno vive per se stesso, ma tutti tendono insieme verso l'unità in Cristo».⁵⁸

La Costituzione dogmatica fu promulgata il 21 novembre 1964, al termine di una settimana di tensione, che incluse la presentazione al Concilio della famosa *Nota explicativa praevia* «da parte di autorità superiore».⁵⁹

⁵⁶ Cfr. AS III/2, 193-201. Agli occhi di altri padri conciliari e *periti*, il capitolo sui vescovi non era abbastanza innovativo. Cfr. CONGAR, *Mon journal du Concile*, vol. 2, 230: «Je suis découragé de la façon dont le petit groupe Philips-Tromp-Charue a traité les modi. Nous avons passé huit jours pleins de 'vacances' à les préparer. [...] Et finalement, PAS UN SEUL de nos modi n'est passé jusqu'ici. Ceux qui nous semblaient opportuns, voire nécessaires, pour garder le texte ouvert aux Orthodoxes n'ont pas plus passé que les autres. [...] Je comprends que Philips veuille aller vite. Je comprends qu'il soit surtout occupé à parer l'attaque des anticollégiaux. [...] Mais cela aboutit pratiquement à la non-MODI-fication, à la non-amélioration du texte, voire à sa non-améliorabilité».

⁵⁷ AS III/2, 308: «In toto schemate episcopale munus, praeter rigidam formulationem iuridicam, exhibetur quodam pastoralis sensu perfusum, qui episcopum, non ad instar alicuius provinciae praefecti, sed ad imaginem evangelicam Boni Pastoris redigit».

⁵⁸ AS III/2, 310: «Nulla vita, nulla potestas in tali organismo esse concipitur quae a Christo, capite invisibili, non profluat ut per Petrum et episcopos usque ad fideles perveniat. [...] Quamvis in hac compagine personae servantur, tamen nemo sibi est, nemo sibi vivit, sed omnes ad unitatem in Christo conspirant».

⁵⁹ AS III/8, 11-13, introdotta dalla seguente premessa dell'arcivescovo Pericle Felici, segretario generale del Concilio: «Superiore denique Auctoritate communicatur Patribus nota explicativa praevia ad Modos circa caput tertium schematis de Ecclesia, ad cuius notae mentem atque sententiam explicari et intelligi debet doctrina in eodem capite tertio exposita».

Durante il discorso di papa Paolo VI alla fine della terza sessione del Concilio, egli evidenziò alcuni aspetti della *Lumen gentium* che lo avevano particolarmente colpito.

Voglio concludere il mio intervento con le parole di papa Paolo VI sul popolo di Dio, che evidenziano ancora una volta il ruolo dei fedeli e della gerarchia:

È bene riflettere anche sull'onore che questa Costituzione conferisce al popolo di Dio. Nulla di più felice ci può accadere che vedere solennemente riconosciuta la dignità di tutti i nostri Fratelli e Figli di cui si compone il popolo santo, poiché l'intero ministero della gerarchia è rivolto, come fine proprio, alla sua vocazione, alla sua santificazione, al suo governo, alla sua salvezza eterna.⁶⁰

⁶⁰ AS III/8, 911.

LA RICEZIONE DI *LUMEN GENTIUM* DOPO IL CONCILIO VATICANO II

The Reception of Lumen gentium after the Second Vatican Council

HANS CHRISTIAN SCHMIDBAUR*

RIASSUNTO: Il vero senso della nuova “Ecclesiologia di Comunione”, realizzata nel decreto conciliare *Lumen gentium*, può solo essere compreso se non interpretiamo “comunione” in un modo moderno o secolare, ma come una *Communio sanctorum* che ha le sue fonti nella Comunione gerarchica del Dio trino stesso. Nella Chiesa come popolo di Dio, la relazione verticale di una intima unione con Dio stesso deve quindi sempre mantenere il primato assoluto e deve anche formare tutte le relazioni orizzontali e la comunione di tutti i fedeli sia nei cieli, sia anche in terra.

Di conseguenza, la Chiesa non può mai diventare una “democrazia” o “repubblica di scienziati” che può cambiare le proprie dottrine e strutture secondo la propria volontà, ma deve sempre rimanere – come sottolineava J. Ratzinger nel suo libro *La Teologia del Concilio* – una “Teocrazia”. Contro tutte le forme di una nuova “ecclesiologia dal basso” che in seguito sono state proclamate, l’ecclesiologia di *Lumen gentium* deve essere interpretata non come una “rottura con l’insegnamento del Concilio Vaticano I”, ma come la sua continuazione ed il suo compimento che ha riguadagnato un nuovo equilibrio comunitario tra il primato papale e l’autorità apostolica comunitaria dei vescovi.

PAROLE CHIAVE: *Communio sanctorum*, Ecclesiologia del Popolo di Dio, Una nuova “Ecclesiologia dal basso”?, *Cum et sub Petro*, Autorità apostolica comunitaria, “Pensiero bipolare” di Romano Guardini.

ABSTRACT: The true sense of the new “Ecclesiology of Communion”, realized in the decree *Lumen gentium*, can only be achieved if we don’t interpret “communion” in a modern and secular way, but as a *Communio sanctorum* which has its roots in the hierarchic Communion of the Triune God himself. In the Church as people of God, the vertical relation of an intimate union with God must therefore always keep the absolute primacy and also form the horizontal relations and the communion of all the faithful in heaven and on earth.

In consequence, the Church can never become a “democracy”, or a “republic of scientists”, which can change her doctrines and structures according to its proper will, but must always remain – as J. Ratzinger underlined in his book *The Theology of the Council* – a “Theocracy”. Against all forms of a new “ecclesiology from downstairs” that had been afterwards proclaimed, the ecclesiology of *Lumen gentium* must be interpreted not as a “rupture with the teachings of the I Vatican Council”, but rather as its congruent continuation and completion which regained a new communitarian balance between papal primacy and the communitarian apostolic authority of the bishops.

KEYWORDS: *Communio sanctorum*, Ecclesiology of the People of God as a new “Ecclesiology from Downstairs”?, *Cum et sub Petro*, Communitarian Apostolic Authority of the Bishops, Bipolar Thinking of Romano Guardini.

ANNALES THEOLOGICI I (2025), VOL. 39, 97-104

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202505

* Facoltà di Teologia di Lugano, Svizzera. Orcid: 0009-0009-5915-3769

SOMMARIO: I. *La Teologia del Concilio e il suo retroscena spirituale*. II. *Ecclesiologia del popolo di Dio ed ecclesiologia della comunione – una nuova “ecclesiologia dal basso”?* III. *Il Vaticano II come continuazione e completamento del Vaticano I*. IV. *Ecclesia de Eucharistia – Il movimento biblico e liturgico*.

I. LA TEOLOGIA DEL CONCILIO E IL SUO RETROSCENA SPIRITUALE

«È iniziato un processo religioso di portata e conseguenze impensabili: la Chiesa si risveglia nelle anime» degli uomini! Con questa frase programmatica di Romano Guardini – che questo famoso teologo, membro del *Movimento liturgico* ed uno dei massimi “padri spirituali” del Concilio Vaticano II, già nel 1922 aveva messo all’inizio dei suoi due famosi libri *Dal Senso della Chiesa* e *La Chiesa del Signore* – cerco di iniziare questo mio intervento sulla ricezione della *Lumen gentium* dopo il Concilio Vaticano II.

Questa frase non solo è sempre stata molto cara allo stesso cardinale Joseph Ratzinger e papa Benedetto XVI, tanto da citarla spesso nei suoi discorsi pubblici su temi ecclesiologici, ma la considerava anche una delle “parole chiave” più importanti che conducono ad una vera comprensione sia del mistero della Chiesa che dell’ecclesiologia del Concilio Vaticano II sulla Chiesa come *Communio sanctorum*.¹ La Chiesa è un’intima unione, (1) innanzitutto tra l’umanità redenta e il Dio Uno e Trino, che è già in se stesso comunione; ma (2) anche tra tutti i fedeli come membri del nuovo “popolo e casa di Dio” – nel mondo e nel tempo, e anche in cielo.²

Non a caso, lo stesso primo articolo della *Lumen gentium* menziona questa doppia dimensione, prima verticale e solo poi anche orizzontale, della Chiesa come comunione, quando dice: «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» (LG 1). Questo primato assoluto della dimensione verticale dell’intima unione con Dio, che fa della comunione della Chiesa una comunione ricevuta «a immagine e somiglianza» della comunione del Dio Uno e Trino, è qualcosa di molto importante, perché fa della Chiesa un fenomeno unico al mondo, che da un lato trascende il mondo ed il tempo, ma dall’altro è tuttavia concreto e

¹ Cfr. R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche. Die Kirche des Herrn*, Grünewald/Schöningh/Werkbund-Verlag, Würzburg 1990², 19 (tr. it. dell’autore).

² Cfr. J. RATZINGER, *Popolo e Casa di Dio nella dottrina di S. Agostino sulla Chiesa*, Tesi di Dottorato, prima edizione Monaco di Baviera, 04-II-1954.

reale in entrambi, nella trascendenza e nell'immanenza, come Gesù Cristo, lo stesso Dio incarnato con le sue due nature: vero uomo e vero Dio.

II. ECCLESIOLOGIA DEL POPOLO DI DIO ED ECCLESIOLOGIA DELLA COMUNIONE – UNA NUOVA “ECCLESIOLOGIA DAL BASSO”?

Questa doppia o duplice natura distingue significativamente la Chiesa da tutte le altre figure sociali del mondo, come p.e. Stati, associazioni, partiti politici o club, che sono tutti fondati solo da uomini e non da Dio – come già sant'Ambrogio di Milano e sant'Agostino hanno sottolineato nella loro battaglia per la liberazione della Chiesa e della sua gerarchia dal dominio dello Stato.³ La Chiesa e la sua comunione sono quindi anche nei tempi moderni – nei quali vive ed opera nei moderni Stati democratici ed in una società pluralistica – “qualcosa di diverso” che non può adeguarsi ai principi, né trasformarsi “a immagine e somiglianza” d'uno Stato moderno e laico, senza perdere il suo carattere ed origine divina.

Nei vari dibattiti postconciliari, il cardinale Ratzinger ha sempre considerato questo come l'intuizione principale che deve guidare ogni ulteriore interpretazione, non solo della *Lumen gentium* e degli altri decreti del Concilio, ma anche di tutti i continui dibattiti e speculazioni sul cosiddetto “vero Spirito e vera Teologia del Concilio”; perché altrimenti i teologi corrono il rischio di cadere in una secolarizzazione indiretta, mondanizzazione, democratizzazione o falsa politicizzazione della Chiesa che segue i principi della separazione dei poteri, della libertà di opinione e di fede; ed inoltre la falsa idea del popolo come presunto “sovrano unico ed assoluto” della “loro” Chiesa, che può sempre cambiare o ammodernare la sua costituzione, diritto, strutture ed anche dottrine secondo la propria volontà, o secondo la volontà della maggioranza dei suoi membri maturi.⁴

Questa “nuova ecclesiologia dal basso”, che già in molti dibattiti immediatamente postconciliari ottenne grande popolarità, culminò presto

³ Cfr. H.C. SCHMIDBAUR, *Augustinus begegnen*, Sankt Ulrich-Verlag, Augsburg 2003, 72-77, 110-114.

⁴ Un buon sommario di tutte le pubblicazioni di J. Ratzinger sull'ecclesiologia di comunione del Concilio Vaticano II e sulla recente comunione sinodale, si può trovare nell'attuale pubblicazione programmatica di Gabriel Weiten: G. WEITEN, *Synodale Communio. Papst Franziskus und Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im Vergleich*, Friedrich Pustet, Regensburg 2023 («Ratzinger-Studien Band», 24).

nella fondazione di due nuove riviste scientifiche contrarie tra di loro: prima di *Concilium*, nata nel 1965 sotto la guida spirituale di K. Rahner, H. Vorgrimler, E. Schillebeeckx, H. Küng e B. Häring; e poi di *Communio*, fondata nel 1972 da figure come J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, W. Kasper e K. Koch, che successivamente sarebbero diventati tutti cardinali. La stessa opposizione si risveglia nuovamente nelle attuali controversie sul vero senso e sul compito del *Cammino sinodale*.⁵

Contro questa nuova “ecclesiologia dal basso”, Ratzinger sottolineava con grande serietà e fermezza nel suo libro programmatico *Zur Theologie des Konzils* (1961/1969):⁶ «La Chiesa non è una democrazia, ma una teocrazia» che ha il Signore e la sua Verità e Saggezza rivelate come suoi unici sovrani.

La Chiesa stessa non è un *concilium* o una “repubblica di scienziati”⁷ da loro stessi fondata, che può sempre modificare le proprie strutture, il proprio insegnamento ed il proprio messaggio secondo la loro propria volontà, ma è prima di tutto una *comunione* di “ascolto e di fedeli istruiti” che tiene concili per approfondire la conoscenza comune della verità divina e per trovare formule, modi e metodi nuovi, più profondi ed adatti per annunciarla agli uomini del tempo presente, o ad altri popoli con culture e tradizioni diverse.⁸ In tal caso si può parlare di una “inversione” della sua dimensione verticale bipolare in una nuova dimensione orizzontale.⁹

Nella discussione controversa sul cosiddetto “aggiornamento” e sulla sua legittimità, va anche sottolineato che il cardinale Ratzinger ha sempre messo in guardia da una falsa e latente “divinizzazione” della Chiesa pellegrinante in terra, che in verità non è né l’intera Chiesa, né già perfetta, completa e del tutto santa, ma una Chiesa ancora ascoltan-

⁵ Anche questo dibattito controversiale è ben illustrato da: WEITEN, *Synodale Communio*; e nei due libri recenti di M. STRIET, *Für eine Kirche der Freiheit. Den Synodalen Weg konsequent weitergehen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2022, 176-201; M. STRIET, H. HOPING, *Gott. Freund der Freiheit. Ein Streitgespräch*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2023.

⁶ Prima edizione: J. RATZINGER, *Zur Theologie des Konzils*, «Militärseelsorge» 4 (1961) 8-23; seconda edizione: J. RATZINGER, *Zur Theologie des Konzils*, Friedrich Pustet, Regensburg 1969, 92-120 («Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften», 7).

⁷ Cfr. *ibidem*, seconda edizione, 108.

⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Eucharistie, Communio und Solidarität*, Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 425-442, qui 430 («Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften», 11).

⁹ Cfr. *ibidem*, 107.

te ed istruita, in cammino verso la conoscenza piena della verità divina in un mondo in costante cambiamento, e in cui santi e peccatori stanno insieme. Ella conserverà quindi e manterrà efficace la sua missione divina solo se saprà sempre distinguere attentamente tra contenuto interiore e semplice forma esteriore, e cercherà vie nuove e più efficaci per trasformare l'invisibile mistero della sua dimensione verticale in una dimensione visibile, orizzontale ed umana che è reale, vitale, attrattiva e convincente nello stesso tempo. Facendo questo, la Chiesa non cambia il suo corpo o la sua interiorità, ma – come ha confermato una volta anche papa Francesco – solo i suoi vestiti.

Seguendo il proprio motto biblico “*Cooperatores Veritatis*”, Ratzinger ha anche confermato il carattere comunitario e dialogico dei ministri e della gerarchia della Chiesa, per chiarire che l'ecclesiologia della *Lumen gentium* deve essere intesa non come una “rottura con l'insegnamento del Concilio Vaticano I”, la cui Costituzione sulla Chiesa è rimasta incompleta e ridotta alla solenne proclamazione del primato assoluto e dell'infallibilità del Papa, ma al contrario come sua congruente continuazione e completamento.

Solo se mettiamo insieme – come già avevano ricordato M. Schmaus¹⁰ ed il cardinale di Colonia J. Frings – gli insegnamenti del Vaticano I e II, si giunge ad un nuovo equilibrio comunitario e ad un vero equilibrio dialogico tra primato papale e genuina vocazione apostolica ed autorità dei vescovi che seguono i due vecchi principi comunitari “*Cum et sub Petro*” e “*Primus inter pares*”; e supera infine in modo costruttivo tutte le vecchie controversie nevralgiche tra “papalismo” e “conciliarismo” del passato.¹¹

III. IL VATICANO II COME CONTINUAZIONE E COMPLETAMENTO DEL VATICANO I

Non solo l'intero progetto del Concilio Vaticano II e i temi dei suoi decreti, ma anche il nuovo modo di elaborarne i contenuti da parte delle commissioni – che comprendevano sia vescovi che un gran numero di consulenti scientifici (anche non ordinati) – rappresentano

¹⁰ Cfr. M. SCHMAUS, *Zur Theologie des Konzils*, in K. FORSTER, *Erwägungen zum kommenden Konzil*, Echter, Würzburg 1961 («Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern», Heft 15).

¹¹ Cfr. J. RATZINGER, *Primat, Episkopat und Successio apostolica*, «Catholica» 13 (1959) 260-277.

un nuovo rapporto e una cooperazione costruttiva ed equilibrata tra il primato papale e la comune autorità episcopale, e possono essere anche considerati come il primo risultato positivo di un nuovo “spirito comunitario” che considera l’intera gerarchia come una parte integrante del nuovo popolo di Dio e del corpo mistico di Cristo nel mondo e nel tempo.

Entrambi – il popolo di Dio ed il corpo mistico – sono “realtà complesse” (LG 1) non solo congregazionali o istituzionali, come veniva spesso affermato nelle ecclesiologie post-tridentine che si basavano ancora sull’idea della Chiesa come “*societas perfecta*”. No, popolo e corpo di Cristo sono molto più di questo: sono due organismi vivi e dinamici, in cui tutte le parti sono collegate tra di loro, sono dotate dei vari doni dello Spirito Santo, svolgono il proprio ruolo attivo e solo insieme garantiscono il suo funzionamento – compresi i normali fedeli che, tutti insieme, formano in un certo modo i muscoli, le vene e gli organi vivi dello “scheletro della mera istituzione”.

Questo nuovo spirito comunitario non era nato dalle iniziative di Giovanni XXIII, ma aveva già ispirato Pio XII, quando questi, nel secondo dopoguerra, attuò le prime riforme della liturgia post-tridentina e, dopo numerose richieste dei fedeli, nel 1950 permise solennemente che le letture bibliche fossero proclamate nelle lingue locali. Questa cortese reazione ci riporta alla frase programmatica di Romano Guardini, citata all’inizio del presente testo, il quale con il suo nuovo pensiero bipolare – ed insieme a Y. Congar, H. de Lubac e tanti altri esponenti del *Movimento liturgico* – aveva reso possibile il miracolo del Concilio Vaticano II.

IV. *ECCLESIA DE EUCHARISTIA* – IL MOVIMENTO BIBLICO E LITURGICO

Se davvero vogliamo avere accesso non solo alla Costituzione *Lumen gentium*, ma anche al vero spirito ed alla teologia del Concilio, ed alle conseguenti gravi controversie sulla loro interpretazione – che continuano fino ad oggi e si esprimono in numerosi malintesi e crescenti resistenze contro l’insegnamento di papa Francesco e la sua iniziativa del *Cammino sinodale* per rinnovare la Chiesa – dobbiamo anzitutto prendere coscienza del fatto che gli impulsi spirituali primari o iniziali per un rinnovamento della Chiesa – che resero possibile il Concilio Vaticano II e l’intero disegno della sua Costituzione *Lumen gentium* – non sono venuti dallo

stesso Papa, dall'alto clero, o dalla teologia accademica, ma sono nati dopo la fine della Prima Guerra Mondiale – con tutte le sue devastanti conseguenze nella mente di tanti normali fedeli di diverse confessioni cristiane – nel mondo monastico e dalla sua spiritualità.

Il semplice fatto che una guerra mondiale tra quasi tutti i popoli e le nazioni che si consideravano cristiane fosse stata possibile, aveva già reso evidente che, nonostante tutta la predicazione ed educazione religiosa ricevuta e tutti i sacramenti e le sante Messe celebrate dal clero davanti a popoli che pregavano tutti per la propria vittoria, Gesù Cristo non era veramente arrivato nei cuori degli uomini e non aveva preso il primo posto nelle loro anime – comprese grandi parti della gerarchia. Sotto l'impressione di questo tremendo crollo dell'Occidente cristiano tradizionale e del conseguente crollo delle antiche strutture feudali, attraverso tutto il mondo cristiano risuonava ora il severo appello ad una conversione interiore, per giungere ad una vera ed autentica cristianità che fosse affidabile e feconda nel mondo, e per questo incominciò “un processo religioso di rango e conseguenze inimmaginabili” e la Chiesa si risvegliò nell'animo del popolo cristiano.

Tutti insieme formiamo la Chiesa, tutti – non solo il clero, i ministri ordinati e la gerarchia, ma anche i normali fedeli – partecipiamo alla sua missione, e tutti insieme dobbiamo ricostruirla e darle un volto nuovo ed autentico. Se non lo facciamo, nessuno potrà chiedersi se nuove altre ideologie ostili o divisorie come il Comunismo, il Fascismo ed il Secolarismo agnostico conquisteranno in breve tempo la supremazia nei cuori della gente e causeranno una nuova ed ancora più tremenda guerra mondiale, come quella che due papi di quel tempo – Benedetto XV (1914-22) e Pio XI (1922-39) – avevano previsto.

Nelle Chiese protestanti nacque quindi per primo un forte ed internazionale *Movimento biblico* che voleva condurre i fedeli ad una vera vita cristiana con e a partire dalla Bibbia. Nel mondo cattolico nacque subito dopo il *Movimento liturgico* – ispirato dal monaco benedettino Odo Casel e dalla sua “Teologia dei misteri”¹² e sotto la guida dei professori Joseph Pascher, Romano Guardini¹³ e molti altri –, che intendeva motivare anche i giovani e normali fedeli ad entrare in una partecipazione

¹² Cfr. O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Herder, Freiburg i. Br. 1922.

¹³ Cfr. R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, Patmos, Düsseldorf 1984.

attiva alla liturgia secondo il modello dei primi secoli patristici. Riscoprendo il carattere mistagogico dei sacramenti e riti della santa liturgia della Chiesa, che rappresenta la vera, reale, attiva e continua presenza del Signore risorto in mezzo al suo popolo come il suo unico vero Maestro, Sovrano e Redentore, cercavano di rinnovare la Chiesa.¹⁴ *Ecclesia de Eucaristia*: da lì deve quindi iniziare ogni vera ed efficace ricostruzione della Chiesa – oggi ed in ogni futuro.

¹⁴ Cfr. W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der Liturgischen Bewegung*, Friedrich Pustet, Regensburg 1940.

VERSO UNA COMPRENSIONE PERSONALISTA DELLA CHIESA

Towards a Personalist Understanding of the Church

ANTONI NADBRZEŻNY*

RIASSUNTO: L'obiettivo di questo articolo è offrire un'immagine/comprendimento personalista della Chiesa. È stata sviluppata presso l'Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino (Polonia) da alcuni eminenti teologi e filosofi polacchi contemporanei. Il concetto personalista della Chiesa è diventato una risposta concreta e seria al messaggio della *Lumen gentium* in un contesto di crescente pressione ideologica da parte delle correnti atee che hanno ridotto la Chiesa a una realtà puramente istituzionale. La visione personalista della Chiesa sarà presentata in tre aspetti fondamentali: l'origine della Chiesa, la sua essenza e la sua relazione con il mondo. Verranno anche discusse brevemente le specificità del metodo personalista.

PAROLE CHIAVE: Personalismo teologico, Chiesa, Persona collettiva, *Lumen gentium*, Ideologia atea.

ABSTRACT: The aim of this paper is to present the personalist image/understanding of the Church. It was developed at the John Paul II Catholic University of Lublin (Poland) by some eminent contemporary Polish theologians and philosophers. The personalist concept of the Church became a real and serious response to the message of *Lumen gentium* in the context of the pressure of atheistic ideologies that reduced the Church to a purely institutional reality. The personalist vision of the Church will be presented in three fundamental aspects: the origin of the Church, her essence, and her relation to the world. The specifics of the personalist method will also be briefly discussed.

KEYWORDS: Theological Personalism, Church, Collective Person, *Lumen gentium*, Atheistic Ideology.

ANNALES THEOLOGICI 1 (2025), VOL. 39, 105-118

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202506

* Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino, Polonia. Orcid: 0000-0003-0973-3625

SOMMARIO: I. *La via personalistica nell'ecclesiologia contemporanea.* II. *Un'interpretazione personalista delle origini della Chiesa.* III. *Un'interpretazione personalista dell'essenza della Chiesa.* 1. La Chiesa in relazione alle Persone della Trinità. 2. La dimensione spirituale della Chiesa. 3. La corporalità della Chiesa. 4. Visibilità della Chiesa. 5. La Chiesa come organismo pneumatologico. IV. *Una comprensione personalista del rapporto della Chiesa con il mondo.* 1. Escatologismo (manicheismo, gnosi, ascetismo estremo). 2. Pancristianesimo (monismo ontologico e panteismo). 3. Incarnazionismo (teologia personalistica).

Uno dei fenomeni interessanti legati al Concilio è la sua ricezione da parte delle Chiese locali. Di solito è un processo che richiede molto tempo, spesso è turbolento, ma è indubbiamente capace di cambiare la coscienza della comunità ecclesiale. La risposta alla domanda: “Chiesa, che cosa dici di te stessa?” (*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*)² deve essere, in un certo senso, diversa dopo il Concilio rispetto a prima del Concilio, altrimenti non si potrebbe parlare di una nuova e più profonda comprensione del mistero della Chiesa nell'ambito dell'ermeneutica della continuità. La questione della ricezione complessa si applica anche all'ecclesiologia del Vaticano II.

Quando il Concilio promulgò la Costituzione *Lumen gentium* nel 1964, il mondo era molto diverso da oggi dal punto di vista sociale, politico e culturale. Gran parte dell'Europa, intendo dire l'Europa orientale, era sotto l'influenza dell'impero sovietico. Questo impero predicava un'ideologia materialista-atea e considerava la pratica rivoluzionaria della lotta armata di classe come la forza trainante della storia umana. Secondo tale ideologia ipocrita e sostenuta dalla violenza, la Chiesa era considerata nemica del popolo, un freno al progresso socio-economico e un focolaio di ignoranza e superstizione. Sotto la cupola schiaccia spiriti dell'ideologia senza Dio, tuttavia, c'era una Chiesa di Cristo viva che cercava nuove energie per preservare la propria identità, per trovare nuovi impulsi per crescere e portare frutto in assenza di piena libertà politica e nell'esperienza di varie forme di persecuzione¹. Senza dubbio, la Costituzione *Lumen gentium* divenne il veicolo di quelle idee ecclesiologiche che stimolarono le teologie locali a sviluppare concetti innovativi di Chiesa. Esse sono nate dall'incontro creativo tra l'insegnamento conciliare e l'esperienza concreta delle comunità di fede locali, con la partecipazione attiva sia dei teologi che dei ministri della Chiesa.

¹ Cfr. M.S. MAZGAJ, *Church and State in Communist Poland. A History, 1944-1989*, McFarland & Co., Jefferson 2010; Ł. MAREK, *Enslavement of the Church in Poland in 1953*, «The Person and the Challenges» 9/2 (2019) 53-68.

L'Università Cattolica di Lublino (KUL), fondata nel 1918 in Polonia, era un centro accademico particolarmente importante all'epoca. Fino al crollo formale del comunismo nel 1989, era l'unica università libera operante in tutta l'Europa orientale. Era consapevole che la sua missione non era semplicemente quella di impartire conoscenze sul mondo, ma soprattutto di servire la verità nel contesto della falsità dell'ideologia comunista, in particolare nella versione marxista-leninista. Questo aspetto della missione di un'università cattolica è stato fortemente sottolineato da Giovanni Paolo II durante la sua visita all'Università Cattolica di Lublino nel 1987. Egli pronunciò allora queste parole: «Università, servite la verità! Se servite la verità, servite la libertà, la liberazione dell'uomo e della nazione, servite la vita!»².

Una risposta concreta e seria al messaggio della *Lumen gentium* è stata la concezione personalista della Chiesa. Essa fu sviluppata presso l'Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino soprattutto da eminenti teologi e filosofi polacchi come Karol Wojtyła (1920-2005), Wincenty Granat (1900-1979), Czesław Bartnik (1929-2020) e Marian Rusecki (1942-2012)³. Le loro numerose opere teologiche sono state scritte con l'obiettivo di sottolineare l'aspetto misterico, umanistico, comunitario e soggettivo della Chiesa nel contesto della pressione delle ideologie atee che riducevano la Chiesa a una dimensione puramente istituzionale. L'obiettivo del mio articolo è quello di presentare l'immagine/comprendimento personalistica della Chiesa in tre aspetti fondamentali: l'origine della Chiesa, la sua essenza e la sua relazione con il mondo. Prima, però, verranno discusse brevemente le specificità del metodo personalista.

I. LA VIA PERSONALISTICA NELL'ECCLESIOLOGIA CONTEMPORANEA

Il metodo personalista presuppone che la Chiesa non sia solo un oggetto di osservazione empirica da parte dei ricercatori. Non è nemmeno una semplice idea scoperta nella Bibbia o prodotta dalla mente umana. La Chiesa è una realtà personale. È l'opera e l'immagine di Cristo, vive in

² S. NOWOSAD, J. MASTEJ (eds.), *One Hundred Years of Theology at the John Paul II Catholic University of Lublin*, KUL, Lublin 2018; M. RYBA, *The Idea of Catholic University in the Reborn Poland*, Von Borowiecky, Warszawa-Radzymin 2018.

³ Cfr. S. KOWALCZYK, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, KUL, Lublin 2010, 189-234.

uno spazio interpersonale e si manifesta più chiaramente negli atti personali degli individui e delle comunità. La Chiesa non può essere vista come una cosa, ma come una comunità di persone (*communio personarum*). Per questo motivo, possiamo affermare che la Chiesa è una modalità relazionale della persona.⁴ Il metodo personalista mira a una piena armonizzazione tra la Chiesa e la totalità della persona umana. Questa armonia consiste nell'accoglienza della Chiesa da parte della persona umana a livello cognitivo, di aspirazione e di azione.

Il metodo personalista presenta la Chiesa attraverso la lente della categoria di persona. Preferisce chiedersi *chi* è la Chiesa piuttosto che *cosa* è la Chiesa.⁵ Il metodo personalista rifiuta programmaticamente l'individualismo ecclesiologico estremo. Mira a mostrare la Chiesa non solo nella vita dell'individuo, ma anche nella vita dell'intera comunità dei credenti. In definitiva, il metodo personalista porta allo sviluppo di un nuovo linguaggio ecclesiologico. Utilizzando il linguaggio personalista, la Chiesa sarà descritta non come una delle tante istituzioni sociali, ma soprattutto come una *persona corporativa*. In analogia con la persona umana individuale, la persona corporativa (sociale) della Chiesa è dotata di autocoscienza, anima, coscienza, ragione, cuore, capacità di amore disinteressato, capacità di costruire relazioni sociali e, infine, capacità di entrare in dialogo con il mondo contemporaneo.⁶

II. UN'INTERPRETAZIONE PERSONALISTA DELLE ORIGINI DELLA CHIESA

Durante il periodo comunista, in Polonia gli ideologi hanno promosso una genesi completamente naturalistica della Chiesa. Secondo la teoria marxista, ogni religione emerge come sovrastruttura della base economica e sociale. È tuttavia una forma di alienazione sociale, perché mira a cullare le masse e a distaccarle dalla lotta attiva per cambiare in meglio la loro situazione. Karl Marx (1818-1883) sosteneva che la religione, in quanto *oppio dei popoli*, porta inevitabilmente all'alienazione in quanto si

⁴ Cfr. C. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, vol. II, KUL, Lublin 2003, 43.

⁵ Cfr. M. RUSECKI, *Kim jest Kościół?*, in M. RUSECKI (a cura di), *Problemy współczesnego Kościoła*, Wydawnictw KUL, Lublin 1997, 101.

⁶ Cfr. C. BARTNIK, *Kościół*, KUL, Lublin 2009, 62-63; W. GRANAT, *Osoba ludzka. Próba definicji*, KUL, Lublin 2006, 293-303.

rivolge a una realtà soprannaturale che è un'illusione⁷. Anche la Chiesa cristiana è nata come fenomeno socio-economico. Il cristianesimo ha idolatrato la figura storica di Gesù di Nazareth al fine di offrire sollievo alla condizione dei poveri, degli oppressi e degli svantaggiati. Mentre la corrente neomarxista meno aggressiva (J. Kołakowski, J. Kuczyński, V. Gardavsky, M. Machovec, R. Garaudy, E. Bloch) enfatizzava le importanti idee umane universali e gli alti ideali morali del cristianesimo, lo considerava, allo stesso tempo, un puro umanesimo, una fase di transizione nello sviluppo dell'umanità verso il pieno comunismo. Tutte le verità cristiane, in particolare quelle relative alla libertà, alla dignità, alla giustizia, alla salvezza sociale, hanno un senso, ma devono essere spiegate esclusivamente in termini sociali, secolari e temporali. In generale, le correnti marxiste sottolineavano che, nonostante alcuni aspetti positivi, la Chiesa era troppo debole, troppo spiritualizzata e distaccata dalla materia per poter portare i suoi ideali nella vita sociale⁸.

Come si vede, la teoria marxista è riduzionista e unilaterale. Il suo errore consiste nell'aver adottato la tesi di un passaggio diretto della vita sociale, economica e politica alla religione. Questa teoria non spiega l'essenza e la specificità del cristianesimo, ma si limita a descrivere lo sfondo dello sviluppo della religione cristiana. La teoria presuppone il materialismo a priori. Accetta il principio che una forza socio-economica anonima sia alla base della comunità dei credenti. Ignora lo stretto legame della Chiesa con la persona di Cristo e la sua azione intenzionale. La teoria marxista cade in numerose contraddizioni. Una volta attribuisce un ruolo alle classi superiori nell'emergere del cristianesimo e un'altra volta lo attribuisce alle classi inferiori. Ignora completamente il fatto che sia i poveri che i ricchi hanno fatto parte della Chiesa fin dall'inizio.

In risposta alla spiegazione unilaterale e naturalistica delle origini della Chiesa promossa dalle teorie marxiste, è stata sviluppata una teoria teologica personalista⁹. Essa considera la Chiesa sia da una prospettiva

⁷ Cfr. J. BARTYZEL, *Marks jako antyteistyczny i antypolityczny gnostyk*, «Przegląd Filozoficzny» 4 (2018) 70-71.

⁸ Cfr. BARTNIK, *Kościół*, 80-83; M. RUSECKI, *Boska geneza Kościoła*, in M. RUSECKI, K. KAUCHA (eds.), *Kościół w czasach Jana Pawła II*, KUL, Lublin 2005, 69-70.

⁹ Cfr. C. BARTNIK, *Personalizm*, KUL, Lublin 2013; W. GRANAT, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Sandomierz 2018; K.

soprannaturale sia con uno spirito di realismo storico. Sottolinea che la Chiesa è prima di tutto un'entità personale. La Chiesa ha origine dalla persona storica di Gesù Cristo, che ha agito in modo consapevole e mirato, creando legami profondi e creativi con molte persone. Mentre nelle varie mitologie i fondatori delle comunità religiose sono strumenti inconsapevoli nelle mani di varie divinità, la Chiesa cristiana nasce dalla persona di Cristo, il Dio incarnato, che è il nucleo del Regno di Dio che nasce nel cuore del mondo temporale. Grazie a ciò, possiamo dire che Cristo riempie tutta la Chiesa, le fa lo straordinario dono della personalità e, attraverso la Chiesa, diventa accessibile a tutto lo spazio-tempo.

Nella visione personalista, la Chiesa è il frutto della sintesi degli atti personali coscienti di Cristo (il suo amore, il suo sacrificio, la sua decisione, la sua volontà) con il processo spontaneo e inconscio avviato dal mistero dell'Incarnazione. La Chiesa è quindi un fenomeno multidimensionale e multiforme. La Chiesa emana dalla persona di Cristo, continua a nascere da Cristo, nasce da Lui ed è Lui¹⁰. Questa emanazione, tuttavia, non è un processo amorfo, arbitrario o completamente casuale. La Chiesa è costituita e plasmata dal Salvatore sulla base della Rivelazione, degli eventi pasquali, delle parole e dei fatti messianici. La Chiesa è anche profondamente radicata nel giudaismo interpretato da Cristo nello spirito della sua missione messianica, e immersa in una situazione sociale, culturale e politica concreta. Il personalismo teologico sottolinea fortemente il carattere *teandrico* della Chiesa. Ciò significa che la Chiesa ha origine dalla sorprendente fusione del dono soprannaturale di Dio della rivelazione, della grazia e della redenzione con una concreta veste temporale storicamente contingente, culturale, sociale, esistenziale e antropologica. In una prospettiva personalista, possiamo legittimamente affermare che la Chiesa svolge sia la missione salvifica, sia l'attiva partecipazione all'opera di umanizzazione cristiana del mondo. Alla luce dell'incarnazione del Verbo di Dio in Cristo (*Deus huma-*

WOJTYŁA, *Person and Act and Related Essays*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2021. Si veda anche G. HOŁUB *et al.*, *Karol Wojtyła*, Ignatianum University Press, Krakow 2019 («The Polish Christian Philosophy in the 20th Century»); M. SŁOMKA, *Who Is Man? The Anthropology of Karol Wojtyła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.

¹⁰ Cfr. K. WOJTYŁA, *Odnowa Kościoła i świata. Refleksje soborowe*, oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2014, 88-89.

nissimus), l'evangelizzazione e l'umanizzazione del mondo non sono in conflitto tra loro, ma sono interrelate e formano un'unità significativa.¹¹

La teoria personalista della genesi ecclesiale rifiuta fermamente una visione statica della Chiesa. Sottolinea fortemente l'aspetto dinamico, sostenendo che la Chiesa non è tanto *un essere* quanto *un continuo diventare*. La comunità ecclesiale è in continua costruzione (*aedificatio continua*).¹² L'emergere della Chiesa non può essere spiegato solo sulla base dell'azione storica di Cristo e delle condizioni di vita del tempo. I costruttori della Chiesa sono anche gli apostoli, i discepoli, i primi cristiani e, in linea di massima, tutti i credenti che, nel corso dei secoli, erigono l'edificio della Chiesa sul fondamento degli apostoli e dei profeti, con Gesù Cristo stesso come pietra angolare (cfr. Ef 2,20). È giusto dire che, nel suo stato originario, la Chiesa riflette molte delle qualità assunte da personalità apostoliche di spicco come Pietro, Paolo, Giovanni e Giacomo. Sono stati loro che, insieme a Cristo, hanno co-costruito la Chiesa, introducendo e interpretando l'opera di Cristo in una nuova storia concreta. Per questo motivo, possono essere chiamati Padri della Chiesa (*Patres Ecclesiae*) in un senso unico e inimitabile. L'immutabile e costante dono di Dio e le mutevoli situazioni storiche e culturali costituiscono una sorta di materiale da costruzione per i cristiani di tutte le epoche che partecipano attivamente e passivamente all'ecclesiogenesi permanente¹³.

III. UN'INTERPRETAZIONE PERSONALISTA DELL'ESSENZA DELLA CHIESA

1. La Chiesa in relazione alle Persone della Trinità

Il principio più profondo dell'essere della Chiesa è la Santissima Trinità¹⁴. La Chiesa è quindi il mistero dell'esistenza delle persone umane nel grembo della vita delle tre Persone divine: il Padre, il Figlio e lo Spirito. L'essenza della Chiesa può essere colta più pienamente nel suo rapporto con le singole Persone della Trinità.

¹¹ Cfr. W. GRANAT, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

¹² Cfr. RUSECKI, *Boska geneza Kościoła*, 78.

¹³ Cfr. BARTNIK, *Kościół*, 86-88; RUSECKI, *Boska geneza Kościoła*, 66.

¹⁴ Cfr. K. WOJTYŁA, *Sources of Renewal. The Implementation of the Second Vatican Council*, transl. by P.S. Falla, Collins, London 1980.

La comunità della Chiesa (*communio ecclesialis*) è un riflesso di Dio Padre, come datore di vita e fonte di valori. La Chiesa nasce come frutto della volontà del Padre Creatore. È un dono immeritato di Dio agli esseri umani, un dono che è il serbatoio di tutte le possibilità di sviluppo umano sul piano della creazione e della salvezza. Il regno del Padre celeste è il prototipo di tutta la vita personale e di tutte le relazioni interpersonali, cioè dei legami basati sull'amore, sulla libertà e sulla responsabilità razionale.

La comunità della Chiesa è il regno del Figlio di Dio, il corpo di Cristo, il popolo messianico, la veste del Salvatore, per così dire, la visualizzazione e la manifestazione storica della volontà e dell'azione salvifica di Cristo, il Redentore del mondo. La Chiesa è quindi il *Cristo sociale*, il *Figlio di Dio collettivo*, la comunità di persone umane in cui il Verbo eterno di Dio (*Logos*) estende la sua persona divina a tutta l'umanità. In questo senso, la Chiesa è la continuazione del mistero dell'Incarnazione nella storia del mondo.

La Chiesa è una soggettività comune (una persona collettiva). L'anima dell'*Ecclesia* è la persona dello Spirito Santo. Allo stesso tempo, bisogna ricordare che lo Spirito Santo è l'Amore personificato tra il Padre e il Figlio (*vinculum amoris*). In questo senso, lo Spirito è la Persona-Amore che incorpora e abbraccia tutto l'amore tra Dio e l'essere umano. Di conseguenza, è proprio lo Spirito Santo la fonte diretta della personalità ecclesiale, che costituisce l'identità ecclesiale, che anima la sua attività e che orienta ogni persona verso Cristo¹⁵.

L'ecclesiologia personalista sottolinea che l'essenza della Chiesa è definita dalle sue dimensioni antropologiche e storico-istituzionali. Va notato che le dimensioni antropologiche includono la natura spirituale della Chiesa, la dimensione corporea della Chiesa, la visibilità della Chiesa e l'organismo pneumatologico.

2. La dimensione spirituale della Chiesa

Il personalismo teologico distingue tra un elemento spirituale naturale e uno soprannaturale nella Chiesa. Nella sua essenza, la Chiesa *non è di questo mondo* (Gv 18,36). Essa è innanzitutto una realtà spirituale, unica e religioso-mistica. Per volontà di Cristo, gli obiettivi della Chiesa non

¹⁵ Cfr. BARTNIK, *Kościół*, 154-155.

sono politici, economici e temporali, ma salvifici, spirituali ed escatologici. La dimensione spirituale della Chiesa deve essere considerata su due piani: sul piano dei valori più alti – la verità, la bontà, la bellezza, la coscienza, le realizzazioni spirituali della persona umana – e sul piano soprannaturale come la vita divina, l'ambiente della grazia divina, l'immortalità dell'anima, la salvezza, la realizzazione della persona umana in unione con le Persone divine¹⁶.

3. *La corporalità della Chiesa*

Il cattolicesimo non ha mai considerato la Chiesa come una comunità di puri spiriti invisibili, angeli, entità disincarnate o esseri ideali. La Chiesa è infatti una *realtà teandrica* saldamente radicata nella temporalità materiale, nel corpo umano, nell'intera persona umana e non solo nell'anima. La Chiesa ha una dimensione corporea, ovvero non ignora l'aspetto materiale, temporale, storico, mutevole e transitorio. La Chiesa ha una dimensione corporea anche nel senso che non è un insieme di singole persone umane, ma raggiunge la sua pienezza, il suo significato e la sua identità come corpo sociale¹⁷.

4. *Visibilità della Chiesa*

La visibilità della Chiesa è strettamente legata alla sua dimensione antropologica. Questa visibilità implica una relazione reale tra la comunità ecclesiale e la vita temporale. La Chiesa è visibile nel senso che può essere percepibile, conoscibile e riconoscibile nello spazio-tempo. In una certa misura, la Chiesa può essere vissuta e percepita come un segno universale di salvezza (*visibile salutis signum*). Secondo l'interpretazione personalista, la Chiesa è un segno visibile e allo stesso tempo trasparente per il mondo, cioè mostra Cristo in modo vero, non adulterato, senza distorsioni ideologiche e decostruzioni demoniache. La segnicità della Chiesa, unita alla sua sacramentalità, la rende capace di rendere visibile il vero Cristo nel flusso della storia mutevole e turbolenta del mondo. Il compito primario della Chiesa è quello di rendere costantemente visibile Cristo e la sua storia redentrice, di ricordare

¹⁶ *Ibidem*, 169.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, 169-170.

l'universalismo salvifico rivelato in Cristo e di avvalorare il significato unico della *microstoria di Gesù di Nazareth* per la *macrostoria del mondo* e persino per la *mega-storia* dell'intero universo. Il personalismo sottolinea che Cristo ha voluto consapevolmente che i suoi seguaci formassero una comunità visibile di fede (*communio fidei*), una comunità di santificazione (*communio liturgica*), una comunità di vita sociale (*communio socialis*) e un'unica comunità di missione, azione e testimonianza (*communio martyrum*)¹⁸.

5. *La Chiesa come organismo pneumatologico*

Gli autori della concezione personalista della Chiesa rispettano l'insegnamento conciliare sui due elementi della Chiesa: l'elemento divino e l'elemento umano. Questi due elementi formano un'unità personale. Secondo loro, la Chiesa non è una comunità esclusivamente creata (visibile) o esclusivamente divina (invisibile). Non è nemmeno una semplice giustapposizione di elementi divini e umani, senza un legame più profondo tra loro. Seguendo la linea dello schema calcedoniano, i rappresentanti della scuola personalista di Lublino vedono la Chiesa come due comunità: la comunità delle persone umane e la comunità del Verbo di Dio incarnato in Gesù di Nazareth. Queste due comunità, con *status* ontologici diversi, non si mescolano tra loro; rimangono perfettamente unite nella persona del Verbo di Dio e nella persona increata dello Spirito Santo, che è il soggetto supremo della Chiesa (cfr. *Lumen gentium*, 8). È la persona dello Spirito Santo la base per lo scambio di giudizi sulla Chiesa (*communicatio idiomatum ecclesialis*) analoga alla *communicatio idiomatum* usata in cristologia¹⁹.

Oltre all'unità personale, la Chiesa ha una personalità specifica. Lo Spirito Santo conferisce a tutta la Chiesa una sola, grande e misteriosa personalità, che si esprime sia nella Chiesa universale sia nelle chiese locali. Lo Spirito Santo, in quanto unità assoluta del Padre e del Figlio, è la fonte della personalità più profonda della Chiesa, della sua soggettività e dell'effettivo processo di unione personale dell'intera comunità umana. Il ruolo dello Spirito Santo non si limita alla sua preoccupazione per l'unità dell'organismo ecclesiale. In quanto Spirito

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 170.

¹⁹ Cfr. IDEM, *Dogmatyka katolicka*, 131-132.

di Cristo, lo Spirito Santo è la fonte dell'unzione sia del Messia che di ogni suo atto, compresa la Chiesa. Di conseguenza, lo Spirito Santo, in una prospettiva personalista, può essere giustamente chiamato il *co-creatore della Chiesa*, l'ambiente personale della comunità ecclesiale di fede, la condizione necessaria e il creatore dell'autentica comunione tra Dio e gli uomini. L'attività dello Spirito Santo nella storia del mondo si manifesta in tutte le attività preparatorie, nel lungo processo di preparazione della "comunità umana pre-ecclesiale" (*Ecclesia ante legem et sub lege*). L'attività dello Spirito si prolunga nella Chiesa del Signore, si esprime nell'unzione messianica di Gesù e nell'unzione della Chiesa, che è il frutto della Pasqua di Cristo. La persona dello Spirito crea l'ambiente della mediazione, è la condizione per l'efficacia dell'unica mediazione salvifica di Cristo, la fonte del suo dinamismo e del suo potere trasformante. Lo Spirito non sostituisce Cristo nel suo ruolo unico di mediatore tra il Padre e gli uomini, ma interpreta continuamente la mediazione del Verbo incarnato. Lo Spirito la rafforza, la attualizza e ne rende possibile la fecondità, la permanenza e la vitalità²⁰.

La dimensione pneumatologica della Chiesa è estremamente importante per la scuola personalista. Lo Spirito non solo co-constituisce la Chiesa, ma la anima costantemente. Dinamizza permanentemente il processo di transizione dal piano della creazione a quello della salvezza, senza confondere o antagonizzare queste realtà. La persona dello Spirito personalizza continuamente la Chiesa, dinamizza, motiva e plasma il dialogo intraecclesiale e il dialogo con il mondo, con la cultura, con l'ebraismo, con le altre religioni e persino con l'ateismo. Lo Spirito Santo è il principio e il motore del movimento creativo della Chiesa verso l'opera salvifica di Cristo che si diffonde nel mondo, portando i suoi frutti sotto forma di una trasformazione positiva del mondo e del suo graduale passaggio all'eternità. La persona dello Spirito Santo permette e sostiene la costruzione di una correlazione tra teoria e pratica, fede e azione, ortodossia e ortoprassi. Nella comprensione personalistica della Chiesa come *persona sociale di Cristo*, lo Spirito Santo crea la sua consapevolezza autenticamente ecclesiale, la capacità cognitiva, la capacità di riconoscere e rispondere ai segni dei tempi (*signa temporis*). Lo Spirito del Signore sostiene anche la comunità ecclesiale

²⁰ Cfr. IDEM, *Kościół*, 171-172.

nello scoprire e dare senso al mondo sia in prospettiva temporale che escatologica.

IV. UNA COMPRESIONE PERSONALISTA DEL RAPPORTO DELLA CHIESA CON IL MONDO

La scuola di Lublino del *personalismo ecclesiologico* ama usare l'espressione "la Chiesa come sacramento del mondo" (*Ecclesia - sacramentum mundi*)²¹. Anche se questa formulazione sembra ambigua, esprime chiaramente tre verità fondamentali. In primo luogo, la Chiesa non vive in un vuoto sociale, ma per sua natura forma una relazione specifica (dialogica) con il mondo. In secondo luogo, la relazione della Chiesa con il mondo, derivante dalla sua missione salvifica, è meglio espressa dal termine teologico di *sacramento* (il segno visibile di Cristo risorto che porta al mondo il dono della salvezza). Infine, in terzo luogo, l'ambiguo termine "mondo" (*mundus*) è inteso antropologicamente in questo contesto. Denota innanzitutto la comunità umana, riguarda l'uomo inteso sia come individuo che come comunità. Il termine "mondo" comprende quindi l'essere umano insieme a tutta la sua sfera di cultura e valori²².

Nell'approccio teorico al rapporto della Chiesa con il mondo, si possono individuare tre modelli fondamentali.

1. *Escatologismo (manicheismo, gnosi, ascetismo estremo)*

Si tratta di una visione pessimistica ed errata. Sottolinea il conflitto insanabile della Chiesa con il mondo e propone una fuga e una negazione della temporalità. Il mondo è inteso qui esclusivamente come dominio del male, di Satana, dell'immoralità (*corruptio mundi*). Considera il mondo come un ostacolo sulla via verso Dio, ignora la dimensione positiva della creazione e vede il significato del mondo esclusivamente nella realtà escatologica²³.

²¹ Cfr. C. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, Standruk, Lublin 1999.

²² Cfr. C. BARTNIK, *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Standruk, Lublin 2003, 249-252.

²³ Cfr. IDEM, *Kościół*, 267-268.

2. *Pancristianesimo (monismo ontologico e panteismo)*

Il pancristianesimo è un esempio di una tendenza ottimistica estrema che, erroneamente, identifica completamente Cristo con il mondo creato (*crismonismo*). Di conseguenza, la Chiesa viene qui intesa come struttura e principio supremo del mondo temporale, come logica principale della cultura, della politica, della società e dell'economia. Questo porta alla negazione della legittima autonomia e dignità della realtà creata. Nella sua versione radicale, la visione del pancristianesimo può portare alla costruzione di uno Stato teocratico²⁴.

3. *Incarnazionismo (teologia personalistica)*

L'incarnazionismo rappresenta una visione equilibrata sostenuta dalla Scuola polacca del personalismo teologico. Questa posizione è coerente con l'insegnamento del Concilio Vaticano II (cfr. *Lumen gentium*, 8) e si basa sullo "schema calcedoniano". Secondo l'incarnazionismo, la Chiesa ha, per così dire, "due nature" legate tra loro in un insieme indissolubile: la dimensione materiale, assiologica e umana (ovvero il temporale) e la dimensione divina (ovvero il soprannaturale). La Chiesa non è la "seconda incarnazione" del Figlio di Dio, ma l'estensione sacramentale di Cristo e della sua opera sulla terra. La Chiesa non è un'unione ipostatica di due nature (divina e umana), come in Cristo stesso, ma una realtà composita di due elementi: l'umano, che per definizione è debole e peccatore, e il divino, che è santo e immutabile. La Chiesa vive nel mondo, si avvale delle conquiste del mondo, svolge la sua missione nel mondo, ma allo stesso tempo è per il mondo, si incarna nel mondo con i più alti valori salvifici e umanistici. La Chiesa e il mondo non si identificano l'uno con l'altro, ma sono realtà complementari l'una all'altra e reciprocamente orientate al bene più alto dell'uomo. Di conseguenza, il compito primario della Chiesa è la *santificazione* del mondo, che ha aspetti materiali, sociali, culturali, storici e personali. La *santificazione* del mondo (non la *sacralizzazione* in uno spirito pagano) si realizza principalmente attraverso la vita e l'attività evangelica dei laici²⁵. I laici, sulla base

²⁴ Cfr. A. NADBRZEŻNY, *Panchrystianizm*, in *Encyklopedia katolicka*, vol. 14, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2010, col. 1203-1205.

²⁵ Cfr. BARTNIK, *Kościół*, 267-277.

del Battesimo, della Cresima e dell'Eucaristia, realizzano il sacerdozio comune: offrono se stessi, il loro lavoro e la loro vita a Dio e si impegnano affinché il progetto di Dio si realizzi nel mondo. I laici sono il lievito del Regno di Dio nel mondo, sempre, ovviamente, in unione creativa con la gerarchia (cfr. *Lumen gentium*, 33-38)²⁶.

* * *

In conclusione, vale la pena sottolineare che la concezione personalista della Chiesa proposta dagli ecclesiologi polacchi riuniti intorno all'Università Cattolica di Lublino non costituisce un semplice commento alla Costituzione *Lumen gentium*, né una discussione dettagliata delle sue parti successive. È piuttosto il frutto di una ricezione creativa del documento conciliare fatta nel contesto dell'ideologia comunista atea e riduzionista, che riduceva la Chiesa al ruolo di un'istituzione quasi partitica con un'origine puramente naturale e obiettivi politici più o meno palesi. La visione personalista della Chiesa, basata sulle idee principali della *Lumen gentium*, mostra la Chiesa soprattutto come un'entità personale, come una realtà complessa e bipolare, divino-umana e spirituale-corporea. Secondo i personalisti polacchi, la Chiesa è una persona sociale (*persona socialis*) dotata di autocoscienza, coscienza, razionalità, anima e corpo, volontà e sentimenti. Ha la capacità di costruire relazioni interpersonali durature basate sull'amore disinteressato e sulla responsabilità. La Chiesa ha anche il potenziale per la trasformazione positiva del mondo temporale nel suo pellegrinaggio verso la pienezza della felicità escatologica. Il modello ecclesiologico personalista aiuta a comprendere la Chiesa come organismo vivente, come unione personale di Cristo risorto con gli uomini di tutti i tempi e, infine, come comunità di persone (*communio personarum*) unite dall'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Espone chiaramente il significato e il valore della Chiesa per un futuro migliore del mondo (*ad melius esse mundi*).

²⁶ Cfr. RUSECKI, *Kim jest Kościół?*, 105-106.

IL TERMINE TEOLOGICO “POPOLO DI DIO”
NELLA COSTITUZIONE DOGMATICA DEL
CONCILIO VATICANO II SULLA CHIESA *LUMEN GENTIUM*

*The Theological Term “people of God” in the Second Vatican Council’s
Dogmatic Constitution on the Church Lumen gentium*

CHRISTIAN SCHALLER*

RIASSUNTO: Con il termine “popolo di Dio” e il suo uso nella Costituzione *Lumen gentium*, ci spostiamo al centro dell’autodescrizione della Chiesa in relazione ai suoi diversi usi. Il “popolo di Dio” è stato descritto dal Concilio in vari modi: come popolo profetico, come popolo messianico e come popolo storico-escatologico. L’elaborazione delle relative differenze e delle rispettive specificità è un prerequisito per un’interpretazione del concetto di “popolo di Dio” basata sul Concilio. Dopo una panoramica sull’uso del termine nella *Lumen gentium*, questa trattazione sistematica conduce alla storia piuttosto controversa della ricezione del termine “popolo di Dio”.

PAROLE CHIAVE: Unità della Chiesa, Continuità Antica Alleanza-Nuova Alleanza, Popolo messianico, Sacramentalità della Chiesa, Ricezione moderna del concetto di “popolo di Dio”.

ABSTRACT: With the term “people of God” and its use in the Constitution *Lumen gentium*, we move into the centre of the Church’s self-description with regard to its different uses. “people of God” was described by the Council in various ways: as a prophetic people, as a messianic people and as a historical-eschatological people. The elaboration of the associated differences and their respective specifics is also a prerequisite for an interpretation of the concept of the “people of God” based on the Council. Following the overview of the use of the term in *Lumen gentium*, this systematic elaboration leads to the quite controversial history of the reception of the term “people of God”.

KEYWORDS: Unity of the Church, Continuity Old Covenant-New Covenant, Messianic People, Sacramentality of the Church, Modern Reception of the Concept of the “people of God”.

ANNALES THEOLOGICI I (2025), VOL. 39, 119-131

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202507

* Institut Papst Benedikt XVI, Ratisbona.

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *L'uso del termine "popolo di Dio" nella Lumen gentium*. 1. Unità (e affiliazione differenziata alla Chiesa). 2. Continuità dell'"Antica" Alleanza con la Nuova Alleanza. 3. Carattere storico-escatologico del popolo di Dio. 4. Uguaglianza fondamentale di tutti i fedeli. 5. Il popolo messianico: la realizzazione del popolo di Dio. 6. Il popolo di Dio: partecipazione all'ufficio profetico di Cristo. III. *Punti salienti dell'accoglienza del termine "popolo di Dio"*. 1. Concetto sociologico-politico di "popolo". 2. Comprensione democratica contemporanea. IV. *Sintesi*.

I. INTRODUZIONE

La Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (LG) è uno dei documenti più importanti del Concilio Vaticano II. Se a questo aggiungiamo la frase spesso citata "il Concilio è stato un Concilio della Chiesa su se stessa", e se diamo un'occhiata più da vicino al termine "popolo di Dio" – specialmente per quanto riguarda il suo uso nella *Lumen gentium* – allora ci spostiamo al centro dell'autodescrizione della Chiesa. Quasi nessun altro documento del Concilio è paragonabile a questa auto-riflessione; e quasi nessun altro termine dei testi conciliari ha avuto una ricezione maggiore di quello discusso nel presente saggio, cioè il termine "popolo di Dio". Forse c'è una relazione causale; forse il termine "popolo di Dio" è stato oggetto di così tanti commenti e ricezioni diverse negli anni '60, dopo la pubblicazione della *Lumen gentium*, proprio perché riguarda un concetto centrale dell'ecclesiologia.¹ Nel suo articolo *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, Notker Füglistler afferma che "popolo di Dio" è «diventato, al più tardi a partire dal Concilio Vaticano II, uno slogan per così dire

¹ Georg Bergner presenta uno studio completo: *Volk Gottes. Entstehung, Rezeption und Aktualität einer ekklesiologischen Leitmetapher*, Echter, Würzburg 2018. L'opera si propone come una storia della ricezione del concetto di "popolo di Dio" appena emerso dal Concilio e traccia le linee teologiche e storico-ideologiche dell'interpretazione dall'immediato periodo postconciliare fino ai giorni nostri. Questo piccolo contributo, che si limita alla *Lumen gentium*, offre preziose informazioni allo studio. Cfr. A. GRILLMEIER, *Kommentar zu Kapitel I und II von „Lumen gentium“*, in *Lexikon für Theologie und Kirche, E 1*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966², 156-209 (abbrevieremo *LThK*) e F. KLOSTERMANN, *Kommentar zu Kapitel IV von „Lumen gentium“*, in *LThK.E 1*, 260-287; G. PHILIPS, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in *LThK.E 1*, 139-155. Fondamentale: G. BARAUNA (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 2 Bände, Herder, Freiburg 1966.

teologico».² Pertanto, nella prima parte di questo scritto è necessario esaminare innanzitutto l'uso del termine: come veniva usato “popolo di Dio”, in quale contesto e con quali combinazioni di parole? Si tratta di fornire una panoramica per poter presentare, nella seconda parte, un approccio sistematico che può derivare dalla determinazione del contenuto del termine. In questo contesto, dovrebbero essere tracciate le linee guida dall'Antico fino al Nuovo Testamento come base per comprendere il termine. La terza parte, infine, tratterà le linee di ricezione del termine che hanno interpretato il “popolo di Dio” in modi diversi dopo il Concilio. Dalle varie interpretazioni sono derivate e derivano conseguenze diverse per l'immagine della Chiesa, che non possono essere discusse in questa sede, ma che mostrano come la chiarezza terminologica, soprattutto su questo punto, sia di particolare importanza per comprendere la natura della Chiesa. Ma di questo si parlerà più avanti.

II. L'USO DEL TERMINE “POPOLO DI DIO” NELLA *LUMEN GENTIUM*

1. *Unità (e affiliazione differenziata alla Chiesa)*

L'intero capitolo II della *Lumen gentium*, intitolato *Sul popolo di Dio*, con un totale di 9 articoli, è caratterizzato dall'intenzione di parlare dell'unità della Chiesa prima di tutte le differenze gerarchiche; solo il capitolo III, *Sulla struttura gerarchica della Chiesa e in particolare sull'episcopato*, è poi dedicato ai livelli gerarchici. L'idea del “popolo di Dio” è stata quindi scelta come termine ombrello per una descrizione fondamentale della Chiesa. Il capitolo si apre con la descrizione della volontà sovrana di Dio sulla salvezza e prosegue spiegando perché, nonostante la salvezza sia possibile per gli uomini di tutti i tempi, c'è un popolo che è un possesso speciale di Dio. Questo popolo forma “un seme duraturo e sicuro di unità, speranza e salvezza” e “a volte può sembrare un piccolo gregge”. Questo popolo è la Chiesa come “sacramento visibile di questa unità salvifica” per gli esseri umani. Si può parlare di un sistema di coordinate all'interno del quale la Chiesa ha lottato per comprendere se stessa in un'epoca che voleva allontanarsi da un'immagine fortemente giuridica della Chie-

² N. FUGLISTER, *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde Jesu Christi. 1. Kapitel: Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, in *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 4/1, Benziger Verlag, Einsiedeln 1972, 23-100; citazione, 25.

sa. L'attenzione era rivolta non tanto alla *societas perfecta*, ma alla *communio* come comunità di coloro che sono uniti nella fede in Gesù Cristo.

Proprio all'inizio del capitolo II, in LG 9, si sottolinea il carattere unificante dell'espressione "popolo di Dio" e il vivo riferimento al popolo di Israele, popolo che Dio ha scelto come proprio e con il quale ha stretto un'alleanza.³ Dio si è rivelato nella storia di questo popolo e l'ha santificata. Per il Concilio è chiaro che «tutto questo però avvenne in preparazione e figura di quella nuova e perfetta alleanza da farsi in Cristo», qui con riferimento al profeta Geremia: «Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore –, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova» (Ger 31,31).

L'unità che dovrebbe diventare visibile nel "popolo di Dio" è radicata nella chiamata del nuovo popolo composto da ebrei e gentili, che crescono insieme nell'unità dello Spirito. Il Concilio sottolinea qui l'unità e la continuità, due concetti necessari per la comprensione del termine "popolo di Dio" nella *Lumen gentium*.

Allo stesso tempo, però, il Concilio apre a modalità differenziate di appartenenza alla Chiesa che trascendono l'uno o l'altro tipo di appartenenza o non appartenenza. Questa Chiesa è stata fondata fin dall'inizio (*ecclesia ab Abel*) come luogo della volontà salvifica di Dio che opera nella storia. Come formula programmaticamente la *Lumen gentium* al n. 1, 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".

In questo contesto, Joseph Ratzinger ha affermato che il termine "popolo di Dio" è stato introdotto principalmente come "ponte ecumenico",⁴ che potrebbe consentire una nuova relazione tra i cristiani di di-

³ Sul popolo come proprietà di Dio si veda: *ibidem*, 25-26, 56-59.

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Kirche - Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, in *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften*, vol. 8, Herder, Freiburg 2010, 270 (abbrevieremo *JRGS*); Y. CONGAR, *Heilige Kirche - Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Schwaben, Stuttgart 1966 (originale: *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Éditions du Cerf, Paris 1963) con numerosi contributi sull'ecclésiologia; H. DE LUBAC, 'Lumen gentium' and the Fathers, in J.H. MILLER (ed.), *Vatican II - an interfaith appraisal*, University of Notre Dame Press, New York 1966; R. BÄUMER, H. DOLCH (Hg.), *Volk Gottes - zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie*, Herder, Freiburg 1967, con l'articolo di M. SCHMAUS, *Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis*, 13-27.

verse confessioni e dare un impulso decisivo al dialogo della Chiesa con i non cristiani. Il Concilio usa i termini “legame” e “relazione” per descrivere il vincolo con i cristiani non cattolici (cfr. LG 15 e 16). Il rapporto con le altre confessioni cristiane è un’unione vera ma imperfetta con la Chiesa, mentre le altre religioni hanno un rapporto con il popolo di Dio.

Il termine “popolo”, che in ultima analisi intende descrivere l’unità della Chiesa, esprime anche un appello a un’immagine più relazionale della Chiesa, che dovrebbe essere in dialogo con le altre istituzioni, il mondo, le comunità religiose, ecc. (LG 13: «Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio»). L’obiettivo è l’“unità di tutta l’umanità” nel popolo di Dio, che Dio ha scelto e che ha ricevuto il suo compimento cristologico in Cristo.⁵ All’insegna del concetto di unità, la continuità nell’elezione di Israele e della Chiesa viene perpetrata come missione di annuncio della salvezza all’umanità. Infatti, citando il Concilio,

tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo Popolo di Dio. Perciò questo popolo, pur restando uno e unico, deve estendersi al mondo intero e a tutti i secoli, affinché si adempia l’intenzione della volontà di Dio, il quale in principio creò la natura umana una e volle infine radunare insieme i suoi figli, che erano dispersi (cfr. Gv 11,52). A questo scopo Dio mandò il Figlio suo [... come] capo del nuovo e universale popolo dei figli di Dio (LG 13).

2. Continuità dell’“Antica” Alleanza con la Nuova Alleanza

Un problema complesso è quello della continuità del popolo di Dio. Il popolo di Israele, che Dio ha scelto per sé, rimane in questo stato di elezione e l’alleanza di Dio con il suo popolo, rinnovata escatologicamente in Cristo, si apre all’intera umanità e compie definitivamente l’alleanza di Israele con Dio. La Chiesa come nuova alleanza in Cristo rimane quindi irrevocabilmente legata a Israele. La continuità nel termine “popolo di Dio” o nell’essere il popolo di Dio consiste soprattutto nel fatto

⁵ Cfr. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Herder, Freiburg 1992, 55. Cfr. anche K. LEHMANN, *Die katholische Kirche und das Judentum. 40 anni dopo ‘Nostra Aetate’*, in H.H. HENRIX (Hg.), *‘Nostra Aetate’. Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Einhard, Aachen 2006; J.-H. TÜCK, *Gottes Augapfel: Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Herder, Freiburg 2016; N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum jüdisch-christlichen Dialog*, Herder, Freiburg 1989; J. RATZINGER, *Der neue Bund*, in *JRGS*, vol. 8, 1099-1119.

che la Chiesa può trovare il suo compimento escatologico nel regno di Dio solo con Israele, perché la sua elezione a popolo di Dio è un segno della volontà salvifica di Dio all'opera nella storia e non è abolita dall'evento di Cristo. Ciò supera teologicamente anche la "teoria della sostituzione", la quale presuppone che Israele come popolo di Dio sia stato sostituito dalla Chiesa come nuovo popolo di Dio. Ma l'elezione di Israele da parte di Dio non termina con la nascita della Chiesa; anzi, Israele continua a essere simbolo della salvezza di Dio nella storia. C'è una continuità nell'elezione del popolo di Dio attraverso il tempo fino alla consumazione del mondo intero. Medard Kehl la chiama "continuità strutturale", che si manifesta soprattutto nel fatto che il popolo di Dio post-pasquale è anch'esso un'entità particolare, ma con un significato universale per la salvezza,⁶ che a sua volta si riflette nel superamento dei propri confini fino ai "confini della terra".⁷

3. Carattere storico-escatologico del popolo di Dio

Il termine "popolo" intende indicare una conversione e un rinnovamento necessari e costanti, perché nonostante la sua indistruttibile santità, la Chiesa è una Chiesa di peccatori, un popolo sfigurato dal peccato (cfr. LG 8). L'idea di riforma della Chiesa che risuona qui potrebbe essere espressa in modo così chiaro solo usando il termine "popolo di Dio", perché questo mantiene una differenza con Cristo, mentre il ter-

⁶ Cfr. M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Echter, Würzburg 1992, 298. Per una discussione: H.-J. BARKENINGS, *Das eine Volk Gottes - Von der Substitutionstheorie zur Ökumene mit Israel*, in B. KLAPPERT, H. STARK (Hg.), *Umkehr und Erneuerung - Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1980; H. FRANKEMÖLLE (Hg.), *Der ungekündigte Bund? - antworten des Neuen Testaments*, Herder, Freiburg 1998; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, 24 maggio 2001, LEV, Città del Vaticano 2001.

⁷ Per più sulla continuità del popolo di Dio, si veda: COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *"Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili" (Rm 11,29) - Riflessioni su questioni teologiche attinenti alle relazioni cattolico-ebraiche*, 10 dicembre 2015, LEV, Città del Vaticano 2015; BENEDETTO XVI, *Ebrei e cristiani in dialogo*, in IDEM, *Che cos'è il cristianesimo? Quasi un testamento spirituale*, a cura di E. Guerriero, G. Gänswein, Mondadori, Milano 2023, 47-81; N.J. HOFMANN, J. SIEVERS, M. MOTTOLESE (a cura di), *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005; W. KASPER, *Juden und Christen - das eine Volk Gottes*, Herder, Freiburg 2020.

mine “corpo di Cristo” potrebbe portare a una situazione pericolosa nel suo stretto intreccio con Cristo stesso: ogni critica alla Chiesa potrebbe allora, secondo Joseph Ratzinger, «apparire come un attacco a Cristo stesso...».⁸

“Popolo” intende anche indicare un pellegrinaggio dinamico attraverso la storia con tutti i suoi pericoli e le sue tentazioni, ed è quindi visto nella tradizione dell’Esodo (cfr. LG 8 e 9). Qui si sottolinea la dimensione escatologica, ma anche il legame con il giudaismo, in quanto indica l’unità della storia della salvezza in cui Israele e la Chiesa sono in cammino.

“Popolo” intende inoltre indicare un segno e uno strumento anticipatore e servitore di Dio (cfr. LG 1), del regno finale di Dio che deve ancora venire. Poiché la Chiesa è “popolo di Dio a partire dal corpo di Cristo” e può essere compresa solo in termini cristologici, “popolo” deve essere sempre letto con il termine fondamentale di “sacramento”, anch’esso usato dal Concilio, in quanto esprime la relazione dinamica con la persona di Gesù di Nazareth e la sua opera salvifica.

“Popolo” intende anche indicare una relazionalità: Israele è il popolo di Dio perché, essendo stato scelto da Dio, si rivolge a lui. Nel Nuovo Testamento, noi siamo chiamati da Cristo e rispondiamo alla rivelazione con la nostra confessione e il nostro impegno nella fede. “Popolo” è un concetto profondamente relazionale che possiamo comprendere e classificare solo in un contesto biblico-teologico.

Tuttavia, “popolo” e Chiesa non esistono solo nel qui e ora. La Chiesa non vive solo in modo sincronico, ma anche diacronico. In ogni generazione il passato non viene sostituito e abolito, ma il popolo di Dio vive in questa identità di Chiesa che trascende il tempo. Tutti i credenti che sono in relazione con Cristo, sia individualmente che come popolo di Dio, si sono uniti al pellegrinaggio escatologico.

⁸ RATZINGER, *Kirche - Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, 271. Cfr. N. ALSTRUP DAHL, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963²; K. RAHNER, *Das Volk Gottes*, in *Karl Rahner Sämtliche Werke* 21, Herder, Freiburg 2013, 801-806 (abbrevieremo *KRSW*) e *Das wandernde Volk Gottes. Bilanz Zweites Vatikanisches Konzil*, in *KRSW* 21, 1028-1033; G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanum*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 2001.

4. Uguaglianza fondamentale di tutti i fedeli

Un elemento importante del termine “popolo”, inoltre, è anche l’enfasi sull’unità e l’uguaglianza di tutti coloro che partecipano all’edificazione del corpo di Cristo, che precede ogni distinzione tra i vari carismi, ministeri, uffici e strutture. Questa uguaglianza si manifesta nella partecipazione al ministero profetico, sacerdotale e regale di Gesù Cristo, in modo da cooperare nella responsabilità condivisa della missione della Chiesa di essere il sacramento universale della salvezza (cfr. LG 10-12). Questa interpretazione teologico-cristologica esclude quindi la restrizione del “popolo” all’origine etnica o alla lingua, alla storia o alle formazioni secolari come i sistemi politici e le dichiarazioni generali di intenti. Questa interpretazione non teologica sarà discussa più avanti quando si parlerà di interpretazioni errate delle dichiarazioni conciliari nella ricezione del Concilio. Infine, il “popolo di Dio” come descrizione della Chiesa è stato correttamente compreso e interpretato solo se inteso nel suo orientamento cristologico e come «popolo di Dio in forza del corpo di Cristo»:⁹ è un’interpretazione decisiva – a mio avviso – di questo termine che emerge dalla *Lumen gentium* e che, se non viene interpretato teologicamente ma sociologicamente, si traduce in un’immagine fuorviante della Chiesa, come già indicato in precedenza. Sarebbe quindi fuorviante anche sostenere che il termine “popolo” minerebbe la gerarchia, perché si tratta della rappresentazione dell’unità di tutti i battezzati nell’ordine della grazia e quindi del “carattere del ministero” di tutta la Chiesa e di tutti i battezzati.¹⁰ Il Concilio sviluppa poi i singoli temi del ministero ordinato, degli ordini religiosi e dei laici in altri luoghi. Yves Congar, che ha avuto un ruolo chiave nella stesura della *Lumen gentium*, ha interpretato così il lavoro conciliare sulla Costituzione sulla Chiesa: il Concilio ha voluto mostrare «ciò che è comune a tutti i membri del popolo di Dio per quanto riguarda la dignità dell’esistenza cristiana, prima di ogni distinzione di ufficio e di grado».¹¹

⁹ RATZINGER, *Kirche - Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, 205-219, citazione 210. La prima pubblicazione risale al 1961, *Im Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 6, 172-183.

¹⁰ Cfr. RATZINGER, *Kirche - Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, 274.

¹¹ Y. CONGAR, *Die Kirche als Volk Gottes*, «Conc(D)» 1 (1965) 5. Cfr. J. WICKS, *Yves Congar’s Doctrinal Service of the People of God*, «Gregorianum» 84 (2003) 499-550.

5. *Il popolo messianico: la realizzazione del popolo di Dio*

«Dio ha convocato tutti coloro che guardano con fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli sacramento visibile di questa unità salvifica» (LG 9). Come popolo messianico, la Chiesa è destinata a diffondersi in tutta la terra. Entra nella storia umana e allo stesso tempo trascende i tempi e i confini delle nazioni. Al centro ci sono l’annuncio di Cristo, la lode di Dio, la devozione, la testimonianza di Cristo e il rendere conto della speranza di vita eterna che è in loro (1Pt 3,15). È qui che diventa chiaro l’“elemento dinamico” descritto da Yves Congar, ossia il dare testimonianza e l’essere segno della promessa di salvezza di Dio a tutti gli uomini. L’attenzione si concentra sul raduno e sulla riunione di tutta l’umanità nel regno di Dio. Questa dinamica è a sua volta incorporata nei concetti chiave di continuità ed elezione, di particolarità e universalità.

La legge del “popolo di Dio” è amare come Cristo ci ha amati (LG 9), e il suo destino è il regno di Dio, che deve essere diffuso e ulteriormente sviluppato attraverso questo popolo. Esso deve diventare la fonte visibile e feconda di unità, speranza e salvezza guidata da Cristo. È accolto e incaricato da Cristo come strumento per la redenzione di tutti (LG 9).

Tale popolo, che è entrato nella storia come comunità visibile di coloro che credono in Cristo, si realizza nella Chiesa e, in quanto Chiesa, trascende tutti i tempi e i confini dei vari popoli. Il carattere sacramentale del “popolo di Dio” appare qui in modo particolare: il “popolo di Dio” rappresenta la volontà salvifica di Dio e la sua volontà redentrice al di là di tutti i confini storici e spaziali.

6. *Il popolo di Dio: partecipazione all’ufficio profetico di Cristo*

Al n. 12, la Costituzione parla del carattere profetico del “popolo di Dio”. Vi si legge:

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 di Lui (cfr. Eb 13,15). L’universalità dei fedeli che tengono l’unzione dello Spirito Santo (cfr. 1Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere (LG 12).

Non si tratta di un giudizio democratico o di una ricerca a maggioranza della verità, ma di un’invocazione dell’armonia che esiste tra la guida del

Magistero e il “*sensus fidei fidelium*”: non la verità per voto, ma la vera accoglienza della Parola di Dio sotto la guida dello Spirito di verità (LG 12).

Più avanti, nella *Lumen gentium*, questo aspetto viene sottolineato ancora più chiaramente dalla prospettiva dell’ufficio episcopale, quando i suoi compiti vengono descritti in relazione al “popolo” che gli è stato affidato: «I vescovi, con la preghiera e il lavoro per il popolo, in varie forme effondono abbondantemente la pienezza della santità di Cristo» (LG 26) e santificano i fedeli attraverso l’amministrazione dei sacramenti, istruendoli «affinché nella liturgia e specialmente nel santo sacrificio della Messa compiano la loro parte con fede e devozione» (LG 26). In questo richiamo alla missione del vescovo per il suo gregge, il riferimento teologico al termine “popolo di Dio” diventa chiaro e completo.

III. PUNTI SALIENTI DELL’ACCOGLIENZA DEL TERMINE “POPOLO DI DIO”

Nel corso dell’applicazione dei testi conciliari alle discussioni teologiche degli anni successivi al Concilio, ci sono state e ci sono diverse interpretazioni dell’applicazione del termine “popolo” alla Chiesa. A queste sono seguite conseguenze pratiche, a loro volta molto diverse tra loro.

1. Concetto sociologico-politico di “popolo”

Se, ad esempio, il termine “popolo” viene utilizzato in modo puramente sociologico, applicato alla presenza sociale della Chiesa e ristretto al concetto di “popolo” che riguarda gli orientamenti politici, si sviluppa una concezione della Chiesa fortemente allineata ai modi contemporanei e moderni di intendere il popolo come entità autonoma nel contesto degli orientamenti socio-politici attuali. Ciò significa anche che il “popolo” è un’entità che si modella da sola, che può chiedere la rivoluzione in determinate circostanze, che determina il processo decisionale politico e l’equilibrio del potere, che può anche separarsi in determinate circostanze e che può arrivare a un’idea ristretta del destino nazionale. Un’interpretazione di questo tipo, tuttavia, esclude la spina dorsale teologica e la necessaria precisione. Una riduzione a un sistema puramente interiore, tuttavia, porta anche a una concezione meramente interiore della Chiesa, che avrebbe la capacità di costruire gli ordinamenti giuridici o persino la sua essenza

secondo le linee guida politico-mondane. In questa unilateralità risiede il pericolo di un’immagine antigerarchica e desacralizzata della Chiesa, che vuole aprirsi a orientamenti politici e sociali, cioè interni al mondo, e mette in pericolo lo status di Chiesa *sui generis*. Oppure – poiché il termine “popolo di Dio” è stato deteologizzato – esprime la volontà di fondare una nuova Chiesa secondo le proprie idee o secondo le decisioni della maggioranza. Le strutture sacramentali che puntano alla salvezza non sono più desiderate a causa di questo orientamento verso il mondo.

In breve, ciò significa che il popolo *in quanto tale* è portatore e iniziatore della Chiesa. Queste idee si ritrovano anche nelle concezioni contemporanee di “chiese domestiche”, movimenti di “Chiesa dal basso”, “Chiesa del popolo”, ecc. Ciò che hanno in comune è la pretesa di essere gli effettivi garanti del vero cristianesimo e della Chiesa. Qui emerge una diversa concezione della Chiesa, che non riconosce più la sacramentalità o l’autocomprensione di essa come fondata da Cristo. In pratica, questo significa una sorta di autonomia del popolo nel senso delle democrazie moderne, in cui il popolo è il sovrano. Tuttavia, questa contrapposizione tra “popolo” e “Chiesa” non è compatibile con i testi del Concilio.

2. *Comprensione democratica contemporanea*

Il termine “popolo” era ed è spesso inteso come analogo al modello democratico della società. La maggioranza del popolo è vincolante nel suo comportamento di voto, indipendentemente dalle singole questioni sottoposte al voto. Tuttavia, non è solo nelle società secolari che è un modo discutibile di procedere quello di mettere in discussione le condizioni etiche o morali esistenziali e poi metterle in discussione o addirittura respingerle a maggioranza. In momenti delicati dell’esistenza umana e della società è importante fare riferimento a orientamenti normativi che precedono lo Stato e che sono al di là della capacità di costruzione degli esseri umani. La dignità umana, la libertà, la coscienza, ecc., non sono soggette a votazione. Riconoscerlo sarebbe un passo importante per la convivenza non solo degli individui tra loro, ma anche di intere società e nazioni.

Anche dal punto di vista storico si pone la domanda: fino a che punto una forma di struttura politica – che ha acquisito lo *status* che

certamente merita solo negli ultimi 200 anni – può essere usata come argomento per il “popolo di Dio”, come forma democratica di base? L’elezione del “popolo di Dio” è indipendente dalle forme societarie di partecipazione politica e non è quindi sinonimo di un ordine comunitario interno-ecclesiale.

Il dibattito sulla democratizzazione della Chiesa¹² può servire da spunto per la complessa discussione sul termine “popolo di Dio” dopo il Concilio: libero da uffici, anti-istituzionale, e con una voce coerente in tutte le questioni della vita e della dottrina della Chiesa. Ma, come già detto, nella *Lumen gentium* non ci sono approcci di questo tipo, soprattutto perché “popolo di Dio” è un’affermazione teologica sul popolo scelto da Dio, e quindi non può essere soggetto alle disposizioni degli esseri umani.

IV. SINTESI

Il termine “popolo di Dio” continuerà ad essere oggetto di intense discussioni anche in futuro. Continuerà a essere utilizzato come sfondo argomentativo per immagini specifiche della Chiesa che la allineeranno a una costituzione democratica.

Continueranno ad essere applicati al termine diversi *standard* interpretativi, rendendo più difficile una visione uniforme del suo contenuto teologico.

Per interpretare il termine e la sua rilevanza teologica nella *Lumen gentium* e renderlo fruttuoso per il futuro dibattito, è essenziale comprenderlo insieme al termine “corpo di Cristo” e sullo sfondo della sacramentalità della Chiesa, rendendo in questo modo giustizia all’intenzione del Concilio. La Chiesa è il popolo di Dio, il corpo di Cristo, e

¹² Cfr. H. MAIER, J. RATZINGER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Lahn, Limburg 1970; cfr. G. MAY, *Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Herold, Wien 1971. Il dibattito sulla democratizzazione della Chiesa è stato ampiamente condotto in Germania. Anche il cardinale belga Suenens, ad esempio, ha collegato il concetto di popolo di Dio con elementi di democratizzazione. Cfr. L.-J. SUENENS, *Die Mitverantwortung in der Kirche*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1968 (originale: *La coresponsabilité dans L’Église d’aujourd’hui*, Desclée de Brouwer, Paris 1968). In definitiva, tali sforzi erano anche un riflesso degli sconvolgimenti sociali degli anni Sessanta e Settanta. Ma questa discussione è stata condotta più da un punto di vista sociologico e meno da una prospettiva teologica.

in questo modo adempie alla sua missione di essere segno e strumento della più intima unione dell'uomo con Dio e dell'unità di tutta l'umanità. Nell'insegnamento complessivo del Concilio, il termine “popolo” occupa certamente una posizione di rilievo, ma ciò non significa che sia isolato da altri termini essenziali. Senza una collocazione cristologica e un collegamento con la missione della Chiesa, non saremo in grado di comprendere il termine “popolo di Dio” secondo la specificazione teologica della *Lumen gentium*.

In termini di contenuto, i temi dell’“elezione”, della “continuità” e della missione universale per tutta l'umanità apparterranno ai pilastri portanti della categoria del “popolo di Dio” come lo descrive la *Lumen gentium*. Se si omette una dimensione, si utilizzano *leitmotiv* che snaturano l'idea conciliare. Per concludere e riassumere, si potrebbe dire: il “popolo di Dio” è il popolo di Dio nella misura in cui accetta l'elezione e, in continuità con il popolo eletto di Israele, si pone nella sua struttura sacramentale al servizio della salvezza dell'umanità.

IMPLICAZIONI TEMATICHE DELL'ESSENZIALE NATURA MISSIONARIA DELLA CHIESA POPOLO DI DIO

Thematic Implications of the Essential Missionary Nature of the Church as People of God

SANDRA MAZZOLINI*

RIASSUNTO: LG 13 e 17 costituiscono la base per una fondazione teologico-ecclesiologica della missione ecclesiale. Considerati in se stessi e con riferimento all'intero secondo capitolo di LG, dedicato alla Chiesa popolo di Dio, LG 13 e 17 richiamano temi decisivi per l'oggetto di questo contributo, che si prefigge di focalizzare questioni afferenti all'essenziale natura missionaria della Chiesa popolo di Dio. Fra dette questioni, va menzionata quella dei soggetti della missione evangelizzatrice, questione qui considerata dal punto di vista delle implicazioni relazionali dell'appartenenza ecclesiale e da quello del soggetto ecclesiale globalmente inteso, nello specifico da quello della Chiesa locale.

PAROLE CHIAVE: Appartenenza, Relazione, Soggetti ecclesiali, Natura missionaria, Cattolicità, Apostolicità, Culture.

ABSTRACT: LG 13 and 17 provide the basis for a theological-ecclesiological foundation of ecclesial mission. Considered in themselves and with reference to the entire second chapter of LG, which is devoted to the Church as People of God, LG 13 and 17 recall themes that are decisive for the object of this contribution, which aims to focus on issues pertaining to the essential missionary nature of the Church as People of God. Among said issues, that of the subjects of the evangelizing mission deserves mention, an issue considered here from the perspective of the relational implications of ecclesial belonging and from that of the ecclesial subject globally understood, specifically from that of the local Church.

KEYWORDS: Belonging, Relation, Ecclesial Subjects, Missionary Nature, Catholicity, Apostolicity, Cultures.

ANNALES THEOLOGICI 1 (2025), VOL. 39, 133-162

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202508

* Pontificia Università Urbaniana, Roma. Orcid: 0009-0001-7922-9419

SOMMARIO: I. *Rilievi preliminari*. II. *Uno sguardo sulle implicazioni relazionali dell'appartenenza alla Chiesa popolo di Dio*. 1. Un diverso orientamento. 2. Reciprocità e finalità delle relazioni dei soggetti ecclesiali. III. *Rilievi sulla Chiesa popolo di Dio evangelizzatore; la Chiesa locale come soggetto primario dell'evangelizzazione*. 1. Rilievi sulla natura essenzialmente missionaria della Chiesa locale; il rapporto con la Chiesa universale e le proprietà ecclesiali della cattolicità e dell'apostolicità. 2. Il rapporto della Chiesa con gli universi culturali dell'umanità e alcune loro significative implicazioni.

I. RILIEVI PRELIMINARI

Il documento della Commissione Teologica Internazionale (CTI) *La sinodalità nella Chiesa*, pubblicato il 2 marzo 2018, così conclude la parte dedicata al popolo di Dio pellegrino e missionario: «Tutto il popolo di Dio è il soggetto dell'annuncio del Vangelo. In esso, ogni battezzato è convocato per essere protagonista della missione, perché siamo tutti discepoli missionari. La Chiesa è chiamata ad attivare in sinergia sinodale i ministeri e i carismi presenti nella sua vita per discernere le vie dell'evangelizzazione in ascolto della voce dello Spirito» (n. 53). La figura della Chiesa popolo di Dio, idea portante della costituzione dogmatica sulla Chiesa (cfr. LG II),¹ la sua natura essenzialmente missionaria (cfr. AG 2),² la partecipa-

¹ Oltre a svolgere un ruolo portante e architettonico in LG, la nozione della Chiesa come popolo di Dio permette di cogliere la continuità tra la prima alleanza e la Chiesa; di comprendere la Chiesa come totalità, peraltro non riducendola alla sola gerarchia; di valorizzare sia il sacerdozio comune e la partecipazione di tutti alle tre funzioni di Cristo, fondandoli su un diritto sacramentale, conferito dal battesimo e, più ampiamente, dai sacramenti dell'iniziazione cristiana, sia di valorizzare i doni dello Spirito distribuiti all'insieme dei fedeli; di riconoscere il carattere storico della Chiesa, senza ridurla tuttavia alla sua dimensione sociale. In aggiunta, tale nozione «apre anche la strada a una riflessione sull'organizzazione di questo popolo santo, specialmente sul ministero, perché questo popolo è radunato da una convocazione e non sulla base dell'affinità di razza, etnia o classe sociale. Essa recide così alla radice ogni idea di riunione sulla base di un particolarismo e radica saldamente la nota della cattolicità della Chiesa. La vocazione missionaria della Chiesa viene ratificata attraverso questa nozione, perché questo popolo pellegrinante verso la vera patria ha, in mezzo alle nazioni, una vocazione: questa scelta o questa elezione è in vista di una testimonianza da rendere» (G. ROUTHIER, *Introduzione alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, in S. NOCETI, R. REPOLE [a cura di], *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 57-58).

² La fondazione di tale assunto è trinitaria. «Si apre qui il nodo dei rapporti tra le Persone divine, la missione e la chiesa [...]. L'aver riportato la missione entro le dinamiche trinitarie [...] esige il riconoscimento della priorità della missione rispetto alla

zione attiva di ogni soggetto ecclesiale alla missione evangelizzatrice, il riconoscimento di carismi e ministeri per la missione, la ricerca di nuove vie dell'evangelizzazione sono tutti elementi che recepiscono significative prospettive dell'insegnamento del Vaticano II. Tali elementi richiedono di essere approfonditi in conformità con le istanze della nostra contemporaneità, tra l'altro assumendo come punto di riferimento non soltanto la Chiesa universale generalmente intesa, ma anche le Chiese locali, «soggetti comunitari che realizzano in modo originale l'unico Popolo di Dio nei differenti contesti culturali e sociali e [che] condividono i loro doni in un interscambio reciproco per promuovere “vincoli di intima comunione”» (CTI, *La sinodalità nella Chiesa* n. 61).³

chiesa: l'ecclesiologia è correttamente impostata quando corrisponde ai contenuti e alle esigenze della missione. Non è la chiesa a fare la missione, ma è quest'ultima a costituire l'intimo stesso della chiesa» (G. COLZANI, *Storia e contenuti del Decreto 'Ad Gentes'*, in IDEM, *Pensare la missione. Scritti editi e inediti*, S. MAZZOLINI [a cura di], UUP, Città del Vaticano 2012, 122). Cfr. anche S.B. BEVANS, *Section I. Decree on the Church's Missionary Activity 'Ad Gentes'*, in S.B. BEVANS, J. GROS, *Evangelization and Religious Freedom. 'Ad Gentes', 'Dignitatis Humanae'*, Paulist Press, New York/Mahwah (NJ) 2009, 32-34; M. ANTONELLI, *Introduzione. L'appello di un pastore, il diario di un teologo. L'eco del vento pentecostale*, in S. NOCETI, R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 6: *Ad gentes, Nostrae aetate, Dignitatis humanae*, EDB, Bologna 2018, 51-62, 96-107.

³ Nelle prospettive conciliari in materia si riflettono sia il cammino pregresso, al quale hanno concorso, ciascuno a proprio modo, autori e movimenti dei decenni antecedenti la celebrazione conciliare, sia le varie posizioni dei padri conciliari. Il Legrand ritiene che l'apporto specifico del Concilio in materia possa essere individuato in una triplice prospettiva ecclesiologica: a. la Chiesa di Dio si realizza nelle Chiese locali; b. la relazione delle Chiese locali ai loro spazi umani è parte integrante della loro cattolicità; c. il Vaticano II ha consentito la reviviscenza delle Chiese locali, suscitando istituzioni ad esse correlate, cfr. H. LEGRAND, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in B. LAURET, F. REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. 3: *Dogmatique 2*, Cerf, Paris 1983, 151-155. In aggiunta, va segnalato che le occorrenze nelle quali la Chiesa è qualificata come locale o particolare possono essere sintetizzate in una triplice area d'indagine, ulteriormente approfondita e sviluppata nella stagione post-conciliare: a. una questione semantica di fondo: particolare o locale?; b. gli elementi costitutivi della Chiesa locale e/o particolare; c. questioni aperte, concernenti ad esempio le relazioni fra i vari soggetti ecclesiali, quelle con gli universi culturali e religiosi dell'umanità, cfr. S. MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, in PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE – PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA, *Circoscrizioni ecclesiastiche erette nella forma dell'ordinariato. Atti della giornata di studio. Roma, 4 dicembre 2018*, G.H. Ruysen (a cura di), Valore Italiano, Roma 2020, 19-55.

A proposito delle prospettive dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, occorre segnalare che l'assise conciliare non soltanto ha abbozzato un quadro ecclesiologico a più ampio respiro,⁴ peraltro traendo profitto dal «movimento di ritorno alle fonti che ha caratterizzato, nonostante evidenti frenate, i decenni che hanno preceduto l'assise conciliare: movimento biblico, movimento patristico e rilettura dei grandi teologi, specialmente medievali, a partire dal metodo storico»,⁵ ma ha anche prospettato un differente modo di intendere la missione evangelizzatrice della Chiesa.⁶ A tale cambiamento hanno contribuito non soltanto l'indubbia competenza teologica dei vescovi e teologi incaricati del lavoro redazionale dello schema *de missionibus*, ma anche molti padri conciliari che con risoluta caparbia hanno chiesto di «considerare e rafforzare l'attività missionaria della Chiesa come espressione della sua essenza e della sua missione nelle mutate condizioni sociali, politiche, e anche ecclesiali». ⁷ Un modo differente nel quale si riflettono, in primo luogo, le implicazioni del contesto coevo;⁸ in secondo luogo, gli esiti del-

⁴ «L'aggiornamento della figura della Chiesa, delle sue pratiche, della sua attività e del suo funzionamento non poteva realizzarsi senza una riflessione in profondità sull'essere ecclesiale, sul suo ruolo nel mondo, la sua funzione e il suo significato nella storia della salvezza, il suo rapporto con i cristiani non cattolici, con i credenti di altre tradizioni religiose, i non credenti e gli atei. In definitiva, secondo l'espressione di Paolo VI, la Chiesa, in un contesto storico nuovo, doveva rispondere a questa domanda: "Chiesa, cosa dici di te stessa?"» (ROUTHIER, *Introduzione alla costituzione dogmatica 'Lumen gentium'*, 13). Al centro di tale programma di aggiornamento ci sono dunque la coscienza che la Chiesa ha di se stessa, il suo rinnovamento e i suoi rapporti con gli altri e con l'alterità; cfr. *ibidem*.

⁵ *Ibidem*, 59.

⁶ «Considerando la crisi in cui si trovavano le missioni, sia cattoliche sia evangeliche, all'inizio degli anni Sessanta, venne prodotta una importante elaborazione dei fondamenti della missione; venne approvato il passaggio dalla missione tramandata all'attività missionaria delle giovani e nuove chiese locali; si tracciarono le linee guida per il nuovo modo di collaborare dei missionari stranieri, del clero autoctono, dei laici impegnati nell'edificazione della comunità ecclesiale» (P. HÜNNERMANN, *Le ultime settimane del concilio*, in S/V 5, 454).

⁷ *Ibidem*.

⁸ I cambiamenti dell'assetto geopolitico – individuabili soprattutto nel secondo dopoguerra – hanno costretto a ripensare radicalmente il modello della missione ecclesiale. A tale proposito è sufficiente richiamare il fatto che i processi di decolonizzazione allora in atto hanno resi necessari alcuni urgenti passaggi, tra i quali «il trasferimento della autorità ecclesiale dal mondo missionario agli organismi propri di autentiche Chiese locali» e «sia il passaggio della evangelizzazione locale alle giovani Chiese sia

la più aggiornata riflessione teologica in materia missionaria;⁹ in terzo luogo, prospettive conciliari ecclesiologiche già assodate o in via di precisazione.¹⁰ Fondata trinariamente (cfr. AG 2-4; vedasi anche LG 2-4), la missione è l'identità stessa della Chiesa popolo di Dio pellegrinante nella storia (cfr. AG 2). Non può pertanto essere intesa soltanto come un'attività o una serie di attività fra le tante dell'agenda ecclesiale, da affidare soltanto a un gruppo di specialisti (i missionari), e da espletare in determinati territori (i cosiddetti "territori di missione").¹¹

In tale cornice, è di non poco conto introdurre un breve riferimento a LG 13 e 17, che costituiscono la base per una fondazione teologi-

il loro affacciarsi a quella universale» (G. COLZANI, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 21). Cfr. anche ANTONELLI, *Introduzione*, 16-17.

⁹ L'integrazione della missiologia nell'ecclesiologia, la ricerca dei fondamenti teologici della missione, la riscoperta della Chiesa particolare e quella dell'ecumenismo nella missione, l'incontro con l'alterità di un mondo variegato sono linee fondamentali dell'impegno profuso da quei teologi che si impegnano in materia, cfr. COLZANI, *Missiologia contemporanea*, 41-57. È interessante notare che il contributo allo sviluppo di questioni concernenti l'opera missionaria della Chiesa è stato offerto non soltanto da teologi di professione, ma anche da teologi che applicano alla missiologia «la loro metodologia e il loro abituale quadro di pensiero. Questo fatto per un verso aiuterà questa giovane disciplina a trovare la sua strada, per un altro lascia intuire una certa resistenza a seguire queste indicazioni» (*ibidem*, 41).

¹⁰ Nella cornice dell'elaborazione ecclesiologica di LG, citata 30 volte in AG, prende progressivamente forma AG, cfr. BEVANS, *Section I. Decree on the Church's Missionary Activity 'Ad Gentes'*, 4-5; ANTONELLI, *Introduzione*, 18-19. Sulla recezione di altri documenti conciliari, cfr. BEVANS, *Section I. Decree on the Church's Missionary Activity 'Ad Gentes'*, 5-7; ANTONELLI, *Introduzione*, 17-18. Detta recezione non riguarda soltanto i contenuti, ma anche lo stile. «*The document on mission – rileva Bevens – started out as a document with a curial, juridical spirit, a spirit that persisted when it was reduced at the council's third session to a set of mere propositions. In the end, however, the Decree on the Church's Missionary Activity is marked by the pastoral and dialogical spirit with which all mission needs to be done, and in which the council's theology of mission needs to be seen. Ad Gentes is not written completely in this spirit, but it is the spirit in which the document is most fully understood*» (BEVANS, *Section I. Decree on the Church's Missionary Activity 'Ad Gentes'*, 8).

¹¹ Decisiva è la fondazione trinitaria della missione (cfr. AG 2-4) e l'affermazione della natura essenzialmente missionaria del popolo di Dio (cfr. AG 2). Ne deriva che il compito missionario «è uno e immutabile in ogni luogo e in ogni situazione, anche se in base al variare delle circostanze non si esplica allo stesso modo» (AG 6). Pertanto, le riconoscibili e riconosciute differenze non derivano dalla natura della missione ecclesiale, «ma solo dalle circostanze in cui la missione stessa si esplica» (*ibidem*).

co-ecclesiological della missione ecclesiale,¹² così come è illustrata soprattutto nel primo capitolo di AG.¹³ Considerati «[n]ell'architettura complessiva del secondo capitolo della LG, questi numeri costituiscono dei significativi punti di passaggio. LG 13¹⁴ conclude la descrizione del popolo di Dio nella prospettiva della sua universalità, richiamando così elementi di LG 9, dal quale prende l'avvio il secondo capitolo, e, simultaneamente, apre alla sezione dei numeri 14-16, ove detta universalità è riletta dal punto di vista delle relazioni della Chiesa con diversi gruppi umani, caratterizzati dalla loro differente appartenenza religiosa. LG 17¹⁵ richiama per contro il dovere della comunità ecclesiale in ordine all'annuncio del Vangelo della salvezza, la cui destinazione è per tutti e per ciascuno». ¹⁶ Non c'è dubbio che questi due numeri di LG, considerati in se stessi ma anche con riferimento all'intero capitolo secondo al quale appartengono, richiamano diversi temi decisivi per l'oggetto di questo contributo. Tra essi, va segnalata la questione dei soggetti della missione evangelizzatrice del popolo di Dio, qui introdotta in un doppio passaggio. Mentre il primo getta uno sguardo sulle implicazioni relazionali dell'appartenenza alla Chiesa popolo di Dio pellegrinante ed evangelizzatore, il secondo abbozza alcuni rilievi a proposito del soggetto ecclesiale globalmente inteso, ponendo una particolare attenzione alla Chiesa locale.

¹² Ratzinger, allora membro della commissione conciliare *de missionibus*, ha rilevato che l'insegnamento conciliare sulla missione va riferito a LG 13. 17, cfr. J. RATZINGER, *Le dichiarazioni sulla missione negli altri testi conciliari*, in J. SCHÜTTE (a cura di), *Il destino delle missioni. Il successo o il fallimento delle missioni dipende dal loro radicale ripensamento*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1969, 25.

¹³ Il primo capitolo (cfr. AG 2-9) è rappresentativo dell'impostazione dottrinale del decreto stesso, cfr. COLZANI, *Storia e contenuti del Decreto "Ad Gentes"*, 119-130. Antonelli segnala una triplice prospettiva dell'impianto teologico di AG: teologica, ecclesiologica, antropologica, cfr. ANTONELLI, *Introduzione*, 51-62.

¹⁴ Cfr. D. VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, in NOCETI, REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, 185-192.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, 203-208.

¹⁶ S. MAZZOLINI, *L'evangelizzazione come inculturazione. Rileggendo LG 13. 17 nella prospettiva di EG*, in M. DE SALIS (a cura di), *Popolo evangelizzatore. Il capitolo II della 'Lumen gentium' alla luce della 'Evangelii gaudium'*, LEV, Città del Vaticano 2020, 93.

II. UNO SGUARDO SULLE IMPLICAZIONI RELAZIONALI DELL'APPARTENENZA ALLA CHIESA POPOLO DI DIO

In forma preliminare, va osservato che anche la questione dell'appartenenza alla Chiesa è entrata nell'agenda dei lavori del Concilio Vaticano II; l'assise conciliare ha però trattato il tema in modo conforme con le prospettive ecclesiologiche elaborate,¹⁷ nella cornice cioè di un rinnovato orizzonte, quello della comunione ecclesiale e della natura teandrica della Chiesa (cfr. LG 8).¹⁸ Le implicazioni dell'insegnamento conciliare in materia sono diverse; con riferimento all'oggetto di questo contributo, mi limito a introdurre aspetti delle implicazioni relazionali dell'appartenenza alla Chiesa popolo di Dio, prendendo le mosse da alcune considerazioni circa il diverso orientamento con il quale il Concilio ha affrontato la succitata questione e concludendo con la focalizzazione della reciprocità e delle finalità delle relazioni dei soggetti ecclesiali.

1. *Un diverso orientamento*

Dopo la pubblicazione dell'enciclica di Pio XII *Mystici Corporis* (1943), l'interesse per la domanda circa chi appartenesse alla Chiesa è andato progressivamente scemando, sia pure senza scomparire del tutto. La questione, infatti, è stata discussa anche in alcuni passaggi del dibattito conciliare, ma con accentuazioni differenti rispetto all'impostazione pregressa,¹⁹ sicché «[n]el testo finale promulgato della costituzione

¹⁷ Cfr. R. LA DELFA, *Appartenenza*, in G. CALABRESE, PH. GOYRET, O.F. PIAZZA (a cura di), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 40.

¹⁸ Un approfondimento del tema non può prescindere dunque dalla considerazione dei suoi fondamenti, come pure dalla sua attuazione nella comunità ecclesiale, «gistrandosi insieme svariati elementi teologici, come la pneumatologia, la cristologia, la trinitaria, l'escatologia, l'ecclesiologia medesima da una parte, e la sociologia, il diritto, la teologia pastorale e liturgico-sacramentale dall'altra» (*ibidem*, 46). Tra i problemi ancora aperti, La Delfa segnala i seguenti: la dimensione pneumatologica dell'appartenenza; l'appartenenza come apertura escatologica; il recupero del rapporto appartenenza-salvezza nell'ecclesiologia; la correlazione sacramentale tra comunione e appartenenza, cfr. *ibidem*, 54-57.

¹⁹ «È noto – rileva La Delfa – che l'interesse alla domanda relativa a chi appartenga alla Chiesa sia cominciato lentamente a diminuire dopo la pubblicazione dell'enciclica di Pio XII, *Mystici Corporis* (1943), e poi sia scomparso drammaticamente dopo il rifiuto, nella prima sessione del Concilio Vaticano II (dicembre 1962), dello schema *De*

dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, appare chiaro che c'è stato uno sforzo notevole per evitare la terminologia antecedente e per sfuggire alla distinzione netta su chi sia membro della Chiesa e chi no». ²⁰

In termini generali, tale sforzo si è tradotto nell'assunzione di un diverso orientamento assunto dal Concilio per la disamina delle questioni riguardanti l'appartenenza alla Chiesa. Indicativi a tale proposito sono, ad esempio, i numeri 14-16 della LG, numeri che rappresentano una sezione unitaria, incastonata nel secondo capitolo della costituzione dogmatica sulla Chiesa, dedicato alla Chiesa popolo di Dio. Nella cornice del progetto salvifico del Dio Unitrino, tale sezione focalizza le pluriformi relazioni della Chiesa con l'umanità, abbozzandole per così dire in tre cerchi concentrici, ²¹ sia mediante l'uso di un lessico diversificato e specifico che esprime l'universalità della Chiesa popolo di Dio in una prospettiva innanzitutto relazionale (cfr. LG 13), sia mediante l'indicazione posta prioritariamente su elementi condivisi, che potrebbero favorire le pluriformi relazioni ecclesiali. Mentre il lessico della congiunzione, precisando che essa si dà per molteplici ragioni, ²² è assunta quale

Ecclesia militante della commissione teologica presieduta dal cardinale Ottaviani (1890-1979)» (*ibidem*, 40; vedasi anche *ibidem*, 40-46).

²⁰ *Ibidem*, 45.

²¹ A suo modo, questa sezione di LG presenta punti di contatto con quella che *Ecclesiam suam* dedica al dialogo con tutto ciò che è umano, con i credenti in Dio, con gli altri cristiani e all'interno della Chiesa cattolica, cfr. *Ecclesiam suam* (8 agosto 1964), 101 ss. Un dialogo pluriforme che crea relazioni, dialogo il cui fondamento è il dialogo salvifico che il Dio Unitrino ha instaurato e instaura con l'umanità (cfr. *Ecclesiam suam*, 73-79).

²² «*Cum illis qui, baptizati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant, Ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam*». LG 15 «rovescia l'impianto dell'argomentazione tradizionale, affermando che la Chiesa è congiunta per più ragioni ai non cattolici, senza più dire che non appartengono pienamente alla Chiesa, ma indicando le cause per cui non realizzano una piena appartenenza. Tali ragioni coincidono con i «numerosi elementi di santificazione di verità» che, «come doni propri della Chiesa di Cristo» (LG 8), sono presenti nelle altre Chiese o comunità ecclesiali. In quanti si caratterizzano per l'amore alla sacra Scrittura, lo zelo religioso, la fede in Dio come Padre e in Cristo come Figlio di Dio e salvatore è possibile riconoscere i fratelli della Riforma; in quanti, oltre a questi elementi, hanno in comune l'episcopato, l'eucaristia e il culto alla Madre di Dio, si riconoscono i fratelli dell'ortodossia» (VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 199).

cifra dei rapporti della Chiesa popolo di Dio con gli altri cristiani (cfr. LG 15) e l'essere ordinati in vari modi esprime quelle della Chiesa con diversi gruppi umani (cfr. LG 16),²³ il rapporto con i fedeli cattolici è stato abbozzato non più nei termini di un'appartenenza giuridicamente intesa (il lemma "appartenenza" non ricorre nel testo promulgato di LG), ma piuttosto in quelli della piena incorporazione (cfr. LG 14),²⁴ categoria che non esclude necessariamente quella dell'appartenenza, ma che piuttosto ne consente un'interpretazione a più ampio respiro, nella cornice delle prospettive ecclesologiche conciliari.

Con riferimento alle relazioni *inter* ed *extra* ecclesiali (cfr. LG 15-16), gli esiti più evidenti dell'assunzione del succitato diverso orientamento conciliare, sono riscontrabili nella stagione postconciliare, per un verso, nella messa in atto di processi e pratiche di dialogo; per un altro, nello sviluppo e nell'approfondimento di argomenti correlati e fondativi. In entrambi i casi, un approccio meramente giuridico alle questioni ha dimostrato la sua insufficienza, pur non potendo essere completamente escluso. Analoghe osservazioni possono essere addotte anche riguardo alla recezione di LG 14, le cui implicazioni hanno riguardato soprattutto sia il modo di comprendere e di fondare appropriatamente le relazioni infra-ecclesiali, sia la loro declinazione e il loro sviluppo nella vita e nelle pratiche pastorali e missionarie della Chiesa popolo di Dio, pellegrinante nella storia ed evangelizzatore.

²³ «*Iti tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur*». «Il testo descrive a scalare i rapporti della Chiesa con il popolo eletto, indicato come la radice del nuovo popolo di Dio; con i musulmani, per la loro fede nel Dio creatore; infine con quanti "cercano un Dio ignoto nelle ombre e sotto le immagini", i quali possono conseguire la salvezza attraverso la ricerca sincera di Dio, l'impegno per la giustizia e la pace secondo "la volontà di Dio conosciuta attraverso il dettame della coscienza", ma anche semplicemente attraverso una vita retta» (VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 200-201). Con riferimento alla salvezza di coloro che non professano la fede cristiana, LG 16 menziona altresì il tema della *praeparatio evangelica*, evocativo di quello patristico dei *semina Verbi*, e lo riferisce non soltanto al *prima*, ma anche a ciò che è *fuori* della Chiesa; il testo conciliare afferma che «*[q]uidquid enim boni et veri apud illos, ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur et ab Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat*». Ulteriori sviluppi della questione in NAe e DH; vedasi anche GS 22.

²⁴ La Delfa rileva che «[s]i parlerà [...] di *incorporazione* alla Chiesa [...], nella linea dell'uso delle immagini esplicative della Chiesa, popolo di Dio e corpo di Cristo» (LA DELFA, *Appartenenza*, 40).

Coerentemente con il succitato differente orientamento assunto per la disamina della questione dell'appartenenza ecclesiale, l'assise conciliare ha affrontato anche il tema delle condizioni di appartenenza alla Chiesa,²⁵ riferendolo ai fedeli cattolici, cioè a coloro che sono pienamente incorporati alla "società della Chiesa", e segnalando con specifiche accentuazioni che detto legame dipende da precise condizioni di appartenenza.²⁶ Da questo punto di vista, va brevemente osservato, in primo luogo, che il Concilio Vaticano II ha recepito la triplice condizione già menzionata dal Bellarmino (professione della vera fede, comunione dei sacramenti, obbedienza al legittimo pastore, il romano pontefice), aggiungendone però una quarta, cioè la comunione, alla quale si premette un richiamo all'accettazione dell'«intero ordinamento [ndr. della Chiesa] e di tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti».²⁷ Da tale accettazione deriva che la succitata comunione ecclesiale «non è l'effetto dell'obbedienza alla gerarchia, ma una realtà più radicale, derivante dal battesimo, in forza del quale tutti i membri della Chiesa sono costituiti in un legame originario con Cristo e tra di loro».²⁸

²⁵ Vitali rileva che «se la controversistica cattolica irrigidiva le condizioni di appartenenza, fissando perentoriamente i termini dell'esclusione dalla Chiesa, il testo conciliare prova a percorrere la strada opposta, indicando ciò che invece unisce alla Chiesa. Lo si avverte quando parla dei catecumeni, che per il concilio, a differenza della tesi bellarminiana, sono già uniti alla Chiesa (anche se non formalmente incorporati), per cui "la madre Chiesa" li ricopre del suo amore e delle sue cure *ut suos*, vale a dire come se già fossero incorporati. Ancora di più lo si avverte nei nn. 15 e 16, quando si parla dei cristiani non cattolici e dei non cristiani» (VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 199).

²⁶ «L'appartenenza alla Chiesa – rileva La Delfa – non consiste soltanto in un'interiore adesione soggettiva a Cristo. Ogni discorso sull'appartenenza alla Chiesa richiede l'individuazione di una consistenza della Chiesa stessa, e quindi di un'adesione del singolo fedele alla "tematizzazione" (intesa come il prendere corpo nell'esperienza professante e confessante della comunità) della fede stessa operata nella e dalla comunità. Se così non fosse (se l'atto di fede personale non individuasse e non aderisse a una concreta esperienza della Chiesa) si perverrebbe facilmente alla dissoluzione della Chiesa stessa e all'erosione del concetto di appartenenza» (cfr. LA DELFA, *Appartenenza*, 46).

²⁷ Vitali rileva che «[t]ale accettazione, più che un'ulteriore condizione, sembra un atto previo alla partecipazione alla vita ecclesiale: senza riconoscere la Chiesa come mezzo necessario di salvezza, non avrebbe senso professare la stessa fede, partecipare ai sacramenti, vivere nella comunione, sotto il governo dei pastori della Chiesa» (VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 198).

²⁸ *Ibidem*.

In secondo luogo, che il Vaticano II ha posto l'accento su un tema correlato, quello delle disposizioni interne, disposizioni che «non sono necessarie a una piena incorporazione, giuridicamente rilevabile, ma alla salvezza stessa».²⁹ LG 14 rimarca infatti che «[n]on si salva, però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che non persevera nella carità, e rimane nella Chiesa soltanto col corpo ma non col cuore. Tutti i figli della Chiesa ricordino che la loro privilegiata condizione non si ascrive ai loro meriti, ma ad una grazia speciale di Cristo; se non vi corrispondono col pensiero, con le parole e con le opere, anziché essere salvati, saranno invece giudicati più severamente». Tale accentuazione «permette di correggere la visione giuridica ed estrinsecista della tesi bellarminiana: la “privilegiata condizione” dei cattolici, figli della Chiesa, non è un privilegio che dipenda da meriti propri, ma una grazia di Cristo, che va custodita e alimentata solo attraverso una continua corrispondenza della vita, in pensieri, parole e opere».³⁰ L'incorporazione ecclesiale, dunque, permane piena soltanto nel rispetto di precise condizioni esterne e di disposizioni interne, che presuppongono e implicano un cammino di crescita e di sviluppo che è sì personale, ma non solitario e/o individuale. Detta incorporazione, infatti, determina l'inserimento di ciascun soggetto ecclesiale in quella realtà comunionale/relazionale che è la Chiesa popolo di Dio.

2. Reciprocità e finalità delle relazioni dei soggetti ecclesiali

Dato il suo posizionamento nella struttura della costituzione dogmatica sulla Chiesa, il secondo capitolo di LG ha messo in discussione la pregressa sostanziale identificazione della Chiesa con la sola gerarchia,³¹ favorendo per contro una comprensione della Chiesa stessa a partire dal riconoscimento della comune dignità di tutti i battezzati, responsa-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, 199.

³¹ Pur riconoscendo il necessario e imprescindibile aspetto istituzionale della Chiesa, Kasper rimarca la decisività di un altro aspetto: «la chiesa come comunione di coloro che sono afferrati da Gesù Cristo, che partecipano del suo Spirito e testimoniano il suo messaggio. Questa tesi, in una formulazione un po' libera, è la più antica definizione della chiesa che il Concilio Vaticano II ha nuovamente posto in evidenza. Lo Spirito soffia dove e come vuole. Si serve certamente di forme istituzionali, ma non è esclusivamente vincolato a esse o addirittura dissolto in esse» (W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, [BTC 152], Queriniana, Brescia 2011, 115-116).

bili ciascuno a proprio modo della vita e della missione ecclesiali. Mentre, per un verso, l'espressione "a proprio modo" allude a una differente recezione sacramentale e ai molti doni ministeriali e carismatici dello Spirito, per un altro esclude l'assunzione di posizioni solitarie e isolate, postulando al contrario una relazionalità forte, che si dispiega a più livelli, finalizzata altresì alla promozione ed allo sviluppo dell'identità missionaria non soltanto dei diversi soggetti ecclesiali, ma anche di quella della Chiesa, di ogni Chiesa.

Il fatto che «piacque a Dio chiamare gli uomini alla partecipazione della sua vita non solo ad uno ad uno [...] ma riunirli in un popolo» (AG 2) «esige che l'interlocutore non si esprima secondo prospettive individuali ma che si muova secondo quella logica di comunione personale che è propria delle Persone divine».³² L'incorporazione alla Chiesa popolo di Dio, la cui natura è essenzialmente missionaria, non dipende pertanto da alcuna sorta di affinità (razza, etnia, genere, classe sociale...), ma dalla volontà di Dio, che non fa preferenze di persone (cfr. At 10,34-35) e che «volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità» (LG 9).³³ In tale cornice, si inquadrano le relazioni tra i soggetti ecclesiali, configurate da una fondamentale uguaglianza,³⁴ benché vi siano diversità e varietà di servizi e funzioni, che concorrono tutte non soltanto alla crescita della Chiesa popolo di Dio, ma anche al servizio del vangelo nel mondo.³⁵

³² COLZANI, *Storia e contenuti del Decreto "Ad Gentes"*, 121-122.

³³ Con altra accentuazione si riprende qui l'idea di LG 2, ove si afferma che «[l']'eterno Padre, per liberissima e misteriosa disposizione della sua sapienza e bontà, ha creato l'universo e ha deciso di elevare gli uomini a partecipare alla sua vita divina».

³⁴ «Prima ancora della differenza in diversi ordini, uffici e funzioni, all'inizio della sua presentazione sulla chiesa il concilio ha messo in evidenza l'uguaglianza fondamentale di tutti i suoi membri. La chiesa non è stata più descritta [...] come comunità di diseguali. Tutti coloro che nel battesimo e nell'eucaristia partecipano di ciò che è santo, che mediante la Parola e i sacramenti vengono santificati, sono uguali gli uni agli altri nella dignità e nella chiamata all'apostolato della chiesa. Ancor prima di ogni differenza riguardante gli uffici e i compiti, il concilio sottolinea la fondamentale unità che abbraccia tutti i credenti e i santificati da Cristo» (P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, [BTC 178], Queriniana, Brescia 2016, 99-100).

³⁵ Il popolo di Dio è «il portatore privilegiato della storia della salvezza, la quale è però

Una corretta interpretazione della succitata uguaglianza richiede di essere sviluppata prima di tutto sul piano dell'essere, come del resto è indicato da un tratto di LG 32. Dall'iniziale affermazione che c'è un solo popolo di Dio da lui scelto – affermazione peraltro rafforzata delle parole di Ef 4,5 “un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo” – discende che «comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia di adozione filiale, comune la vocazione alla perfezione», concludendo che «non c'è che una sola salvezza, una sola speranza e una carità senza divisioni». Parole queste nelle quali sembra riecheggiare il succitato testo paolino. Una siffatta uguaglianza, fondata nel progetto salvifico universale del Dio Unitrino, determina che nella Chiesa popolo di Dio non possono sussistere forme di ineguaglianza, un'affermazione questa che LG 32 fonda in senso cristologico. «Nessuna ineguaglianza – così recita il testo – quindi in Cristo e nella Chiesa³⁶ 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 gr.; cfr. *Col* 3, 11)».

Si tratta di un'affermazione netta, che non lascia spazio ad ambiguità e che, al contempo, può essere assunta quale chiave di lettura di un evidente e innegabile dato di fatto: la diversità dei servizi e delle funzioni ecclesiali.³⁷ Alla luce dei rilievi fin qui abbozzati, essa non configura le

molto più ampia della storia di questo popolo, perché ha una portata universale, anzi cosmica. È questo il motivo per cui non si può concepire il popolo di Dio se non in missione verso il mondo» (Y. CONGAR, *Un popolo messianico. La chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, [BTC 27], Queriniana, Brescia 1976, 70).

³⁶ Vitali rileva la pregnanza dell'uso della negazione – *nulla in Christo et in Ecclesia inaequalitas* – «che non sembra limitarsi all'affermazione di principio che nella Chiesa sussiste una radicale uguaglianza di tutti i suoi membri, ma sembra escludere ogni discriminazione, ribadendo che non possono darsi differenze che si risolvano in forme di esclusione nella Chiesa [...]» (D. VITALI, *Capitolo IV. I laici*, in NOCETI, REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, 331).

³⁷ «Il popolo di Dio è come un tessuto di scambi e di rapporti reciproci. [...] È vero che ciascuno attualizza la presenza e l'irraggiamento del Cristo secondo i suoi doni e la sua vocazione. Ma non si è testimoni da soli, come singoli e secondo le idee del momento. Il segno e il ministero della salvezza sono portati dal popolo di Dio nella sua totalità strutturata, e cioè dal popolo di Dio in quanto vive la comunione così come il Cristo l'ha voluta e la vuole» (CONGAR, *Un popolo messianico*, 72-73).

relazioni fra i vari soggetti ecclesiali in termini asimmetrici, cioè nei termini di “superiorità-inferiorità”,³⁸ né rappresenta necessariamente un fattore di divisione.³⁹ A tale proposito, si segnala come dato rilevante che la diversità si coniuga con l’unità; si tratta di due necessari elementi distinti, ma correlati, che abbozzano in modo peculiare l’identità essenzialmente missionaria della Chiesa popolo di Dio. Da questo punto di vista, si può rileggere un altro passaggio di LG 32 che rimarca, per un verso, che «vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all’azione comune a tutti i fedeli nell’edificare il corpo di Cristo». Per un altro, che «[l]a distinzione [...] 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» in vista di un reciproco servizio, sicché «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 in “tutte queste cose opera... un unico e medesimo Spirito” (1 Cor 12, 11)». La diversità, dunque, non può essere valutata separatamente dall’unità, ma sempre in correlazione con l’unità, e sempre con riferimento alla/alle finalità della presenza della Chiesa nella storia dell’umanità, in conformità con il progetto salvifico di Dio.

Ne deriva un necessario riconoscimento⁴⁰ dell’alterità dei soggetti ecclesiali, che sta alla base della conseguente partecipazione corresponsabile dei soggetti ecclesiali alla vita e alla missione della Chiesa. Un riconoscimento basato sul fatto che «[i]n virtù del Battesimo ricevu-

³⁸ Cfr. VITALI, *Capitolo IV. I laici*, 331.

³⁹ «Si dà nella Chiesa unità nella diversità – o, correlativamente, diversità in vista dell’unità –, che il testo [ndr. LG 32] illustra coniugando la diversità di vocazioni con l’unica vocazione alla santità e la diversità di funzioni con la partecipazione di tutti all’edificazione del corpo» (cfr. *ibidem*).

⁴⁰ Per uscire dalle secche delle dichiarazioni di principio o di intenti e delle emergenze pastorali o missionarie, occorre innanzitutto fondare detto riconoscimento in chiave teologico-ecclesiologicala, ripensando la Chiesa popolo di Dio con riferimento originario innanzitutto al battesimo e poi al sacramento dell’ordine; sviluppando le implicazioni del profilo pneumatologico e carismatico della Chiesa e integrandole con quelle del suo profilo cristologico e ministeriale; approfondendo il carattere sinodale e la sua relazione con la collegialità. Queste tematiche non sono evidentemente le uniche possibili, ma sembrerebbero essere le più conformi con le istanze dell’odierno contesto ecclesiale.

to, ogni membro del Popolo di Dio è diventato discepolo missionario (cfr. *Mt* 28, 19). 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» (EG 120). In questo modo, papa Francesco rimarca che ogni membro del popolo di Dio è soggetto attivo della missione evangelizzatrice della Chiesa, di quella Chiesa in uscita che è la comunità dei discepoli missionari (cfr. EG 24).⁴¹ Per un verso, la connessione non estrinseca tra l'essere pienamente incorporato nella Chiesa e l'essere missionario prospetta dati utili per una ricomprensione del discepolato stesso;⁴² per un altro, costituisce un

⁴¹ «*Drawing on the phrase used prominently in the document coming from the fifth assembly of the Latin American Bishops' Conference (CELAM) in Aparecida, Brazil in 2007, pope Francis called the church in EG to 'go forth' as a community of missionary disciples*» (S. BEVANS, *Theologies of Mission*, in K. KIM, K. JØRGENSEN, A. FITCHETT-CLIMENHAGA [a cura di], *The Oxford Handbook of Mission Studies*, Oxford University Press, Oxford 2022, 120). Mentre la descrizione della Chiesa in uscita può essere riferita alla visione conciliare della natura essenzialmente missionaria del popolo di Dio pellegrinante nella storia, l'espressione "comunità dei discepoli missionari" richiama il fatto che la Chiesa è più delle sue strutture. In EG, papa Francesco non adopera il lemma "discepolato", ma usa, anche nella sua declinazione plurale, l'espressione "discepolo missionario", rimarcando così l'intrinseco rapporto fra l'essere discepolo e l'essere missionario. «Ogni cristiano – scrive il Papa – è missionario nella misura in cui si è incontrato con l'amore di Dio in Cristo Gesù; non diciamo più che siamo "discepoli" e "missionari", ma che siamo sempre "discepoli-missionari"» (EG 120). Aspetti ecclesologici ed elementi antropologici si intersecano nell'espressione "discepolo missionario".

⁴² Tale ricomprensione ha un innegabile profilo ecumenico. A tale proposito, va segnalata la Conferenza mondiale sulla missione, organizzata dalla Commissione sulla missione mondiale e l'evangelizzazione del Consiglio ecumenico delle Chiese tenuta ad Arusha dall'8 al 13 marzo del 2018. Il tema scelto è stato il seguente: "Moving in the Spirit: Called to Transforming Discipleship". Nell'*Handbook*, pubblicato prima della Conferenza, si sono richiamati tre aspetti basilici del discepolato: a. l'idea del discepolato deve essere trasformata, perché esso non è soltanto una relazione amorevole ed amicale con Cristo, ma anche un impegno attivo nel proseguire la sua missione nel mondo; b. il discepolato non è una decisione presa una volta per tutte, ma implica un progressivo percorso di conformazione a Cristo; c. il discepolato cristiano è un impegno a trasformare il mondo, proteggendo la natura, opponendosi alle ingiustizie e vivendo solidariamente con i margini del mondo, cfr. WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Conference on World Mission and Evangelism Arusha, Tanzania, 8-13 March 2018 Handbook*, https://www.oikumene.org/en/mission_2018/Handbook_EN_Web.pdf, 17 (consultato il 2-I-

elemento caratterizzante, in senso proprio, l'identità ecclesiale di ogni membro della Chiesa popolo di Dio evangelizzatore.

Infatti, se la missione della Chiesa non è soltanto una semplice attività *ad extra*, ma piuttosto «un dinamismo che procede dalla sua stessa struttura costitutiva [...], per cui “a ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere, per parte sua, la fede” (LG 17), ne segue che il soggetto protagonista non può essere esclusivamente la gerarchia o alcuni “membri specializzati” (i missionari), dotati di un particolare carisma, ma l'intero popolo di Dio in quanto sacerdotale, profetico e regale». ⁴³ Sicché ogni cristiano è tenuto a cooperare alla missione evangelizzatrice della Chiesa. Si tratta di un dovere che «scaturisce da un diritto inalienabile, in quanto ogni cristiano, in forza dell'unzione dello Spirito, è costituito annunciatore e testimone del Vangelo. E tuttavia non lo fa svincolato dalla Chiesa, soggetto ultimo della missione», ⁴⁴ non lo fa svincolato dalla Chiesa locale nella quale è pienamente incorporato.

III. RILIEVI SULLA CHIESA POPOLO DI DIO EVANGELIZZATORE; LA CHIESA LOCALE COME SOGGETTO PRIMARIO DELL'EVANGELIZZAZIONE

Da parte di ciascun fedele battezzato, uomo o donna che sia, il dovere di annunciare e di testimoniare il Vangelo non può essere attuato in modo individualistico e /o solitario. Al contrario, esso presuppone e implica una piena incorporazione alla Chiesa popolo di Dio pellegrinante che, in definitiva, è il soggetto primario dell'evangelizzazione. Tale incorporazione è l'esito sia della chiamata del Dio Unitrino che convoca uomini e donne da tutti i popoli e nazioni per congregarli nel suo popolo, sia della risposta libera e responsabile da parte della persona, che è sempre situata in specifici contesti sociali e culturali, nei quali cresce e matura. In tale ottica, va rimarcata la rilevanza di una riflessione focalizzata

2025). Sul documento finale e sui successivi sviluppi, cfr. BEVANS, *Theologies of Mission*, 120-121. Dal punto di vista della tradizione cattolico-romana, sinodalità e fraternità sono concetti chiave per implementare il discepolato missionario, cfr., ad esempio, D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Qjqajon, Magnano 2014; G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari-Roma 2017, 159-188.

⁴³ F. NARDELLI, *La Chiesa popolo missionario. Per una ecclesiologia battesimale e sinodale*, Cittadella, Assisi 2023, 123.

⁴⁴ VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 207.

sulla Chiesa locale come soggetto primario dell'evangelizzazione, una questione che implica e comporta, per un verso, una precisazione a proposito del rapporto fra la Chiesa universale e ogni Chiesa; per un altro, un approfondimento del rapporto della Chiesa con gli universi culturali dell'umanità, un approfondimento che riguarda sia la Chiesa *qua talis*, sia ogni Chiesa. Infatti, come rileva Paolo VI, la Chiesa universale «si incarna di fatto nelle Chiese particolari,⁴⁵ costituite a loro volta dall'una o dall'altra concreta porzione di umanità, che parlano una determinata lingua, che sono tributarie di un loro retaggio culturale, di un determinato sostrato umano. L'apertura alle ricchezze della Chiesa particolare risponde a una specifica sensibilità dell'uomo contemporaneo» (EN 62).

Anche dal succitato doppio punto di vista, quello cioè del rapporto fra la Chiesa universale e ogni Chiesa e quello del rapporto della Chiesa con gli universi culturali dell'umanità, si delinea con nettezza la necessità di approfondire il modello ecclesiologico della Chiesa popolo di Dio, recependo alcune prospettive del Vaticano II al riguardo. In questa linea si è posto anche papa Francesco, che ha ripreso le fila di un discorso ormai da troppo tempo cassato e ha rilanciato l'idea del popolo di Dio – “un popolo dai mille volti” – chiamato ad annunciare il vangelo.⁴⁶ Presupposto di tale recezione è la volontà «di riprendere con coraggio un sentiero interrotto, rimettendosi in cammino come “popolo messianico” che, pur apparendo come “un piccolo gregge, è però per l'intera umanità germe sicurissimo di unità, di speranza e di salvezza” (LG 9)».⁴⁷

⁴⁵ In LG 23 si afferma che le Chiese particolari «sono formate a immagine della Chiesa universale: in esse e a partire da esse esiste l'una e unica Chiesa cattolica». Per le sue implicazioni ecclesiologiche, va segnalata la pregnanza della formula “in quibus” – “ex quibus”. Tenendo insieme i due elementi della formula, «appare chiaro che l'*una et unica Ecclesia catholica* (nel suo duplice significato, misterico ed estensivo) e le Chiese locali (al plurale) non sono grandezze contrapposte, ma tra esse esiste una relazione complessa che J. Ratzinger e Y.M. Congar suggeriscono di leggere in analogia alla *circumsessio/perichoresis* trinitaria e che H.M. Legrand e J.A. Komonchak illustrano come “mutua inclusione”» (S. NOCETI, *Capitolo III. La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato*, in NOCETI, REPOLE [a cura di], *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen gentium*, 268).

⁴⁶ Cfr. VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 152.

⁴⁷ *Ibidem*.

Più specificatamente, detta volontà si declina in un pluriforme impegno di recezione di fondamentali prospettive conciliari,⁴⁸ nella cornice innanzitutto degli sviluppi dell'insegnamento magisteriale e del pensiero ecclesiologico postconciliare in materia, sviluppi che riguardano anche la riflessione sulla missione evangelizzatrice della Chiesa popolo di Dio.⁴⁹ Poi, della presa d'atto dei cambiamenti caratterizzanti la nostra contemporaneità,⁵⁰ cambiamenti che hanno inciso sia sul modo di comprendere gli spazi della presenza della Chiesa nel mondo, sia sulle pratiche pastorali e missionarie, sia sulla ricerca di nuove figure pastorali e missionarie, che non siano semplicemente suppletive alla mancanza o alla distribuzione disomogenea del clero.⁵¹ Infine, dello spostamento dell'asse del cristianesimo dal Nord globale al Sud

⁴⁸ Da questo punto di vista, un'ermeneutica puntuale, avulsa da pregiudizi, dei testi promulgati dal Vaticano II non può prescindere anche da uno studio accurato della loro storia redazionale.

⁴⁹ Sulle linee di tendenza degli odierni studi sulla missione evangelizzatrice, cfr. K. KIM, A. FITCHETT-CLIMENHAGA, *Introduction to Mission Studies: Analyzing Missiology's Current Configuration and Charting Future Prospect*, in KIM, JØRGENSEN, FITCHETT-CLIMENHAGA (a cura di), *The Oxford Handbook of Mission Studies*, 8-15. A proposito della teologia della missione, Bevans segnala l'emergere negli ultimi decenni di tre modelli ("Mission as Profetic Dialogue", "Mission as Transforming/Missionary Discipleship", "Mission of Attraction"), che riprendono in rinnovati termini-aspetti dei precedenti modelli (modello della teologia della *missio Dei*, della teologia della liberazione, delle teologie contestuali e della teologia cristocentrica), cfr. BEVANS, *Theologies of Mission*, 115-125.

⁵⁰ Tra essi si segnalano, ad esempio, l'emergere di fenomeni inediti di urbanizzazione, di mobilità umana, di comunicazione mediante nuove tecnologie. Già nel 1990 si esprimeva in questo senso Giovanni Paolo II, che nell'*incipit* di RM 32 rilevava che: «[o]ggi ci si trova di fronte a una situazione religiosa assai diversificata e cangiante: i popoli sono in movimento; realtà sociali e religiose che un tempo erano chiare e definite oggi evolvono in situazioni complesse. Basti pensare ad alcuni fenomeni come l'urbanesimo, le migrazioni di massa, il movimento dei profughi, la scristianizzazione di paesi di antica cristianità, l'influsso emergente del Vangelo e dei suoi valori in paesi a grandissima maggioranza non cristiana, il pullulare di messianismi e di sette religiose. È un rivolgimento di situazioni religiose e sociali, che rende difficile applicare in concreto certe distinzioni e categorie ecclesiali, a cui si era abituati». Vedasi anche RM 37.

⁵¹ Tale ricerca è peraltro confermata dal fatto che in molti contesti la pastorale missionaria ha trovato un suo irrinunciabile punto di forza nelle piccole comunità ecclesiali, «strumento di evangelizzazione e di primo annunzio e fonte di nuovi ministeri» (RM 51).

globale, che ha segnato l'avvio di un faticoso e incompiuto processo di ripensamento delle loro relazioni in termini di reciprocità e secondo un movimento bidirezionale, problematizzando la presunta e ormai insostenibile normatività delle forme cristiane occidentali e implicando al contempo il riconoscimento di altre e contestualizzate forme.⁵²

In tale cornice, non sfugge la rilevanza della focalizzazione sulla Chiesa locale come soggetto primario dell'evangelizzazione, questione sulla quale si concentra questa parte del contributo, che introduce dapprima rilievi sulla natura essenzialmente missionaria della Chiesa locale dal punto di vista della sua relazione con la Chiesa universale e delle proprietà ecclesiali della cattolicità e dell'apostolicità; poi elementi riguardanti il rapporto della Chiesa con gli universi culturali dell'umanità e alcune loro significative implicazioni.

1. Rilievi sulla natura essenzialmente missionaria della Chiesa locale; il rapporto con la Chiesa universale e le proprietà ecclesiali della cattolicità e dell'apostolicità

La pertinenza dell'affermazione che la Chiesa locale è soggetto primario dell'evangelizzazione deve essere verificata con riferimento innanzitutto all'identità essenzialmente missionaria della Chiesa locale. Si tratta ovviamente di una questione da approfondire nella più ampia cornice del rapporto fra la Chiesa universale e quella locale. Questa parte del contributo non si prefigge di entrare in merito a tale questione, che soprattutto in certi tornanti della storia della Chiesa postconciliare è stata discussa quantomeno con vivacità di toni;⁵³ si prefigge piuttosto di introdurre aspetti dell'identità essenzialmente missionaria della Chiesa locale, il cui necessario presupposto è la sua relazione con la Chiesa universale, aspetti tra i quali vanno menzionate le proprietà ecclesiali della cattolicità e dell'apostolicità.

⁵² Tale ripensamento riguarda anche la missione evangelizzatrice della Chiesa. «La missione che fino ad ora partiva dall'Ovest o dal Nord del mondo si dovrà probabilmente trasformare sempre più in uno scambio reciproco tra le chiese più vecchie dell'Occidente o del Settentrione e quelle locali più giovani» (KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo*, 347).

⁵³ Tra i temi discussi, va menzionata la questione della "priorità" tra Chiesa universale e Chiese locali, alla quale fanno riferimento già i primi commenti della LG, cfr. in sintesi M. SEMERARO, *Chiesa locale*, in CALABRESE, GOYRET, PIAZZA (a cura di), *Dizionario di ecclesiologia*, 179-180.

In forma preliminare, va richiamato innanzitutto che il Concilio Vaticano II ha posto le premesse per una teologia della Chiesa locale, introducendo alcuni elementi fondamentali per ulteriori sviluppi.⁵⁴ Semeraro precisa, innanzitutto, «che la teologia della Chiesa locale non giunse all'improvviso nella discussione dell'assemblea conciliare. Essa, al contrario, ha avuto una lunga gestazione che affonda le sue origini già nel XIX secolo con l'opera di A. Gréa, *De l'Église et sa divine constitution* (1885) ed è andata avanti per tutta la metà del XX secolo».⁵⁵ Poi, «che l'inserimento del tema della "Chiesa locale" nella costituzione *De Ecclesia* non è avvenuto secondo un piano preordinato, ma quasi occasionalmente e in dipendenza sia dalle discussioni sulla teologia dell'episcopato, sia dall'attenzione per il dialogo ecumenico. Né si deve trascurare l'influsso della teologia delle missioni».⁵⁶ Da questa doppia osservazione, deriva come conseguenza evidente «che la dottrina esposta nei documenti conciliari presenta un aspetto ancora acerbo, che si manifesta specialmente nelle incertezze e nella fluttuazione terminologica che hanno un riflesso pure nelle traduzioni dal latino nelle diverse lingue moderne».⁵⁷

⁵⁴ Cfr. nota 3.

⁵⁵ SEMERARO, *Chiesa locale*, 146. Cfr. anche O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Genesi di una teologia della Chiesa locale dal Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II*, in H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA (a cura di), *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca (2-7 aprile 1991)*, EDB, Bologna 1994, 27-61.

⁵⁶ SEMERARO, *Chiesa locale*, 146.

⁵⁷ *Ibidem*. Generalmente parlando, Valentini segnala che il Concilio Vaticano II ha adoperato anche altre espressioni ecclesiologiche in modo non uniforme, cfr. D. VALENTINI, *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, in IDEM, *Identità e storicità della Chiesa. Saggi teologici sulla Chiesa locale, il ministero petrino e l'ecumenismo*, a cura di A. Musoni, LAS, Roma 2007, 102. A proposito dell'uso dei lemmi ecclesiologici "Chiesa locale" e "Chiesa particolare", Pié-Ninot segnala che, mentre il primo ricorre otto volte nel Vaticano II, delle quali quattro con riferimento alla diocesi, una alla diocesi nel suo contesto culturale, due volte ad un raggruppamento di diocesi ed una sola volta alla parrocchia, il secondo è adoperato ventiquattro volte, dodici volte con riferimento alla diocesi e dodici con riferimento alla Chiesa nel suo contesto culturale (di queste, cinque volte essa designa la Chiesa cattolica di rito diverso da quello latino), cfr. S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, [BTC 138], Queriniana, Brescia 2008, 354-355). Incertezze e fluttuazioni terminologiche si riscontrano anche nella stagione post-conciliare. Soltanto a uno sguardo frettoloso, l'uso dell'una o dell'altra espressione potrebbe

Con riferimento all'oggetto illustrato in questa sezione del contributo, di particolare rilievo è l'affermazione che la Chiesa particolare – questo è il lemma utilizzato in CD 11⁵⁸ – è *populi Dei portio*, espressione che sinteticamente abbozza l'identità della Chiesa particolare con esplicito riferimento al popolo di Dio complessivamente inteso. Sono diverse e significative le implicazioni contenutistiche della succitata espressione ecclesiologica, che possono essere ricondotte, in primo luogo, al fatto che l'esplicito riferimento al popolo di Dio comporta che ad ogni Chiesa particolare sia attribuito in senso proporzionale ed analogico tutto ciò che a tale popolo pertiene e che è stato illustrato nel secondo capitolo della LG.⁵⁹ In secondo luogo, all'uso del termine “*portio*”, che sostituisce il lemma “*pars*” del *textus prior*, usato per «designare una parte che conserva tutte le qualità e le proprietà dell'insieme. Così inteso, il termine *portio* dice che la Chiesa particolare è la presenza e la manifestazione integrale del *mysterium Ecclesiae* in un determinato spazio umano. Questo esser-ci della Chiesa *tutta* nella Chiesa particolare fa sì che questa sia veramente Chiesa, senza che, per questo, venga abolita la distinzione rispetto al tutto, che è presente in essa. È precisamente questo il mistero della presenza del *tutto* nella *parte*, pur restando quest'ultima *parte del tutto*. Come tale essa non è *pars in toto*, bensì *pars pro toto*».⁶⁰

In tale prospettiva, va compresa anche l'affermazione che nella Chiesa particolare «è presente ed opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11). «Va segnalato, per un verso, che non vi è qui una loro identificazione, come del resto si evince anche dall'espunzione dell'avverbio *plene* nell'ultima redazione del testo; per un altro, che i verbi adoperati (*inest et operatur*) hanno un valore più pregnante di quello generico *existit in* (cfr. LG

essere compreso nei termini di una mera questione semantica; in realtà, ciascuna delle due espressioni richiama contenuti specifici, cfr. MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 21-25.

⁵⁸ CD 11 abbozza una descrizione della Chiesa particolare (l'espressione indica qui la diocesi); tratteggia gli elementi costitutivi, funge da premessa a quella del vescovo diocesano e del suo ruolo ministeriale. C'è uno stretto collegamento con il terzo capitolo di LG, pur presentando aspetti nuovi, cfr. S. NOCETI, *Christus Dominus*, in NOCETI, REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 4: *Christus Dominus, Optatum totius, Presbyterorum Ordinis*, EDB, Bologna 2017, 77-78.

⁵⁹ Cfr. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 357.

⁶⁰ SEMERARO, *Chiesa locale*, 148. Vedasi anche PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 356.

23) e di quello più sfumato *adest* (cfr. LG 26)». ⁶¹ Tra le proprietà ecclesiali, vanno segnalate quelle della cattolicità e dell'apostolicità, in quanto rappresentative ed esplicative della natura essenzialmente missionaria del popolo di Dio; attribuite alla Chiesa in quanto tale, esse lo possono essere anche con riferimento a ogni Chiesa, in quanto *populi Dei portio*.

Recependo la lezione del Vaticano II, ⁶² va innanzitutto precisato che la cattolicità, così come descritta in LG 13, fondata in senso cristologico e trinitario, non può essere considerata soltanto in termini estensivi, rispetto allo spazio e al tempo, ma anche in prospettiva relazionale. Ciò trova peraltro conferma nella struttura stessa di LG 13, articolata in quattro punti fondamentali:

- a. l'indole universale del popolo di Dio, che rimanda tanto all'unità della natura umana, quanto a quella della missione di Cristo, dello Spirito e della Chiesa;
- b. l'unità del popolo di Dio, trascendente e storica al contempo: superando ogni forma di particolarismo, detto popolo può esistere presso tutti i popoli della terra;
- c. l'universalità o cattolicità il cui principio non è l'uniformità, ma l'articolazione di diversità e unità; ne conseguono comunione e cooperazione fra i diversi popoli e i diversi ordini nella Chiesa;
- d. un cenno alle diverse categorie di uomini in relazione con il popolo di Dio – cattolici, non cattolici, non cristiani – di cui si tratterà successivamente. ⁶³

La cattolicità dunque appare come una realtà complessa e articolata, che recepisce una comprensione del popolo di Dio in termini relazionali, muovendosi su piani differenti. ⁶⁴ «Essa, infatti, non può essere in-

⁶¹ MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 31-32.

⁶² Il portato delle proprietà ecclesiali configuranti l'identità della Chiesa di Cristo va compreso nel quadro della scelta del Vaticano II di prendere le distanze da un approccio meramente apologetico al tema, sostanziano per contro in chiave teologico-ecclesiologica dette proprietà.

⁶³ Cfr. VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 188-192.

⁶⁴ Per Vitali, questo numero è fondamentale anche per un'ecclesiologia del popolo di Dio. Il paragrafo non è stato oggetto di un successivo studio particolare, probabilmente anche per una certa difficoltà insita nell'approccio alla cattolicità secondo LG 13. «La difficoltà deriva forse dal tentativo di coordinare tutti i piani su cui si declina

terpretata in termini di “mondialità”, ma deve piuttosto essere intesa nella sua [ndr. della Chiesa] capacità di entrare nelle diverse culture e di fare propri i problemi e le speranze di tutti i popoli;⁶⁵ al contempo, essa presuppone un interscambio di doni tra le singole parti e la Chiesa intera, nel quadro della *communio Ecclesiarum* e con riferimento ai diversi soggetti ecclesiali.

Dono di Dio, la cattolicità è al contempo un compito per la Chiesa popolo di Dio, che lo deve attuare e concretizzare stando «sempre in cammino per crescere nella conoscenza della pienezza e delle ricchezze di Cristo e per realizzarle in tutte le dimensioni della propria vita e di quella dell'uomo, nonché per renderle presenti attraverso la via della missione in tutti i popoli e in tutte le culture, per diventare tutta a tutti, per essere vicina in modo particolare ai poveri e agli oppressi, per fare di continuo spazio, in seno alle proprie fila, a molteplici carismi e per superare divisioni, riduzioni e incrostazioni».⁶⁶ Compito della Chiesa è, in primo luogo, non ridurre la complessità della nozione di cattolicità che il Vaticano II ha proposto in LG 13; in secondo luogo e conseguentemente, far fruttificare la cattolicità nei suoi diversi aspetti e da angolature differenti e complementari.⁶⁷

In un modo in un certo senso speculare, va introdotto poi il tema dell'apostolicità ecclesiale, specificando, per un verso, che essa non consiste nella sola questione della successione apostolica, o in quella dell'a-

il principio della differenza nella Chiesa, per cui si fatica a focalizzare i contorni della cattolicità, che nell'apologetica preconciare avevano invece il profilo della Chiesa cattolica romana» (*ibidem*, 192).

⁶⁵ V. MIGNOZZI, *Cattolicità*, Cittadella, Assisi 2012, 108.

⁶⁶ W. KASPER, *Chiesa Cattolica – Essenza – Realtà – Missione*, [BTC 157], Queriniana, Brescia 2012, 289.

⁶⁷ Goyret propone una descrizione della cattolicità «strutturata a mo' di ventaglio, come cattolicità *pastorale* (cioè nel seno della vita ecclesiale *ad intra*), *antropologica* (rivolta alla totalità dell'uomo, in tutti i suoi aspetti), *strutturale* (il rapporto fra le diverse Chiese particolari nella loro diversa tipologia), *ecumenica* (il rapporto fra le diverse confessioni cristiane), *missionaria* (l'evangelizzazione di tutti gli uomini senza discriminazione di razza, lingua, o nazione), *cosmica* (la ricapitolazione in Cristo di tutta la creazione) ed *escatologica* (quando Dio sia “tutto in tutti”: *1 Cor* 15, 28)» (PH. GOYRET, *Cattolica*, in IDEM [a cura di], *Dono e compito. La Chiesa nel simbolo della fede*, Città Nuova, Roma 2012, 271; vedasi anche 271-288).

postolicità di dottrina e di ministero, ecc.; per un altro, approfondendo – anche in modo correlato – le implicazioni della proprietà ecclesiale dell’apostolicità con riferimento all’identità essenzialmente missionaria del popolo di Dio e dei diversi soggetti ecclesiali che lo costituiscono.⁶⁸ Da questo punto di vista, un doppio binomio correlato – “missione” e “origine”; “autenticità” e “continuità”⁶⁹ – offre una chiave di lettura anche ecclesiologico-sistematica dell’apostolicità della Chiesa, categoria che nel corso del tempo ha conosciuto differenti sviluppi, in correlazione con specifici modelli ecclesiologici di riferimento. Anche il Concilio Vaticano II si è impegnato in materia, sicché la questione dell’apostolicità ricorre più volte nei suoi documenti promulgati, con riferimento sia alle relazioni infra ed interecclesiali, sia a quelle della Chiesa e il mondo degli uomini e delle donne e i molteplici universi culturali dell’umanità. Tra queste occorrenze, non mancano indicazioni che collegano l’apostolicità della Chiesa con la natura essenzialmente missionaria del popolo di Dio.

A tale proposito e a mo’ di esempio va citato innanzitutto LG 17. «[L]a collocazione del tema a chiusura del capitolo II sul popolo di Dio ha aiutato a pensare la missione come dimensione costitutiva della Chiesa, e non soltanto come un’attività *ad extra* della Chiesa, com’era nella concezione preconiliare della *missio ad gentes*»,⁷⁰ una dimensione costitutiva in quanto teologicamente fondata. Per un verso, LG 17 chiarisce dunque il carattere essenzialmente missionario del popolo di Dio, fondandolo trinitariamente, richiamando l’universalismo del disegno salvifico di Dio e la sua tensione escatologica, le finalità della missione evangelizzatrice della Chiesa; per un altro, precisa i soggetti della missione, enunciando l’obbligo per ciascun fedele di cooperare alla propagazione della fede.⁷¹ Va citato poi il testo di AG 5, ove si afferma che

⁶⁸ La pertinenza del rapporto fra apostolicità e missionarietà della Chiesa può essere comprovata anche da un’analisi etimologica del lemma “apostolo” e del suo uso soprattutto nel tempo delle origini cristiane, cfr. S. MAZZOLINI, *Apostolica*, in GOYRET (a cura di), *Dono e compito*, 294-300.

⁶⁹ Le categorie del succitato doppio binomio rimandano all’uso del lessico dell’apostolicità, così come esso si è dato nel corso della plurisecolare storia della comunità cristiana, cfr. *ibidem*, 311-329.

⁷⁰ VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 208. Recependo spunti ed esiti già presenti in LG 17, AG rimarca il profilo missionario dell’apostolicità ecclesiale, cfr. MAZZOLINI, *Apostolica*, 308-310.

⁷¹ Cfr. NARDELLI, *La Chiesa popolo missionario*, 118-119; VITALI, *Capitolo II. Il popolo di Dio*, 204-208.

dal mandato affidato da Cristo agli apostoli «deriva alla Chiesa l'impegno di diffondere la fede e la salvezza del Cristo, sia in forza dell'esplicito mandato che l'ordine episcopale, coadiuvato dai sacerdoti ed unito al successore di Pietro, supremo pastore della Chiesa, ha ereditato dagli apostoli, sia in forza di quell'influsso vitale che Cristo comunica alle sue membra». C'è dunque una connessione tra il mandato affidato all'ordine episcopale e la vita che Cristo dona alla sua Chiesa, una connessione che «consente, da un lato, di riconoscere il ruolo e la funzione rilevante che competono ai pastori in relazione all'apostolicità della Chiesa e, dall'altro, di mettere a fuoco che l'apostolicità è proprietà dell'intera comunità ecclesiale. In questo senso, interessante è il riferimento al gruppo dei Dodici, seme del nuovo popolo di Dio e nel contempo inizio della gerarchia (cfr. AG 5)». ⁷²

In AG, il decreto sull'attività missionaria della Chiesa, i nodi tematici ricorrenti in LG 13 e 17 sono ripresi anche dal punto di vista della Chiesa particolare e/o locale. Così, ad esempio, nel terzo capitolo del decreto sull'attività missionaria della Chiesa, dove – generalmente parlando – la cattolicità e l'apostolicità della Chiesa popolo di Dio sono ripensate non soltanto nel quadro delle relazioni con la Chiesa universale e della *communio ecclesiarum*, ma anche con riferimento a specifici contesti socio-culturali di riferimento. ⁷³ A quest'ultima questione è dedicata la parte finale del contributo.

⁷² MAZZOLINI, *Apostolica*, 311. Questi e altri temi sono stati ripresi nella stagione postconciliare. Gli studi prodotti sono di vario spessore e profilo, non poche questioni rimangono ancora aperte. Generalmente parlando, si registra una maggiore attenzione al rapporto fra l'apostolicità e le altre proprietà ecclesiali; all'apostolicità intesa come proprietà caratterizzante la vita e la missione della Chiesa in quanto tale; alla complessità della nozione; agli sviluppi e implicazioni sia ecumenici sia missiologici, cfr. *ibidem*, 310-311.

⁷³ «Formato da quattro numeri, il capitolo tratta delle Chiese particolari, riservando un'attenzione a quelle che denomina *Ecclesiae novellae*, frutto dell'attività missionaria, ma delle quali ora si richiamano il loro crescere verso una stabile maturità, focalizzando gli indicatori (cf. AG 19), il loro essere soggetto attivo della dinamicità apostolica (cf. n. 20), l'apostolato dei laici quale elemento *sine qua non* del radicamento della Chiesa in un dato contesto socio-culturale (cf. n. 21) e, infine, la loro responsabilità in vista di un fruttuoso adattamento e la loro partecipazione al mutuo scambio in quella comunione universale fra le Chiese, nella quale si realizza la cattolicità ecclesiale (cf. n. 22)» (MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 36-37). Vedasi anche M. ANTONELLI, *Capitolo III. Le Chiese particolari*, in NOCETI, REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 6: *Ad gentes, Nostrae aetate, Dignitatis humanae*, 275-326.

2. *Il rapporto della Chiesa con gli universi culturali dell'umanità e alcune loro significative implicazioni*

Ogni Chiesa, dunque, «è il soggetto dell'evangelizzazione, in quanto è la manifestazione concreta dell'unica Chiesa in un luogo del mondo, e in essa “è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica”. È la Chiesa incarnata in uno spazio determinato, provvista di tutti i mezzi di salvezza donati da Cristo, però con un volto locale» (EG 30). Alla luce di queste affermazioni, che rilevano il ruolo attivo di ogni Chiesa in ordine all'evangelizzazione, la Chiesa locale, *populi Dei portio*, è caratterizzata dal suo rapporto con l'unica Chiesa di Cristo e, al contempo, dalla sua relazione con spazi determinati, che ne configurano il volto appunto come volto locale, riportando così sul tappeto la questione del rapporto tra la Chiesa e gli universi culturali dell'umanità.⁷⁴ Quello del radicamento della Chiesa, di ogni Chiesa, in uno specifico contesto di riferimento è un argomento meritevole di ulteriori approfondimenti, che possono essere sintetizzati in alcune tematiche fra loro correlate.

⁷⁴ Il Concilio Vaticano II ha offerto un contributo particolare in materia, in primo luogo proponendo in GS una definizione moderna di cultura (cfr. GS 53), nella quale concorrono due dimensioni collegate tra loro. «Da un lato la cultura si riferisce al progresso dell'individuo, che sviluppa tutte le sue potenzialità grazie all'applicazione della sua intelligenza e dei suoi talenti: cioè la cultura intesa tradizionalmente nel *sensu classico e umanista*. Una seconda accezione più moderna della cultura indica il *vissuto antropologico*, le mentalità tipiche di ogni gruppo umano. Questa duplice dimensione della cultura, a cui si riferisce *Gaudium et Spes*, permette di comprendere i rapporti tra la cultura dell'individuo e le culture delle collettività, tra la cultura sapiente e le culture viventi, giacché l'uomo è il soggetto e il beneficiario di ogni progresso culturale» (H. CARRIER, *Il contributo del Concilio alla cultura*, in R. LATOURELLE [a cura di], *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, vol. 2, Cittadella, Assisi 1988², 1444). Cfr. anche R. BATTOCCHIO, *Parte II – Capitolo II. La promozione del progresso della cultura*, in S. NOCETI, R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 8: *Gaudium et spes*, EDB, Bologna 2020, 358-362. In secondo luogo, focalizzando il rapporto fra la Chiesa, la sua missione evangelizzatrice e gli universi culturali dell'umanità. A mo' di esempio, va menzionato il testo di GS 58, testo nel quale «sono [...] presenti, almeno *in nuce*, i temi che nel dibattito ecclesiale e nella ricerca teologica dei decenni successivi al concilio saranno raccolti sotto la voce “inculturazione del vangelo” o, più tardi, “evangelizzazione e interculturalità”» (*ibidem*, 376). Vedasi PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA – FACOLTÀ DI MISSIOLOGIA, *Enchiridion sull'inculturazione della fede*, a cura di C. Dotolo, S. Mazzolini, G. Sabetta, LEV – UUP, Città del Vaticano 2019. Vedasi anche S. MAZZOLINI, *Vissuti che trasformano le tradizioni. Una rilettura di 'Gaudium et Spes' 58*, «Urbaniana University Journal» 2 (2013) 103-116.

Una prima riguarda il concetto stesso di spazio in cui la Chiesa si incarna.⁷⁵ In termini generali, esso non si identifica con un mero spazio territoriale e/o geografico, pure non potendolo escludere del tutto. Tale identificazione, infatti, né motiverebbe adeguatamente una configurazione “locale” del volto della Chiesa, né spiegherebbe a fondo le implicazioni di una incarnazione della Chiesa in un determinato spazio. Da questo punto di vista, si può allora affermare che tale spazio è sì geografico, ma al contempo anche antropologico e culturale, uno spazio cioè dove si creano e sviluppano reti relazionali complesse. In tale cornice, si impone per ogni Chiesa locale la necessità di coniugare la propria identità con la particolarità umana e con la localizzazione territoriale, attuando in tale modo la propria cattolicità nell’impegno a favorire l’incontro e la comunicazione tra le legittime differenze, nell’espressione della fede e della vita cristiana, in un dato spazio, che presuppone anche un’organizzazione territoriale che, da questo punto di vista, va compresa come garanzia della stessa cattolicità ecclesiale.⁷⁶

Una seconda tematica tocca la questione se i valori socio-culturali di una Chiesa possano essere ritenuti o meno intrinsecamente costitutivi non soltanto della sua cattolicità, ma anche della sua apostolicità e dunque se il riferimento all’*humanum* possa essere considerato come elemento costitutivo di ogni Chiesa locale.⁷⁷ Anche se la diversità di opinioni in

⁷⁵ La Chiesa che annuncia la salvezza deve inserirsi in tutti i gruppi umani, in maniera analoga al mistero dell’Incarnazione, cfr. AG 10. 22.

⁷⁶ Cfr. MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 52-53.

⁷⁷ CD 11 introduce gli elementi costitutivi della Chiesa locale, così classificati da Pié-Ninot; «a. l’elemento fondamentale è la *populi Dei portio*; b. gli elementi genetici sono lo Spirito Santo (a livello trascendente-invisibile) e il vangelo e l’Eucaristia (a livello sacramentale-visibile); c. l’elemento ministeriale è il vescovo, come pastore proprio di una Chiesa, con il suo presbiterio» (PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, 356-359). Questa classificazione è ripresa anche da Semeraro, che vi aggiunge però la territorialità, considerata come elemento determinativo e richiamando la valenza teologica del concetto di “luogo”, cfr. SEMERARO, *Chiesa locale*, 152-153. Cfr. anche MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 32-35. Mentre CD 11 si limita ad affermare la presenza della Chiesa particolare “su” un territorio, senza esplicitarne ulteriori implicazioni, nel terzo capitolo di AG c’è più di un rimando allo spazio territoriale e socio-culturale riferito alla Chiesa locale. A tale proposito è sufficiente segnalare il primo paragrafo di AG 19, ove si legge che il radicamento della Chiesa nella vita sociale di un determinato raggruppamento umano e una certa conformazione alla cultura locale costituiscono una pre-

materia lascia ancora spazio per ulteriori supplementi di riflessione, dei quali ovviamente non si può rendere conto in questa sede, un dato tuttavia non può essere disconosciuto: il rapporto con lo spazio socio-culturale non può essere considerato poco rilevante per quanto riguarda la comprensione dell'identità della Chiesa locale. Se fosse poco rilevante, il volto locale di ogni Chiesa si tradurrebbe perlopiù nei termini di un mero adattamento esteriore o di un *restyling* di superficie, utilizzando ad esempio il linguaggio e la simbologia autoctoni nella liturgia, nell'arte, nella teologia. Soltanto se non lo fosse, allora il volto locale di ogni Chiesa sarebbe per così dire l'esito «di un'inculturazione del cristianesimo, della sua incarnazione nel relativo contesto culturale, della nascita di nuove chiese con una specifica spiritualità indiana, cinese, africana o latino-americana».⁷⁸

In altri termini, il succitato volto sarebbe piuttosto l'esito della messa in atto di appropriati processi di inculturazione dell'annuncio del vangelo e delle strutture ecclesiali. È questa una terza tematica piuttosto complessa e delicata, a proposito della quale mi limito, in conclusione di questo contributo, semplicemente a segnalare un triplice elemento connesso. Il primo è l'impegno congiunto e pluriforme dei diversi soggetti ecclesiali. I processi di inculturazione non sono infatti il risultato dell'impegno soltanto di pochi specialisti; in essi, per

messa per nulla scontata del procedere delle Chiese locali in un impegnativo processo di maturazione verso la loro stabilità e la solidità, cfr. ANTONELLI, *Capitolo III. Le Chiese particolari*, 281; MAZZOLINI, *Chiese particolari: profili ecclesiologici*, 39. Il collegamento fra la tradizione ecclesiale e la propria cultura rappresenta il contributo che ogni Chiesa apporta al Corpo mistico, cfr. AG 19.

⁷⁸ KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo*, 347. Relativamente recente, il termine "inculturazione" esprime però una prassi antica, quella cioè dei processi di interazione tra il Vangelo e le culture dei popoli, con i quali esso è venuto in contatto. Coniato e adoperato prima di tutto negli studi antropologici, il termine è stato recepito nel linguaggio del Magistero ecclesiastico e nella teologia, acquisendo progressivamente nuove accezioni conformi con i cambiamenti in atto nei decenni postconciliari. Non si è trattato di un percorso facile, per certi aspetti esso è ancora aperto, perché la fluida complessità dei contesti di riferimento ha problematizzato il termine in sé e il suo uso, stimolando al contempo la ricerca di una terminologia ritenuta più adatta. Spunti utili in A. DELL'ORTO, *Antropologia, missiologia e questione dell'inculturazione. Evoluzione di un termine*, in S. MAZZOLINI (a cura di), *Vangelo e culture. Per nuovi incontri*, UUP, Città del Vaticano 2017, 13-45.

contro, interagiscono a diverso titolo tutti coloro che sono incorporati nella Chiesa popolo di Dio, che prende forma storica nella Chiesa incarnata in un determinato spazio. Il secondo è il discernimento, riconoscendo «che ogni tempo è, per il popolo di Dio [...], tempo nel quale [...] “mosso dalla fede con cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore che riempie l’universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio” (GS 11)».⁷⁹ Con riferimento ai processi di inculturazione, decisiva e preliminare è un’oggettiva e non pregiudiziale conoscenza delle culture di riferimento (cfr. AG 21 e 22). Se è vero che l’annuncio del vangelo non distrugge necessariamente le culture, ma assume ciò che di esse è buono valorizzandolo (cfr. LG 13 e 17), altrettanto lo è che quanto di bene è presente negli universi culturali dell’umanità arricchisce la Chiesa stessa, sostenendone altresì la missione evangelizzatrice (cfr. GS 44-45; vedasi anche GS 58). Il terzo elemento è il riconoscimento che ogni processo di inculturazione comporta un’ineludibile riforma, sottesa alla quale vi è l’ascolto della voce dello Spirito, che spinge sempre ad andare oltre. Da questo punto di vista, occorre riconoscere che gli esiti dei processi inculturativi non sono dunque il mero risultato di tecnicità più o meno adeguate, ma piuttosto che essi dipendono in primo luogo da quello Spirito che soffia dove vuole, sicché «la riforma non è controllabile e governabile a piacimento dell’uomo: l’uomo, la chiesa, può solo disporre tutto, con intelligenza e discernimento, ma anche con l’umiltà di chi è cosciente di poter fallire, per rendere possibile una più adeguata risposta alle esigenze del vangelo».⁸⁰ In modo analogo, queste parole possono essere riferite anche ai processi inculturativi complessivamente intesi e, in termini più generali, anche alla missione evangelizzatrice del popolo di Dio, che nella storia è presente come segno e strumento di quella salvezza che in Cristo si è compiuta e che riguarda ciascuna persona, tutte le persone.

⁷⁹ A. MATTEO, *Introduzione*, in IDEM (a cura di), *Il discernimento. “Questo tempo non sapete valutarlo?”*, UUP, Città del Vaticano 2018, 6.

⁸⁰ L. MANICARDI, *Riformare: elementi spirituali*, in H.CH. ASKANI et al., *Riformare insieme la chiesa*, a cura di M. Wirz, Qiqajon, Magnano 2016, 50-51.

Senza alcun dubbio, queste e altre implicazioni tematiche dell'essenziale natura missionaria della Chiesa popolo di Dio richiedono oggi ulteriori approfondimenti e sviluppi, in quanto punti fermi già acquisiti – frutto peraltro dei processi recettivi del Vaticano II – si intrecciano con elementi di criticità. Si tratta di punti fermi e di elementi di criticità nei quali, per un verso, si riflette anche l'onda lunga di passate stagioni ecclesiali; per un altro, essi dipendono piuttosto dai cambiamenti in atto negli odierni contesti ecclesiali e no. Il percorso prospettato da questo contributo è già tracciato e, al contempo, ancora aperto. Non sfugge che esso richieda il coinvolgimento di discipline differenti, in dialogo tra loro, e l'impegno di non separare, pur distinguendole, la dimensione teorica e quella pratica delle questioni poste sul tappeto.

CHIESA SINODALE ALCUNI ELEMENTI FONDAMENTALI

Synodal Church. Some Fundamental Elements

MIGUEL DE SALIS*

RIASSUNTO: La prima parte di questo studio considera il legame tra la Chiesa sinodale e la dottrina del Concilio Vaticano II. In seguito, si prende in esame la definizione di sinodalità offerta dal documento finale della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, cercando di articolare i diversi elementi in essa presenti secondo la loro importanza e i loro rapporti principali. La seconda parte dello studio si occupa della Chiesa pellegrina nel mondo e del legame della Chiesa sinodale con la missione. Nella terza parte della relazione si analizza il legame tra la Chiesa sinodale e le diverse forme istituzionali, i processi e gli atteggiamenti che essa comporta.

Il testo elabora una proposta che parte dai rapporti stabili esistenti tra i cristiani in virtù di alcuni sacramenti e carismi. Questo insieme di relazioni può essere considerato come ciò che conforma la Chiesa sulla terra e la rende visibile e identificabile come la Chiesa di Dio. L'ecclesiologia sinodale legge questa forma come il sostrato comune che la nutre e sul quale si cammina insieme, sulla quale gli eventi assembleari si fondano e la missione viene portata avanti. In tal senso, l'ecclesiologia sinodale evita il pericolo di non tenere conto della struttura della Chiesa, del dono divino che è stato offerto agli uomini. Poiché l'idea di struttura qui proposta è relazionale, viene incontro alla necessità di presentare un'idea di Chiesa più vicina alle persone e meno burocratica.

PAROLE CHIAVE: Sinodalità, Chiesa, Struttura, Carisma, Missione, Vaticano II.

ABSTRACT: The first part of this study explores the connection between the Synodal Church and the teachings of the Second Vatican Council. It then examines the definition of synodality provided by the final document of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, analyzing its various elements according to their significance and interrelationships. The second part focuses on the pilgrim Church in the world and the relationship between the Synodal Church and its mission. Finally, the third part investigates the link between the Synodal Church and its institutional forms, processes, and attitudes.

This study proposes an approach based on the stable relationships among Christians, established through certain sacraments and charisms. These relationships shape the Church on earth, making it visible and identifiable as the Church of God. Synodal ecclesiology interprets this relational foundation as the common ground that sustains it, underpins assembly events, and drives the Church's mission forward.

In this perspective, synodal ecclesiology avoids the risk of overlooking the Church's structure as a divine gift offered to humanity. Since the concept of structure presented here is relational, it responds to the need for a vision of the Church that is closer to people and less bureaucratic.

KEYWORDS: Synodality, Church, Structure, Charism, Mission, Vatican II.

ANNALES THEOLOGICI I (2025), VOL. 39, 163-187

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202509

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma. Orcid: 0009-0005-6861-3780

SOMMARIO: I. *Premessa introduttiva*. II. *Chiesa sinodale e Concilio Vaticano II*. 1. Come descrivere il legame tra Chiesa sinodale e dottrina conciliare? 2. La sinodalità è dimensione “costitutiva” della Chiesa? III. *Verso un approfondimento del contenuto e dei fondamenti della Chiesa sinodale*. 1. “Il camminare insieme dei cristiani con Cristo verso il Regno, in unione con tutta l’umanità”. 2. La Chiesa sinodale è “orientata alla missione”. IV. *La sinodalità “comporta il riunirsi in assemblea ai diversi livelli della vita ecclesiale...”*. Come legare la Chiesa sinodale agli elementi che la caratterizzano? 1. Le relazioni originate da alcuni sacramenti e la sinodalità. 2. I rapporti personali nati da alcuni carismi e la sinodalità. V. *Conclusione*.

I. PREMESSA INTRODUTTIVA

L’espressione “ecclesiologia sinodale” ha una potenziale ambiguità, poiché l’aggettivo “sinodale” può riferirsi al discorso o alla Chiesa. In questo testo mi occuperò della Chiesa in quanto sinodale, piuttosto che studiare sinodalmente la Chiesa.¹ E questa è anche la ragione del titolo scelto: “Chiesa sinodale: alcuni elementi fondamentali”. Tuttavia, vista la sua diffusione e impiego, a volte userò l’espressione “ecclesiologia sinodale”, intendendola secondo il senso che ho scelto.

Aggiungo un’altra premessa riguardante il contenuto. Il *sensus fidei*, l’azione dello Spirito Santo, la centralità dell’Eucaristia, l’ascolto, il processo sinodale come via di riforma della Chiesa, la corresponsabilità di tutti nella Chiesa e altri, sono argomenti che meritano di essere presenti in uno studio di questo genere. Parecchi elementi fondamentali della Chiesa sinodale li ho analizzati in un testo di tre anni fa, quando mi sono soffermato sui contorni della Chiesa sinodale, che ritengo tutt’ora attuale e parte integrante della mia riflessione.² Non mi soffermerò su questi elementi, né offrirò una panoramica su tutti i temi della Chiesa sinodale, perché vorrei concentrarmi su alcuni argomenti, con l’intenzione di fare qualche passo in avanti.

Questo testo è stato elaborato nella cornice del gruppo di ricerca *Purpose and Models of Governance in the Church*, finanziato congiuntamente dalla Pontificia Università della Santa Croce e dall’Università di Navarra.

¹ Per chi desideri un approccio alla Chiesa a partire dalla sinodalità, cfr. G. CALABRESE, *Ecclesiologia sinodale*, EDB, Bologna 2021.

² Cfr. M. DE SALIS, *La sinodalità della Chiesa. Sensi e contorni di una espressione*, «Annales Theologici» 36/2 (2022) 283-316.

II. CHIESA SINODALE E CONCILIO VATICANO II

Vista la ricorrenza del 60° anniversario dell'approvazione della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, è opportuno considerare quale sia il rapporto tra la dottrina conciliare e l'ecclesiologia sinodale. Seguirò un percorso che inizia con lo studio del tipo di rapporto che esiste tra l'attuale paradigma e la proposta conciliare, dei motivi che portano a questa proposta, cercando anche di rispondere alla questione della sua novità. Infine, rifletterò brevemente sul significato dell'espressione "la Chiesa è costitutivamente sinodale".

1. Come descrivere il legame tra Chiesa sinodale e dottrina conciliare?

Come è noto, se non considerassimo il breve riferimento di CD 5, potremmo affermare che la dottrina conciliare non ha trattato il sinodo dei vescovi.³ Esso, infatti, fu approvato al margine dell'assise, mentre il termine "sinodo" nei testi conciliari è stato usato spesso come equivalente di "concilio". Questi indizi, insieme ad altri su cui non possiamo soffermarci in questa sede, ci consigliano prudenza quando vogliamo sostenere una certa origine conciliare dell'ecclesiologia sinodale.⁴ A mio avviso, nei testi conciliari abbiamo diversi elementi fondamentali dell'ecclesiologia sinodale, ma non troviamo una vera e propria riflessione sulla Chiesa sinodale. Quindi, sono incline piuttosto al riconoscimento di un influsso delle dottrine conciliari sull'ecclesiologia sinodale, ma trovo difficoltoso scorgere in esse l'origine di quest'ultima.

L'ecclesiologia sinodale non è una interpretazione dell'ecclesiologia conciliare, come lo è invece il "santo popolo di Dio" più volte evocato da papa Francesco. Essa è, piuttosto, una lettura autorizzata, fatta alla luce dell'attuale situazione in cui la Chiesa si trova, degli elementi presenti nei testi conciliari ritenuti utili alla sua formulazione.

³ Cfr. F. GIL-HELLÍN, *Synopsis Decretum de Pastoralis episcoporum munere in ecclesia Christus Dominus*, Edusc, Roma 2013, 22-25. L'inserimento del "sinodo dei vescovi" nel testo conciliare è stato fatto dopo la comparsa del *motu proprio Apostolica sollicitudo*, quando il decreto era ormai nelle sue ultime fasi di redazione. Esso fu approvato, infatti, il 28 ottobre 1965; cfr. M. OUELLET, *Presentación*, in GIL-HELLÍN, *Synopsis Decretum Christus Dominus*, X.

⁴ Per altri indizi, cfr. E. CORECCO, *Canon Law and Communio. Writings on the Constitutional Law of the Church*, edited by G. Borgonovo, A. Cattaneo, LEV, Città del Vaticano 1999, 342-343.

I tempi che viviamo richiedono infatti una Chiesa più vicina alle persone, meno burocratica e più relazionale.⁵ Queste tre necessità orientano la lettura attuale del mistero della Chiesa, focalizzata sulla Chiesa sinodale e, come capita sempre quando si decide di seguire una strada, portano a scelte che evidenziano alcuni aspetti e lasciano in ombra altri. Questa peraltro è la condizione dell'ecclesiologia, e della teologia in generale, in quanto cerca di *dire* il mistero in parole umane, non potendo attribuirsi soltanto alla sinodalità.

Alcuni autori hanno cercato di mostrare che questa lettura delle necessità odierne, che vanno lette con gli occhi della fede, è una “novità” riguardo al modo abituale di interpretare la Chiesa. Vi sono però due sensi del termine “novità”. Un primo uso del termine riguarda la metodologia che sarebbe, appunto, nuova. E vuole indicare che la teologia precedente non si concentrava sul contesto ma soltanto sulle formule della fede, deducendone l'applicazione alla vita concreta. Tuttavia, gli storici hanno già mostrato l'impossibilità di classificare in questi termini duemila anni di vissuto ecclesiale. Il lavoro teologico ha avuto oscillazioni tra una maggiore o minore attenzione al contesto. Semmai, la teologia ha proceduto così in alcuni momenti e per certe ragioni che sono state studiate dagli storici e si possono trovare nelle loro pubblicazioni. Quindi, questo primo uso del termine mi sembra poco aderente alla realtà.

Il secondo uso del termine riguarda i contenuti e vuol dire che le circostanze in cui ci troviamo possono far emergere alcuni elementi dimenticati o meno trattati in precedenza, che vengono scoperti proprio con una lettura alla luce della fede dell'esperienza personale e comunitaria, e formulati in modo da venire incontro all'uomo dei nostri tempi. Il Vangelo viene, quindi, in tal modo arricchito e trasmesso agli altri, e la novità compare ogniqualvolta si fa teologia con uno sguardo all'uomo concreto. In questo secondo senso si può, evidentemente, considerare che l'ecclesiologia sinodale costituisce una novità ed è particolarmente adeguata alle necessità identificate.

⁵ Cfr. G. COSTA S.J., R. BATTOCCHIO, *Presentazione dell'instrumentum laboris della seconda sessione della XVI Assemblea ordinaria del sinodo dei vescovi*, in <https://press.vatican.va/content/sala-stampa/it/bollettino/pubblico/2024/07/09/0561/01159.html> (consultato il 23-VIII-2024).

2. *La sinodalità è dimensione “costitutiva” della Chiesa?*

Si è detto, in alcuni documenti del Magistero e in quelli di alcuni teologi, che la sinodalità è dimensione costitutiva della Chiesa pellegrina.⁶ Il termine “costitutiva” ha una forza notevole e per ora viene usato allo scopo di sottolinearne l'importanza. A riprova di questa intenzione basterebbe considerare che la Chiesa *in patria*, vale a dire nella piena manifestazione del suo mistero, non potrà essere ritenuta ancora in cammino. Nella Parusia essa sarà giunta al suo destino finale, per cui la sinodalità riguarda soltanto la sua fase terrena o, se vogliamo, l'attuale economia della salvezza.⁷

L'uso del termine “costitutiva”, quindi, rivela in chi lo usa un movente legato più all'importanza della sinodalità che al contenuto del mistero ecclesiale. Così è stato impiegato, nella sua forma avverbiale, nel documento finale della seconda sessione della XVI Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, anche se l'avverbio “costitutivamente” fu usato con l'aggettivo “sinodale” e con quello “relazionale”, lasciando alquanto impreciso il senso con cui esso fu applicato alla Chiesa.⁸

Nell'attuale riflessione teologica, questo richiamo all'importanza di un'idea che non ha ancora una sistemazione chiara e condivisa può essere visto come un modo di rafforzarla volontaristicamente o come una reazione istintiva alla paura di sdoganarla perché ancora incompleta. A mio avviso, più che insistere a oltranza sulla sua rilevanza, alla teologia viene richiesto un approfondimento. E in questa riflessione può essere di aiuto una maggiore attenzione a un'altra caratteristica appartenente alla natura della Chiesa pellegrina: la missione (cfr. AG 2).

⁶ Cfr. BENEDETTO XVI, *Allocuzione all'Angelus*, 5-X-2008; FRANCESCO, *Discorso con occasione del 50° anniversario dell'istituzione del sinodo dei vescovi*, 17-X-2015. Il testo di papa Benedetto XVI non include il termine “pellegrina”, che si deduce da tutta la frase usata dal pontefice. In altri testi, come quello di papa Francesco nell'occasione del 50° anniversario della creazione del sinodo dei vescovi, si è preferito usare l'espressione così come è stata adoperata da Benedetto XVI, senza includere l'aggettivo “pellegrina”. Qui lo uso per motivi di chiarezza, ma in molti testi teologici si è pacificamente assunto che la sinodalità si situa nell'attuale epoca della salvezza.

⁷ Cfr. A. MARTIN, *Sinodalità. Il fondamento biblico del camminare insieme*, Queriniana, Brescia 2021, 157; C.M. GALLI, *La figura sinodal de la Iglesia según el documento de la Comisión Teológica Internacional*, «PATH» 19 (2020) 118.

⁸ XVI ASSEMBLEA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Documento finale*, 26-X-2024, nn. 12, 28, 70, 136.

L'incompiutezza che si scorge quando guardiamo la Chiesa, in quanto "sinodale", esiste anche quando la guardiamo in quanto "missionaria". La missione è stata descritta in diversi modi, ma ecclesiologicamente possiamo considerare che essa porta alla crescita della Chiesa, fa che essa diventi più di quello che è adesso. Ciò significa, tra l'altro, due cose: la prima è che la Chiesa in questo mondo è sempre in uno stato di incompiutezza, anche se ha tutto ciò di cui ha bisogno per svolgere la missione e possiede in se stessa un anticipo di ciò che sarà; la seconda è che essa è in uno stato di povertà riguardo alla missione, che la trascende costantemente.⁹ Infatti, se Dio non fosse con lei, la Chiesa sarebbe incapace di trasmettere il Vangelo, di crescere (cfr. Mt 28,20 e Gv 15,1-8). La presenza di Dio garantisce che la missione si compia, malgrado i limiti e la povertà dei discepoli, e impedisce di poter programmare tutta l'attività, perché il Dio che è con lei la trascende continuamente.¹⁰

La missione ci mostra perciò una Chiesa povera, incompleta, anche se conserva integralmente in sé il tesoro divino e non può fare a meno di donarlo agli uomini. E ci mostra che essa non è del tutto prevedibile, proprio perché Dio vi abita e fomenta la missione, a volte per vie a noi ignote. Queste considerazioni sulla missione, che è appunto una caratteristica *essenziale* della Chiesa pellegrinante (cfr. AG 2), mostrano che essa è rilevante per il discorso ecclesiologico ma lo lascia aperto e non del tutto inquadrato.

Anche se è abituale il richiamo all'importanza della missione nell'ecclesiologia – e papa Francesco ha già chiesto una visione di Chiesa che nasca dalla missione¹¹ – siamo consapevoli che tale appello non basta per il cambiamento e bisogna continuare a cercare vie per metterla al centro del pensiero sulla Chiesa. Per raggiungere una maggiore comprensione della missione nella riflessione sulla Chiesa non basta dichiarare la sua rilevanza, ripetendo più volte quanto sia trascendente

⁹ Sul tema della trascendenza della missione riguardo la Chiesa, cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *Panorama de la ecclesiología actual*, «Burgense» 47 (2006) 59 ss.

¹⁰ Per approfondimenti e riferimenti rimando a un testo più esteso in cui mi sono occupato del tema: M. DE SALIS, *Per una ecclesiologia missionaria*, in IDEM (a cura di), *Popolo evangelizzatore. Il capitolo II della Lumen gentium alla luce della Evangelii gaudium*, LEV, Città del Vaticano 2020, 123-145.

¹¹ Cfr. FRANCESCO, Es. Ap. *Evangelii gaudium*, 24-XI-2013, 27.

o impiegando termini che hanno più peso. Si richiede una maggiore ricerca teologica, senza paure sul futuro della teologia della missione.

Analogamente, penso che l'incompiutezza dell'ecclesiologia sinodale non diminuisca la sua importanza, anche se per ora si tratta di una realtà meno studiata della missione, e non serve a molto ribadire la sua importanza con parole più consistenti. Occorre piuttosto un approfondimento teologico del contenuto e dei fondamenti della Chiesa sinodale. A questo fine, dedicherò i prossimi paragrafi.

III. VERSO UN APPROFONDIMENTO DEL CONTENUTO E DEI FONDAMENTI DELLA CHIESA SINODALE

Partiamo dalla definizione di sinodalità assunta dal documento di sintesi della prima fase della XVI Assemblea del Sinodo dei Vescovi (ottobre 2023), poi ripresa nell'*Instrumentum laboris* per la seconda sessione (luglio 2024) e, infine, consegnata alla Chiesa nel *Documento finale* approvato al termine della seconda sessione assembleare (ottobre 2024). Nel suo percorso essa ha passato il varco di ben tre istanze, nonché l'esame dei pastori e dei teologi, e questo ci offre una certa garanzia per quanto riguarda la sua capacità di essere una prima definizione condivisa da molte persone. Vi si legge che «la sinodalità è il camminare insieme dei cristiani con Cristo e verso il Regno di Dio, in unione a tutta l'umanità; orientata alla missione, essa comporta il riunirsi in assemblea ai diversi livelli della vita ecclesiale, l'ascolto reciproco, il dialogo, il discernimento comunitario, il formarsi del consenso come espressione del rendersi presente di Cristo vivo nello Spirito e l'assunzione di una decisione in una corresponsabilità differenziata».¹²

Anche se questa definizione ha superato diversi esami, non dobbiamo eccedere nel trionfalismo. Come affermato dal documento di sintesi, si trattava di un tentativo di definizione ancora provvisorio. Esso infatti mette insieme diversi aspetti non ancora del tutto esplicitati nel loro

¹² Cfr. *Relazione di Sintesi*, n. 1, h, ripresa con qualche cambiamento in seguito nell'*Instrumentum laboris*, n. 5 per la seconda sessione. Nell'*Instrumentum laboris* per la seconda sessione (luglio 2024) si apprezza un maggiore sviluppo della missione, quando lo compariamo con il documento di sintesi della prima sessione. Nel *Documento finale* il testo fu arricchito ulteriormente, presentandosi come nella citazione riportata, cfr. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html> (consultato il 30-XII-2024).

rapporto e nella loro importanza. Serve, quindi, una maggiore attenzione all'architettura di questa definizione. È mia intenzione proporre alcune considerazioni che ci aiutino ad articolare i diversi elementi in essa presenti, in modo da poter così avere un'idea di Chiesa sinodale più consistente. Per farlo dividerò la definizione nelle tre grandi parti che, a mio avviso, la compongono.¹³ Le due prime vengono trattate in questa sezione e la terza, che riguarda le manifestazioni caratteristiche della sinodalità, sarà trattata nell'ultima parte dello studio.

1. "Il camminare insieme dei cristiani con Cristo verso il Regno, in unione con tutta l'umanità"

L'ecclesiologia sinodale si conferma saldamente nello stato della Chiesa pellegrina, come già visto, e ha due punti di riferimento. Il primo è la centralità di Cristo, l'altro è il traguardo a cui tendono tutti i cristiani, il Regno di Dio. Viene anche evidenziata l'unità dei cristiani *con* Cristo e tra di loro ("insieme"), anche se il modo in cui la frase è redatta offre due interpretazioni. Si può partire dal camminare insieme dei cristiani che poi si uniscono a Cristo verso il Regno, oppure si può leggere come un'unione dei cristiani con Cristo, il quale li fa camminare insieme verso il Regno. Nel primo caso, viene privilegiata la volontà dei cristiani di stare insieme, e la direzione verso il Regno viene impressa da Cristo; nel secondo caso l'iniziativa del camminare insieme verso il Regno viene da Cristo stesso. L'accento, quindi, può essere messo sull'iniziativa umana o sull'iniziativa divina. A mio avviso, un'ecclesiologia sinodale dovrà partire sempre dall'iniziativa divina. Ciò significa che Dio inizia il cammino – che sarebbe il senso più logico – ma significa anche che Dio dona qualcosa agli uomini: dona loro l'origine e il traguardo del loro pellegrinaggio, e ciò che devono trasmettere agli altri. Nella celebrazione eucaristica, in cui Dio uno e trino si rende presente, Egli ci unisce a Lui e tra di noi, si dà la massima manifestazione visibile della Chiesa sulla terra e, quindi, del raduno dei cristiani con Cristo nella forza dello Spirito (cfr. SC 41). In essa si trova il punto di avvio della Chiesa sinodale.

¹³ Sarebbe possibile dividere l'analisi della definizione in più sezioni, ma lo spazio disponibile ci obbliga a concentrarci nelle principali aree e rimandare per un'altra sede lo studio più dettagliato dell'articolazioni di altri elementi.

Dato che varie generazioni si succedono durante questo pellegrinaggio terreno, la comprensione del percorso fatto assieme agli altri richiede qualcosa che leghi tra loro le diverse generazioni di cristiani e ci permetta di poter parlare di un “camminare insieme” nel tempo. Lo possiamo sintetizzare nella Parola e nel Pane, Gesù stesso e lo Spirito, che sono ricevuti e donati nella storia degli uomini. Allo stesso tempo, la risposta umana a questo dono, consistente nel “camminare insieme”, può rivestire diverse modalità, sempre coerenti con il dono offerto.

Un aspetto bello di questa risposta umana è la sua “unione con tutta l’umanità”, che si può considerare come mezzo o come fine: come attenzione ai co-sinodali e come unione di tutti a Cristo nello Spirito. Il primo si profila come elemento da tener conto nella risposta dei cristiani, che può avere più o meno peso, conformità con i tempi e i luoghi; il secondo si presenta come lo scopo che dà una direzione alla variegata risposta dei cristiani. Nel primo caso, siamo davanti a un elemento contestuale che compare – o deve comparire – sempre nella missione. Nel secondo caso è la finalità della missione che viene messa in luce, poiché l’unione con tutta l’umanità è uno dei modi di indicare il traguardo della missione ecclesiale. E di questa meta la Chiesa non può fare a meno, perché essa è anche un dono di Dio alla Chiesa sin dalla sua origine. Ho studiato in un’altra sede l’importanza di distinguere, senza separarli, la missione e il fine della Chiesa;¹⁴ e qui mi soffermerò sull’unione con tutta l’umanità in quanto mezzo.

“In unione con tutta l’umanità” svolge la funzione di modo in cui va inteso il camminare insieme dei cristiani e richiede un’apertura al mondo concreto in cui la Chiesa cammina. Essa implica una speciale attenzione al resto dell’umanità, ma può materializzarsi in molte forme: nel linguaggio, negli atteggiamenti, nell’assunzione di alcune categorie culturali, e altro ancora, che sia ritenuto utile per favorire questa unione. Esiste un ampio ventaglio di scelte che possono rendere più visibile e attrattivo il Vangelo agli altri; ed esistono molti elementi che possono aiutare i cristiani a essere più vicini alle persone che stanno loro accanto, rendendosi più consapevoli dei loro problemi, delle loro necessità e delle loro speranze. Spetta ai cristiani discernere e metterle in pratica, non senza l’aiuto dello Spirito di Gesù.

¹⁴ Cfr. M. DE SALIS, *‘Evangelii gaudium’: Come distinguere senza separare il fine e la missione della Chiesa*, «PATH» 13 (2014) 323-336.

Il “discernimento” non è soltanto un metodo da seguire per ottimizzare la missione in una Chiesa sinodale, ma obbedisce alla particolare dinamica della salvezza, poiché il “mondo” è alquanto ambiguo. Possiamo distinguere perlomeno tre sensi del termine nella Sacra Scrittura, che servono a mostrare sinteticamente la complessità del mondo in cui ci troviamo. Esso può essere considerato come mondo creato, affidato alla cura degli uomini, che lo devono sviluppare e portare alla perfezione alla quale Dio lo ha destinato (cfr. Gn 1,27-28; 2,15, tra altri luoghi). Esso può essere inteso anche come dominio del maligno e uno degli ostacoli per la salvezza dell’uomo, per cui la Chiesa lo deve redimere e spesso lo deve giudicare (Gv 1,5.10-11, 17,14; 1Gv 5,19 tra altri luoghi). E, infine, può essere visto come insieme di circostanze umane, sociali, economiche, in cui la Chiesa cammina e che la Chiesa anche produce (cfr. Mt 13,38; Gv 17,15).

Il primo senso, che possiamo considerare “cosmico” è molto positivo, il secondo, che possiamo considerare “soteriologico”, è piuttosto negativo, e il terzo senso, che possiamo chiamare “sociologico”, può avere diverse valenze. Questa varietà rende difficile stabilire un rapporto univoco tra la Chiesa e il mondo. Inoltre, la Chiesa svolge la sua missione nel mondo in un modo diverso, secondo il senso del termine “mondo” a cui ci riferiamo. Ma il mondo raduna i tre sensi indicati e la comunità cristiana si trova spesso in situazioni che sono ambigue.

Seguendo i significati appena indicati, il mondo per la Chiesa è contemporaneamente una missione, una minaccia e un contesto da cui non si può staccare totalmente. Proprio per questo si richiede prudenza al cristiano e, quindi, discernimento (cfr. Mt 10,16). Come si può osservare, il discernimento qui non è inteso come un metodo per individuare a quale stato di vita Dio chiama una persona. Esso caratterizza abitualmente tutta la Chiesa, la quale non può fare a meno di esercitarlo per natura sua.¹⁵

E quando la comunità ecclesiale non discerne o lo fa male, la missione ne risente e le nuove generazioni non ricevono il dono del Vangelo

¹⁵ Le considerazioni appena fatte ci portano ad affermare che il discernimento appartiene alla vita della Chiesa sin dall’inizio, non essendo esclusivo di una epoca né di una spiritualità specifica. E ciò non toglie che vi siano metodi di discernimento legati a una spiritualità o ad alcuni carismi che arricchiscono la Chiesa nel suo camminare storico a beneficio di tutti.

nelle migliori condizioni. Gli errori di discernimento sono di diverso tipo, ma alcuni sono legati a una certa confusione dei significati del termine “mondo”.

In particolare, sarebbe un errore dimenticare il senso soteriologico del mondo. Ciò si manifesta, ad esempio, quando si considera che la Chiesa può imparare da tutto ciò che è nel mondo e si dimentica che essa deve anche dargli luce. Ma sarebbe anche sbagliato assumere una prospettiva pessimistica sul mondo, frutto della mancata considerazione del suo senso cosmico, poiché rinchiuderebbe la Chiesa in una cerchia di iniziati o imposterebbe la missione in prospettiva difensiva e pregiudiziale nei confronti del mondo. A volte, “i segni dei tempi” vengono considerati non solo come un’espressione del senso sociologico del mondo ma anche come una manifestazione positiva di ciò che Dio dice alla Chiesa.¹⁶ Quando vengono mescolati gli ambiti (sociologico e rivelativo), si rischia di prendere come rivelato ciò che invece doveva essere valutato alla luce della fede (cfr. GS 4 e 11). Nella misura in cui la Chiesa smette di esaminarli alla luce della fede, si rischia di ridurre la missione della Chiesa a una risposta alle umane attese.¹⁷ Questi esempi vogliono semplicemente mostrare che qualsiasi semplificazione potrebbe oscurare il mistero ecclesiale e inibire la missione.

L’unione della Chiesa con tutta l’umanità, poi, non è univoca. Oltre all’unità tra tutti gli uomini, che corrisponde alla natura uma-

¹⁶ Durante l’assise conciliare sulla Costituzione *Gaudium et spes*, ci fu una discussione sul modo di intendere i “segni dei tempi”, visto che la fonte scritturistica li vede sempre nella loro valenza cristologica e non sociologica; cfr. J. DA CRUZ POLICARPO, «*Sinais dos tempos*». *Gênese histórica e interpretação teológica*, Sampedro, Lisboa 1971, 41-172; A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio per leggere “i segni dei tempi”*, Ed. Messaggero, Padova 2014, specialmente la seconda parte; V. DI PILATO (a cura di), *Per una lettura dei segni dei tempi. Un percorso multidisciplinare*, Cittadella, Assisi 2024.

¹⁷ Con altri termini, questo problema è stato segnalato da alcuni autori: «*simplificando los términos, cabe afirmar que en determinadas épocas pasadas se tendió a confundir entre sí la significación socio-ecclesiológica y la soteriológica de la palabra “mundo”, provocando así una visión peyorativa de la sociedad civil y lo que con ella se relaciona; mientras que hoy – y también en otros períodos históricos pasados – se corre el riesgo de producir un cortocircuito entre esa misma significación socio-ecclesiológica y la cósmica o universal, cayendo así en una deformación del sentido cristiano del mundo más grave aún que en el caso precedente*» (J.L. ILLANES, *Cristianismo, Historia, mundo*, Euns, Pamplona 1973, 221).

na, e al di là dell'unità che corrisponde al dono divino condiviso tra i cristiani che camminano con Cristo, vi sono affinità e decisioni che favoriscono l'unione e svolgono un ruolo non indifferente. Queste ultime esistono non soltanto all'interno della comunità cristiana, ma anche fuori di essa, e vi sono anche tra cristiani e non cristiani.

Inversamente, può anche darsi che tra i non cristiani vi siano indecisioni o mancanze di affinità che li portino a seguire un cammino che non conduce verso il Regno. Allora la Chiesa sinodale potrà essere segno di contraddizione per gli altri o, se vogliamo, possono darsi circostanze in cui camminare insieme verso il Regno sia un percorso irto di difficoltà, perché una parte dell'umanità sceglie di seguire altri traguardi. In tali situazioni, il paradigma sinodale mostra che non per questo la Chiesa smetterà di tener conto dei problemi e circostanze dell'umanità con cui convive nel mondo. Quindi, un'ecclesiologia sinodale è saldamente fondata sul dono divino, che cerca di trasmettere fedelmente; è orientata verso il Regno promesso, che è già in lei come un seme (cfr. LG 5) e, malgrado possa attraversare prove difficili e incomprensioni, non smetterà di aprirsi agli uomini, di rinnovarsi se ci fosse bisogno, e di chiedere a Dio la loro salvezza. In questo senso, gli ultimi paragrafi dei nn. 8 e 9 di *Lumen gentium* sembrano fondamentali per inquadrare la riflessione sulla Chiesa sinodale.

2. *La Chiesa sinodale è "orientata alla missione"*

Come la vita di Cristo ha un valore rivelatore del Padre e un valore redentore per l'uomo, che non va confinato soltanto alla sua Passione, morte e risurrezione, allo stesso modo tutto nella Chiesa ha un valore manifestativo ed è strumentale alla consegna del dono divino della salvezza agli altri.¹⁸ L'orientamento alla missione caratterizza tutto il camminare della Chiesa nel mondo. E ciò significa che ogni elemento ecclesiale e ogni cristiano in questo mondo hanno una valenza missionaria. Anche la vita consacrata in un chiostro ha un impatto evangelizzatore. L'esperienza di santa Teresa di Gesù Bambino, patrona delle missioni senza mai essere uscita dal Carmelo, è una icona di questa

¹⁸ Il notevole approfondimento della teologia fondamentale durante il secondo terzo del secolo scorso ha portato a questa scoperta, poi consegnataci nei testi conciliari (ad es. in DV 7).

realtà. Ma l'esempio non va inteso soltanto come presenza simultanea di elementi di santità e di missione nella stessa comunità cristiana, a modo di mutuo influsso attraverso la comunione dei santi. Le dimensioni spirituale e missionaria si trovano in ogni persona e realtà ecclesiale. Nella Chiesa pellegrina, infatti, non esistono elementi che siano soltanto spirituali, perché tutto è orientato all'evangelizzazione. E, viceversa, non esistono elementi che siano soltanto missionari, perché tutto riguarda anche la santità. Casomai, possiamo identificare alcune attività come "tipiche" di una dimensione, ma senza dimenticare che esse possiedono anche l'altra dimensione. Ciò non toglie, ovviamente, che ci sia una variegata tipologia di azioni, di elementi – alcuni determinati dalla disposizione divina, altri determinati dalla creatività degli uomini – che concorrono nei loro rapporti e nella loro complessità alla missione della Chiesa.

Bisogna riconoscere che la missione, così come l'ho brevemente presentata, non è stata ancora assimilata fino in fondo nel pensiero ecclesologico, né nella vita concreta di molti cristiani. Le ragioni di questo ritardo sono varie. Il termine "missione" è stato spesso collegato alla *missio ad gentes*, finendo per apparire come un'attività di alcune persone in certi luoghi, e non di tutti i cristiani ovunque.¹⁹ A volte la missione è intesa limitatamente alle attività di culto, alla diffusione del Vangelo e alle opere di misericordia svolte da istituzioni cattoliche, escludendo dal concetto il normale lavoro dei laici che porta il mondo a Dio dal di dentro (cfr. LG 31) o le attività che non sono ufficialmente cattoliche. Il clericalismo, inteso come dipendenza organizzativa dei laici dal clero e dai membri di vita consacrata nelle loro attività è un altro fattore che rallenta la sua comprensione, come lo è anche una certa separazione tra ciò che la Chiesa è e ciò che la Chiesa fa, ancora presente in molti discorsi teologici. Queste e altre ragioni impediscono di comprendere la missione come qualcosa che va oltre determinate attività che occupano un determinato tempo e si svolgono in un determinato luogo. E, purtroppo, determinano un modo di vedere la Chiesa che può portare a una interpretazione propagandistica dell'orientamento missionario, concentrandolo in operazioni di *marketing* o

¹⁹ Cfr. S.B. BEVANS, *Revisiting Mission at Vatican II: Theology and Practice for Today's Missionary Church*, «Theological Studies» 74 (2013) 273-274.

di programmazione di azioni tese alla soddisfazione o accettazione sociale del Vangelo (o della Chiesa).

Come il Concilio Vaticano II disse all'epoca,²⁰ l'indirizzo missionario è già presente in tutta la vita della comunità ecclesiale in virtù del Battesimo, a meno che i cristiani non lo vogliano cancellare con il peccato o con l'invito al peccato. La missione non è esteriore alla vita dei cristiani e, se non ci sono ostacoli, raggiunge tutti e ovunque, anche se la risposta umana può potenziarne più o meno l'effetto. Non si può separare, o distinguere nettamente, la natura e la missione della Chiesa su questa terra, perché tutto in essa è contemporaneamente *fructus* e *medium salutis*, essa è comunione e sacramento della comunione.

Se le cose stanno in questo modo, la missione non è allora particolarmente legata alla sinodalità.²¹ L'indirizzo missionario è presente in tutti i paradigmi ecclesiali che usiamo, ma acquisisce sfumature diverse in ognuno di essi. Ad esempio, nel paradigma del Popolo di Dio l'orientamento missionario evidenzia la strada compiuta o che si deve ancora percorrere nella storia per giungere alla Terra promessa; nel paradigma del Corpo Mistico di Cristo esso sottolinea la crescita del Corpo nel tempo.

²⁰ Quando il concilio, nel decreto *Ad gentes* affermò che la Chiesa pellegrina è, per natura, missionaria (cfr. AG 2), e nella costituzione *Lumen gentium* affermò che la Chiesa è in Cristo come un sacramento (cfr. LG 1), ci ha indicato che essa non è un insieme di persone che ogni tanto svolge alcune attività di culto o diffonde la memoria e gli insegnamenti di Gesù attraverso certi eventi. Essa trasmette il Cristo vivente attraverso tutta la sua vita (cfr. DV 8). Per quanto riguarda il mandato missionario nato dal Battesimo, cfr. AA 3 e 16; LG 11 e 17, tra altri luoghi.

²¹ L'esortazione post-sinodale *Evangelii gaudium* (2013) menziona soltanto una volta la sinodalità, mentre la missione viene più volte indicata come elemento fondamentale del programma pastorale di papa Francesco. Ovviamente, questo non significa molto, anche perché l'ascolto e altri elementi fondamentali della sinodalità sono ben presenti nel documento. Ma se teniamo presente che, secondo alcuni autori, «la concezione della sinodalità è evoluta sensibilmente nel corso del suo pontificato», ricentrando dopo il 2018 «l'attività sinodale verso una finalità spirituale e pastorale» (cfr. C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Marcianum Press, Venezia 2023, 67), il legame tra sinodalità e missione sembra meno esclusivo. Intendo dire che per alcuni autori l'orientamento alla missione è rimasto pressoché inalterato nel magistero di papa Francesco, ma essi non hanno trovato la stessa costanza in ciò che riguarda la sinodalità. A mio avviso, papa Francesco è semplicemente un esempio di questa mancanza di rapporto esclusivo tra sinodalità e missione.

Per questa ragione, non è sufficiente ripetere che la Chiesa sinodale è legata alla missione, o particolarmente legata alla missione. Se non si spiega il perché, la frase può sembrare propaganda, mettendo in pericolo la serietà di questa proposta ecclesiologica. A una prima lettura, pur sapendo che la missione non è esclusivamente legata alla sinodalità, sembra che quest'ultima abbia un legame di dipendenza con la missione. C'è però bisogno di una maggiore articolazione tra le diverse parti e i vari livelli che tenga conto della realtà ecclesiale così come è. Lo vedremo meglio nel prossimo paragrafo.

L'ecclesiologia sinodale, contemplata dal punto di vista del vissuto dell'unità e della corresponsabilità dei battezzati nell'evangelizzazione, favorisce l'espansione della missione a tutta la vita dei cristiani.²² Ed è così perché il Battesimo incide sulla totalità della vita di ogni cristiano, lo unisce agli altri e lo spinge a rendere presente Cristo lì dove si trova, attraverso il suo vissuto e la sua parola; lo spinge a offrire tutta la sua vita a Dio così come è e lì dove è. Questi e altri elementi sono presenti in ciò che la *Lumen gentium* poi chiamò "sacerdozio comune" (cfr. LG 10 e 11), il quale viene messo assai in evidenza dall'ecclesiologia sinodale. Esso ci svela aspetti insospettati della missione che sono già presenti nella normale attività di ogni cristiano, anche del malato terminale, del migrante o di colui che non è in grado di poter aiutare con forme di apostolato più o meno organizzato. Esso apre alla missione le camere, i cortili, gli stadi, gli uffici, le università civili, il mondo imprenditoriale, i luoghi di svago e tutti gli ambiti che non fanno parte degli organismi ufficiali della Chiesa.²³

²² «Tutto il Popolo di Dio è il soggetto dell'annuncio del Vangelo. In esso, ogni Battezzato è convocato per essere protagonista della missione poiché tutti siamo discepoli missionari» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 2-III-2018, n. 53); «Dal Battesimo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo scaturisce l'identità del Popolo di Dio. Essa si attua come chiamata alla santità e invio in missione per invitare tutti i popoli ad accogliere il dono della salvezza (cfr. Mt 28,18-19). È dunque dal Battesimo, in cui Cristo ci riveste di Sé (cfr. Gal 3,27) e ci fa rinascere dallo Spirito (cfr. Gv 3,5-6) come figli di Dio, che nasce la Chiesa sinodale missionaria. Tutta la vita cristiana ha la sua sorgente e il suo orizzonte nel mistero della Trinità, che suscita in noi il dinamismo della fede, della speranza e della carità» (XVI ASSEMBLEA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI, *Documento finale*, 26-X-2024, n. 15, si veda anche il n. 58).

²³ Riferendosi concretamente ai laici e non a tutti i fedeli, papa Francesco ha scritto: «Molte volte siamo caduti nella tentazione di pensare che il laico impegnato sia colui

Le ricadute pastorali di questo dilatarsi della missione sono ancora da scoprire, ma certamente cambieranno il modo in cui la Chiesa pensa la missione e se stessa. E mi azzardo ad affermare che porteranno verso un maggiore apprezzamento dell'accompagnamento spirituale dei fedeli, indicando vie di crescita nel discepolato missionario e di sviluppo o maturazione del *sensus fidei*.²⁴

A mio avviso, quindi, il legame tra l'ecclesiologia sinodale e l'orientamento missionario, così come ho cercato di mostrarlo, non è esclusivo. Esso richiede di tener ben presente che il "camminare insieme" non va preso alla lettera, come una maggiore frequenza di riunioni, perché non è questa la volontà di Gesù²⁵ e si rischierebbe di ridurre la missione a forme di partecipazione alla cosiddetta "sociologia ecclesiastica", che ci condurrebbero verso una Chiesa introversa. Il saldo e fruttuoso legame tra questa ecclesiologia e la missione si può conservare a partire dai vari modi di vivere l'unità dei discepoli missionari che si sanno corresponsabili nella missione, perché hanno approfondito il senso del loro Battesimo e del sacerdozio comune loro donato, e hanno colto meglio l'ampiezza della missione.

che lavora nelle opere della Chiesa e/o nelle cose della parrocchia o della diocesi, e abbiamo riflettuto poco su come accompagnare un battezzato nella sua vita pubblica e quotidiana; su come, nella sua attività quotidiana, con le responsabilità che ha, s'impegna come cristiano nella vita pubblica. Senza rendercene conto, abbiamo generato una élite laicale credendo che sono laici impegnati solo quelli che lavorano in cose "dei preti", e abbiamo dimenticato, trascurandolo, il credente che molte volte brucia la sua speranza nella lotta quotidiana per vivere la fede» (*Lettera al cardinale Ouellet*, 19-III-2016).

²⁴ «La sinodalità è innanzi tutto una disposizione spirituale che permea la vita quotidiana dei Battezzati e ogni aspetto della missione della Chiesa. Una spiritualità sinodale scaturisce dall'azione dello Spirito Santo e richiede l'ascolto della Parola di Dio, la contemplazione, il silenzio e la conversione del cuore. [...] Ne riconosciamo il frutto quando la vita quotidiana della Chiesa è contrassegnata da unità e armonia nella pluriformità. Nessuno può procedere da solo su un cammino di autentica spiritualità. Abbiamo bisogno di sostegno, compresa la formazione e l'accompagnamento spirituale, come singoli e come comunità» (XVI ASSEMBLEA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI, *Documento finale*, n. 43).

²⁵ Cfr. Mc 9,38-39 e Lc 9,49-50.

IV. LA SINODALITÀ “COMPORTA IL RIUNIRSI IN ASSEMBLEA AI DIVERSI LIVELLI DELLA VITA ECCLESIALE...”. COME LEGARE LA CHIESA SINODALE AGLI ELEMENTI CHE LA CARATTERIZZANO?

La seconda parte del tentativo di definizione della Chiesa sinodale è in relazione con il resto della definizione attraverso il verbo “comporta”, che copre le riunioni, l’ascolto, il dialogo, il discernimento comunitario, alcune forme di creazione di consenso e l’assunzione di decisioni in corresponsabilità differenziata.

Il termine “comporta” indica che l’ecclesiologia sinodale ritiene questi elementi necessari, ma senza indicare in quale misura lo siano. Ed è giusto che sia così per due ragioni. La prima è che la conversione, la missione e il rinnovamento nella Chiesa non nascono automaticamente dalle procedure, anche se sono sinodali.²⁶ E la seconda perché la vita della Chiesa ci ha già mostrato che alcuni dei segni sopraindicati possono essere più o meno importanti, secondo le necessità pastorali.²⁷

Ma questo non fa scomparire una certa impressione di relatività, come se la sinodalità fosse una categoria legittimante di qualsiasi decisione o raduno, purché essi siano conformi alle necessità del mondo odierno o possano favorire la diffusione del Vangelo. Serve un passo in più che colmi lo iato tra la Chiesa sinodale, saldamente fondata nel dono di Dio e che cammina verso la pienezza del Regno, e i diversi metodi, processi e raduni.

Per poter varcare il ponte tra la Chiesa sinodale e le sue manifestazioni e momenti particolari, mi concentro su alcuni elementi che ritengo fondamentali. Essi si situano a un livello concettualmente previo alle istituzioni e alle procedure, e li possiamo riassumere nell’idea di struttura della Chiesa, al singolare.²⁸ Siamo qui a un livello che riguarda

²⁶ Cfr. FRANCESCO, Es. Ap. *Evangelii gaudium*, 24-XI-2013, n. 26.

²⁷ Questa distinzione tra sinodalità manifestata nei raduni o come dimensione costitutiva della Chiesa era già evidenziata mezzo secolo fa. Riferendosi alla sinodalità nella cornice del collegio episcopale, cfr. E. CORECCO, *Sinodalità (voce)*, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Roma 1994⁷, 1446.

²⁸ Con il termine al singolare voglio indicare una forma che è presente in diverse istituzioni. Normalmente, nei testi teologici e canonici le “strutture” e le “istituzioni” sono termini intercambiabili, perlomeno perché significano forme sociali *previe e al di sopra* delle persone. Quindi, non sto usando “struttura” e “istituzione” come sinonimi

il fondamento, che nasce dall'iniziativa divina ma esiste negli uomini, e offre alle istituzioni ecclesiali specifiche una base su cui poggiare. A mio avviso, essa fu indicata da papa Francesco nel discorso di apertura della seconda sessione della XVI Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi in questi termini: la «Chiesa [è] consapevole di essere costitutivamente relazionale e per questo sinodale. La relazione con Cristo e tra tutti in Cristo – quelli che ci sono e quelli che ancora non ci sono ma che sono attesi dal Padre – realizza la sostanza e modella in ogni tempo la forma della Chiesa».²⁹ L'accento sulla relazionalità come base della sinodalità mi sembra pieno di conseguenze interessanti per il pensiero sulla Chiesa e, più in particolare, per dare ragione di una Chiesa sinodale. Vediamolo più in dettaglio, limitandoci per motivi di spazio soltanto ad alcuni elementi.

1. Le relazioni originate da alcuni sacramenti e la sinodalità

Nella Chiesa esistono già una serie di relazioni create dai sacramenti che devono essere vissute, e l'ecclesiologia sinodale ricorda anzitutto la chiamata a viverle. Attraverso la celebrazione del Battesimo, Dio unisce il cristiano a sé, lo inserisce nella vita intima intratrinitaria come figlio e lo invia in missione. Allo stesso tempo, crea tra tutti i cristiani un legame di fraternità.³⁰ Questa relazione di filiazione e fraternità nasce dal dono divino, ma esiste *nelle* persone e, poiché si ripete lungo i secoli, *trascende* le persone in cui esiste. È la relazione più fondamentale che esiste nella Chiesa ed è molto apprezzata nella Chiesa sinodale.

Nella celebrazione del sacramento dell'Ordine, Dio conferisce al battezzato un dono che lo colloca in un rapporto con gli altri battezzati diverso da quello che già gli aveva donato attraverso il Battesimo. Più che di fraternità si tratta di un servizio per la crescita degli altri in quanto discepoli missionari, attraverso la predicazione della Parola di Dio,

quando li uso al singolare. Sul significato di “struttura” al singolare, cfr. R. BLÁZQUEZ, *Fraternidad cristiana y ministerio ordenado*, in P. RODRÍGUEZ (dir.), *Iglesia universal e iglesias particulares. IX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, 46-49.

²⁹ FRANCESCO, *Discorso inaugurale della seconda sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 2-X-2024.

³⁰ Cfr. XVI ASSEMBLEA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI, *Documento finale*, n. 21.

la celebrazione dei sacramenti e la guida pastorale (cfr. LG 18 e 30). La ragione teologica di questa differenziazione risiede nella misteriosa volontà di Dio, nel fatto che la salvezza arriva all'uomo dall'esterno e nell'incapacità di compiere la missione battesimale senza l'aiuto di Cristo (in particolare, dell'aiuto che Egli ha predisposto nella sua Chiesa attraverso il ministero sacro). Quindi, il compito di coloro che hanno ricevuto il sacramento dell'Ordine è quello di essere un aiuto *necessario* agli altri fedeli. Siamo agli antipodi rispetto al vedere i fedeli come aiuto dei pastori nella missione. Anche questa relazione esiste *nelle* persone e, ripetendosi nei secoli, le trascende. E non fa del ministro sacro un battezzato al di sopra degli altri³¹. Anche questo modo di impostare il rapporto tra clero e il resto del popolo di Dio sembra fondamentale nella Chiesa sinodale.

Nell'ultima assise conciliare questa relazione è stata descritta come un rapporto in cui il sacerdozio comune e quello ministeriale sono ordinati l'uno all'altro. Ciò significa che nessuno dei due si può comprendere pienamente senza l'altro e che essi rendono presente e operante il sacerdozio di Cristo sulla terra proprio attraverso il loro mutuo orientamento. Si tenga conto che la distinzione è stata plasmata tra sacerdozio comune e ministeriale, e non tra clero e laici. Ciò è di straordinaria importanza, perché ogni persona che possiede il sacerdozio comune (anche i membri della gerarchia) ha questo rapporto con coloro che hanno ricevuto il dono del sacerdozio ministeriale; cioè necessita di qualcuno che le renda Cristo sacramentalmente presente, affinché possa portare frutto nella sua missione. La scelta operata dalla Costituzione dogmatica *Lumen gentium* al n. 10 ha offerto una chiave non clericale per questa distinzione fondamentale che esiste nella Chiesa, la quale però non è stata ancora sufficientemente studiata.³²

³¹ Il santo popolo di Dio, in molti paesi e culture, ha associato il sacerdote più alla paternità spirituale che al potere. Tuttavia, non è mia intenzione riferirlo come prova di una comprensione completa del sacerdozio ministeriale, visto che la paternità spirituale e il potere si trovano anche in fedeli non ordinati e la teologia ha una chiara difficoltà a sintetizzare il dono del sacerdozio in un unico termine.

³² Va notato che nel n. 32 della stessa costituzione si parla della mutua necessità tra i pastori e gli altri fedeli. In questo caso, le due categorie usate sono prese stabilmente e non nel loro rapporto operativo, come al n. 10, ma la mutua necessità e l'essere mutuamente ordinati l'uno all'altro manifestano in due modi diversi l'argine al clericalismo.

Abbiamo, quindi, un rapporto generale di fratellanza sorto dal Battesimo e un rapporto tra sacerdozio comune e ministeriale che nasce dall'Ordine. Mi sono occupato di queste due forme relazionali che coinvolgono la persona nella sua totalità, e di altre due (tra il vescovo e il suo presbitero e quella dei presbiteri tra loro) nel testo di tre anni fa, a cui rimando il lettore. Qui mi interessa piuttosto sottolineare che queste relazioni stabili *sono nelle persone e le trascendono*, perché si replicano di nuovo nella generazione successiva. Formano un tessuto che possiamo chiamare il “momento sacramentale della struttura della Chiesa” o, se si vuole, quella parte della struttura della Chiesa che ha la sua origine nei sacramenti.³³

Intesa in questo modo relazionale, la struttura è al riparo dall'essere compresa come qualcosa di estrinseco alle persone. O come se fosse una sovrastruttura di potere clericale, nata dall'importazione di forme di organizzazione socio-politica nella Chiesa. La struttura non va neanche identificata con la formulazione giuridico-canonica di tali relazioni. La norma legale, infatti, serve a individuare la dimensione giuridica di queste relazioni e a proteggerle. Ma non va confusa o identificata con la “struttura” nel senso in cui adopero il termine.

L'idea di struttura qui presentata è, quindi, fondata sui rapporti stabili che sono nelle persone e le trascendono, e viene donata da Dio attraverso alcuni sacramenti. Essa è profondamente relazionale e, nella storia, può dare corpo a diverse forme istituzionali. Ad esempio, il rapporto di fratellanza tra il clero che nasce dal sacramento dell'Ordine può dare origine al presbiterio di ogni chiesa particolare, all'*ordo presbyterorum* della Chiesa universale, o a forme associative per l'esercizio del ministero sacerdotale. Tali rapporti creano qualcosa di nuovo, con diritti e obblighi tra le persone, già prima della loro formulazione giuridica o del loro riconoscimento da parte dell'autorità. Ciò significa che la struttura, relazionale, può dare ori-

³³ Per un approfondimento sul concetto di struttura fondamentale della Chiesa, cfr. P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia. Consideración sistemática*, Ed. Academia de doctores de España, Madrid 2010; IDEM, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, in A. ZIEGENAUS, F. COURTH, P. SCHAFER (hrsg.), “*Veritati catholicae*” (*Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65 Geburtstag*), Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1985, 237-246; BLÁZQUEZ, *Fraternidad cristiana y ministerio ordenado*, 46-49.

gine a istituzioni diverse e queste possono avere, a loro volta, diverse formulazioni giuridiche.³⁴

Con questa idea di struttura fondamentale della Chiesa ho voluto contribuire all'approfondimento del rapporto tra le fondamenta dell'ecclesiologia sinodale e i segni che essa comporta. Nelle fondamenta c'è il dono di Dio che crea la comunità di fede, speranza e carità (cfr. LG 8) con i rapporti interpersonali già segnalati. Questa struttura, profondamente relazionale, viene originata tramite l'azione del Verbo e dello Spirito Santo e, oltre a creare la comunità ecclesiale attraverso queste relazioni, crea diritti e obblighi tra i cristiani che hanno lo scopo di servire la missione. A un livello successivo, mediato fino a un certo punto da decisioni umane illuminate dalla fede, vengono le istituzioni e, dopo, la loro formulazione giuridica, anch'essa mediata da decisioni prudenziali alla luce della fede che tengono conto di molti aspetti. A mio avviso sarebbe quindi un errore stabilire un rapporto diretto – nel senso di troppo consequenziale – tra la realtà creata dall'azione di Dio e la sua formulazione canonica, e sarebbe anche un errore stabilire un rapporto equivoco o volontaristico tra entrambe, come se tra le due non ci fosse altro che la sola volontà umana di stabilire un rapporto, mossa da un fine lodevole, ma senza altre considerazioni.³⁵

³⁴ Per chiarezza, adopero “struttura” al singolare per riferirmi alla struttura relazionale che sottostà alle diverse forme istituzionali. Queste ultime possono essere anche chiamate “strutture”, al plurale, ma non hanno lo stesso significato del termine che uso al singolare. Nei testi teologici, però, come già detto, normalmente il lettore vedrà “strutture” e “istituzioni” come sinonimi.

³⁵ Il rapporto tra ecclesiologia e diritto canonico è un tema che rimane ancora da esplorare e poche volte fu trattato dagli ecclesiologi. Forse la ragione di questo abbandono risiede nel fatto che in *Optatam totius* il diritto canonico è stato costretto a seguire ciò che la teologia (concretamente l'ecclesiologia) indica. A mio avviso, qualsiasi percorso che si voglia intraprendere per riempire questo vuoto dovrà rispettare i limiti che ho indicato, vale a dire, dovrà evitare di cadere nella pura deduzione logica (dal mistero verso la norma) e nell'attribuzione volontaristica (o positivistica) di uno scopo che è ancora da dimostrare. Sull'argomento dei rapporti tra le due scienze rimando a un testo che ho pubblicato tre anni fa, cfr. M. DE SALIS AMARAL, *A relação entre direito canônico e ecclesiologia: condição para uma boa contribuição ao caminho sinodal*, «Suprema Lex» 17 (2022) 8-25.

Il tessuto di rapporti stabili originato dai sacramenti del Battesimo e dell'Ordine crea *simultaneamente* unione e diversità nella Chiesa e può essere chiamato struttura gerarchica della Chiesa, se la intendiamo come insieme di rapporti stabili interpersonali che hanno la loro origine in Dio. Essa la mostra davanti al mondo e lo Spirito se ne serve per la missione (cfr. LG 8). Come si vede, il termine struttura non è, perciò, un sistema di potere impersonale.³⁶

2. *I rapporti personali nati da alcuni carismi e la sinodalità*

Poiché papa Francesco si è riferito anche ai carismi e al loro ruolo dentro una Chiesa sinodale, in questa sede aggiungo una prima considerazione sul tema. I doni divini sono variegati, alcuni hanno molta rilevanza esterna, altri no. Il carisma è un dono di Dio non sacramentale, anch'esso molto variegato, ricevuto da una persona per l'utilità di tutti nella Chiesa. Esso può quindi manifestarsi nella spinta evangelizzatrice di un pastore o di un cristiano non ordinato, e poi lo si osserva in diversi frutti come la creazione di chiese particolari (normalmente nel territorio cosiddetto di missione), in parrocchie, in opere di carità, nella fondazione di istituti religiosi, di gruppi di famiglie, nell'introduzione di modi di rapportarsi con Cristo, di vivere alcune pratiche sacramentali, e altri ancora. Sarà il discernimento dei pastori sui frutti, sorti nella vita di coloro che hanno ricevuto questo dono, a riconoscere se esiste un carisma che ne è all'origine e a stabilire che cosa sia ecclesiologicamente ogni frutto di questo dono. In una ecclesiologia sinodale il carisma è un dono dello Spirito che riceve la sua autenticazione attraverso il discernimento della Chiesa.³⁷

I doni divini non sacramentali, come appunto i carismi, investono persone che sono già in rapporto con gli altri fedeli attraverso le rela-

³⁶ La struttura normalmente viene identificata in molti testi teologici con quanto non è personale; per esempio, le forme sociali, le forme celebrative, le formule della fede o i sacramenti, normalmente vengono inserite dentro delle strutture. All'origine di questo modo di vedere si trova, tra altri influssi, il romanticismo, che abitualmente colloca in opposizione polare le persone e le strutture.

³⁷ Per un approfondimento sul modo di impostare l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa durante gli ultimi duecento anni, rinvio il lettore ad un altro testo, cfr. M. DE SALIS, *Una Chiesa incarnata nella storia. Elementi per una rilettura della costituzione Lumen gentium*, Edusc, Roma 2017, cap. 3.

zioni che nascono dal Battesimo e dall'Ordine. A mio modo di vedere, ogni carisma non vanifica né dissolve il tessuto di rapporti stabili già esistenti e che ho chiamato dimensione sacramentale della struttura della Chiesa. L'idea di una certa libertà dello Spirito non ci deve portare a pensare che i rapporti sorti da alcuni carismi conferiscano un'indipendenza riguardo alla struttura della Chiesa (nel senso che sto adoperando qui). Ma ciò non toglie che alcuni carismi possano orientare i rapporti stabili che già ci sono – originati dai sacramenti – a uno scopo pastorale specifico. A volte essi possono incidere sulla fraternità comune dei battezzati, che conservano orientandola a una determinata missione.³⁸ Altre volte possono incidere sul rapporto tra sacerdozio comune e ministeriale, che struttura internamente la Chiesa intera, orientandola a una determinata necessità o a una missione.³⁹ In tal senso si può ammettere che alcuni carismi generino rapporti stabili tra i cristiani, che li coinvolgono totalmente e li trascendono. Questi rapporti possono innervare o essere il fondamento di alcune forme istituzionali, le quali avranno un profilo giuridico che va determinato dalla realtà stessa e dal giudizio dei pastori. Tale giudizio, se accurato e rispettoso della realtà, contribuisce grandemente al vissuto della sinodalità all'interno della comunità e nell'articolazione con il resto della Chiesa.

Mi occuperò altrove dello studio del caso in cui il carisma crea nuovi rapporti piuttosto che orientare quelli già stabiliti dai doni sacramentali. Questo è il modo abituale di intenderli, o piuttosto di comprendere

³⁸ Alcune associazioni di fedeli riconoscono di avere la loro origine in un carisma, che orienta il loro vincolo fraterno originato nel Battesimo verso una missione concreta, senza cancellarlo. Esso non li isola dal legame che hanno con gli altri fedeli della stessa chiesa particolare.

³⁹ Per esempio, gli ordinariati personali per gli anglicani, secondo il proemio della Cost. Ap. *Anglicanorum coetibus*, nascono dal dono dello Spirito Santo che porta un insieme di fedeli ad essere ricevuti nella Chiesa Cattolica come un gruppo non indifferenziato di fedeli: «In questi ultimi tempi lo Spirito Santo ha spinto gruppi anglicani a chiedere più volte e insistentemente di essere ricevuti, anche corporativamente, nella piena comunione cattolica e questa Sede Apostolica ha benevolmente accolto la loro richiesta. Il Successore di Pietro infatti, [...] non può non predisporre i mezzi perché tale santo desiderio possa essere realizzato». A questo movimento dello Spirito la Chiesa ha risposto con una forma canonica nuova, che ancora non si può classificare completamente, ma sembra rispondere al rapporto tra sacerdozio comune e ministeriale già riferito ed è stata equiparata alle diocesi.

le istituzioni che nascono da loro. E da ciò viene la tendenza a collocarle al confine dell'ecclesiologia, rendendo difficile la comprensione del loro posto in una Chiesa sinodale. Ad ogni modo, le forme nate da tali carismi avranno bisogno di un discernimento da parte dei pastori e della Chiesa che tenga conto del cammino comune. Infine, va tenuto presente che non tutti i carismi creano rapporti stabili tra le persone che si prolungano nel tempo, anzi, la maggioranza non lo fa.

È compito della Chiesa il discernimento di ogni dono di Dio, anche da questo punto di vista e, quando esso è ben fatto, protegge le forme di socialità favorendo la missione. Ciò significa che una riduzione del ruolo dei carismi a forme periferiche, che non creano rapporti stabili o non incidono sui rapporti creati dai sacramenti, è una forma limitata di concepire l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e, sicuramente, un modo di impoverire l'ecclesiologia sinodale, perché la priva di relazionalità.

V. CONCLUSIONE

Riassumendo, alcuni doni divini, sacramentali o carismatici, creano tra le persone una serie di rapporti che esistono in loro e allo stesso tempo le trascendono. Questo insieme di relazioni può essere considerato come ciò che *conforma* la Chiesa sulla terra e la rende visibile e identificabile come la Chiesa di Dio, il dono che Egli offre agli uomini e di cui si serve per la missione.⁴⁰ L'ecclesiologia sinodale legge questa *forma* come il sostrato comune che la nutre e sul quale si cammina insieme, sulla quale gli eventi assembleari si fondano e la missione viene portata avanti.

In tal senso, l'ecclesiologia sinodale rifugge dal pericolo di non tenere conto della struttura della Chiesa, del dono divino che è stato offerto agli uomini, evitando di essere troppo dipendente dalle forme civili di organizzare la vita delle diverse istituzioni. Inoltre, visto che l'ecclesiologia sinodale è orientata alla missione, la forma donatale da Dio la protegge dal pericolo di essere semplicemente uno specchio di ciò che esiste nel mondo, di dimenticare che il dono ricevuto va trasmesso alle

⁴⁰ Cfr. R. REPOLE, "Verso una teologia della sinodalità". Alcune considerazioni di fondo in relazione al secondo capitolo del documento, in P. CODA-R. REPOLE (a cura di), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al documento della Commissione Teologica Internazionale*, EDB, Bologna 2019, 56; BLÁZQUEZ, *Fraternidad cristiana y ministerio ordenado*, 49-53.

generazioni future. E, infine, poiché l'idea di struttura qui proposta è *relazionale*, viene incontro alla necessità di presentare un'idea di Chiesa più vicina alle persone e meno burocratica.⁴¹

⁴¹ Cfr. COSTA S.J., BATTOCCHIO, *Presentazione dell'instrumentum laboris della seconda sessione della XVI Assemblea ordinaria del sinodo dei vescovi*.

L'“ECCLESIOLOGIA SINODALE”: SVILUPPO DI UNA VISIONE TEOLOGICA DELLA E DALLA CHIESA LOCALE/PARTICOLARE

“*Synodal Ecclesiology*”: *Developing a Theological Vision
of and from the Local/Particular Church*

VITO MIGNOZZI*

RIASSUNTO: Il presente contributo intende approfondire in quali termini la cosiddetta “ecclesiologia sinodale” possa essere riconosciuta come un’ulteriore fase della recezione della dottrina conciliare della *Lumen gentium* a sessant’anni dalla sua pubblicazione. La linea interpretativa individuata è quella che guarda a questo tema dalla prospettiva teologica della e dalla Chiesa locale/particolare. Si intende, pertanto, recuperare i primi germi conciliari analizzando gli elementi in gioco (Vangelo, Eucaristia, ministero episcopale, *portio populi Dei*) e studiare in che modo essi contribuiscono ad una ricomprensione teologica della Chiesa locale alla luce della sinodalità. L’attenzione va all’esigenza di alcuni passi di riforma da attuare come pure ad alcune acquisizioni teologiche ancora da maturare.

PAROLE CHIAVE: Chiesa locale/particolare, Vangelo, Eucaristia, Ministero episcopale, Sinodalità, Popolo di Dio.

ABSTRACT: The present contribution intends to investigate in which terms the so-called ‘synodal ecclesiology’ can be recognised as a further phase of the conciliar doctrine of *Lumen gentium* sixty years after its publication. The interpretative line identified is one that looks at this theme from the theological perspective of the local/particular Church. The intention is, therefore, to recover the first conciliar germs by analysing the elements involved (Gospel, Eucharist, episcopal ministry, *portio populi Dei*) and to study how they contribute to a theological recomprehension of the local Church in the light of synodality. Attention is drawn to the need for some reform steps to be implemented as well as some theological acquisitions yet to be matured.

KEYWORDS: Local/particular Church, Gospel, Eucharist, Episcopal Ministry, Synodality, People of God.

ANNALES THEOLOGICI 1 (2025), VOL. 39, 189-207

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202510

* Facoltà Teologica Pugliese, Bari. Orcid: 0009-0002-0047-7303

SOMMARIO: I. *Alcune premesse per una “ecclesiologia sinodale”*. II. *La Chiesa locale/particolare al Vaticano II e i suoi presupposti per una Chiesa sinodale*. III. *Vangelo ed Eucaristia: tra costituzione e configurazione di una Chiesa sinodale*. IV. *Il vescovo in una Chiesa sinodale*. V. *La soggettualità di una portio populi Dei, fondamento della comunione tra i soggetti*. VI. *Alcuni passi di riforma in prospettiva sinodale*. VII. *Verso una conclusione: questioni ancora da affrontare*.

I. ALCUNE PREMESSE PER UNA “ECCLESIOLOGIA SINODALE”

Occuparsi di “ecclesiologia sinodale” mantenendosi entro i confini della tradizione teologica latina è un’operazione non facile, se si considera la portata dell’aggettivo *sinodale* come applicato non solo all’evento del Sinodo, ma all’intero soggetto ecclesiale. Con questo non intendo dire che la questione della sinodalità sia completamente estranea agli sviluppi che caratterizzano le principali transizioni della storia della teologia. Certo, va detto che, almeno nella Chiesa latina, in alcuni momenti si è persa la consapevolezza di quanto la sinodalità costituisca una dimensione essenziale della Chiesa.¹ Ma in tale contesto ci si riferisce piuttosto al fatto che l’espressione “ecclesiologia sinodale” potrebbe al contempo alludere o ad una interpretazione della riflessione ecclesiologica da una prospettiva sinodale o ad un modo di fare ecclesiologia che sia sinodale. Né l’una né l’altra opzione sembrano promettenti, dal momento che immaginare una riflessione ecclesiologica che abbia una evidente e robusta intonazione sinodale fa ricorrere di fatto ad acquisizioni che derivano da altre “ecclesiologie” (quella di popolo di Dio o di comunione, per esempio) attingendo da esse gli elementi fondamentali per ridire teologicamente la Chiesa in prospettiva sinodale. La seconda opzione – quella relativa al modo di fare ecclesiologia alla maniera sinodale – sebbene non sia una possibilità da scartare, in tale contesto però non mi pare risponda alla posta in gioco, vale a dire misurare sul versante della sinodalità il processo di recezione della lezione conciliare, a sessant’anni dalla pubblicazione della *Lumen gentium*. Per questo motivo, più che lavorare sul tema della “ecclesiologia sinodale” il tentativo da compiere può essere quello di considerare la figura della Chiesa sinodale domandandosi se alcuni tratti che la identificano possano essere considerati quale frutto della progressiva recezione conciliare avvenuta in questi

¹ Cfr. G. CANOBBIO, *Un nuovo volto della Chiesa? Teologia del Sinodo*, Morcelliana, Brescia 2023, 15-44.

decenni.² A tema, dunque, è la sinodalità «come nota fondamentale della vita ecclesiale, che si esplica sia nella collegialità (quando riferita ai vescovi) sia nella conciliarità, ma anche più ampiamente nell'esercizio della comune responsabilità di tutti i fedeli nella edificazione e nella missione della Chiesa».³ Ne deriva, come conseguenza, una condizione ineludibile, vale a dire «togliere *all'esperienza sinodale il suo carattere di eccezionalità, senza banalizzarla*. [...] Ciò che essa è come raduno di battezzati non può esprimersi solo in eventi puntuali, ma deve anche e soprattutto manifestarsi nello stile con cui la Chiesa vive e opera ordinariamente, rendendo così credibile la sua presenza missionaria nella società»⁴.

Nello specifico in questo contributo si intende studiare un tema germinale del Vaticano II – quello della Chiesa particolare/locale⁵ – con lo scopo di considerare quanto le acquisizioni teologiche che ne sono derivate possano costituire dei punti di non ritorno per la configurazione di una Chiesa sinodale. Tra le questioni in gioco, infatti, mi pare che il processo sinodale in corso, che nell'ottobre 2024 ha visto la seconda sessione dell'Assemblea del Sinodo dei Vescovi, abbia indicato da principio nella Chiesa locale il suo punto di partenza ma anche il suo approdo. Lo stesso documento della Commissione Teologica Internazionale su *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* sottolinea come «il primo livello di esercizio della sinodalità si attua nella Chiesa particolare» (n. 77). E, citando SC 41, ribadisce che in essa si realizza «una speciale

² Tra i tanti studi sul tema mi permetto di rimandare a C. THEOBALD, *La sinodalità: una dimensione costitutiva della chiesa*, in IDEM, *Un concilio in incognito? Il sinodo, via di riconciliazione e di creatività*, EDB, Bologna 2024, 27-53.

³ CANOBBIO, *Un nuovo volto della Chiesa?*, 12.

⁴ THEOBALD, *Un concilio in incognito?*, 67.

⁵ Utilizzo gli aggettivi “particolare” e “locale” come sinonimi, pur consapevole che ciascuno di essi mette in evidenza delle sottolineature specifiche relativamente al medesimo soggetto ecclesiale. Cfr. J.A. KOMONCHAK, *La realizzazione locale della Chiesa*, in G. ALBERIGO, J.P. JOSSUA (a cura di), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 107-125; H.M. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in B. LAURET, F. REFOULÉ (a cura di), *Iniziazione alla pratica della teologia*, III, Queriniana, Brescia 1986, 155-176; J.M.R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris 1995, 284-291; H.M. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCIA Y GARCIA (a cura di), *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (2-7 aprile 1991)*, EDB, Bologna 1994; H. LEGRAND, M. CAMDESSUS, *Una Chiesa trasformata dal popolo*, Paoline, Milano 2021, 91-100.

manifestazione della Chiesa 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 dai suoi sacerdoti e ministri». Il tentativo che si intende compiere, dunque, è quello di recuperare la lezione conciliare sul tema della Chiesa particolare/locale per riconoscere i guadagni che ne possono derivare per la Chiesa sinodale e, conseguentemente, per la riflessione ecclesiologica che a partire da essa si va articolando.⁶ Non si potrà evitare di fare riferimento ai due ultimi documenti del processo sinodale in corso, vale a dire l'*Instrumentum laboris*⁷ che ha preparato la seconda sessione dell'ultima Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi e poi il *Documento finale*⁸ che ne è derivato e che papa Francesco ha inteso fare proprio, consegnando alla Chiesa tutte le indicazioni in esso contenute «come restituzione di quanto maturato nel corso di questi anni, attraverso l'ascolto e il discernimento, e come autorevole orientamento per la sua vita e la sua missione»⁹.

II. LA CHIESA LOCALE/PARTICOLARE AL VATICANO II E I SUOI PRESUPPOSTI PER UNA CHIESA SINODALE

La visione di Chiesa che emerge dai testi conciliari, a partire dalle acquisizioni presenti nella *Lumen gentium*, mette in campo un importante recupero del significato della Chiesa locale/particolare e la relazione con la cattolicità di tutta la Chiesa. Per essere più precisi questo tema, collegato ad una rinnovata teologia dell'episcopato e ad alcuni elementi derivanti da riferimenti di ecclesiologia eucaristica, fa capolino nell'insegnamento del concilio con una presenza nei testi che avvia senza dubbio un ripensamento complessivo circa il modo di intendere la Chiesa

⁶ Cfr. H. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in R. BATTOCCHIO, S. NOCETI (a cura di), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007, 67-108.

⁷ Cfr. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/07/09/0560/01156.html>.

⁸ Cfr. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html>.

⁹ FRANCESCO, *Nota di accompagnamento del Documento finale della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 24 novembre 2024.

derivante dai secoli precedenti. Non si può dire, tuttavia, che la presenza del tema della Chiesa locale/particolare sia stata capace di far superare definitivamente la prospettiva universalista con cui anche il Vaticano II, in fin dei conti, ha risposto alla questione relativa all'identità e alla missione ecclesiali. Per tale ragione ritengo opportuno parlare di innesti portatori di rinnovamento su una radice di fondo che rimane ancora quella proveniente dalla riflessione maturata negli ultimi secoli precedenti lo stesso concilio.

Fatta questa precisazione, non è difficile riconoscere come la ricchezza emersa dal recupero del valore di una Chiesa locale quale soggetto in comunione con le altre Chiese nell'unico corpo ecclesiale costituisca un elemento decisivo per la comprensione della dimensione sinodale della stessa Chiesa che non può darsi se non *nelle* Chiese e *a partire dalle* Chiese, come insegna il testo di LG 23.¹⁰ In tal senso si può parlare di Chiesa sinodale se il punto di partenza, non solo del processo ma anche dello stesso sguardo sulla Chiesa, è riconosciuto in quel nesso essenziale che si dà tra la realizzazione della Chiesa in un luogo nella forma di una *portio* (cfr. CD 11) e la contestuale manifestazione dell'*universa Ecclesia* quale corpo delle Chiese, in cui si realizza l'intreccio tra la *communio fidelium*, la *communio ecclesiarum* e la *communio episcoporum* o *hierarchica*.¹¹ Questo dinamismo permette di riconoscere anzitutto come il mistero della salvezza si realizza in un contesto locale e particolare

¹⁰ «Considerando che le Chiese locali, nelle quali e a partire dalle quali esiste l'unica Chiesa cattolica, contribuiscono efficacemente al bene di tutto il corpo mistico, che è anche il corpo delle Chiese (cf. LG 23), la pienezza del processo sinodale può esistere veramente solo se le Chiese locali sono coinvolte in tale processo. Per un'autentica partecipazione delle Chiese locali a questo processo, ci deve essere anche il coinvolgimento di altri organismi ecclesiali, come i sinodi delle Chiese orientali cattoliche, i consigli e le assemblee delle Chiese *sui iuris* e le conferenze episcopali con le loro entità nazionali, regionali e continentali» (M. GRECH, *Presentazione del programma per la celebrazione del prossimo Sinodo approvato da papa Francesco durante l'udienza concessa al Segretario Generale del Sinodo dei Vescovi*, 24 aprile 2021).

¹¹ Lo ha ribadito anche il *Documento finale* della Seconda Sessione del Sinodo dei Vescovi: «Nel Popolo santo di Dio, che è la Chiesa, la comunione dei Fedeli (*communio Fidelium*) è al tempo stesso la comunione delle Chiese (*communio Ecclesiarum*), che si manifesta nella comunione dei Vescovi (*communio Episcoporum*), in ragione del principio antichissimo che “il Vescovo è nella Chiesa e la Chiesa nel Vescovo” (S. Cipriano, *Epistola* 66, 8)» (n. 18).

ben definito e attraverso una soggettualità ecclesiale determinata; d'altra parte, poi, la ricchezza propria di ogni Chiesa entra in una dinamica di relazione e di reciprocità con le altre Chiese con le quali si realizza uno scambio di doni.¹²

In tal senso, se la sinodalità si configura anzitutto come il «camminare insieme dei cristiani con Cristo e verso il Regno, in unione a tutta l'umanità» (*Relazione di sintesi*, 1h; *Instrumentum laboris* per la seconda sessione, n. 5), la cornice e il contesto principali di tale cammino non può che essere quello di una Chiesa che si incarna in un luogo e lì realizza la propria missione. Si legge nel *Documento finale*: «La Chiesa locale, intesa come Diocesi o Eparchia, è l'ambito fondamentale in cui la comunione in Cristo dei Battezzati si manifesta nel modo più pieno» (n. 116). Da questo punto di vista la Chiesa sinodale è tale perché valorizza i contesti come luogo «in cui si rende presente e si realizza l'universale chiamata di Dio a far parte del suo Popolo, di quel Regno di Dio, che è “giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo” (Rm 14,17)» (*Instrumentum laboris*, n. 11).

Secondo il dettato conciliare (soprattutto quello di CD 11), la Chiesa particolare si realizza in un contesto quale *portio populi Dei* attraverso il concorso di alcuni elementi che hanno una portata ecclesiogenetica, cioè permettono al mistero della Chiesa di assumere una figura e una soggettualità locali. Mi riferisco al Vangelo, all'Eucaristia, al ministero del Vescovo. Si tratta di elementi che non vanno semplicemente posti sullo stesso piano, ma vanno articolati a partire dall'azione santificatrice dello Spirito che permette la costituzione del *Noi ecclesiale*. Di fatto la loro confluenza determina il realizzarsi di una Chiesa locale. I medesimi elementi possono essere riconosciuti come determinanti il volto di una Chiesa sinodale. Questo è il passo che di seguito provo a compiere.

¹² Le espressioni “scambio di doni” e “scambio dei doni” sono tra le più frequenti nel *Documento finale* della Seconda Sessione del Sinodo dei Vescovi. La prima, infatti, compare ben 16 volte e la stessa espressione è stata scelta quale titolo di una sezione dello stesso documento compresa tra i numeri 120-123, nella IV parte. La seconda, invece, si ritrova 6 volte. Con queste espressioni si fa riferimento allo “scambio dei doni” tra le Chiese locali, all'interno delle diverse dimensioni di ciascuna di queste, come pure a quello tra tutte le Chiese e Comunioni cristiane e ad altre forme di comunione possibili all'interno della Chiesa e tra la Chiesa ed altre realtà religiose o sociali. Si veda a tal riguardo THEOBALD, *Un concilio in incognito?*, 69-71.

III. VANGELO ED EUCARISTIA: TRA COSTITUZIONE E CONFIGURAZIONE DI UNA CHIESA SINODALE

Il farsi di una Chiesa – di una Chiesa locale – dipende dall’annuncio del Vangelo che genera la fede e la comunione dei credenti in Cristo (cfr. AG 22; LG 3)¹³ e dalla celebrazione dell’Eucaristia, «fonte e apice della vita cristiana» (LG 11; SC 41; LG 26). Il decreto sull’ufficio pastorale dei vescovi *Christus Dominus* al n. 11 chiama in causa anche il vescovo «*cum cooperatione presbyterii*», che serve e media il farsi del soggetto ecclesiale nel tempo. Rimandando ad un passaggio successivo alcune riflessioni circa il ministero apostolico in rapporto alla Chiesa sinodale, qui l’attenzione è concentrata anzitutto sui primi due elementi, l’annuncio del Vangelo e la celebrazione eucaristica.

Il volto della Chiesa sinodale si caratterizza anzitutto per il suo rapporto col Vangelo, che la colloca nella posizione di chi è chiamato ad accogliere un dono e allo stesso tempo a corrispondervi. Di qui deriva la considerazione secondo la quale la Chiesa sinodale è tale in funzione della missione.

Se il Vangelo e il suo annuncio sono elementi strutturanti per la Chiesa, ciò significa anzitutto che va riconosciuto l’ascolto «come primo atto della Chiesa» (*Instrumentum laboris*, n. 6). L’*Instrumentum laboris* che ha preparato la seconda sessione dell’Assemblea del Sinodo dei Vescovi ricordava che «la fede, che nasce dall’ascolto dell’annuncio della Buona Notizia (cf. Rm 10,17), dell’ascolto vive: ascolto della Parola di Dio, ascolto dello Spirito Santo, ascolto gli uni degli altri, ascolto della tradizione viva della Chiesa e del suo magistero». Questo è un elemento da non trascurare non solo perché è possibile annunciare solo ciò che si è ascoltato, e una Chiesa è missionaria se rimane sempre discepolo, ma anche perché l’ascolto quale primo atto di Chiesa mantiene vivo, anche in una prospettiva sinodale, il primato di Dio e del suo Spirito rispetto a dinamiche e a organizzazioni puramente umane. Da tale prospettiva si può dire che il processo di questi ultimi anni ha mostrato il valore e la decisività dell’ascolto della Parola di Dio che si dà sempre attraverso parole umane e storie di vita nelle quali lo Spirito è misteriosamente

¹³ «L’annuncio del Vangelo, risvegliando la fede nei cuori degli uomini e delle donne, porta alla fondazione di una Chiesa in un luogo particolare» (*Documento finale*, n. 110).

all'opera. Questo costituisce senza dubbio un passaggio importante in ordine al rinnovamento ecclesiale in senso sinodale.

Allo stesso tempo il Vangelo annunciato si dà in una forma localizzata e inculturata. Questo permette al «camminare insieme dei cristiani con Cristo e verso il Regno, in unione a tutta l'umanità» di realizzarsi in un contesto sociale e culturale che ha peculiarità proprie e che chiede forme di presenza e di missione corrispondenti a quel contesto specifico.¹⁴

Nondimeno la celebrazione dell'Eucaristia configura la Chiesa in quanto tale e, possiamo aggiungere, la dispone ad assumere una forma sinodale. Ciò si fa particolarmente chiaro quando si pensa all'elemento centrale della stessa Eucaristia che è l'assemblea convocata. È il primo elemento fondamentale, a prescindere dal quale si rischia di parlare di Eucaristia in una maniera cosificata o troppo intimistica e di non percepire come essa manifesti la Chiesa proprio in quanto – per dirla alla maniera di I. Zizioulas – «atto e riunione (*synaxis*) della Chiesa locale, atto “cattolico” di una Chiesa “cattolica”»¹⁵. Questa lettura teologica ci consente di guardare all'Eucaristia come alla manifestazione di quel che si realizza per suo mezzo, ossia l'assemblea dei convocati che è la Chiesa. Tanto nell'assemblea eucaristica quanto in quella ecclesiale protagonista assoluto è lo Spirito di Cristo, che unisce Cristo ai cristiani, facendone un solo corpo.¹⁶ Il n. 26 del *Documento finale* dell'ultima Assemblea del Sinodo dei Vescovi è oltremodo eloquente da questo punto di vista:

¹⁴ Come annota l'*Instrumentum laboris* «il luogo non può essere inteso in termini puramente geografici e spaziali, ma richiama piuttosto l'appartenenza a una trama di relazioni e a una cultura con un ancoraggio territoriale più dinamico ed elastico che in passato» (n. 82). E al n. 86: «Occorre uscire da una interpretazione unicamente spaziale del luogo: i luoghi, anche e soprattutto quelli della Chiesa, non sono soltanto spazi, ma ambiti e reti in cui le relazioni possono svilupparsi, offrendo alle persone una opportunità di radicamento e una base per la missione, che porteranno avanti ovunque si svolga la loro vita».

¹⁵ I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano 2007, 153.

¹⁶ Cfr. R. REPOLE, *Assemblea eucaristica e assemblea sinodale. La comune azione dello Spirito*, «Rivista Liturgica» 109/1(2022) 155-167. Dello stesso autore si veda *La sacramentalità dell'assemblea*, in P. TOMATIS (a cura di), *L'assemblea eucaristica alla luce della nuova edizione del Messale*, Edizioni Liturgiche, Roma 2022, 39-62.

La celebrazione dell'Eucaristia, soprattutto alla domenica, è la prima e fondamentale forma con cui il santo Popolo di Dio si riunisce e si incontra. Nella celebrazione eucaristica “l'unità della Chiesa viene sia significata sia prodotta” (UR 2). Nella “piena, consapevole e attiva partecipazione” (SC 14) di tutti i Fedeli, nella presenza di diversi ministeri e nella presidenza da parte del Vescovo o del Presbitero, si rende visibile la comunità cristiana, nella quale si realizza una corresponsabilità differenziata di tutti per la missione. Per questo la Chiesa, Corpo di Cristo, impara dall'Eucaristia ad articolare unità e pluralità: unità della Chiesa e molteplicità delle assemblee eucaristiche; unità del mistero sacramentale e varietà delle tradizioni liturgiche; unità della celebrazione e diversità delle vocazioni, dei carismi e dei ministeri. Nulla più dell'Eucaristia mostra che l'armonia creata dallo Spirito non è uniformità e che ogni dono ecclesiale è destinato all'edificazione comune.

Se ogni assemblea eucaristica è connotata localmente e manifesta anzitutto il volto della Chiesa che celebra, allo stesso tempo essa immette quella Chiesa nella comunione delle Chiese, nella *catholica*. Questa acquisizione, maturata col Vaticano II, di fatto trova nella Chiesa sinodale una corrispondenza molto evidente. La sinodalità pertanto, tra le altre cose, comporta «il riunirsi in assemblea ai diversi livelli della vita ecclesiale». Tra queste assemblee e quella eucaristica il nesso è strettissimo. In effetti, in ogni raduno sinodale assembleare, in cui si tratta di operare un discernimento comunitario, si realizza l'unione di Cristo vivo nello Spirito alla sua Chiesa. Si compie, cioè, una *re-presentationis Ecclesiae* in quanto c'è una vera e propria *re-presentationis* di Cristo alla sua Chiesa nello Spirito. Sicché c'è un ripresentarsi di Cristo, nello Spirito, in occasione di un'assemblea liturgica (in particolare in quella eucaristica) e c'è una ripresentazione di Cristo, nello Spirito, in occasione del radunarsi sinodale dei cristiani.¹⁷ A tal riguardo nel *Documento finale* si legge:

¹⁷ Cfr. G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari-Roma 2017, 81. Il teologo siciliano chiarisce che il sintagma *repraesentatio Christi* con il suo significato non può essere limitato ad indicare i ministri della Chiesa, come pure il ministero non può essere considerato come il caso più alto della stessa *repraesentatio*. «[...] la storia dell'esperienza cristiana è attraversata dalla convinzione che, nella comunità confessante, si rende *presente e operante* il Cristo glorioso il quale, mediante il suo Spirito, continua ad “essere in mezzo” a coloro che sono riuniti nel suo nome e a produrre frutti» (*ibidem*, 73). Si veda anche A. CLEMENZIA, N. SALATO, *L'evento nella Chiesa: alle sorgenti della lex orandi. Una reinterpretazione della sinodalità alla luce della liturgia*, in A. CLEMENZIA, N. SALATO (a cura di), *Fraternità universale e Chiesa sinodale. Prospettive sistematiche*, vol. 1, Nerbini, Firenze 2024, 83-104.

Esiste uno stretto legame tra *synaxis* e *synodos*, tra l'assemblea eucaristica e quella sinodale. Pur in forma diversa, in entrambe si realizza la promessa di Gesù di essere presente dove due o tre sono riuniti nel Suo nome (cfr. Mt 18,20). Le assemblee sinodali sono eventi che celebrano l'unione di Cristo con la Sua Chiesa attraverso l'azione dello Spirito. È Lui che assicura l'unità del Corpo ecclesiale di Cristo nell'assemblea eucaristica come in quella sinodale. La liturgia è un ascolto della Parola di Dio e una risposta alla sua iniziativa di alleanza. Anche l'assemblea sinodale è un ascolto della medesima Parola, che risuona tanto nei segni dei tempi quanto nel cuore dei Fedeli, e una risposta dell'assemblea che discerne la volontà di Dio per metterla in pratica (n. 27).

Per dirla ancora con le parole di G. Ruggieri, «la presenza attiva di Cristo nella chiesa liturgicamente adunata opera una *consociatio* a sé della chiesa sposa, mediante cui si realizza la santificazione dell'uomo e si forma il *corpus mysticum*. [...] Si può anche tradurre così: la *ecclesia repraesentata* (nell'assemblea culturale) è nell'assemblea culturale un effetto della *repraesentatio Christi*, del rendersi presente del Cristo capo, ma del quale a sua volta il capo è il Padre»¹⁸.

Ancora una volta mi pare di poter dire che questo nesso, mentre lega fortemente la Chiesa sinodale alla sua dimensione locale (perché la celebrazione eucaristica si compie sempre in una Chiesa locale) e, mediante questa, alla *communio* delle Chiese, allo stesso tempo disinnesci il rischio di identificare troppo il "sinodale" con il procedurale e riafferma che il modo di essere oltre che l'*agenda* di una Chiesa sinodale trovano proprio nell'Eucaristia il necessario criterio orientativo.¹⁹ Si tornerà su questa connessione in qualche passaggio successivo.

IV. IL VESCOVO IN UNA CHIESA SINODALE

A sessant'anni ormai dal concilio non si può non riconoscere come determinante nei suoi sviluppi il passo compiuto da quell'assise nel riconoscimento della sacramentalità dell'episcopato (LG 21) e nelle impli-

¹⁸ RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, 81.

¹⁹ Trovo molto interessante un passaggio su questo tema presente nell'*Instrumentum laboris* per la sessione del Sinodo dei Vescovi dello scorso ottobre: «La sinodalità non va pensata come un espediente organizzativo, ma vissuta e coltivata come l'insieme dei modi in cui i discepoli di Gesù intessono relazioni solidali, capaci di corrispondere all'amore divino che continuamente li raggiunge e che essi sono chiamati a testimoniare nei contesti concreti in cui si trovano» (Parte I, *Relazioni*).

cazioni da esso derivanti in ordine al modello di Chiesa.²⁰ Il ministero del vescovo costituisce di fatto uno snodo centrale per l'identità e la missione di una Chiesa locale, dal momento che, quale «principio e fondamento di unità», è colui che garantisce l'apostolicità della fede e la cattolicità di quella *portio populi Dei* affidata alle sue cure pastorali. Proprio in ragione di queste peculiarità relative al suo ruolo, egli serve la realizzazione della sinodalità a tutti i livelli nei quali questa deve compiersi sul piano di una Chiesa locale come pure su quello della *communio* delle Chiese. In tal senso, come afferma *Episcopalis communio* 5, in una Chiesa sinodale,

il Vescovo è contemporaneamente maestro e discepolo. Egli è maestro quando, dotato di una speciale assistenza dello Spirito Santo, annuncia ai fedeli la Parola di verità in nome di Cristo capo e pastore. Ma egli è anche discepolo quando, sapendo che lo Spirito è elargito a ogni battezzato, si pone in ascolto della voce di Cristo che parla attraverso l'intero Popolo di Dio, rendendolo “*infallibile in credendo*” (EG 119). [...] Il Vescovo, per questo, è insieme chiamato a “camminare davanti, indicando il cammino, indicando la via; camminare in mezzo, per rafforzare [il Popolo di Dio] nell'unità; camminare dietro, sia perché nessuno rimanga indietro, ma, soprattutto, per seguire il fiuto che ha il Popolo di Dio per trovare nuove strade. Un Vescovo che vive in mezzo ai suoi fedeli ha le orecchie aperte per ascoltare “ciò che lo Spirito dice alle Chiese” (Ap 2, 7) e la “voce delle pecore”, anche attraverso quegli organismi diocesani che hanno il compito di consigliare il Vescovo, promuovendo un dialogo leale e costruttivo.

Può essere molto interessante rileggere il rapporto del vescovo con la *portio populi Dei* attraverso la dinamica dialogica di ascolto e presa di parola. È suo compito, infatti, in atteggiamento profondo di ascolto, facilitare le condizioni perché l'intero corpo ecclesiale possa prendere la parola. Allo stesso tempo, però, egli è colui che promuove e garantisce il compiersi del processo verso il *consensus fidelium* (LG 12) garantendo l'unità nella pluralità dei carismi ed esercitando il *munus docendi* quando è lui che deve prendere la parola per esprimere con autorità il frutto del discernimento e la sua eventuale risoluzione ultima.

Sono sufficienti questi elementi ad evidenziare il legame strettissimo esistente tra il vescovo e il suo servizio ad una Chiesa locale. Pro-

²⁰ Cfr. E. CASTELLUCCI, *Teologia dell'episcopato ed elezione dei vescovi*, «Seminarios» 235 (2024) 255-268. Cfr. anche G. CALABRESE, *Ecclesiologia sinodale. Punti fermi e questione aperte*, EDB, Bologna 2021, 113-140; R. LUCIANI, S. NOCETI, *Sinodalmente. Forma e riforma di una Chiesa sinodale*, Nerbini, Firenze 2022, 179-186.

prio questo elemento metterebbe in evidenza alcune conseguenze che paiono ancora dei nodi piuttosto irrisolti rispetto a quanto il Vaticano II è riuscito ad affermare. Si pensi, ad esempio, alla prassi seguita per la nomina di un vescovo e al tipo di coinvolgimento che attualmente hanno i fedeli, i presbiteri, i diaconi di una determinata Chiesa locale nell'indicare quali devono essere le esigenze pastorali da considerare ed eventualmente quali tratti particolari devono caratterizzare la figura del pastore che si attende.²¹ La prassi attuale, di fatto, non rende facilmente praticabile un ascolto e una consultazione delle diverse componenti ecclesiali per la scelta dei candidati all'episcopato. Per tale ragione nel *Documento finale* dell'ultimo Sinodo dei Vescovi è comparsa, sotto forma di auspicio, la richiesta «che il Popolo di Dio abbia maggiore voce nella scelta dei Vescovi» (n. 70), mentre – sempre nello stesso paragrafo – si raccomanda che «l'Ordinazione del Vescovo avvenga nella Diocesi cui è destinato come Pastore e non nella Diocesi di origine, come spesso avviene, e che i principali consacranti siano scelti tra i Vescovi della Provincia ecclesiastica, compreso, per quanto possibile, il Metropolita. Apparirà così meglio che colui che diviene Vescovo contrae un legame con la Chiesa cui è destinato, assumendo pubblicamente di fronte ad essa gli impegni del suo ministero».

Queste indicazioni, che possono apparire prevalentemente di carattere procedurale, di fatto mettono in evidenza come la figura e il servizio del vescovo si collocano all'interno di reti di relazioni, quella propria del collegio episcopale e nondimeno quella che costituisce il tessuto di una chiesa particolare. Se sul piano concreto tutto questo trovasse una reale e fattiva realizzazione, si darebbe già un ministero episcopale connotato sinodalmente. Di fatto, però, non è difficile riconoscere come i vescovi spesso si mostrano piuttosto isolati e soli nell'esercizio del loro ministero, oberati da una mole ingestibile di incombenze di natura diversa e da una serie di altre questioni che rendono di fatto impraticabile ogni possibile maniera sinodale di esercitare il loro compito. Rispetto a questa constatazione si tratta di intravedere quali possano essere le

²¹ Cfr. R. LUCIANI, S. NOCETI, *La Iglesia local y la elección de sus obispos. Una práctica del sensus fidei*, «Seminarios» 235 (2024) 235-254; da una prospettiva canonistica il problema è stato affrontato da J. SAN JOSÉ PRISCO, *Selección y nombramientos de obispos. Perspectivas canónicas*, «Seminarios» 235 (2024) 269-284.

vie percorribili per superare una visione e una condizione del ministero episcopale che appare talvolta separata e al di sopra di un sistema di pluralizzazione dei soggetti ecclesiali nel quale il valore indiscusso dell'*uno* fa i conti, però, con la cooperazione di *alcuni*, in primo luogo i presbiteri all'interno dell'*unum presbyterium* e poi anche i diaconi. Ancora il *Documento finale* al n. 69, a tal riguardo, afferma

Chi è ordinato Vescovo non viene caricato di prerogative e compiti che deve svolgere da solo. Piuttosto riceve la grazia e il compito di riconoscere, discernere e comporre in unità i doni che lo Spirito effonde sui singoli e sulle comunità, operando all'interno del legame sacramentale con i Presbiteri e i Diaconi, con lui corresponsabili del servizio ministeriale nella Chiesa locale. Nel fare questo realizza ciò che è più proprio e specifico della sua missione nel contesto della sollecitudine per la comunione delle Chiese.

Tale questione sarà ripresa nelle conclusioni.

V. LA SOGGETTUALITÀ DI UNA *PORTIO POPULI DEI*, FONDAMENTO DELLA *COMMUNIO* TRA I SOGGETTI

Merita un'attenzione specifica la figura della *portio populi Dei*, utilizzata da CD 11 per definire una Chiesa particolare. È noto che, durante il dibattito conciliare, i Padri preferirono il lemma *portio* a quello di *pars* per indicare che la Chiesa particolare/locale conserva tutte le qualità e proprietà dell'insieme; è totalmente Chiesa, ma non tutta la Chiesa. Dunque, si tratta di una *portio* del popolo di Dio che ha in sé tutte le prerogative dell'insieme ed esprime una soggettualità che è quella proprio del popolo messianico e tutto sacerdotale. La radice di tale identità e della missione che ne segue è essenzialmente quella battesimale o, più compiutamente, quella legata all'iniziazione cristiana. Ci stiamo riferendo ad una delle principali questioni che da sempre interpellano la Chiesa, dal momento che in gioco è la domanda su come si possa diventare cristiani e possibilmente rimanervi per l'intera esistenza. In fondo ogni Chiesa locale è continuamente messa di fronte ad una tale questione che, prima ancora di essere risolta con una qualche strategia pastorale,²²

²² Nell'*Instrumentum laboris*, in riferimento all'itinerario di iniziazione cristiana, si invita ad evitare «la riduzione a strumento meramente pedagogico o a indicatore di un'appartenenza puramente sociale» e a promuovere invece «l'accoglienza del dono personale orientato alla missione e alla edificazione della comunità» (n. 26).

ha bisogno di essere riconosciuta nella sua profonda portata teologica, ben descritta nell'*Instrumentum laboris* dell'ultima Assemblea del Sinodo dei Vescovi quando si afferma che «per comprendere la natura di una Chiesa sinodale in missione è indispensabile coglierne il fondamento trinitario, e in particolare il legame inestricabile tra l'opera di Cristo e l'opera dello Spirito Santo nella storia umana e nella Chiesa» (n. 23). A servizio di tale opera si pone ogni Chiesa locale quando annuncia il Vangelo di Gesù e propone l'esperienza della fede agli uomini e alle donne che incontra sul proprio cammino.

È interessante rilevare come l'*Instrumentum laboris* – e la stessa prospettiva torna anche nel *Documento finale* – riconosca proprio il cammino dell'iniziazione cristiana (dell'adulto) quale contesto privilegiato per comprendere la vita sinodale della Chiesa. I doni ricevuti abilitano e impegnano ogni battezzato, uomo o donna, «alla costruzione di relazioni fraterne nella propria comunità ecclesiale; alla ricerca di una comunione sempre più visibile e profonda con tutti coloro con cui condividono lo stesso Battesimo; all'annuncio e alla testimonianza del Vangelo» (n. 23).

Alla luce di queste considerazioni mi pare si possa leggere come frutto della recezione della lezione conciliare il legame tra l'iniziazione cristiana e la vita sinodale della Chiesa, nesso che trova la sua via privilegiata di realizzazione nel contesto di una Chiesa locale. Tale legame mostra tutta la sua attualità se si pensa che la missione ecclesiale, almeno nei nostri contesti geografici e socioculturali, oggi è impegnata anzitutto nella proposta della fede a persone ormai lontane o quanto meno estranee ad un tessuto di vita cristiana, eredità delle generazioni precedenti. L'interruzione del processo di trasmissione della fede costituisce una questione molto seria che configura scenari nuovi e per certi versi inediti. Per questo la forma sinodale della Chiesa, lontana da ogni rischio di burocratizzazione, imprime alla stessa vita ecclesiale una chiara dinamica relazionale, necessaria ad intrecciare la molteplicità delle appartenenze e a sostenere le persone e le comunità, indicando la vita secondo il Vangelo come possibilità di compimento dell'esistenza personale e comunitaria. Rispetto a questa posta in gioco, è evidente che le stesse Chiese sono chiamate, loro per prime, ad un processo di conversione e di riforma perché le forme della missione siano realizzate non senza l'autorevolezza di una testimonianza e mediante dinamiche ecclesiali dal reale respiro sinodale.

VI. ALCUNI PASSI DI RIFORMA IN PROSPETTIVA SINODALE

Proprio in ragione di ciò che fonda e giustifica la sinodalità nella Chiesa – vale a dire l'annuncio del Vangelo e la celebrazione dell'Eucaristia – resta valido anche in tale contesto l'antico principio secondo cui *Ecclesia semper reformanda*. È un caso questo dal quale emerge come l'istanza della riforma sia determinata dall'esigenza di una sempre maggiore fedeltà alla natura e alla missione della Chiesa di Gesù attraverso una presenza nella storia che, anche sul piano della struttura, sia capace di dire questa singolarità. Forse in questo senso va interpretata l'espressione di papa Francesco pronunciata nel 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi: «Proprio il cammino della *sinodalità* è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio». E questa attesa di Dio domanda un processo di conversione e di rinnovamento da parte della Chiesa.

Volendo mettere in evidenza solo alcuni degli elementi su cui si fa necessario un rinnovamento in prospettiva sinodale, meriterebbe una sottolineatura anzitutto il fatto che la dimensione relazionale, tratto decisivo della sinodalità, chiede di ricalibrare le dinamiche partecipative, comunicative, decisionali in atto. I presupposti ecclesologici sono evidentemente ancora quelli indicati dal Vaticano II: tutti i *christifideles*, avendo uguale dignità, sono soggetti che costituiscono insieme il Noi ecclesiale, mantenendo salva l'asimmetria che il ministero ordinato apporta nelle relazioni intraecclesiali.²³ Conseguentemente una forma sinodale di Chiesa mette in gioco una polifonia di voci ecclesiali secondo una *conspiratio* (DV 10) che orienta ad una sempre maggiore comprensione del Vangelo nella storia, secondo una *sinergia* delle diverse componenti, come si legge in LG 30, «*ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur*». In gioco sono le connessioni tra l'esercizio dei *munera* (soprattutto quello profetico e quello regale) propri dei *christifideles* e del popolo di Dio nel suo insieme e quello proprio dei vescovi. Da tale prospettiva vale la pena richiamare l'importanza dell'esercizio del *sensus fidei* e tutto ciò che ne abilita e qualifica la pratica. Sostenere e alimentare nelle

²³ Cfr. G. ROUTHIER, *Il rinnovamento della vita sinodale nelle chiese locali*, in A. SPADARO, C.M. GALLI (a cura di), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2017², 233-247.

comunità la qualità della vita credente è la via giusta per abilitare all'esercizio del *sensus fidei* e quindi per ridisegnare in chiave sinodale le stesse relazioni ecclesiali.

A ciò si aggiunge l'impegno a riconfigurare la ministerialità ecclesiale, questione che ha avuto vicende alterne dal Vaticano II ad oggi. La spinta data in questi ultimi anni da papa Francesco di fatto ripropone il tema collegandolo essenzialmente all'esigenza di corresponsabilità da parte di tutti i battezzati.²⁴ Su tale versante si può azzardare un'ipotesi e cioè ritenere che la questione della ministerialità ecclesiale sia una di quelle che toccano nel vivo la forma sinodale di una Chiesa locale. Intendo dire che sarebbe compito prioritario di una diocesi riconoscere di quali ministeri (escluso ovviamente quello ordinato) essa abbia bisogno per portare avanti la missione cui è chiamata nel contesto in cui vive ed opera. Questo è frutto di un ascolto dello Spirito ma anche di una attenzione alla storia, soprattutto quella dello spazio sociale e culturale abitato dalla comunità. Proprio in questa linea si muove anche il testo dell'*Instrumentum laboris* che invita

a una maggiore fiducia nell'azione dello Spirito e a un maggiore coraggio e creatività nel discernere come mettere i doni ricevuti e accolti a servizio della missione della Chiesa in modo adeguato ai diversi contesti locali. È proprio la varietà dei contesti, e quindi dei bisogni delle comunità, a suggerire che le Chiese locali, sotto la guida dei loro Pastori, e i loro raggruppamenti "in ogni vasto territorio socio-culturale" (AG 22), intraprendano con umiltà e fiducia un discernimento creativo sui ministeri che devono riconoscere, affidare o istituire per rispondere alle esigenze pastorali e della società (n. 32).²⁵

Quale eco del confronto sul tema sviluppato durante l'ultima Assemblea del Sinodo dei Vescovi, il *Documento finale* torna ancora sull'argomento ricordando come

il processo sinodale, sostenuto da uno stimolo di Papa Francesco (cfr. *Lettera Apostolica in forma di Motu proprio Spiritus Domini*, 10 gennaio 2021), ha sollecitato le Chiese locali a rispondere con creatività e coraggio ai bisogni della missione,

²⁴ Cfr. FRANCESCO, *Spiritus Domini*, 10 gennaio 2021, AAS 113 (2021) 169-170; IDEM, *Antiquum ministerium*, 10 maggio 2021, AAS 113 (2021) 527-533. Cfr. A. CLEMENZIA, N. SALATO, *Processualità Sinodalità Riforma. La dinamica dello Spirito nella comunità cristiana*, Nerbini, Firenze 2022.

²⁵ Non va trascurata l'attenzione dell'*Instrumentum laboris* a sottolineare l'importanza di definire i criteri e i modi per portare a termine questo discernimento.

discernendo tra i carismi alcuni che è opportuno prendano una forma ministeriale, dotandosi di criteri, strumenti e procedure adeguate. [...] Perché un carisma sia configurato come ministero è necessario che la comunità identifichi una vera necessità pastorale, accompagnata da un discernimento realizzato dal Pastore insieme alla comunità sull'opportunità di creare un nuovo ministero. Come frutto di tale processo l'autorità competente assume la decisione (n. 66).

L'accento, come si può notare, è posto anzitutto sulla necessità che le Chiese hanno di dotarsi di una condizione di pluriministerialità secondo le proprie esigenze. Occorre, tuttavia, non sbilanciare troppo l'attenzione sul versante dell'efficienza a discapito di quello simbolico, dal momento che in gioco non è una redistribuzione dei poteri nel corpo ecclesiale, ma anzitutto la configurazione del volto di Chiesa che viene come ridisegnato dalla forma di esercizio del ministero, dallo stile e dalle dinamiche poste in atto. Non ci sarebbe una via alternativa a questa, dal momento che la Chiesa di *soggetti* concepita dal Vaticano II costituisce la forma concreta con cui lo Spirito anima il corpo ecclesiale del Signore Risorto e lo conduce alla missione che, se impegna insieme l'intero popolo messianico, allo stesso tempo assegna a ciascun battezzato e a ciascuna battezzata di partecipare corresponsabilmente e sinodalmente alla sua realizzazione a partire dalla propria condizione esistenziale e vocazionale.

VII. VERSO UNA CONCLUSIONE: QUESTIONI ANCORA DA AFFRONTARE

Volendo tracciare qualche linea di conclusione provvisoria, è utile passare in rassegna alcuni nodi ecclesiologici che, già messi a tema dal Vaticano II, appaiono ancora in qualche modo irrisolti e, in rapporto alla Chiesa sinodale, si ripresentano come questioni in cerca di soluzione. Quelli che seleziono hanno a che fare in particolare con la Chiesa locale.

In primo luogo, le Conferenze Episcopali, strumento decisivo per i legami e lo scambio di esperienze tra le Chiese. Già in *Evangelii Gaudium* (n. 32) papa Francesco aveva richiamato la lezione conciliare (LG 23), ammettendo al contempo che sul tema non si era andati molto avanti, soprattutto per la mancanza di uno statuto delle Conferenze Episcopali in grado di concepirle come soggetti di attribuzioni concrete, con il riconoscimento anche di qualche autentica

autorità dottrinale.²⁶ Un'evoluzione in questo senso di ciò che devono essere queste Conferenze costituirebbe senza dubbio un passo in avanti in dinamiche ecclesiali più a carattere sinodale, capaci di valorizzare meglio la soggettualità delle Chiese locali e le relazioni tra queste. Nell'ultima sessione del Sinodo dei Vescovi si è ritornato su questo tema, cogliendo come occorra ancora continuare nella riflessione e nella maturazione di una soluzione che, pur servendo il principio contestuale e locale delle Chiese, allo stesso tempo non faccia rinascere nazionalismi ecclesiali o addirittura ferite alla comunione ecclesiale.

In secondo luogo, il ministero del Vescovo. Nella *Relazione di sintesi* della Prima Sessione del Sinodo dei Vescovi si legge: «Il Vescovo ha un ruolo insostituibile nell'avviare e animare il processo sinodale nella Chiesa locale, promuovendo la circolarità tra *tutti*, *alcuni* e *uno*. Il ministero episcopale (l'uno) valorizza la partecipazione di *tutti* i fedeli, grazie all'apporto di *alcuni* più direttamente coinvolti in processi di discernimento e di decisione (organismi di partecipazione e di governo)». Possiamo leggere in questa sintesi una convergenza sull'identità del Vescovo in una Chiesa sinodale oltre che la necessità di riconoscere l'insostituibile apporto dell'*uno* per la realizzazione di un *Noi plurale sinodale*. In tal senso, passare ad un modello sinodale di Chiesa comporta lo sforzo di ripensare i soggetti che edificano la Chiesa in modo attivo, riconoscendo l'apporto di tutti i battezzati quali discepoli-missionari, oltre che le dinamiche comunicative pluridirezionali che *fanno Chiesa*, con una necessaria revisione della comprensione della stessa ministerialità ecclesiale. Nello specifico, stando al testo della *Relazione di sintesi*, risulta essenziale reinterpretare il fondamento e la modalità di esercizio della *leadership* di coloro che servono l'edificazione del *Noi ecclesiale* istituzionalizzato in qualità di ministri ordinati (vescovi, presbiteri, diaconi) e più precisamente di

²⁶ Su tale questione resta un punto di riferimento lo studio di A. ANTON, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, come pure il volume a cura di H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Natura e futuro delle Conferenze Episcopali. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (3-8 gennaio 1988)*, EDB, Bologna 1988. Più recentemente si è tornati sul tema nel testo curato da G. ROUTHIER, M. WIJLENS, *Diversità e unità. Ripensare il munus docendi delle conferenze episcopali in una chiesa mondiale*, EDB, Bologna 2023.

quanti tra di loro esercitano un ministero o un ruolo di presidenza di una Chiesa locale o di una comunità (vescovi, parroci)²⁷.

In terza battuta ci sarebbe da riflettere sul funzionamento degli organismi di partecipazione²⁸ e, non da ultimo, sul rinnovamento della stessa parrocchia secondo uno stile sinodale²⁹. L'una e l'altra questione mettono in luce due contesti ecclesiali, tra loro in relazione, che possono costituire un banco di prova singolare sul quale misurare la recezione della lezione conciliare da una prospettiva sinodale, oltre che essere un punto di partenza privilegiato in riferimento al rinnovamento della forma di Chiesa e delle sue strutture secondo lo stile e le dinamiche proprie della sinodalità.

Questi snodi invocano una feconda interazione tra ecclesiologia e diritto canonico perché allo sviluppo del pensiero teologico possa poi corrispondere lo sforzo di intravedere vie pratiche di attuazione, capaci di tradurre lo spirito sinodale in forme e strutture adeguate alla posta in gioco.³⁰ È anche questa una sfida che attende la Chiesa sinodale.

²⁷ Cfr. P. GOYRET, *Il Vescovo, vicario e delegato di Cristo nel governo della Chiesa particolare*, in IDEM (a cura di), *I Vescovi e il loro ministero*, LEV, Città del Vaticano 2000, 156-181; Cfr. M. BAFUIDINSONI, *Le Munus regendi de l'évêque diocésain comme «munus Patris et pastoris» selon le concile Vatican II*, diss. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.

²⁸ Cfr. F. ZACCARIA, *Consigli pastorali e discernimento comunitario. Per una conversione sinodale degli organismi di partecipazione*, in V. MIGNOZZI, A. LATTANZIO (a cura di), *Per una Chiesa sinodale. Processi, figure e istituzioni*, Studium, Roma 2024, 107-130. Nello stesso volume si veda pure il contributo di J. SAN JOSÉ PRISCO, *I consigli pastorali: un rinnovamento in chiave sinodale. Prospettive canoniche*, 131-146.

²⁹ R. COVI, *Parrocchia, ministeri, formazione*, Edizioni Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2024.

³⁰ Cfr. S. DIANICH, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2015.

L'ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE

The Ecclesiology of Communion

ELOY BUENO DE LA FUENTE*

RIASSUNTO: Il Sinodo dei vescovi del 1985 ha presentato la comunione come la chiave del Vaticano II. Il significato di questa affermazione deriva dalle resistenze che ha dovuto superare e dalla sua flessibilità integrativa basata sulle seguenti coordinate: prospettiva trinitaria, centralità del *christifidelis*, dimensione personalistica, funzione ecclesiologicala dell'Eucaristia, della Chiesa locale e della *communio ecclesiarum*; apertura missionaria ed ecumenica. In mezzo alle tensioni, offre le risorse necessarie per la convergenza e la complementarità. Proprio per questo è aperta alla sinodalità, affinché la comunione sia radicata nella reale pluralità della vita ecclesiale.

PAROLE CHIAVE: Concilio Vaticano II, Comunione, Trinità, *Christifidelis*, Chiesa locale.

ABSTRACT: The 1985 Synod of Bishops presented communion as a key to Vatican II. The meaning of this affirmation is achieved from the resistance it had to overcome and from its integrating flexibility based on the following coordinates: Trinitarian perspective, centrality of the *christifidelis*, personalist dimension, ecclesiological function of the Eucharist, the local church and the *communio ecclesiarum*; missionary and ecumenical openness. In the midst of tensions, it offers necessary resources for convergence and complementarity. Precisely for this reason it is open to synodality, so that communion is rooted in the real plurality of ecclesial life.

KEYWORDS: Vatican II, Communion, Trinity, *Christifidelis*, Local Church.

ANNALES THEOLOGICI 1 (2025), VOL. 39, 209-228

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH391202511

* Facoltà di Teologia di Burgos, Spagna. Orcid: 0000-0002-2053-9850

SOMMARIO: I. *Nell'ombra, ma in uno stato latente*. II. *Potenzialità e possibilità: la flessibilità al servizio del paradosso ecclesiale*. III. *La moltiplicazione dei protagonisti e l'ampliamento dell'esperienza*. IV. *Le coordinate del nuovo paradigma ecclesiologico*. 1. Prospettiva trinitaria. 2. Il *christifidelis*: dimensione soteriologica e antropologica del battesimo. 3. La Chiesa è Eucaristia: ecclesiologia eucaristica di comunione. 4. L'identità e il ruolo della Chiesa locale. 5. Comunione nel respiro della missione. 6. L'ecclesiologia semiufficiale dell'ecumenismo. V. *Il bivio rimane aperto: sviluppi e prospettive*.

L'ecclesiologia di comunione ha svolto un ruolo importante, se non addirittura dominante, nel periodo posteriore al Concilio Vaticano II. Ha contribuito in modo preminente alla riconfigurazione del paradigma ecclesiologico (segnato dall'idea di società perfetta o corpo mistico di Cristo). La (presunta) discrepanza tra le speranze suscitate e i loro risultati effettivi solleva i compiti più urgenti dell'ecclesiologia di oggi.¹

Ai fini di una corretta interpretazione, vale la pena notare fin da subito un doppio paradosso: a) sebbene sia stata considerata come l'ecclesiologia del Vaticano II, la sua influenza è arrivata in un momento successivo; b) il suo significato è così ampio e a livelli così diversi che si presta a letture divergenti.

Un aneddoto e uno studio scientifico dimostrano che (nonostante i precedenti o anticipazioni)² non c'era una consapevolezza sistematica di questo nel Concilio stesso.

L'aneddoto coinvolge due protagonisti del Concilio, il teologo Y. Congar e papa Paolo VI. Durante un'udienza³ il teologo fa notare al Papa che i vari gesti nei confronti dei patriarchi sollecitano un'ecclesiologia non ancora elaborata: un'ecclesiologia di comunione in cui la Chiesa appaia come una comunione di Chiese. Il Papa osserva che non vede chiaramente cosa significhi. Dopo una breve spiegazione, Paolo VI risponde: c'è una sola Chiesa, anche se ammette una varietà di riti, usi e costumi. Sì, risponde Congar, ma non è una Chiesa monolitica, non è una federazione di Chiese e non è nemmeno un'organizzazione

¹ Cfr. A. ANTÓN, *Ecclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1989, 276; IDEM, *Primado y colegialidad*, BAC, Madrid 1996, 3-37.

² Cfr. M. PELCHAT, *L'Église mystère de communion: L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Mediaspaul-Paulinas, Paris-Montreal 1988; D.M. DOYLE, *Henri de Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology*, «Theological Studies» 60 (1999) 209-227.

³ Cfr. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile II*, Cerf, Paris 2002, 114-118.

monolitica. Sì, sostiene il Papa, ma sarà necessario che gli altri (cioè gli ortodossi) si avvicinino a questa idea. “Alla fine”, conclude Congar, “ho avuto l'impressione che fosse un uomo in tensione, attento, ma privo nel suo progetto ecclesiale della visione teologica che richiede la sua apertura”.⁴

A. Acerbi individua una duplice corrente ecclesiologicala a confronto: in contrapposizione all'ecclesiologicala societaria-giuridica del paradigma precedente, ne sta emergendo un'altra che manca ancora di un concetto e di un nome precisi, potendo essere chiamata, oltre che *comunione*, anche *teologica* o *misterica*; essa si basa sull'unità di vita soprannaturale di tutti i battezzati in virtù della comune partecipazione ai beni divini.⁵ Si può rilevare nei testi conciliari, ma non ha collegato il carattere mistico ed eucaristico della Chiesa con l'idea di *communio ecclesiarum*⁶; la tensione tra l'ontologia della Chiesa e la sua presenza storica nel mondo, così come tra l'unità mistica e la sua forma giuridica è mantenuta, resta da determinare come questa realtà “ontologica” e “mistica” si traduca a livello delle relazioni tra le varie componenti del corpo ecclesiale.⁷

È quindi particolarmente interessante individuare come l'ecclesiologicala di comunione stesse dispiegando potenzialità che non erano state percepite al Concilio.

I. NELL'OMBRA, MA IN UNO STATO LATENTE

Anche gli autori determinanti nella sua promozione riconoscono che la categoria di *communio* non occupa un ruolo centrale nella LG, sebbene sia chiaramente visibile, come chiave di lettura dell'insieme.⁸ Come osserva A. Antón, era latente in altre nozioni concilia-

⁴ Neppure un'opera pionieristica come J. HAMER, *L'Église est une communion* (1962) si occupa della *communio ecclesiarum*.

⁵ Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologicalhe. Ecclesiologicala giuridica ed ecclesiologicala di comunione nella 'Lumen gentium'*, EDB, Bologna 1975, 9-10.

⁶ Cfr. *ibidem*, 535.

⁷ Cfr. *ibidem*, 552-554.

⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Vorwort*, in *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften*, vol. 1, Herder, Freiburg i.Br. 2011, 9 (d'ora in poi *JRG*); cfr. anche W. THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirche*, Herder Verlag, Freiburg i.Br. 1996.

ri, ma ha attirato poca attenzione durante il Concilio e durante i primi passi della sua ricezione.⁹ È sorprendentemente assente nei primi manuali post-conciliari¹⁰ e nei documenti ufficiali e ufficiosi.¹¹ Ciò è dovuto a vari fattori: la sensibilità ecclesiale del tempo, i condizionamenti del paradigma ereditato, la difficoltà di una categoria riscoperta.

La sensibilità dell'epoca si concentrava su altre prospettive: l'*aggiornamento*, la dimensione missionaria ed evangelizzatrice, il rapporto con il mondo; questo sembrava più vicino alla categoria di *popolo di Dio*, mentre quella di *comunione* suscitava risonanze più spirituali e intime (vicine alla categoria di *corpo di Cristo*).

I testi del Vaticano II ricorrono a formule di compromesso,¹² a metà tra la giustapposizione e il mosaico; tuttavia si può individuare nella *communio* l'innovazione di maggior portata del Vaticano II (la fondazione della *communio ecclesiarum*)¹³, un concetto centrale (*Leitidee*)¹⁴, anche se ancora in divenire.¹⁵

⁹ Cfr. A. ANTÓN, *Último medio siglo en la andadura "Iglesia y eclesiología" hacia el umbral del Tercer Milenio*, in A. ANTÓN, F. CHICA (eds.), *Iglesia y eclesiología ante el Tercer Milenio*, Ediciones Monte Casino, Zamora 1999, 49.

¹⁰ Nei primi manuali spagnoli manca un capitolo sulla comunione e solo una parte dalla Trinità: J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*, PUG, Roma 2004, 309; sopravvivono echi della concezione societaria. Sorprendentemente assente in G. BARAUNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vol., Juan Flors, Barcelona 1966. La *Theologische Realenzyklopädie* include *Communio sanctorum* nell'indice, ma si riferisce ad *Abendmahl* e *Communio sub utraque specie*; include *Gemeinde* e *Gemeinschaft*, ma in una prospettiva filosofica e sociologica.

¹¹ Nel documento della Commissione Teologica Internazionale *Temi scelti di eclesiologia* (1985) l'idea di comunione è marginale e settoriale; *Popolo di Dio* era arrivato a designare l'eclesiologia del Vaticano II. Lo stesso si può dire di *Mysterium Ecclesiae* (1973).

¹² Cfr. K. WALF, *Lacune e ambiguità nell'eclesiologia del Vaticano II*, «Cristianesimo nella Storia» 2 (1981) 190.

¹³ Cfr. ANTÓN, *Eclesiología posconciliar*, 280 ss.

¹⁴ Cfr. W. KASPER, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in *Walter Kasper Gesammelte Schriften*, vol. 11, Herder, Freiburg i.Br. 2010, 405-425 (d'ora in poi *WKGS*); IDEM, *Die Kirche Jesu Christi - Auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie*, in *WKGS*, vol. 11, 15-120.

¹⁵ KASPER, *Kirche als Communio*, 408: *communio* designa in primo luogo la *vera res*, da cui la Chiesa riceve la sua origine e la sua vita; ci collocerebbe quindi al livello dell'on-

L'ecclesiologia evita i concetti di definizione esatta, optando per simboli, immagini, metafore; per la dimensione pragmatica (potere di interpellazione, legame con il contesto e l'esperienza vissuta), più vicina alla mentalità patristica che al sistema scolastico e canonico,¹⁶ la *communio* dovrà stabilire il proprio statuto in relazione alle altre immagini ecclesologiche (se si afferma che la Chiesa è il popolo di Dio, si può dire lo stesso della *communio*?).

Un altro freno notevole deriva dall'ambiguità terminologica: il termine Chiesa sembra essere analogo¹⁷ in quanto usato al singolare e al plurale (visione unitaria o *communio ecclesiarum*). Il significato di *Chiesa cattolica*, *Chiesa universale* o *Chiesa intera* era ambiguo. Anche il significato di *Chiesa locale* e *Chiesa particolare* non è chiaro (la formula *in quibus et ex quibus* di LG 23, presente fin dagli schemi preconciliari, non ha influito sulla configurazione dell'ecclesiologia conciliare).

Il termine stesso *koinonia* non è privo di difficoltà per quanto riguarda il suo esatto significato e ciò è dimostrato dalla varietà delle traduzioni. Nello specifico dall'identificazione o dalla confusione con “comunità”, che si riflette nelle opere sistematiche¹⁸ e pastorali (comunità ecclesiali di base,¹⁹ nuovi movimenti o comunità)²⁰.

tologia della grazia, un livello distinto dallo spazio in cui gli esseri umani sviluppano la loro vita concreta.

¹⁶ Cfr. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Kirchenbegriffe-Kirchenverständnisse-Kirchenmetaphern. Zur Diskussion um den sprachlogischen Status ekklesiologischer Prädikationen*, in K. MÜLLER (ed.) *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Pustet, Regensburg 1998, 413 ss.

¹⁷ Cfr. R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teologia ed ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2019, 273.

¹⁸ B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie*, Paoline, Roma 1980, 69 ss., 92 ss. presenta l'“ecclesiologia comunione” come un'aspirazione a identificare la Chiesa con la comunità, superando l'ecclesiologia classica che presentava la Chiesa al di sopra e al di fuori dei fedeli.

¹⁹ C. FLORISTAN, *La Iglesia, comunidad de creyentes*, Sígueme, Salamanca 1999 propone un'“ecclesiologia comunitaria”.

²⁰ J. Ratzinger riconosce che la rivista *Communio*, alternativa a *Concilium*, ha preso il nome da *Comunione e Liberazione: Communio - ein Program*, in *JRGS*, vol. 7/2, 1110.

La classica distinzione di Tönnies²¹ tra società e comunità facilita questa confusione, con l'esperienza soggettiva che prevale sull'oggettività di un "noi" pubblico e istituzionalizzato. Come osserva Dianich, un albero frondoso di retorica suggestiva può oscurare una riflessione rigorosa.²²

II. POTENZIALITÀ E POSSIBILITÀ: LA FLESSIBILITÀ AL SERVIZIO DEL PARADOSSO ECCLESIALE

Questi fattori non possono nascondere la presenza, fin dai testi conciliari, di un nucleo con la forza di dispiegare un enorme potenziale, proprio per la sua flessibilità capace di integrare (o almeno combinare) diverse dimensioni della Chiesa. Proprio perché la *communio* non è posta sullo stesso piano del resto delle nozioni o immagini ecclesiologiche, è capace di trascenderle tutte.²³

L'articolazione della LG rivela questo nucleo in un'ellisse con due punti focali: a) il primo capitolo situa la Chiesa nel mistero di Dio, nel dinamismo dell'economia (e della comunione) trinitaria; b) il secondo capitolo non solo sottolinea la centralità del popolo di Dio, ma anche la categoria *christifidelis* come garanzia della pari dignità di tutti i membri della Chiesa, a un livello anteriore alle differenze (quello della comune partecipazione ai beni salvifici: sacerdozio comune, *sensus fidei*, carismi). La relazione Trinità-Chiesa permette di tenere insieme elementi distinti: il divino nella profondità dell'umano e l'umano nel divino (un livello precedente alla complessità delle differenze).²⁴

L'affermazione del Sinodo del 1985 non giunge come un aerolite inaspettato. Essa promuove la comunione come asse portante dell'ecclesiologia del tempo,²⁵ ma già il Sinodo dei vescovi del 1969 aveva fatto apertamente ricorso a questa categoria. A. Antón aveva preparato uno

²¹ A. DULLES, *Modelos de Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1975, 49 ne fa riferimento esplicito.

²² Cfr. S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 117 ss.

²³ Cfr. G. TANGORRA, *Ecclesiología del Vaticano II*, in *Diccionario de Ecclesiología*, BAC, Madrid 2016, 414.

²⁴ Cfr. A. CLEMENZA, *Sul luogo dell'ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2018, 196.

²⁵ Cfr. A.J. PÉREZ MARTÍNEZ, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la ecclesiología española postconciliar*, Universidad San Dámaso, Madrid 2014, 247.

schema incentrato sul concetto di Chiesa-comunione, partendo dalla dimensione verticale, ma integrando allo stesso tempo la dimensione orizzontale della *communio ecclesiarum* e della *communio christifidelium* e concludendo nella *communio hierarchica*. Ed è nella stessa logica che si collocò la *Relatio* del 1985.

La sua flessibilità ha permesso ad autori come Hilberath, non entusiasta dell'idea, di riconoscerla come un *Grundkonzept* teologico, che permette di orientarsi verso una figura istituzionale che corrisponde adeguatamente al dato teologico.²⁶ Secondo Pottmeyer, il suo successo del 1985 è dovuto proprio alla sua versatilità, che gli permette di accogliere gli accenti di diverse tendenze²⁷ e di rendere possibile il rinnovamento ecclesiologicalo (M. Kehl)²⁸. Una certa mancanza di chiarezza²⁹ favorisce un realismo che evita di considerarla come un talismano dagli effetti magici e automatici. L'ecclesiologia di comunione vive un movimento dialettico e una componente permanente di crisi tra la comunione e la comunità, tra la partecipazione alla vita trinitaria e la sua visibilità concreta e storica.³⁰ Questa dialettica e questa crisi si acquiscono nel periodo post-conciliare.³¹

III. LA MOLTIPLICAZIONE DEI PROTAGONISTI E L'AMPLIAMENTO DELL'ESPERIENZA

Lo si può notare dal moltiplicarsi dei protagonisti e dall'ampliarsi dell'esperienza dei credenti. L'ecclesiologia di comunione è stata poi messa

²⁶ Cfr. B.J. HILBERATH, *Communio. Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Herder, Freiburg i.Br. 1999, 317, 334-335; IDEM, *Communio-Ekklesiologie. Die Herausforderung eines ambivalenten Konzepts*, in L. SCHERZBERG (ed.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Monsenstein and Vannerdat, Münster 2010, 313-341.

²⁷ Cfr. H.J. POTTMEYER, *Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Paoline, Ciniello Balsamo 2000, 11-25.

²⁸ M. KEHL, *La Iglesia. Ecclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996; ricorre all'«analogia filosofica: la comunione attraverso la comunicazione» (*ibidem*, 119 ss.) e alla *koinonia* del corpo di Cristo (*ibidem*, 196 ss.).

²⁹ Cfr. D. SAKOWSKI, *La realtà ecclesiologicala dell'accoglienza considerata come soluzione al dibattito sulla priorità ontologica della Chiesa universale*, PUG, Roma 2014, 29.

³⁰ Cfr. E. SCOGNAMIGLIO, *L'ecclesiologia di comunione nella teologia post-conciliare*, «Miscellanea Francescana» 98 (1998) 743.

³¹ Cfr. *ibidem*, 733.

alla prova della sua concreta attuabilità, con interventi significativi da parte degli organi magisteriali.

- a) L'ampliamento dell'esperienza è segnato dalla logica dell'incarnazione, dall'inserimento nelle realtà temporali, dal dialogo con il mondo e i suoi problemi socio-politico-economici.
- b) La soggettività del battezzato era modulata dalla sensibilità democratica caratteristica delle società moderne. Il cittadino nella sfera civile resisteva ad essere considerato un soggetto nella sfera ecclesiastica.
- c) La rivalorizzazione dei laici ha implicato il conferimento di un ruolo maggiore e l'instaurazione di un nuovo tipo di rapporto tra pastori e fedeli (sinodi diocesani, consigli di vario tipo, sviluppi ministeriali, discernimento comunitario).
- d) La soggettività dei battezzati fiorisce in una varietà di carismi che si condensano nei nuovi movimenti, associazioni e comunità; ciò richiede la ricerca di un adeguato inserimento nell'organismo ecclesiale (diocesi e parrocchie).
- e) Le Chiese locali prendevano sempre più coscienza di sé: da una parte le Chiese della vecchia cristianità, dall'altra le giovani Chiese che cercavano di affermarsi come protagoniste sulla scena di una Chiesa globale; nuovi organismi (Conferenze episcopali, regioni ecclesiastiche) facevano sì che la *communio ecclesiarum* non fosse più un'idea teologica ma un'esperienza storica.

Le polarizzazioni hanno portato a una concezione unilaterale e distorta del *popolo di Dio*.

In questo contesto il Sinodo straordinario del 1985 proclamò che «l'ecclesiologia di comunione è il *concetto centrale e fondamentale* dei documenti conciliari» (*Relatio*, II C), sullo sfondo del mistero di Dio Trinità. La *Relatio* afferma: «Il nucleo della crisi si trova nel campo dell'ecclesiologia»; e precisa: «Non possiamo sostituire una falsa visione unilaterale della Chiesa puramente gerarchica con una nuova concezione sociologica altrettanto unilaterale». Deve cercare l'armonia con *Corpo di Cristo* e *Tempio dello Spirito Santo*, e una lettura della LG in connessione con le altre tre Costituzioni conciliari. Riconosce, tuttavia, la difficoltà di comprensione da parte di molti cristiani; così come le questioni scottanti da risolvere: il rapporto tra Chiesa universale e

Chiesa particolare, lo sviluppo della collegialità, lo *status* delle Conferenze episcopali.

W. Kasper, in qualità di segretario del Sinodo,³² affermerà che il futuro della Chiesa non ha altra strada che quella tracciata dal Vaticano II, l'ecclesiologia di comunione, pur con precisi criteri ermeneutici: leggere l'integrità dei suoi testi, non separare spirito e lettera, né riconoscere la Tradizione della Chiesa.³³ I sostenitori dell'ecclesiologia di comunione, come Tillard, la considerano un passo fondamentale nel processo di ricezione del Vaticano II.³⁴

Communio Notio (28-V-1992) è stata oggetto di molte polemiche: contesta una comprensione inadeguata della comunione (insufficiente articolazione delle dimensioni verticale e orizzontale, visibile e invisibile) e denuncia il rischio di concepire la Chiesa come una federazione di Chiese, costituite come entità autonome e indipendenti. In risposta a ciò, propone l'anteriorità ontologica e cronologica della Chiesa universale rispetto alle Chiese particolari... Si rimprovera alla Lettera l'uso di argomenti molto discutibili, l'introduzione di novità sorprendenti, la riluttanza a considerare il rapporto tra le Chiese particolari come comunione, la riduzione della Chiesa particolare a "parte" della Chiesa universale, la dimenticanza del termine *cattolico*... Questo problema è riassunto in una delle polemiche più importanti di questo periodo, quella tra Ratzinger e Kasper.³⁵

Sulla scia della *Communio Notio* meritano di essere citati altri documenti che riflettono la stessa polemica sulla *koinonia*. *Apostolos Suos* (21-V-1998) cerca di limitare le competenze e l'identità delle Conferenze episcopali, riafferma la precedenza della Chiesa universale e pone il Collegio episcopale come una realtà esistente al di fuori o al di sopra della comunione delle Chiese. L'Istruzione *Su alcune questioni riguardanti la collaborazione dei fedeli laici al sacro ministero dei sacerdoti* (15-VIII-1997)

³² Cfr. W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, in *WKGS*, vol. 11, 153-199.

³³ Cfr. W. KASPER, *Eucharistie-Sakrament der Einheit: zum inneren Zusammenhang von Eucharistie und Kirche*, in *WKGS*, vol. 10, Herder, Freiburg i.Br. 2010, 290-313.

³⁴ Cfr. J.M.R. TILLARD, *La relazione finale dell'ultimo Sinodo*, «Concilium» 6 (1986) 101.

³⁵ Cfr. M. KEHL, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in P. WALTER, K. KRAEMER, G. AUGUSTIN (eds.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Herder, Freiburg i.Br. 2003, 81-113.

cerca di evitare che il protagonismo dei laici sia tale da offuscare e oscurare il carattere speciale del ministero ordinato. La Nota *Sull'espressione Chiese sorelle* (30-VI-2000), cerca di limitare l'espressione alle relazioni tra Chiese particolari (non tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa).

Gli interventi del Magistero hanno sostenuto l'articolazione *Mistero - Comunione - Missione* per una visione globale e sistematica della Chiesa (soprattutto Giovanni Paolo II in varie Esortazioni post-sinodali), che ha trovato spazio anche nel titolo di alcuni manuali.³⁶ Così l'ecclesiologia di comunione si sta facendo strada e consolidando a partire dall'esperienza ecclesiale, in dialogo con le fonti della Tradizione e con le pratiche attuali della Chiesa, per offrirsi come visione sistematica e come filo conduttore per affrontare problemi scottanti della vita ecclesiale che attendono una risposta istituzionale.³⁷

IV. LE COORDINATE DEL NUOVO PARADIGMA ECCLESIOLOGICO

L'ecclesiologia di comunione ha raggiunto un certo grado di consenso (anche se «non è chiaro cosa comporti concretamente l'assunzione della categoria di comunione»³⁸). La sua flessibilità e trasversalità sono (anche se con dei *caveat*) promettenti: a) evita le antitesi o le alternative inconciliabili, ma lo fa entro la cornice del carattere paradossale della Chiesa; b) aiuta a identificare *chi* (e non *cosa*) è la Chiesa e, quindi, può ammorbidire i bordi di alcune questioni scottanti.

Accenniamo alle coordinate di una visione sistematica, che sono alla base di molte riflessioni ecclesiologiche; i vari autori sottolineano l'una o l'altra, ma senza negarne nessuna.

1. *Prospettiva trinitaria*

Alla luce del mistero di Dio, la Chiesa, il mistero della comunione trinitaria e il mistero della comunione nella Chiesa non sono realtà separabili o divisibili: la Chiesa è una comunità umana generata (e chiamata)

³⁶ Cfr. M. SEMERARO, *Misterio, comunión y misión: manual de ecclesiología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004; R. BLAZQUEZ, *La Iglesia, misterio, comunión, misión*, Sígueme, Salamanca 2017.

³⁷ Cfr. J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 2000.

³⁸ G. TANGORRA, *Ecclesiología postconciliar*, in *Diccionario de Ecclesiología*, 480.

a essere segno di una comunione che aspira a essere universale.³⁹ In contrasto con l'approccio societario e giuridico, la Chiesa trova il suo significato nell'economia trinitaria, nel dinamismo storico della comunicazione della vita stessa di Dio.

Il *ressourcement*⁴⁰ biblico e patristico incoraggia un'ecclesiologia esplicitamente e consapevolmente trinitaria,⁴¹ sottolineando il primato delle tre immagini ecclesologiche del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, riprendendo lo sfondo veterotestamentario.⁴² La Chiesa come "popolo del Padre" si sviluppa grazie al Figlio nello Spirito,⁴³ come famiglia di Dio,⁴⁴ poiché la Trinità è il modello della comunione familiare.⁴⁵ Il *popolo di Dio* si coniuga con il *corpo di Cristo*.⁴⁶ Il *popolo di Dio* è già visto nel Vaticano II nel contesto di un'ecclesiologia di comunione.⁴⁷ Le critiche al *corpo di Cristo*,⁴⁸ per i suoi rischi di spiritualismo o perché giustifica strutture duramente gerarchizzate,⁴⁹ sono ammorbidite da un punto di vista

³⁹ Cfr. G. CALABRESE, *Chiesa come "Popolo di Dio" o Chiesa "comunione"?*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II*, Glossa, Milano 2005, 91, 95-96.

⁴⁰ Cfr. R. DEL COLLE, *The Church*, in J. WEBSTER, K. TANNER, I. TORRANCE, *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford University Press, New York 2007, 250 ss.

⁴¹ Cfr. G. CALABRESE, *Per una ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, EDB, Bologna 1999.

⁴² Cfr. L. BOUYER, *La Iglesia de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu*, Studium, Madrid 1973; P. RODRÍGUEZ, *Theological Method for Ecclesiology*, in P.C. PHAN (ed.), *The Gift of the Church. A Textbook on Ecclesiology*, Liturgical Press, Collegeville 2000, 129-156.

⁴³ Cfr. C. RUILOBA CASTELAZO, *La Iglesia "Pueblo del Padre"*, Universidad San Dámaso, Madrid 2024, 249-250.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 246.

⁴⁵ Cfr. E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008.

⁴⁶ Cfr. G. MAZZILLO, *Chiesa come "Popolo di Dio" o Chiesa "comunione"?*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II*, 53.

⁴⁷ Cfr. G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

⁴⁸ Cfr. S. WENDEL, *Leib Christi - Grenzen und Chancen einer umstrittenen Metapher*, in M. REMENYI, S. WENDEL, *Die Kirche als Leib Christi*, Herder, Freiburg i.Br. 2017, 295.

⁴⁹ Cfr. TH.R. GABRIELLI, *One in Christ. Virgil Michael, Louis-Marie Chauvet and Mystical Body Theology*, Liturgical Press, Collegeville 2017; G. WOIMBEE, *La théologie du Corps Mystique*, «La Maison Dieu» 304 (2021) 116.

comunione. J. Ratzinger ha scritto che «la Chiesa è il popolo di Dio che ha la sua consistenza come Corpo di Cristo»,⁵⁰ e sulla stessa scia H. Verweyen (pur riconoscendo che non è ancora una prospettiva comunemente ammessa)⁵¹ e R. Repole, perché *popolo di Dio* deve evidenziare la novità cristologica e pneumatologica (è *popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo nella potenza dello Spirito Santo*)⁵². In questo modo la dimensione cristologica e quella pneumatologica⁵³ si combinano e la comunione intraecclesiale si lega alla comunione intratrinitaria.⁵⁴

Da questo presupposto la Chiesa può essere vista come un *sacramento di comunione*: De la Soujeole presenta la Chiesa come comunione dopo le figure del corpo di Cristo, del tempio dello Spirito, del popolo di Dio,⁵⁵ pur riconoscendo che non c'è accordo sul significato esatto della sacramentalità;⁵⁶ C. Scanzillo la incorpora nel titolo, come definizione più adeguata della Chiesa in chiave comunionale;⁵⁷ Calabrese parla della Chiesa come sacramento della comunione trinitaria e sacramento del Regno di Dio;⁵⁸ Mondin preferisce «sacramento dell'amore (equivalente alla comunione) trinitario».⁵⁹ Lo *status* sacramentale impedisce di fare

⁵⁰ J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, in *JRGS*, vol. 1, 324: la Chiesa è «das als Leib Christi bestehende Volk Gottes».

⁵¹ Cfr. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2000, 392-416; anche se è più un *soll* che un *ist*: *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008, 157-161.

⁵² REPOLE, *La Chiesa e il suo dono*, 273.

⁵³ Cfr. G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica*, Glossa, Roma-Milano 2004.

⁵⁴ Cfr. A. TRAPÉ, *Introduzione I. Teologia*, in SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1987, XLVIII.

⁵⁵ Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998.

⁵⁶ Cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, Parole et Silence, Paris 2006, 441 ss.; il segno è la natura comunitaria e la realtà (*res tantum*) la comunione soprannaturale; cfr. IDEM, *L'Église comme société et Église comme communion au deuxième concile du Vatican*, «Revue Thomiste» 91 (1991) 219-258.

⁵⁷ Cfr. C. SCANZILLO, *La Chiesa sacramento di comunione*, Dehoniane, Roma 1989, 14-15.

⁵⁸ Cfr. G. CALABRESE, *Comunión*, in *Diccionario de Eclesiología*, 174.

⁵⁹ B. MONDIN, *La Chiesa sacramento d'amore. Trattato di ecclesiologia*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1993; dopo *La Trinità mistero d'amore*, passa a presentare la Chiesa in chiave agapica (in precedenza *La Chiesa primizia del Regno*, 1986 incentrata sul popolo di Dio) e

della comunione un sinonimo di Chiesa, e allo stesso tempo incorpora la forma di istituzione.⁶⁰

2. *Il christifidelis: dimensione soteriologica e antropologica del battesimo*

La *koinonia* è il legame tra soteriologia ed ecclesiologia: l'*ekklesia* è la forma di salvezza che realizza la comunione nella sfera pubblica. Per questo motivo la categoria di *christifidelis* ha occupato un posto particolarmente importante nel Vaticano II e la Chiesa può essere vista come *communio sanctorum* (punto d'incontro tra la dimensione verticale e orizzontale della comunione,⁶¹ tra l'iniziativa di Dio e la risposta e l'accoglienza umana). Il cuore dell'ecclesiologia è la *comunione dei santi*, nella misura in cui i battezzati sono santificati in virtù dei *sancta*.⁶²

L'ecclesiologia di comunione sottolinea l'aspetto (inter)personale e antropologico, presentando l'ecclesialità come un passaggio dall'individuo alla persona: accogliendo i contributi della filosofia personalista,⁶³ sottolinea la capacità personalizzante della comunione, dell'essere-Chiesa. Repole, sulla scia di De Lubac, vede la Chiesa come pienezza dell'uomo⁶⁴. Si può così stabilire il rapporto e la differenza tra comunione e comunità,⁶⁵ la loro complementarità e la loro reciproca implicazione.

L'ontologia della grazia si espande come antropologia teologica e diventa esperienza biografica e sociale, una Chiesa di pietre vive e di soggetti in comunità-soggetto. Viene così individuato il "luogo" originario della Chiesa, che rende possibile la comunicazione della fede affinché la Chiesa possa continuare a esistere come tale.⁶⁶

conclude che la migliore immagine della Chiesa è quella della famiglia (*ibidem*, 11), che lega la sua concezione agapica alla comunione (*ibidem*, 163).

⁶⁰ Cfr. DIANICH, *Ecclesiologia*, 120.

⁶¹ Cfr. PEREZ MARTINEZ, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II*.

⁶² Cfr. J. WERBICK, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e la prassi*, Queriniana, Brescia 1988, 377 ss.

⁶³ Cfr. W. KASPER, *Katholische Kirche*, in *WKGS*, vol. 13, Herder, Freiburg i.Br. 2022, 102.

⁶⁴ Cfr. R. REPOLE, *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. De Lubac*, Glossa, Milano 2002.

⁶⁵ Così fanno i vescovi italiani nel documento *Comunione e comunità* (1981).

⁶⁶ Cfr. CLEMENZA, *Sul luogo dell'ecclesiologia*, 195.

Combinando queste due coordinate, ha senso parlare di *vivere nella Trinità come Chiesa*.⁶⁷ E persino tentare una “definizione essenziale” basata sull’identificazione dell’“intima essenza” della Chiesa: la Chiesa è il mistero della comunione degli uomini con Dio tra di loro attraverso Cristo nello Spirito Santo.⁶⁸

3. *La Chiesa è Eucaristia*.⁶⁹ *ecclesiologia eucaristica di comunione*

Tra i *sancta* l’Eucaristia occupa un ruolo centrale; da qui si è sviluppata l’ecclesiologia eucaristica:⁷⁰ la Chiesa esiste dove si celebra l’Eucaristia. Essa si è fatta strada nella teologia cattolica⁷¹ grazie alla lettura dei Padri e al dialogo con la teologia ortodossa (si è fatta sentire nell’itinerario della *Lumen gentium*,⁷² anche se sarebbe esagerato dire che l’ecclesiologia di comunione del Vaticano II è essenzialmente ecclesiologia eucaristica)⁷³.

Da un punto di vista sistematico, questa affermazione è fondamentale: quando la Chiesa celebra l’Eucaristia, celebra il suo stesso mistero, cioè l’atto che la costituisce come evento di salvezza;⁷⁴ la cena pasquale aveva già il potere di formare la comunità in quanto era un memoriale,⁷⁵ cioè ecclesiogenesi. Si evidenzia così la dimensione ecclesiologica

⁶⁷ Cfr. A. CLEMENZIA, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012.

⁶⁸ Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia misterio y misión*, Cristiandad, Madrid 2007, 103.

⁶⁹ L’espressione è tratta da J. RATZINGER, *Eucharistie und Mission*, in *JRGS*, vol. 11, 407-408; cfr. P. BLANCO, *Mysterium, Communio et Sacramentum. L’ecclesiologia eucaristica di Joseph Ratzinger*, «Annales Theologici» 14 (2012) 279-329.

⁷⁰ Cfr. W. KASPER, *Der Weg der eucharistische Ekklesiologie in der katholischen Kirche*, in *WKGS*, vol. 10, 314-333.

⁷¹ Cfr. Z. GAZCZYNSKI, *L’ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*, PUG, Roma 1998; J. FONTBONA, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Žizioulas y J.M.R. Tillard*, Herder, Roma 1994.

⁷² Il riferimento agli ortodossi, direttamente ad Afanasieff, è esplicito nei contorni iniziali: AS I/4, 87.

⁷³ RATZINGER, *Vorwort*, 9.

⁷⁴ J. LOPEZ MARTIN, *La Eucaristia “manifestación principal” de la Iglesia*, «Studium Legionense» 46 (2005) 11-42; G. J. BÉKES, *La Eucaristia hace la Iglesia. La dimensión eclesial del sacramento*, in LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, 617-627.

⁷⁵ N. FUGLISTER, *Il valore salvifico della Pasqua*, Paideia, Brescia 1976, 143.

della liturgia, come sottolineato dagli interventi magisteriali⁷⁶ e dagli sviluppi della teologia sacramentale.⁷⁷ La *Sacrosanctum Concilium* permette una comprensione più profonda della liturgia e, di conseguenza, della Chiesa:⁷⁸ una “Chiesa eucaristica” vive della comunione del corpo di Cristo, realizzando così l’unità escatologica di tutti in Cristo, superando le divisioni di questo mondo.⁷⁹

Ciò contribuisce alla già citata riappropriazione di *corpo di Cristo*⁸⁰ e alla comprensione del *popolo di Dio* a partire dal *corpo di Cristo*,⁸¹ nonché alla rivalutazione della Chiesa locale a partire da una concezione piena della cattolicità.

Questa prospettiva è fondamentale nell’opera di Tillard. Già in *L’Eucharistie, Pâque de l’Église*⁸² (1964) aveva sottolineato che dalla comunione tra Dio e l’uomo, realizzata nell’Eucaristia, emerge come frutto la Chiesa.⁸³ In *Carne della Chiesa* sottolinea l’unione sacramentale dei due corpi di Cristo (quello “personale” e quello ecclesiale)⁸⁴. In *Chiesa di chiese*⁸⁵ (1987) ribadisce che ovunque ci sia una sinassi eucaristica c’è la Chiesa di Dio, che si costruisce a partire dalle comunità locali, che sono essenzialmente eucaristia. In quest’ultima opera collega la comunione alla cattolicità nella prospettiva e nell’orizzonte della Pentecoste: la Chiesa di Dio esiste come *comunione di comunioni*, cioè come *comunione*

⁷⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dominicae Cenae* (1980), *Dies Domini* (1998), *Ecclesia de Eucharistia* (2003).

⁷⁷ TH. SCHNEIDER, *Segni della vicinanza di Dio*, Queriniana, Brescia 2005.

⁷⁸ M. FAGGIOLI, *Vera riforma. Liturgia ed ecclesiologia nel Vaticano II*, EDB, Bologna 2013.

⁷⁹ F. MANDREOLI, L. DAOLIO, *Per una “Chiesa eucaristica”. Giuseppe Dossetti legge la ‘Sacrosanctum Concilium’*, «Rivista di Teologia dell’Evangelizzazione» 17 (2003) 377-404.

⁸⁰ Cfr. C. MILITELLO, *La Chiesa “Il Corpo crismato”. Trattato di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2003, 187.

⁸¹ Cfr. G. JANKOWIAK, *Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchen-bild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts*, Peter Lang, Frankfurt u.a. 2005.

⁸² J.M.R. TILLARD, *L’Eucharistie, Pâque de l’Église*, Cerf, Paris 1964, 244.

⁸³ Cfr. *ibidem*, 112.

⁸⁴ Cfr. J.M.R. TILLARD, *Carne de la Iglesia, carne de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1994, 58 ss.

⁸⁵ Cfr. IDEM, *Iglesia de iglesias: ecclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1991, 37; nella stessa chiave IDEM, *La iglesia local: ecclesiología de comunión y catolicidad*, Sígueme, Salamanca 1999.

di *Chiese locali*.⁸⁶ B. Forte articola armoniosamente la *communio* nella sua triplice dimensione: *sanctorum, eucharistica, ecclesiarum*. «L'Eucaristia è il luogo in cui la Trinità si rende presente nella storia in modo pieno e dà origine alla comunità ecclesiale».⁸⁷ Il termine *corpo di Cristo* viene recuperato per il suo carattere trinitario e per la sua speciale connessione con il sacramento eucaristico.⁸⁸ L'Eucaristia permette anche di riconoscere il “primato” della Chiesa locale e il suo carattere di soggetto storico)⁸⁹.

Per Ratzinger l'ecclesiologia eucaristica di comunione è «il substrato più profondo della riflessione ecclesiologica».⁹⁰ Essa si basa sulla realtà esistenziale dell'essere umano (l'essere-per è il concetto centrale della sua ontologia)⁹¹ e sulla liturgia come *Oberbegriff*, grazie alla quale il *popolo di Dio* viene introdotto nella dimensione escatologica come *corpo di Cristo*.

Eucaristia e Chiesa sono diventati sinonimi.⁹² Il rapporto tra i due ha subito una notevole inversione. Se prima si diceva che “la Chiesa fa l'Eucaristia”, ora l'affermazione inversa rivendica la sua verità: *l'Eucaristia fa la Chiesa*. Sostenuta da De Lubac,⁹³ nella *Sacramentum caritatis* si è offerta una risposta alla richiesta del Sinodo sull'Eucaristia di chiarire il senso della *causalità* in ciascuna delle formule: Benedetto XVI difende la priorità ontologica dell'Eucaristia sulla Chiesa⁹⁴ – quindi l'Eucaristia

⁸⁶ Cfr. *ibidem*, 47, 400.

⁸⁷ B. FORTE, *La eternidad en el tiempo*, Sígueme, Salamanca 2000, 285.

⁸⁸ Cfr. IDEM, *La Iglesia de la Trinidad: Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 154.

⁸⁹ Cfr. IDEM, *Il trattato di ecclesiologia: un'impostazione ecumenica*, «Studi Ecumenici» 9 (1991) 161.

⁹⁰ S. MADRIGAL, *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2008, 270.

⁹¹ Cfr. H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, WBG, Darmstadt 2007, 10.

⁹² La sfumatura segnalata da P. CODA, *L'Eucaristia e la Chiesa*, in CONGRESSO EUCARISTICO NAZIONALE, *L'Eucaristia sacramento di ogni salvezza: commissione dottrinale del XXIII Congresso eucaristico nazionale*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 92-93, è illuminante.

⁹³ Cfr. P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac e John Zizioulas in dialogo*, T&T Clark, Edimburgo 1993.

⁹⁴ Cfr. G. ABOIN MARTIN, *La causalidad eucarística de la Iglesia*, Universidad San Dámaso, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2016.

fa o costruisce la Chiesa⁹⁵ –, altri autori mettono in dubbio la simmetria tra i due tipi di causalità.⁹⁶

4. *L'identità e il ruolo della Chiesa locale*

La celebrazione eucaristica mette in primo piano l'assemblea, anzi la Chiesa locale,⁹⁷ che trova la sua massima manifestazione nella celebrazione eucaristica presieduta dal vescovo con il suo presbiterio.⁹⁸ Essa fornisce una base per considerare la *communio ecclesiarum* come figura normativa della Chiesa unica;⁹⁹ l'ecclesiologia degli *elementa Ecclesiae* viene superata e la cattolicità riceve il suo significato originale e pieno.¹⁰⁰

La Chiesa locale evita il riduzionismo grazie al dinamismo della comunione e della cattolicità: è il significato originario della *katholiké ekklesia*,¹⁰¹ poiché possiede i doni salvifici (Parola ed Eucaristia) contiene una pienezza che la apre al tutto; ha la totalità della Chiesa anche se non è tutta la Chiesa¹⁰². Essa realizza l'incontro della Parola rivelata con l'esistenza umana e genera un processo di inculturazione, di incarnazione del Vangelo in tutte le culture e di introduzione delle culture nella vita della Chiesa. In questo modo la cattolicità cessa di essere un universalismo generico e astratto o una caratteristica dell'unica Chiesa per risplendere come dimensione di ogni Chiesa locale:¹⁰³ la cattolicità della Chiesa di Cristo si realizza in ciascuna delle Chiese locali.

⁹⁵ Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *La Eucaristía que edifica la Iglesia*, «Teresianum» 56 (2005) 3-53.

⁹⁶ Cfr. G. CANOBBIO, *Origine e senso dell'assioma "La Chiesa fa l'Eucaristia e l'Eucaristia fa la Chiesa"*, in AA. VV., *Eucaristia e Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2010, 211-232.

⁹⁷ Cfr. G. TANGORRA, *Dall'assemblea liturgica alla Chiesa*, EDB, Bologna 1999.

⁹⁸ Cfr. LOPEZ MARTIN, *La Eucaristía "manifestación principal" de la Iglesia*, 11-42; BÉKES, *La Eucaristía hace la Iglesia. La dimensión eclesial del sacramento*, in LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, 617-627.

⁹⁹ Cfr. W. AYMANS, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der Einen Kirche*, «Archiv für Katholisches Kirchenrecht» 139 (1970) 69.

¹⁰⁰ Cfr. KEHL, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, 81-113.

¹⁰¹ Cfr. IGNAZIO, *Ad Smirn* 8,2; *Martirio di Policarpo*, 16,2.

¹⁰² Cfr. J.M.R. TILLARD, *Chiesa delle Chiese*, Queriniana, Brescia 1989, 77.

¹⁰³ Cfr. L. TRUJILLO, *Catolicidad de la Iglesia particular: Incidencia (valores y riesgos) de "lo local" en la teología de la Iglesia particular*, «Lumen» 53 (2004) 257-289.

L'idea della *Chiesa-soggetto* si giustifica alla luce del Vaticano II¹⁰⁴ e i ministeri che si trovano all'interno della Chiesa locale, soprattutto quello episcopale, colmano una lacuna del Vaticano II,¹⁰⁵ ogni Chiesa deve sviluppare la funzione dei vari concili, come sacramento e biografia della *koinonia*.

Ogni Chiesa-soggetto, nella dinamica della comunione, è inserita in raggruppamenti regionali o nazionali, che generano organismi di comunione. In questa logica, è possibile superare la tendenza a porre la collegialità al di sopra delle Chiese locali,¹⁰⁶ a ridurre le Conferenze episcopali a meri organismi pastorali o a corpi intermedi.

L'alternativa tra l'universale e il particolare perde i suoi contorni a partire dalla cattolicità¹⁰⁷ della *communio ecclesiarum*: evitando la questione della priorità, si coglie la radicale correlazione¹⁰⁸ tra le due dimensioni, intese come reciproca interiorità, simultaneità e co-originarietà.

5. *Comunione nel respiro della missione*

L'ecclesiologia di comunione sta integrando più esplicitamente il dinamismo missionario, anche se c'è ancora un po' di strada da fare. Chiesa e missione scaturiscono dalla comunione trinitaria,¹⁰⁹ l'*Ecclesia ex Trinitate* è

¹⁰⁴ Cfr. H. LEGRAND, *Le développement d'Églises-sujets, à la suite de Vatican II*, in G. ALBERIGO, *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspectives*, Beauchesne, Paris 1981, 149-184.

¹⁰⁵ Il relatore ha escluso la priorità del rapporto del vescovo con la sua chiesa: «Cristo ha fondato la sua Chiesa, cioè la Chiesa universale, nella quale sono state poi costituite le chiese particolari» (AS III/6, 117). Su questa inadeguatezza, cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *La relación del obispo con su iglesia: una paradoja del Vaticano II*, «Burgense» 57 (2016) 309-354.

¹⁰⁶ Cfr. H. LEGRAND, *Les évêques, les églises locales et l'Église entière*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 85 (2001) 461-509; IDEM, *L'épiscopat: le cahier des charges œcuméniques de la théologie catholique*, «Oecumenica Civitas» 3 (2003) 3-29.

¹⁰⁷ Cfr. S. PIE, *Ecclesia in et ex Ecclesiis (LG 23). La cattolicità della "Communio Ecclesiarum"*, in F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER (eds.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 276-288.

¹⁰⁸ Ispirato da De Lubac: G. CHANTRAINE, *La "corrélation radicale" des églises particulières et de l'Église universelle chez Henri de Lubac*, in CHICA, PANIZZOLO, WAGNER (eds.), *Ecclesia Tertii Millennii*, 83.

¹⁰⁹ Cfr. G. CALABRESE, *Comunione*, in G. BARGAGLIO, G. BOF, S. DIANICH (a cura di), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002², 169.

la Chiesa in missione.¹¹⁰ Secondo S. Dianich, un'ecclesiologia dinamica e missionaria¹¹¹ pone al centro la comunicazione della fede e il “momento magico” dell'emergere della Chiesa dove non c'era;¹¹² tra la realtà interiore della comunione e la realtà empiricamente visibile della comunità, il fenomeno della comunicazione della fede fa nascere il soggetto credente e l'intersoggettività.¹¹³ A. Scola¹¹⁴ integra l'ecclesiologia della comunione con l'ecclesiologia della missione,¹¹⁵ presentando la Chiesa come una comunione di missioni personali;¹¹⁶ un'antropologia personalista mette in evidenza la natura ellittica della Chiesa, come *medium* dell'autorivelazione salvifica di Cristo attorno a due fuochi, il *mysterium* paolino e il mondo.¹¹⁷

6. *L'ecclesiologia semiufficiale dell'ecumenismo*¹¹⁸

In campo ecumenico la *koinonia* è ripresa da un'ampia gamma di tradizioni ecclesiali.¹¹⁹ Evitando l'alternativa tra “tutto o niente”, facilita il riconoscimento e la comprensione degli altri, fino a fare della comunione il nuovo nome dell'unità ricercata.¹²⁰ Può certamente cadere in un processo di inflazione e imprecisione,¹²¹ o dare adito a reticenze di fronte a una sacralizzazione della mediazione ecclesiale, ma ha dato contenuto e incoraggiamento al dialogo ecumenico (soprattutto nella commissione *Fede e costituzione*).

¹¹⁰ Cfr. B. FORTE, *La Trinità come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010⁹, 201.

¹¹¹ Cfr. S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985; cfr. S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1975.

¹¹² Cfr. S. DIANICH, S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.

¹¹³ Cfr. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*.

¹¹⁴ A. SCOLA, *Chi è la Chiesa. Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2018; IDEM, *Una ecclesiología “de misión”*, «Revista Española de Teología» 62 (2002) 757-779.

¹¹⁵ Cfr. SCOLA, *Chi è la Chiesa*, 186.

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*, 184.

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, 7 ss., 160-161.

¹¹⁸ Cfr. DEL COLLE, *The Church*, 264.

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*, 261.

¹²⁰ Cfr. H. MEYER, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996; J. FREYTAG, *Einheit und/oder Kirchengemeinschaft?*, «Catholica» 76 (2022) 106-116.

¹²¹ Cfr. A. BIRMELE, *La communion ecclésiale*, Cerf, Paris 2000, 347.

Frutti maturi di questa prospettiva provengono dal dialogo cattolico-ortodosso, ma anche da quello con anglicani e luterani. La categoria di *koinonia* ha avuto un ruolo importante nelle Assemblee di Nuova Delhi (1961) e Canberra (1991) e nel testo *La Chiesa. Verso una visione comune*.

V. IL BIVIO RIMANE APERTO: SVILUPPI E PROSPETTIVE

L'ecclesiologia di comunione è riuscita a dispiegare il suo potenziale in mezzo alle difficoltà e ad arginare le alternative escludenti. La sua capacità integrativa continuerà a essere esposta alle inevitabili tensioni di una Chiesa globale e plurale¹²² e a interpretazioni unilaterali, ma ha le risorse per affrontare la sfida fondamentale: superare il divario tra l'esperienza soggettiva del credente e la realtà oggettiva del "noi" ecclesiale.

Ancora rimangono alcuni compiti: fare della Chiesa locale il soggetto della missione in un territorio, approfondire la cattolicità a partire dalla Chiesa locale e dalla realtà poliedrica della Chiesa;¹²³ sviluppare la prospettiva della missione, delineare il significato del *sensus fidei fidelium*, del discernimento comunitario e del rapporto del vescovo con la sua Chiesa,¹²⁴ aggiornare le strutture di comunione¹²⁵... Si arriva così alla sinodalità, dimensione costitutiva della Chiesa pellegrina, per coniugare il ruolo di uno/alcuni/tutti, per articolare il dinamismo dei carismi e dei ministeri, per coniugare unità e pluralità.¹²⁶

¹²² Cfr. *Communio – ein Program*, in *JRGS*, vol. 7/2, 1112.

¹²³ Cfr. H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCIA (eds.), *Iglesias locales y catolicidad*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1992; A. DULLES, *The Catholicity of the Church*, Clarendon Press, Oxford 1987, già accennato nell'opera del 1967: *The Dimensions of the Church*.

¹²⁴ Che non siano semplicemente l'applicazione di decisioni prese altrove, ma assimilazione, aggiornamento, appropriazione, inculturazione; cfr. G. ROUTHIER, *La réception d'un Concile*, Cerf, Paris 1993, 26, 94, 183-185, 197-198.

¹²⁵ La "Erneuerung der Communio-Struktur der Kirche" è ripetuta da W. KASPER, in *WKGS*, vol. 11, 183, 246.

¹²⁶ I riferimenti si potrebbero moltiplicare, ma può bastare E. BUENO DE LA FUENTE, R. CALVO PEREZ, *Una Iglesia sinodal: memoria y profecía*, BAC, Madrid 2000.

STATUS QUAESTIONIS

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*⁵ 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».⁶

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”.⁷ Lo stesso Ratzinger, personalmente coinvolto nel Sinodo del 1985, riconosce

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

⁶ 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.

⁷ 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».⁸

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*.⁹

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

⁹ 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.¹⁰ 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-

¹⁰ 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.¹¹ 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»¹² 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».¹³

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».¹⁴ 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

¹¹ 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.

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

¹³ J.M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989, 66.

¹⁴ 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.¹⁵

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». ¹⁶ 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». ¹⁷ Ne risulta «un modello di vita inderogabilmente comunitario», «una rete di veri rapporti interpersonali». ¹⁸ Al di là delle diverse interpretazioni esegetiche del nostro brano, rimane assodato che «la dimensione fraterna della comunione è conseguenza della comunione verticale

¹⁵ 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).

¹⁶ TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 15.

¹⁷ *Ibidem*, 16, 28.

¹⁸ 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».¹⁹

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».²⁰ Anche se, esplicitamente, non si definisce mai la Chiesa come una *koinonia*,²¹ il termine descrive certamente la natura più profonda dell’evento ecclesiale.²² 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».²³ 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».²⁴

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*:

¹⁹ 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.

²⁰ TILLARD, *Chiesa di Chiese*, 29 e nota 54.

²¹ Cfr. *ibidem*, 46.

²² Cfr. *ibidem*, 28-29.

²³ FRANCO, *Comunione e partecipazione*, 293-294.

²⁴ 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».²⁵

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.²⁶ 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».²⁷

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

²⁵ 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 Papsttum 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.

²⁶ 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.

²⁷ 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».²⁸ Va ricordato anche sant'Ireneo di Lione, secondo il quale la salvezza nella Chiesa è una progressiva introduzione nella comunione con Dio;²⁹ la stessa Incarnazione è una chiamata alla comunione con Dio;³⁰ e l'effusione dello Spirito Santo è data «per operare l'unione di Dio e degli uomini».³¹ Sant'Agostino, infine, parla di «quei testi delle Scritture canoniche i quali dimostrano che la Chiesa consiste nella comunione universale»³² 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».³³

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.³⁴ 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”,³⁵ mettendo

²⁸ *Didaché* 9,4, in *Sources Chrétiennes* 248, 176-177.

²⁹ *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».

³⁰ *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?».

³¹ *Adversus haereses* V,1,1, 412.

³² *De unitate Ecclesiae* (= Lettera ai cattolici sulla setta dei donatisti), 20, 56, in www.augustinus.it/italiano/lettera_cattolici (consultato il 21-I-2025).

³³ *Discorsi*, 71,12,18, in www.augustinus.it/italiano/discorsi (consultato il 21-I-2025).

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

³⁵ 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.³⁶ 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).³⁷

Sulla scia di Henri de Lubac,³⁸ 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*». ³⁹ 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,⁴⁰ 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»,⁴¹ 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.

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

³⁷ 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).

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

³⁹ 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.

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

⁴¹ 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.⁴² 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'ecclesiologia più unilateralmente incentrata sull'unità,⁴³ e fu spesso ridotta a questioni particolari attorno ai casi di scomunica.⁴⁴ Essa riprese quota solo nei secoli XIX e XX, nell'ambito del *ressourcement* e del rinnovamento dell'ecclesiologia. 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*.⁴⁵ 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». ⁴⁶ Occorre anche segnalare, seguendo Hamer, che il concetto di *communio* va usato – e di fatto è usato così nella *Lumen gentium* – all'interno

⁴² 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.

⁴³ Cfr. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale*, 26.

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

⁴⁵ Cfr. MIGNOZZI, *L'ecclesiologia di comunione*, 209. Cfr. anche CERETI, s.v. *Comunione*, 259-261.

⁴⁶ KASPER, *Teologia e Chiesa*, 287.

di una «ecclesiologia completa»,⁴⁷ 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»,⁴⁸ mentre il termine *communio*, come giustamente detto dall'allora Congregazione per la Dottrina della Fede nella Lettera *Communiois 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,

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

⁴⁸ 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).

Convienne 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.⁴⁹ Ma è anche interessante rilevare che quando nell'aula conciliare si fece l'"intervento chirurgico", incorporando 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*».⁵⁰

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*.⁵¹

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

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

⁵⁰ 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.

⁵¹ Cfr. HAMER, *Dix thèses*, 167-168.

(2013), essendo stato molto segnato dalla summenzionata Lett. *Communio notio*,⁵² 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.⁵³ Dall’altra, mi sono già occupato di questo argomento.⁵⁴ 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-

⁵² 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 ecclesologica*, «Quaderni Carmelitani» 10 (1993) 1-16.

⁵³ 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. GARJO-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 adveniens*, 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.

⁵⁴ 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.⁵⁵ 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».⁵⁶

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»,⁵⁷ opinione associata con la negazione della sinonimia fra “comunione” e “soggetto Chiesa”.⁵⁸ 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,⁵⁹ prese corpo la convinzione che in sede conciliare c'era stata una

⁵⁵ 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.

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

⁵⁷ 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.

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

⁵⁹ Pubblicato dalle Dehoniane (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*.⁶⁰ 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.⁶¹

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 2005,⁶² 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 dissolvante l’atteggiamento di contrapporre i concetti di “comunione”

⁶⁰ 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.

⁶¹ Cfr. HAMER, *Dix thèses*, 167-168.

⁶² 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»⁶³ 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».⁶⁴

In positivo occorre infine osservare la profondità con cui il concetto di “*communio*” impregna l’intero *Catechismo della Chiesa Cattolica* pubblicato nel 1992.⁶⁵ 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».⁶⁶

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

⁶³ 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.

⁶⁴ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 24.

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

⁶⁶ 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.⁶⁷ 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».⁶⁸ 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».⁶⁹ 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».⁷⁰ Perciò, in sede conciliare si decise di assumere il concetto di *mysterium* come punto di partenza per l’esposizione

⁶⁷ «*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).

⁶⁸ RATZINGER, *L’ecclesiologia della costituzione «Lumen gentium»*, 67.

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

⁷⁰ KASPER, *Teologia e Chiesa*, 287.

della dottrina sulla Chiesa,⁷¹ 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,⁷² 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).⁷³ 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»:⁷⁴ essa «non è altro che la comunicazione della vita trinitaria».⁷⁵

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

⁷² 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.

⁷³ Cfr. CERETI, s.v. *Comunione*, 257.

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

⁷⁵ *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,⁷⁶ perché «la *coniunctio ad Deum* rende possibile e determina la *coniunctio inter homines*»,⁷⁷ e le due non si possono separare.⁷⁸

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».⁷⁹ L'unità ecclesiale non è quindi uniformità, così come la diversità ecclesiale non è divisione. Sono dimensioni non “tollerate”, ma essenziali.⁸⁰ 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».⁸¹ 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

⁷⁶ Cfr. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 151, 169.

⁷⁷ RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión*, 107.

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

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

⁸⁰ 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.

⁸¹ FORTE, *La Chiesa icona della Trinità*, 32.

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

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». ⁸⁴

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: ⁸⁵ «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*». ⁸⁶ 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-

⁸² HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 169.

⁸³ RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión*, 107.

⁸⁴ KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo*, 243.

⁸⁵ Cfr. GOYRET, *Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea*, 410.

⁸⁶ 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.⁸⁷

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.⁸⁸ 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.

Schillebeeckx⁸⁹ 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.⁹⁰

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

⁸⁸ Cfr. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Knecht, Frankfurt 1956.

⁸⁹ Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Christus, Sacrament von de Godsontmoeting*, Nelissen, Bilthoven 1960.

⁹⁰ 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.⁹¹

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».⁹² 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

⁹¹ 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.

⁹² 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*,⁹³ anche se “smorzato” in modo analogico: la Chiesa non è *sacramentum*, ma *ut sacramentum*.⁹⁴

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.⁹⁵ 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».⁹⁶ 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.⁹⁷

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».⁹⁸ Prima del Concilio, Hamer già

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

⁹⁴ 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.

⁹⁵ Cfr. R. PENNA, *Il mysterion paolino*, Paideia, Brescia 1978, 11.

⁹⁶ Cfr. PIÉ-NINOT, s.v. *Sacramentalità*, 1243.

⁹⁷ 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.

⁹⁸ 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».⁹⁹ 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",¹⁰⁰ 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».¹⁰¹ 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*.

⁹⁹ HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 58.

¹⁰⁰ Cfr. PIÉ-NINOT, s.v. *Sacramentalità*, 1248, con leggere variazioni.

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

È necessario quindi evitare ogni genere di “nestorianismo ecclesiologicalo”.¹⁰² Né comunione senza comunità, ma nemmeno comunità senza comunione;¹⁰³ 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».¹⁰⁴ 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».¹⁰⁵

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»,¹⁰⁶ 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

¹⁰² 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.

¹⁰³ 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.

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

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

¹⁰⁶ RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, 137.

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

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. ¹⁰⁸ 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». ¹⁰⁹ l'integrazione nella comunità eucaristica locale per l'alimentazione col *corpus verum* è contemporaneamente integrazione nella Chiesa universa-

¹⁰⁷ KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale*, 28-29.

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

¹⁰⁹ P. GOYRET, *El obispo, Pastor de la Iglesia. Estudio teológico del 'munus regendi' en 'Lumen gentium'* 27, Eunsá, 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.¹¹⁰ 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».¹¹¹

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.

¹¹⁰ Cfr. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, 100.

¹¹¹ *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.¹¹²

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 frase ben indovinata.¹¹³ 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»: ¹¹⁴ 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.¹¹⁵ 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

¹¹² KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale*, 29.

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

¹¹⁴ RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, 150.

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

stessa, ma si apre alla Chiesa universale.¹¹⁶ 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»¹¹⁷ – 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'ecclesiologia del Vaticano II e le collega fra di loro nel modo giusto».¹¹⁸

Dovrei però aggiungere che, finora, l'ecclesiologia 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».¹¹⁹ Potremmo dire, semplificando molto, che è stato usato

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

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

¹¹⁸ RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, 138.

¹¹⁹ A. AMATO, *L'ecclesiologia 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»,¹²⁰ 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 morire¹²¹ e renderebbe l’ecclesiologia di comunione più consona alla sua matrice patristica e al rapporto fra Spirito e Chiesa;¹²² 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.¹²³ 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;¹²⁴ l’istaurazione di “partiti”, invece, caratterizza la non-comunicazione e fa sì che la diversità degeneri in comunità sepa-

¹²⁰ SEMERARO, *Lumen gentium. Cinquant’anni dopo*, 191.

¹²¹ Cfr. *ibidem*, 192.

¹²² Cfr. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, 186.

¹²³ Cfr. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale*, 27-28.

¹²⁴ Cfr. DE LA SOUJEOL, *Il sacramento della comunione*, 320-322, 335.

rate o divise, come avvertito da Y. Congar.¹²⁵ 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.¹²⁶ In questa linea sembrano promettenti gli studi di approfondimento sul pensiero di H. Mühlen, specialmente quello sviluppato nella sua opera *Una mystica persona*.¹²⁷

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.¹²⁸ 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».

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

¹²⁶ 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*, Città della, Assisi 2024. Diversamente da come sostenuto in queste pagine, l’autore non fa derivare la relazionalità dalla Trinità, ma dalla condizione creaturale dell’uomo.

¹²⁷ 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.

¹²⁸ 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.¹²⁹ 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.

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

RECENSIONI

A. BELLOCQ, F. INSA, *Avviamento alla Teologia morale. Natura, metodo e storia*, Edusc, Roma 2024², 415 pp.

Non è facile presentare una storia critica della teologia morale che va da Adamo ed Eva a papa Francesco: è questa la sfida cui risponde il manuale in oggetto. Scandito cronologicamente in tre parti, il volume presenta anzitutto nella I parte (redatta da Arturo Bellocq, professore straordinario di Teologia morale della Pontificia Università della Santa Croce) la Sacra Scrittura e i Padri della Chiesa come fonti della teologia morale; la II parte (a cura di Francisco Insa, docente di Teologia spirituale dello stesso ateneo) è dedicata a una rassegna storica della teologia morale dall'alto Medioevo fino al sec. XIX; infine, la III parte (il cui redattore è ancora Bellocq) presenta lo sviluppo della teologia morale nei controversi secoli XX e XXI.

Oltre all'indubbia ricchezza contenutistica di questa pubblicazione, va rilevato che il suo rigore scientifico si concilia con la fruibilità didattica, frutto di anni di insegnamento accademico da parte degli Autori. Proponiamo di seguito alcuni rilievi critici, che hanno l'intento di essere costruttivi e di dar conto dell'opera nella sua complessità e nelle sue articolazioni, iniziando dalla I parte.

In base al fatto che *non solo* i testi biblici con precetti espliciti, *ma ogni* libro rivelato offre alla riflessione degli «elementi utili per indirizzare la condotta umana verso la vita buona attraverso l'esercizio delle virtù» (p. 73) e proprio perché nell'opera è presente una panoramica degli altri gruppi di libri veterotestamentari, tanto più si sente la mancanza che analogo approfondimento non sia stato riservato alla morale dei libri poetici, pur riconoscendo esplicitamente sia la loro grande importanza, sia il fatto che i Padri della Chiesa non trascuravano «i Salmi, scarni di precetti concreti ma ricchi di sentimenti santi nei confronti di Dio e del prossimo, che hanno grande rilevanza per una morale della pienezza di significato per la vita» (n. 7, p. 74). Tuttavia, in un'opera di oltre 400 pagine, qualche rinuncia, seppur costosa, era inevitabile.

Il capitolo sulla patristica presenta efficacemente i Padri più significativi dando voce direttamente a loro: «A differenza di come si fa in altri capitoli, si è deciso di includere qui citazioni alquanto lunghe dei testi dei Padri, allo scopo di illustrare meglio le [rispettive] caratteristiche generali» (n. 13, p. 78).

Nella II parte, con squisita attenzione didattica, l'Autore inaugura ogni capitolo con un inquadramento geostorico, che fornisce gli orientamenti cronologici, socio-politici e istituzionali indispensabili per cogliere il contesto in cui sorgono o si innestano la vita e gli scritti dei singoli autori e le varie correnti teologiche.

Questa II parte abbraccia un arco di undici secoli, trattando gli snodi fondamentali della storia della teologia morale: la teologia monastica, i libri penitenziali, la Scolastica, la crisi nominalista, la seconda Scolastica, la manualistica postridentina, la controversia *de auxiliis*, la casistica, i sistemi morali, il rinnovamento teologico tedesco nell'Ottocento.

Quanto al periodo della Scolastica, si constata che «l'insegnamento teologico in quel periodo era unitario, ossia non faceva distinzione tra quelle che oggi chiamiamo specializzazioni [...]. Per quanto riguarda la morale, questo approccio ha il vantaggio di presentarla come parte della teologia nel suo complesso, e di evidenziare il caratte-

re teologico della vita cristiana. Ha però lo svantaggio di ostacolare lo sviluppo della stessa teologia morale, che diventa troppo dipendente dalla dogmatica» (p. 156). Allo stesso tempo, è proprio in questo periodo che si registra per la prima volta la comparsa dell'espressione "*theologia moralis*". Inoltre, «bisogna segnalare l'originalità tommasiana di raggruppare la maggior parte del contenuto morale in una sola parte [la *II Pars* della sua *Summa theologiae*], invece di presentarla sparsa in tutta l'opera come facevano le altre Somme» (p. 179): si tratta di una morale delle virtù, *personalista, razionale, teleologica, eudaimonistica, cristocentrica, pneumatologica, esperienziale*, per la quale gli autori non nascondono la preferenza.

Tuttavia, nel corso dell'età moderna si studierà «ogni *Pars* [della *Summa*] in maniera separata, perdendo di vista l'unità del progetto» (n. 33, p. 190). Ma l'origine della "morale dell'obbligo" moderna è da attribuirsi al volontarismo occamista: «*bonum quia iussum, malum quia prohibitum*» (p. 215). Per il legalismo da ciò risultante, Occam «è considerato il precursore della deriva casistica che caratterizzerà la morale dal Seicento in poi» (p. 219). Come si fa notare, «due secoli di nominalismo lasceranno il loro segno, e l'impronta volontaristica influirà sulla lettura che successivamente si farà dei testi tomisti» (p. 227): sarà il caso di Suárez, la cui visione, «pur non derivata da quella occamista, ha [...] un carattere volontaristico, positivista ed estrinsecista» (p. 228).

A proposito dei Gesuiti, si sottolinea il fatto che la loro *Ratio Studiorum* distingueva un *cursus maior* (che trattava l'attuale teologia morale "fondamentale") e un *cursus minor* (la morale "speciale") e che solo quest'ultimo – dedicato ai casi di coscienza – fosse adottato nei seminari diocesani, diffondendo così a livello pastorale una mentalità casistica. Inoltre, tale piano di studi porterà, anche a livello accademico, alla frammentazione della teologia in vari manuali, come le *Institutiones morales* di Juan Azor, dando luogo alla cosiddetta manualistica post-tridentina e a una "morale dell'obbligo", che rimarrà in auge almeno fino al XX secolo.

Si fa notare che si inseriscono nella "morale dell'obbligo" – caratterizzata da una tensione intrinseca fra libertà e legge – anche i *sistemi morali* (cioè le diverse posture teoriche di fronte ai "casi dubbi"): il *tuziorismo*, caratteristico del rigorismo giansenista, poi condannato; il *probabiliorismo*, cioè il rigorismo mitigato tipicamente domenicano; l'*equiprobabilismo*, termine con cui si indica il sistema elaborato da sant'Alfonso Maria de' Liguori, che «tenta di ricollegare la morale con l'ascetica e la mistica» (p. 242); il *probabilismo*, sostenuto da alcuni Gesuiti; il *lassismo*, anch'esso condannato come l'estremo opposto del rigorismo.

La II parte si conclude passando in rassegna le posizioni di coloro che, nel corso dell'Ottocento, «cercheranno di uscire dagli schemi manualistici attraverso svariate vie di rinnovamento morale» (p. 245), e con un riferimento all'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, che promuoverà il ritorno all'Aquinate, anche se molti neotomisti non torneranno alle fonti originali, bensì alla Seconda Scolastica barocca della Scuola di Salamanca.

La III parte inizia con una disamina riguardante i prodromi del rinnovamento della teologia morale nella prima metà del '900. Deve trattarsi di un *lapsus calami* l'assenza del nome di Dominicus Prümmer, che ha segnato almeno due generazioni con il suo *Manuale Theologiae Moralis*. Comunque sia, tale rinnovamento è iniziato attraverso autori come Mausbach, Schilling, Vermeersch, Tillmann, Steinbüchel, Müncker,

Mersch, Zeiger, Thils, Leclercq; poi, nel periodo immediatamente pre-conciliare, la comparsa dell'*etica della situazione* e l'innovativo manuale di Häring, che divulga le posizioni della teologia morale sviluppate nel trentennio precedente. Si precisa comunque che, «a differenza di quanto avveniva in altri ambiti della teologia [...], il rinnovamento della teologia morale previo al Concilio si presentava frammentario, multidirezionale, troppo incipiente» (p. 278).

Quanto al Concilio Vaticano II, viene ripercorsa la storia del mancato documento di morale, a partire dal I schema preparatorio *De ordine morali* – che “sparì” tra la I e la II sessione dell’assise conciliare –, passando poi per le varie costituzioni dogmatiche e pastorali, in cui il tema della nuova vita in Cristo appare come in filigrana, fino ad arrivare ai criteri – formulati al n. 16 di *Optatam totius* – di un auspicato rinnovamento che possa elaborare ed insegnare una teologia morale cristocentrica.

Inoltre, viene illustrato il dibattito ecclesiale sulla contraccezione durante gli anni del Concilio e in quelli immediatamente successivi (con riferimento alla Commissione Pontificia per lo studio della Popolazione, della Famiglia e della Natalità e al suo cosiddetto “documento della maggioranza”), rilevando che tale vicenda «non riguardava più *come applicare* i principi della teologia morale al “caso” della contraccezione, ma più radicalmente *quali erano* i veri principi fondamentali della teologia morale, e per questo motivo ha avuto un valore paradigmatico per la storia successiva della teologia morale» (n. 2, p. 286), in particolare riguardo alla contestata pubblicazione dell’enciclica *Humanae vitae*. Quest’ultima viene accusata di fisicismo e di legalismo biologicista dai sostenitori di quella che sarà poi conosciuta come “morale autonoma”, variamente formulata dai diversi autori, ma sempre sulla comune base dell’antropologia trascendentale di Karl Rahner. Di tale “morale autonoma” si elencano le principali caratteristiche: il basarsi su una teoria fisicista dell’azione (pertanto, si ritorce come un *boomerang* contro tali autori l’analoga accusa che essi stessi rivolgevano all’enciclica di Paolo VI), o l’assenza di *norme morali assolutamente valide* e di *azioni intrinsecamente immorali* nell’ambito *categoriale* (cioè concreto), considerato come distinto dal livello *trascendentale* (o formale).

Colpisce positivamente la pacatezza e l’equilibrio con cui viene trattato il periodo del dissenso teologico post-conciliare, che – ritenendo di essere l’unico autentico interprete del cosiddetto “spirito” del Concilio – si fa portavoce quasi monopolistico dell’auspicato rinnovamento: «Le controversie “su” *Humanae vitae* e “a partire da” *Humanae vitae* forse non costituiscono il principale problema per la Chiesa in quegli anni, ma di certo sono il crocevia in cui si incontrano diversi temi di grande importanza: l’interpretazione della Scrittura; i fondamenti della morale; il contenuto concreto della morale cattolica; la natura del matrimonio, della famiglia, della sessualità; il ruolo del Magistero; la libertà dei fedeli, ecc. Sin dai primi mesi come Papa, Giovanni Paolo II dedicherà molte energie ad affrontare questi argomenti, e lo farà attraverso diverse iniziative» (p. 311).

A questo proposito, viene ricordato che nel 1986 l’Istituto Giovanni Paolo II e il Centro Accademico Romano della Santa Croce (attuale Università Pontificia della Santa Croce) «organizzarono un convegno internazionale di teologia morale a cui parteciparono oltre duecento moralisti da tutto il mondo per rilanciare con forza una teologia morale che fosse fedele alla Tradizione e al Magistero e che prendesse le distanze dal preteso “rinnovamento” rivendicato dalla morale autonoma» (p. 313).

Un secondo convegno nel 1988 costituirà un altro importante tassello in preparazione all'enciclica *Veritatis splendor*, che si confronterà con una sfida di carattere inedito, legata ad una crisi non tanto o non solo *della morale*, ma *dell'insegnamento della teologia morale*. Tale enciclica si avvale della coeva rivalorizzazione della teoria tomista dell'azione e mette a frutto la contemporanea riscoperta della "legge naturale", proponendo una *teonomia partecipata* – che si distanzia dagli estremi opposti dell'*autonomia* e dell'*eteronomia* – e riaffermando l'esistenza di norme morali sempre e universalmente valide – gli *assoluti morali* – che proibiscono gli *atti intrinsecamente cattivi*. Ma ancor prima e soprattutto, «l'enciclica insegna che non c'è vita morale cristiana senza vita soprannaturale [...]. La morale cristiana non si può capire pienamente né praticare senza *essere resi conformi a Lui*» (p. 384). È in questi capitoli centrali della III parte che emerge più chiaramente l'opzione teorica degli Autori, allineati con gli insegnamenti magisteriali di quegli anni e con gli sviluppi dell'etica della virtù di stampo aristotelico-tomista, critici della morale autonoma. Questa opzione costituisce anche la differenza più significativa tra questa storia della teologia morale e altre opere pubblicate recentemente, in cui la morale autonoma viene proposta come il vero frutto del rinnovamento conciliare e il Magistero di Giovanni Paolo II viene quasi omissso, se non addirittura qualificato come un'involuzione, dalla quale si uscirebbe soltanto grazie a papa Francesco.

Il volume presenta criticamente alcune proposte di rinnovamento della teologia morale elaborate dopo *Veritatis splendor*: ancora la "morale autonoma" – in cui permane uno iato tra libertà e legge che era caratteristico anche della vecchia manualistica – e, inoltre, la "morale fenomenologica", la "morale dell'interpersonalità", la "morale filiale", il recupero della "morale classica"; con l'avvertenza che «lo sviluppo multidirezionale che la disciplina ha conosciuto risponde in fondo alla mancanza di una teoria della razionalità morale che sia condivisa» (p. 332), tema approfondito da Bellocq in una sua opera precedente.

Una prova di tale assenza di unanimità è data anche dalla polarizzazione dei tomisti contemporanei – con ciò che ne consegue per la determinazione dell'*oggetto morale* – fra sostenitori da un lato del *primato epistemologico della metafisica in morale*, dall'altro lato dell'*originalità epistemologica della ragion pratica*. Fra questi ultimi, rientrano gli stessi Autori.

Altrettanto equilibrato è il capitolo finale, dedicato all'originalità epistemologica veicolata da *Amoris laetitia*, alle sue diverse interpretazioni e a ciò che ne consegue per le future formulazioni della teologia morale fondamentale.

Per i suddetti motivi, il successo che incontrerà questo manuale è non solo un auspicio, ma un'attesa certa. Infatti, ha già avuto una seconda edizione nel 2024, con l'aggiunta di una bibliografia finale e di un indice dei nomi, non previsti nella prima versione del 2023. In una possibile futura edizione ulteriormente ampliata, sarebbe opportuno concludere la trattazione facendo cenno alle inedite sfide morali che sono emerse e sono state trattate negli ultimi anni e che ci aspettano nei prossimi decenni: la teoria di genere, la crisi ecologica, l'etica delle nanotecnologie, il transumanesimo, la robo-etica, l'intelligenza artificiale e la realtà virtuale.

F. SKODLER

A. DE LUIS FERRERAS, I. GONZÁLEZ MARCOS (eds.), *Sacerdocio ministerial en la misión de la Iglesia*, Fonte – Monte Carmelo – Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2024, 289 pp. («Teología del Sacerdocio», 33).

El libro recoge las actas de la trigésimoséptima edición del Simposio Internacional de la Teología del Sacerdocio, celebrado en Burgos en 2023. Fue organizado por la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos), y editado por el Dr. Avelino de Luis Ferreras y el Dr. Isaac González Marcos, que son el director y codirector del Instituto del Sacerdocio de dicha facultad, respectivamente.

Los discursos de apertura (pp. 9-10) y de clausura (pp. 275-279) están recogidos al principio y al final del libro. En el medio, después de una breve presentación por parte de los editores, se encuentran los textos de las seis ponencias. Al principio de cada ponencia presentan un breve resumen y las palabras clave de la intervención, en castellano e inglés. Al final del libro, antes del índice, se encuentran las descripciones y los recorridos académicos de los colaboradores y editores del simposio, de los que se puede apreciar el gran prestigio de cada uno.

El Dr. Carlos Izquierdo Yusta, vicario general del Arzobispado de Burgos, introduce el tema del simposio en el discurso de apertura: el «aspecto más identitario del sacerdote, configurado con Cristo cabeza, llamado a servir en la misión de la Iglesia» (p. 9). También hace un breve recorrido por los temas de las ponencias.

En la *Presentación del Congreso* (pp. 11-14), los editores del simposio proporcionan más contexto sobre los temas que se tratan, señalando los tres retos que han considerado oportunos: «la pastoral, la moral y el ecumenismo» (p. 11). Narran el proceso que llevó a la realización del simposio, y los aspectos organizativos del mismo. Comparten la esperanza de que el libro sirva para la buena formación de los sacerdotes.

Las dos primeras ponencias son del Dr. Franco Manzi, de la Facultad Teológica de Italia Septentrional. La primera de ellas trata sobre la *Participación de los guías de la Iglesia en la única mediación sacerdotal de Cristo en la Epístola a los Hebreos* (pp. 17-43). Muestra que, en la carta, los fieles están llamados a participar del único sacerdocio de Cristo de dos modos distintos pero complementarios: el sacerdocio de los bautizados y el sacerdocio ministerial. Aunque podría parecer lo contrario, los ministros ordenados sí que existían en las comunidades cristianas primitivas.

El ponente procede a mostrar indicadores de la carta paulina que indican que los *hēgoúmenoi* (guías) eran los líderes de las comunidades cristianas primitivas, que poseían dos características particulares, que son la fiabilidad y la misericordia. También plantea la posibilidad de que esos guías presidían la Eucaristía.

A continuación, presenta la percepción de la santidad en el Antiguo Testamento como separación de lo profano y explica cómo Jesucristo cambió tal percepción con la santidad como comunión. En lugar de separarse de los hombres, Cristo se hizo solidario con ellos para poder salvarlos. Se dedica una parte a su «perfección» por su obediencia al plan divino, y a la «perfección» de los que participan de su sacerdocio.

Manzi termina con implicaciones de todo lo expuesto para la vida sacerdotal hoy en día, para que los sacerdotes puedan «vivir su ministerio bajo la bandera de la santidad-comunión, abandonando cualquier forma de santidad-separación» (p. 41).

La Carta a los Hebreos les enseña a predicar fielmente la Palabra de Dios, sobre todo con la propia vida. Además, deben predicar a Cristo, no a sí mismos, evitando todo protagonismo personal. Terminar con tales implicaciones prácticas viene bien en esta ponencia, para poner todo el discurso teórico anterior, ya de por sí interesante, en contexto.

La segunda ponencia de Manzi se titula *Participación de los guías de la Iglesia al único sacrificio salvífico de Cristo en la Epístola a los Hebreos* (pp. 45-62). En ella, muestra que los *hēgoúmenoi* hacían posible que los fieles se ofrecieran existencialmente a Dios. Comienza con la idea de que el sacrificio de Cristo de sí mismo al Padre es el fundamento del sacrificio de los fieles, ya que es el único aceptable a Dios, por ser sin mancha. La participación en el sacrificio de Cristo se aplica a los fieles con la ayuda del Espíritu Santo.

A continuación, se detiene en la doble participación de los ministros ordenados en el sacrificio de Cristo: con la ofrenda de su propia vida como bautizados, y como mediadores de la salvación de Dios, que hace posible el sacrificio de los demás fieles.

A lo largo de su ponencia, Manzi hace hincapié en algunas ideas interesantes, como la finalidad de la mediación salvífica de Jesucristo, que es la participación de los demás fieles en su sacrificio, y el papel del Espíritu Santo en esta dinámica. También se basa en algunas suposiciones interesantes, como el hecho de que la Carta a los Hebreos se originó como una predicación dentro de la celebración eucarística, una suposición que, según él, es bastante probable.

Como en la otra ponencia, Manzi aplica todo su gran conocimiento de la Carta a los Hebreos en algunas consideraciones prácticas. Para concluir, transmite dos ideas importantes: que los ministros están llamados a ayudar a los demás fieles a ofrecer su vida a Dios por completo y que toda esta dinámica es el cumplimiento del sacrificio del Antiguo Testamento. Además, formula dos advertencias conclusivas: la de evitar «derivas ritualistas» (es decir, la mentalidad de separación y de reducir el culto cristiano al ámbito ritual) y la de evitar «derivas anti-litúrgicas» (p. 59), que consideran que las buenas obras valen más que los ritos litúrgicos, particularmente la Eucaristía.

A continuación, se pasa de la Carta a los Hebreos a la patrística, con otra ponencia sobre *El ministerio pastoral a la luz de San Agustín* (pp. 63-111), a cargo del Dr. Pedro Langa Aguilar, OSA. La ponencia se divide en dos partes: en la primera se ofrecen datos biográficos relativos a las ordenaciones presbiterales y episcopales de san Agustín, mientras que la segunda se dedica a su interpretación.

Tras repasar los acontecimientos de la vida del santo en relación con sus ordenaciones, Langa enumera muchas enseñanzas de san Agustín sobre el ministerio sacerdotal. Menciona, por ejemplo, que Agustín consideró este ministerio como una carga, pero también como una gran bendición de Dios. Además, tenía una actitud de servicio; veía a su ministerio desde la perspectiva de la expresión «presidir es servir» (p. 87). Para Agustín, ser ministro es ser ministro de la Palabra, por el estudio y la predicación de esta, pero se debe priorizar la caridad pastoral sin descuidar un sano equilibrio entre estos dos aspectos del ministerio.

El ponente repite algunas (pocas) ideas, tal vez para enfatizar algunos puntos. En todo caso, la ponencia es muy rica en citas de san Agustín, de las que siempre se puede aprender algo, en este caso sobre el ministerio sacerdotal y episcopal.

Dr. Lorenzo Trujillo Díaz, profesor del Seminario de Ciudad Real, aborda en su ponencia el tema *El sacerdote que augura los nuevos tiempos* (pp. 113-169). Comienza aclarando el papel verdadero del ministro y enumera algunas características del ministerio sacerdotal, entre las que se destaca la de ser un hombre de oración. A continuación, enumera algunas características del mundo actual que usa como contexto para reflexionar más sobre el ministerio sacerdotal.

Cierra la ponencia con reflexiones sobre la importancia del sacerdocio y de la Eucaristía en la actualidad. Ofrece algunas propuestas para resolver algunos problemas actuales relacionados con el ministerio sacerdotal.

Como conclusión, Trujillo señala tres puntos «como anuncio de un sacerdocio renovado» (p. 169): la inseparabilidad entre el sacerdocio y la Eucaristía, la importancia de la unión del presbítero con los demás sacerdotes, y la separación entre el diaconado y los demás grados del sacramento del Orden. Cabe señalar que incluye los dos últimos puntos en su conclusión, a pesar de que solo les ha dedicado unas pocas páginas.

Trujillo aclara al principio de su ponencia que su presentación trata de «algo más simple, más subjetivo, más discutible; quieren ser meditaciones o reflexiones personales» (p. 115). Esto se nota a lo largo de la ponencia, que tiene una escritura sencilla y entretenida. Solo tiene dos notas a pie de página, lo que no quiere decir que las reflexiones sean superficiales. Sin embargo, sería mejor que hubiera más notas para dar más fundamento a lo que dice, ya que sería más propio de una ponencia en un contexto académico. Sin embargo, aunque se basa en reflexiones personales, su larga y exitosa trayectoria le otorga el prestigio necesario para hacerlo.

El Dr. José Román Flecha, profesor emérito de la Universidad Pontificia de Salamanca, aborda la figura del sacerdote en el contexto del mundo actual, siguiendo la estela de Trujillo. Su ponencia, que lleva por título *El sacerdote y la propuesta moral en una sociedad relativista* (pp. 171-222), aborda problemas morales actuales y cómo deben ser orientados por el presbítero. Ofrece muchos puntos interesantes con muchas citas del Magisterio.

Comienza su discurso señalando algunos retos a los que se enfrenta el sacerdote en el mundo actual, marcado particularmente por el relativismo. A continuación, se detiene en algunos campos de la moral cristiana y subraya algunas ideas como la importancia de tener en cuenta la grandeza de la fe (más allá de su aspecto moral), y de acompañar a los matrimonios para acercarlos a Dios. Termina con algunas propuestas de los obispos españoles, y con algunas ideas conclusivas, como la de vivir el cristianismo de modo íntegro.

La última ponencia del simposio la imparte el Dr. Fernando Rodríguez Garrapicho, del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XIII (Universidad Pontificia de Salamanca). La ponencia se titula *Formación ecuménica, indispensable para el sacerdote del tercer milenio* (pp. 223-272).

Rodríguez comienza afirmando que el ecumenismo forma parte del ser mismo de la Iglesia y, por tanto, es un tema de interés permanente. Menciona la importancia del diálogo para la tarea ecuménica y la necesidad de una formación para dicho diálogo que incluya el conocimiento de lo que divide a los cristianos, y de lo que los católicos ya tienen. A continuación, cita documentos eclesiales que fomentan la formación

ecuménica in la Iglesia in sus distintos aspectos. Termina la ponencia con algunas observaciones sobre el estado actual del ecumenismo en España y ofrece algunas propuestas prácticas para ese contexto.

Rodríguez ofrece una exposición amplia y articulada de la formación ecuménica, que sirve como un buen recordatorio y repaso de esa tarea.

El libro concluye con el discurso de clausura pronunciado por el Arzobispo de Burgos, Dr. Mario Iceta Gavicagogeascoa, Gran Canciller de la facultad organizadora del simposio. En él, el arzobispo expresa algunas ideas sobre la espiritualidad sacerdotal. Afirma que es necesaria la colaboración de todos los fieles en la labor pastoral, incluidos los laicos y religiosos, «No sólo como consecuencia de la escasez de presbíteros, sino en la medida en que hemos tomado conciencia de la corresponsabilidad bautismal» (p. 277).

En resumen, el volumen *Sacerdocio ministerial en la misión de la Iglesia* logra exponer de manera excepcional los temas principales que el simposio ha querido tratar, a pesar de contener algunos errores gramaticales y ortográficos. Las personas que participaron en él son competentes, gozan de un merecido prestigio, y ofrecen muchas ideas interesantes para la reflexión de los pastores de hoy. Aunque muchas de las ideas se centran en el contexto español, fuera del cual algunos ejemplos podrían no entenderse bien, pueden servir también, *mutatis mutandis*, para ministros de otros lugares.

J.M. MARASIGAN

A. DESMAZIÈRES, *L'ora dei laici. Prossimità e corresponsabilità*, EDB, Bologna 2023, 224 pp.

Agnès Desmazières è una ricercatrice francese, nata nel 1975. Il suo lavoro si concentra sulla Chiesa cattolica in relazione alla storia, alla teologia e al diritto canonico. Ha pubblicato sul rapporto tra psicologia e religione, sulla crisi che ha la sua origine nella violenza sessuale e sul ruolo delle donne e dei laici nella Chiesa cattolica. Ha conseguito dottorati in storia e teologia. Attualmente insegna al *Centre Sèvres* di Parigi. È autrice di numerosi articoli e di altri libri. Il libro in esame è la traduzione italiana di *L'heure des laïcs. Proximité et coresponsabilité*, pubblicato nel 2021. L'Autrice si ispira al pensiero dei teologi nordamericani che ha scoperto durante tre soggiorni presso l'Università della California – Berkeley. Tra questi, Z. Fox, R. R. Gaillardetz, K. B. Osborne, e molti altri.

Il titolo del libro è alquanto ambivalente. A prima vista, sembra avere sfumature positive. È ispirato a una lettera che papa Francesco ha indirizzato al cardinale Marc Ouellet nel 2016. In essa si legge questa affermazione: «Ricordo ora la famosa frase: "è l'ora dei laici" ma sembra che l'orologio si sia fermato». Nel titolo, dunque, appare evidente il fervore e l'entusiasmo iniziali, come se fosse giunta l'ora dei laici. In realtà, la lettura completa dell'affermazione a cui il titolo del libro si ispira suscita la tristezza e il dubbio, perché l'orologio si è fermato. Tuttavia, l'Autrice non si lascia sopraffare da questa delusione e cerca di rispondere alla domanda su cosa fare perché l'ora del laico possa finalmente arrivare.

Nell'Introduzione (pp. 7-20), l'Autrice descrive il libro, suddiviso in tre parti. La prima parte è una diagnosi della situazione e del contesto in cui si colloca la teologia del laicato. Nella seconda parte, l'Autrice si sofferma sulla vocazione, l'apostolicità e la missionarietà, mentre nella terza parte, studia la corresponsabilità. Desmazières ritiene che il Vaticano II sia stato il momento in cui è scoccata l'ora dei laici. Tuttavia, l'ora dei laici si è fermata proprio al Concilio. L'Autrice constata che oggi viviamo in un'epoca di scandali sessuali nella Chiesa ed è convinta che sia sempre più necessario un nuovo ritorno dell'ora dei laici. L'Autrice ricorda le dichiarazioni di D. Gibson, secondo il quale siamo di fronte a una crisi di governo più che di fede, e di S.J. Pope, il quale sottolinea che ciò è dovuto alla mancanza di laici nel processo decisionale. Tutte queste realtà – la crisi degli abusi, della teologia dei laici e del governo della Chiesa – sono i temi sui quali il libro vuole concentrarsi.

La prima parte del libro (pp. 23-79) è intitolata "Coscienza e memoria: fare memoria per costruire insieme il futuro". Desmazières prova a leggere l'ecclesiologia contemporanea alla luce dell'insegnamento di papa Francesco, ma parte dalla memoria, senza chiudersi in un passato che non esiste più. Nel farlo, fa riferimento all'esperienza del Concilio Vaticano II e considera l'opera di teologi come Tommaso d'Aquino, J.H. Newman, Y. Congar, Rosemary Goldie, L. Suenens, K. Rahner, A. Faivre e Giovanni Paolo II. Riconosce che i laici sono sempre stati coinvolti nelle questioni della Chiesa, comprese quelle dottrinali o disciplinari. Vede anche l'influenza di politici e governanti, che erano laici, sui vari concili. Tale fenomeno si è concluso con la Rivoluzione francese. Il Concilio Vaticano II ha ripristinato la buona tradizione della partecipazione dei laici all'assemblea. Desmazières pone a questo punto la domanda: «quando i laici saranno co-redattori di un documento finale del sinodo dei vescovi?» (p. 39).

Nella sezione successiva, viene descritta la storia dei laici, culminata nella scoperta della chiamata alla santità per tutti. Con questa riscoperta è arrivato anche un rinnovamento dell'apostolato, che non appare più riservato solo alla gerarchia. Partendo da queste esperienze, l'Autrice studia la partecipazione dei laici all'autorità della Chiesa. Ammette con delusione che tra i fedeli, i laici sono coloro che meno partecipano a tale autorità e ritiene che la crisi degli abusi sessuali sia una buona ragione per ripensare questa situazione. Secondo lei, tale crisi è in gran parte causata dal clericalismo, fenomeno che è anche ostacolo alla partecipazione dei laici al governo. A suo avviso, la loro presenza nelle diverse strutture avrebbe potuto prevenire la crisi e aiutare ad affrontare meglio il problema. Considera la nomina di sei donne laiche nel Consiglio economico del Vaticano come una pietra miliare nel trasferimento di maggiori poteri ai laici.

Desmazières non intende creare una Chiesa perfetta. È consapevole che ciò è impossibile su questa terra. Conclude con una citazione di papa Francesco in cui il ritorno al popolo viene ritenuto un buon antidoto al clericalismo. Partendo dal popolo, si può creare una cultura del dialogo e dell'incontro.

La seconda parte (pp. 83-147) è intitolata "Chiesa e mondo: pensare la vocazione dei laici in una Chiesa relazionale". Anch'essa è basata sull'insegnamento del Concilio e di papa Francesco, con riferimento ai teologi già menzionati nella prima parte del libro e a Rafael Tello, un teologo argentino che ha avuto una grande influenza sul pensiero di papa Francesco. Secondo l'Autrice, la chiamata alla santità implica anche

la chiamata a collaborare alla missione della Chiesa. I cristiani sono quindi discepoli missionari. Anche questa vocazione alla missione si basa sul battesimo. Conclude con alcune riflessioni sulla santità nella vita quotidiana e sui piccoli gesti. È questa la semplicità di cui Francesco parla costantemente.

L'Autrice sottolinea che, pur essendo diversi, siamo chiamati alla relazione con gli altri. Nota un cambiamento nel paradigma ecclesiologico. La nuova ecclesiologia cerca ciò che unisce, perché tutti fanno parte del Popolo di Dio. I ministri non hanno più una posizione superiore. L'Autrice sostiene la necessità di uscire da una logica in cui alcuni servono e altri ricevono. Per questo motivo afferma: «Lo attesta bene la pratica dei primi cristiani di chiamarsi “fratelli”: ti rispetto, riconosco che siamo legati perché tu sei mio fratello o mia sorella in Cristo» (p. 102). Naturalmente, la vicinanza e la fraternità sono importanti nel rapporto tra pastori e fedeli. Non si può non essere d'accordo sul fatto che anche il paternalismo, come fenomeno negativo nelle relazioni, debba essere evitato. Tuttavia, all'Autrice sembra sfuggire la questione se sia possibile essere vicini e uniti pur mantenendo la differenza nel rapporto pastore-fedele, analogamente a quanto capita tra padre e figlio (non essendoci padri senza figli, perché è il figlio che fa il padre).

L'Autrice vuole descrivere le buone relazioni nella Chiesa e individuare il problema che sta alla base dell'attuale crisi degli abusi. Dedicando molto spazio alla discussione sul sacerdozio ministeriale e comune. Da queste considerazioni passa gradualmente alla questione dell'autorità nella Chiesa. Nota che esiste tutto un dibattito tra i canonisti riguardo alla *sacra potestas* e alla sua natura. Si chiede: «I ministri ordinati sono gli unici a far parte della gerarchia della chiesa? E i religiosi insieme ai fedeli? La questione si pone in particolare per i laici o i religiosi laici che esercitano responsabilità che sono svolte anche da chierici, per esempio nei dicasteri romani o nelle conferenze episcopali» (p. 122). La partecipazione dei non ordinati al ministero pastorale porta a chiedersi su quali doni debba basarsi la loro autorità.

Più avanti, l'Autrice parla della secolarità come ciò che caratterizza i laici, il loro carattere proprio, ma non esclusivo. Anche i religiosi e i chierici sono chiamati a occuparsi di questioni temporali. E viceversa, i laici sono chiamati al ministero nella Chiesa. Abbiamo l'impressione che per l'Autrice la secolarità abbia un senso pratico, e significhi occuparsi di questioni temporali. La famiglia, la vita lavorativa, l'impegno per l'ecologia, la pace e la giustizia sociale hanno un posto speciale in questa missione. L'Autrice ha una visione interessante del lavoro come parte della santificazione umana e della partecipazione al piano d'amore di Dio per l'umanità. La sua concezione del lavoro è molto ampia e non si limita ai compiti sociali che servono alla comunità.

L'ultima parte del libro (pp. 151-210) è intitolata “Missione e responsabilità: rivitalizzare la Chiesa con i laici”. L'Autrice inizia ricordando, che i laici sono in prima linea nella Chiesa “in uscita”. Rifacendosi al modello di Chiesa proposto da A. Dulles – una comunità di discepoli – chiama i fedeli a essere discepoli missionari. In questo modo, collega tale paradigma della Chiesa all'insegnamento di papa Francesco. Vede l'origine della missionarietà nel battesimo.

L'Autrice passa poi alla proposta oggi diffusa di “democratizzazione” della Chiesa. Nota che non si tratta di democrazia. «La Chiesa, tuttavia, non può essere considerata una democrazia e si distingue da essa per il fatto di essere a tutti gli effetti un'i-

stituzione divino-umana [...]» (p. 172). Il governo della Chiesa è legato alla tensione tra la pari dignità dei battezzati e il ministero gerarchico. Sottolinea che con papa Francesco è stata data maggiore attenzione al *sensus fidei*, alla sinodalità, alla fraternità e alla sussidiarietà. Ricorda che ci sono sfide nel processo di “democratizzazione”: la partecipazione dei laici al governo e l'*accountability* delle autorità ecclesiastiche. La crisi degli abusi sessuali ha rivelato come le due sfide siano legate. Secondo Desmazières, un esempio di maggiore responsabilità potrebbe essere la partecipazione dei laici al processo di designazione di un vescovo.

Desmazières sostiene che la partecipazione dei non-chierici alla funzione regale di Cristo è stata poco sviluppata nel Concilio. Nell'insegnamento conciliare, la funzione regale in relazione alla gerarchia è legata al governo della Chiesa, mentre in relazione ai laici riguarda la gestione degli affari temporali. Allo stesso modo, nel Codice di Diritto Canonico, i redattori hanno fatto riferimento alla possibilità di concedere il potere di giurisdizione ai laici, senza esprimerlo chiaramente tranne che nel caso di un giudice laico. L'Autrice afferma che i laici sono esperti di *accountability*. In vista della crisi degli abusi, questa è una competenza molto preziosa. I laici condannano gli abusi sessuali, di potere e finanziari. Sono abituati a questa cultura dello scrutinio e della verifica nella loro vita familiare e professionale.

Secondo Desmazières, oggi è ancora più importante unirsi per difendere una cultura del dialogo, che è anche una cultura dell'incontro, della vicinanza e della relazione. Per riflettere sul contributo dei laici in questo ambito, è necessario liberarsi della concezione clericale della Chiesa. L'Autrice sottolinea che «la “gerarcologia” denunciata da Congar non è scomparsa» (p. 205). Pertanto, secondo lei vale la pena seguire la visione di papa Francesco della piramide rovesciata. L'Autrice osserva che la presenza dei laici sarà fondamentale nell'allora futuro Sinodo sulla sinodalità. La loro elezione è incredibilmente importante. Per valorizzarli non devono essere solo ascoltatori ma anche esperti. Dovrebbero partecipare al lavoro della commissione e all'elaborazione del documento finale.

Il libro in esame non è solo un tentativo di spiegare l'ecclesiologia contemporanea alla luce del Concilio Vaticano II e dell'insegnamento di papa Francesco. È anche una presentazione della teologia del laicato, tracciandone lo sviluppo nella storia. Il grande merito di Agnès Desmazières è quello di guardare alla Chiesa da più prospettive.

L'influenza del pensiero teologico anglosassone sul libro presenta vantaggi e limiti. Gli americani hanno avuto un'esperienza molto dolorosa a causa della crisi degli abusi sessuali nella Chiesa. Sembra che, a un certo punto, abbiano iniziato a guardare la Chiesa attraverso il prisma di questi eventi traumatici. Esiste il pericolo di cadere in una certa mancanza di fede. Inoltre, basare i cambiamenti che stanno avvenendo nella Chiesa su un argomento legato al fallimento della precedente ecclesiologia di fronte agli abusi sessuali può sembrare ad alcuni fuorviante. Naturalmente, l'Autrice non usa soltanto questo argomento, ma gli attribuisce grande importanza.

Si nota un grande sforzo da parte dell'Autrice di presentare l'insegnamento contemporaneo della Chiesa in un'ermeneutica di riforma o di continuità piuttosto che di rottura con il passato. L'Autrice non si esime dal criticare le azioni della Chiesa nel passato. Da qui la necessità di un cambiamento degli «*apparatchik* della chiesa» e dei «membri inamovibili dell'élite» (p. 208) con più laici capaci di *accountability*. Il libro

è un enorme elogio rivolto a papa Francesco e alla sua rinnovata concezione della Chiesa come piramide rovesciata. La nuova ecclesiologia parte dal popolo. Solo così si potrà verificare un cambiamento positivo. Questa tesi solleva alcune domande, poiché in questa situazione può verificarsi un secondo estremo. Invece della “gerarcologia”, non corriamo il rischio di far emergere una “laicologia”? Una piramide, anche se rovesciata, non rimane comunque una piramide? Non corriamo il rischio di idealizzare i laici? Solo perché alcuni chierici hanno fallito nell'affrontare certi problemi non significa che i laici faranno meglio, semplicemente perché sono laici. La vita insegna che a volte, purtroppo, anche i laici nascondono casi di abuso sessuale domestico, abusano del potere o commettono frodi finanziarie, approfittando della fiducia della gerarchia. La storia della Chiesa ce lo insegna, purtroppo, con molti esempi.

Molti dei pensieri dell'Autrice si sono avverati. Desiderava un maggiore coinvolgimento dei laici nell'assemblea sinodale; voleva che avessero voce nella discussione e nel documento finale. Questo è accaduto. La loro voce è diventata udibile, persino pari a quella della gerarchia nella votazione dei punti del documento. Il Papa ha deciso che non avrebbe pubblicato un'esortazione e che il testo che rappresenta la voce di tutta l'assemblea sarebbe stato il documento finale del sinodo. Altre decisioni di papa Francesco, come l'ammissione delle donne ai ministeri del lettorato e dell'accollato o la nomina di una persona laica a prefetto del Dicastero per la Comunicazione, fanno parte di questa visione della Chiesa.

Nonostante i molti pregi e l'approccio equilibrato dell'Autrice, va notato che ancora una volta ci troviamo di fronte a una visione in cui il laicato è chiuso all'interno della Chiesa in quanto ambiente ecclesiastico. Il suo apprezzamento tende alla condivisione del potere. Questo è ovviamente possibile per alcuni, ma sarebbe impossibile includere tutti i laici in organismi decisionali all'interno della Chiesa. Anche con uno sguardo più legato alla teoria delle organizzazioni che alla teologia, si può capire che nella Chiesa non tutti i laici possono essere impiegati in organismi ecclesiastici né partecipare a processi decisionali. Rimarranno sempre una minoranza.

Lo stesso vale per la visione del coinvolgimento dei laici nel mondo, se esso deve limitarsi al mondo della politica o degli organismi di azione sociale. I laici che sono coinvolti in questioni sociali o politiche sono pochi. La possibilità di santificazione nella vita quotidiana attraverso i compiti secolari svolti dai laici non è molto enfatizzata. Sono le persone comuni come operai, genitori e studenti, a costituire la maggioranza, e questi hanno un impatto forse meno visibile, ma spesso molto più importante nel mondo. Bisogna riconoscere che l'Autrice, basandosi sull'insegnamento di papa Francesco, ha toccato questo tema. Tuttavia, l'attenzione principale è rivolta alla partecipazione dei laici all'esercizio dell'autorità.

Il lettore di questo libro arriva alla conclusione che sarebbe necessario cercare una visione più ampia dei laici. È ciò che fa il testo conciliare (cfr. *Lumen Gentium*, nn. 30-38, specialmente il n. 31) e gli autori che si ispirano più direttamente ad esso, quando spiegano che attraverso la prospettiva della vocazione si allarga l'orizzonte di ciò che definisce un laico: «chiamato da Dio a vivere nel mondo per santificarlo dal di dentro, occupandosi delle cose temporali». Il laico, quindi, con il proprio carattere secolare, ha il compito non solo di essere presente nel mondo, ma di portarlo a Cristo dall'interno. In questo modo, la missione dei laici può essere intesa in modo più esteso.

Non si limita alla politica o alla partecipazione al governo della Chiesa. Ogni laico può svolgere la sua missione nel luogo e nelle circostanze in cui si trova (cfr. ad esempio M. DE SALIS, *Laicato*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA [ed.], *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 796-797).

All'inizio del secolo XX, il laicato è stato promosso perché la gerarchia ed alcuni teologi vedevano nei laici lo strumento per poter rimettere la Chiesa in condizioni di diffondere la luce di Cristo nel mondo politico e sociale liberale. Oggi il laico è visto come una soluzione alla crisi degli abusi di diverso genere, che permette alla Chiesa di recuperare la sua buona fama davanti a un mondo che la giudica e di creare legami di maggiore fiducia e vicinanza tra i cristiani. Si tratta di una via percorribile e l'Autrice la percorre con equilibrio. In entrambi i casi, però, è comune un approccio al laicato che è circostanziale e può offrire spazio alla strumentalizzazione di questa condizione di vita all'interno della Chiesa. Nel primo caso l'orologio si è fermato dopo il Concilio. Per non cadere nello stesso errore, una teologia del laicato dovrà andare un po' oltre le necessità della dimensione istituzionale della Chiesa, chiaramente identificabili nel lavoro dell'Autrice. A nostro avviso, soltanto così l'orologio segnerà l'ora del laicato senza fermarsi di nuovo.

T. ŻUCHOWSKI

R. DI CEGLIE, *God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2023, 235 pp.

Roberto Di Ceglie is a Full Professor of Philosophy of Religion at the Pontifical Lateran University. He has made significant contributions to the field through numerous publications in international journals, and his recent monograph, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity* (Routledge, 2022), further consolidates his scholarly engagement with the intersection of theology and philosophy.

In the book here presented, the author introduces the concept of the "Spiritual Turn" (ST) in epistemology, which represents a departure from the rationalistic disposition characteristic of modernity. The term "spiritual" is used to denote the shift in focus from epistemic factors such as evidence and justification, to extra-epistemic factors such as commitment to God and the pursuit of goodness. This shift, according to the author, enables a more comprehensive understanding of the knowing process. The ST entails a departure from the prevailing rationalistic perspective, which the author terms "Mere Epistemology" (ME). ME is the view that «one should always prefer beliefs supported by more evidence to beliefs supported by less evidence» (p. 2). The author's proposal entails more than merely substituting ME; it involves the articulation of a more comprehensive view. The author's conviction is that, while under ME we should always prefer the greater to the lesser evidence, with the spiritual turn it emerges that at least in some cases, such as when religious faith is involved, ME does not apply.

The book is divided into three sections, with each section converging on the thesis that a commitment to God and the good, although it does not base intellectual activity

solely on evidence, does not constitute a limitation to knowledge. Rather, this commitment sets the ideal conditions for enhancing and perfecting the knowledge process. In arguing this, the author draws on the conviction that the aforementioned commitment is specific to the Christian faith.

In the first chapter (pp. 11-27), the author finds Locke's evidentialism a convincing example of the ME and argues that Locke's evidentialism does not seem to grasp the specificity of religious experience, as it reduces faith to an assent based entirely on evidence. In challenging this approach, the author dwells on what Alvin Plantinga and John Henry Newman had already done to offer an alternative to the Lockian view. Nevertheless, the author is keen to argue that neither Plantinga nor Newman have been interested in emphasising the a-rational commitment that leads an individual to support a thesis despite evidence against it outweighing the evidence in favour (pp. 22-27). According to the author, this means that the specificity of the Christian faith with respect to intellectual activity has not emerged.

The second chapter (pp. 28-45) is devoted to the epistemological reflection of Thomas Reid, who, in contrast to Plantinga and Newman, appears to identify the specificity of faith by upholding its a-rational nature through a clearly a-rational commitment. This commitment entails the belief that faith cannot be contradicted by reason, even when the available evidence seems to contradict the coherence between faith and reason. The impossibility in question – faith cannot be contradicted by reason – is evidently a truth of faith, which Reid acknowledges implicitly. The author demonstrates this through an exposition of Reid's epistemological reflection, particularly in Reid's contemplation of the reliability of cognitive faculties (pp. 28-37) and his rejection of scientific theories that are evidently irreconcilable with the Christian faith (pp. 37-41).

The third chapter (pp. 49-87) elucidates how the implicit conviction in question emerges as a fully explicit element in Aquinas's contemplation of faith and reason. The author posits that Reid's thought was influenced by Aquinas' reflection, and nonetheless this does not seem to be really convincing. From both historical and philosophical standpoints, there is a considerable distance between Aquinas and Reid; moreover, in contrast to Aquinas, Reid did not engage in theological reflection. The author hypothesises, however, that Reid, as a Minister of the Church of Scotland and deeply entrenched in the ecclesiastical context of his era, may have adopted a widely held thesis, potentially without being cognisant of its authorship.

In any case, the perspective of Aquinas, which the author presents in chapter 3, seems to substantiate the idea that we should adopt the ST, particularly in the context of the Christian faith, where the notion of ME is deemed inapplicable. Regardless of the compelling and persuasive evidence that may emerge to contradict the Christian faith, believers are expected to maintain their conviction in its veracity, including the notion that faith cannot be contradicted by reason (pp. 33-39). From this the idea of "inconclusiveness" follows. The author defines it as «the property of those debates whose protagonists are not ready to change their minds, *however convincing the evidence in support of such a change may be*. In other words, those who conduct inconclusive debates, *qua* inconclusive debaters, *prefer beliefs supported by less evidence to beliefs supported by more evidence*» (p. 3).

In the fourth chapter (pp. 88-119), the author explores the notion that the perceived limitation of faith, namely its “inclusiveness”, may, in fact, foreshadow a remarkably positive development from an epistemological standpoint. The argument is made that if a commitment to the truths of faith is founded on a commitment to God, which is good in Himself, then no negative consequences can arise from such a commitment, in epistemology as in any other area of human experience. The author demonstrates that there appears to be no trace of this epistemological potential of faith in the thinking of several contemporary scholars, although they have focused on the epistemological significance of concepts such as commitment and disagreement (pp. 94-117). This is evident in the works of B. Mitchell, D. Pritchard, and notably, the philosophers of the so-called “disagreement”. These scholars, it seems, have overlooked the specificity of faith. Instead, as the author persuasively shows, they have tended to diminish the distinction between faith and the various forms of knowledge. They have therefore confused the inconclusiveness proper to debates in general with the inconclusiveness that typically emerges from the Christian faith as due to commitment to God and the good. The author then proceeds to show that this commitment, which is therefore the cause of inconclusiveness, is also the cause of the adoption of virtues, not only in the moral but also in the intellectual sphere. Consequently, what may initially appear to be a limitation for knowledge can be understood as its promotion. In this sense, the author proposes a ST from the prevailing epistemological perspective, which heavily relies on the criterion of evidence.

In the fifth chapter (pp. 121-167), the author elucidates the way the ST occurs by examining two issues of fundamental importance in the discourse on faith and reason: the existence of God and religious diversity. The debate on the existence of God is analysed in the context of the so-called “divine hiddenness”, a concept proposed by the Canadian philosopher J. Schellenberg (1959-) in an atheistic framework. The proposal in question is articulated as follows. The concept of a God as an omnipotent and supremely good creator leads us to say that He desires the highest good for human beings. The highest good for human beings is their union with Him, and this can only be achieved if they find evidence for the existence of God. However, given the existence of individuals within our midst who have yet to encounter such evidence despite earnest pursuit, it can be deduced that God Himself should provide it for them. Nevertheless, the evidence in question has not been provided, from which it can be deduced that God does not prioritise the well-being of his adherents. This would imply a failure to demonstrate benevolence. Consequently, if God does not prioritise the well-being of his human creatures, it can be denied that He is a perfectly loving being. If so, then God does not exist. The author points out that proponents of this argument fully align with the ME perspective, as they concentrate all their attention on the available evidence. The promotion of good is not a priority, as the fault of others (of God) is prioritised over the recognition of one’s own faults.

Regarding religious diversity, the author demonstrates that the perceived incompatibility between the affirmation of a singular true religion and the respect due to other religions is, in fact, a false problem if one disregards ME and instead promotes ST. Taking as an example the Thomistic view of faith, which is rendered certain by charity, the author demonstrates that those who place at the centre not evidence but

rather the promotion of the good and commitment to God are fully convinced of the truth of a single religion (their own), not only without being opposed to others but even in dependence on love for others and the desire for their well-being. From this, according to the author, it necessarily follows that the adoption of intellectual virtues should place individuals in the best possible conditions for the attainment of knowledge.

In the sixth chapter (pp. 168-210), the author delves deeper into this perspective by comparing ST with virtue epistemology. The latter, in its “responsibilist” form (pp. 170-171), as advocated by philosophers such as L. Zagzebski (1946-), appears to be very close to ST. In both cases, it is argued that knowledge is not determined exclusively by evidence and justification, nor solely by rational faculties such as memory or inferential abilities, but can be fostered by intellectual virtues, which constitute a subset of moral virtues: intellectual patience, intellectual humility, intellectual courage, and so forth. Consequently, in both cases (virtue epistemology and ST), it seems that becoming a better person is the privileged prerequisite for the success of intellectual activity (pp. 172-178).

However, for the author, virtue epistemology, understood in this way, appears to fall into circularity. In his view, “[...] To acquire intellectual virtues, we need moral virtues; to acquire moral virtues, however, we need intellectual virtues. To put it otherwise, it may be said that according to both virtue epistemology and the ST, better persons improve cognitive processes. However, according to the ST, one is a better person because one is a-rationally committed to the good. This does not cause any circularity between being a better person and improving cognitive processes. In contrast, according to virtue epistemology one is a better person – and consequently improves cognitive processes – because one acquires moral virtues, which [...] occurs if one previously improves cognitive processes” (p. 178).

The author’s argument appears convincing, although one may wonder whether all possible variants of responsibilist reflection truly collapse under his critique. In other words, the author seems to have rather hastily asserted his own preference for ST when set against the responsibilist version of virtue epistemology. Nonetheless, it must be emphasised that this critique does not diminish the value of the author’s proposal. This proposal highlights the specificity of religious commitment. On the one hand, it underscores its radical distinction from mere intellectual activity; on the other, it emphasises its potential to generate ideal conditions for the pursuit and advancement of knowledge. Furthermore, the ST is open to all. According to the author, the typically contemporary recognition of the equal dignity of all human beings and the consequent rejection of any form of discrimination attest, for instance, to a shared commitment to the good. This commitment is a-rational, as it does not seem to be grounded in prior evidence, given the widespread tendency to uphold it even in cases where contrary evidence appears to outweigh that in its favour (pp. 191-197).

This confirms that commitment to the good – understood as adherence to affirmations from which only the promotion of the good can follow – may once again enable the cultivation of intellectual virtues and foster debate and the progress of knowledge. Moreover, it emerges that ST, while primarily stemming from a commitment to the good, ultimately creates the ideal conditions for the acquisition of truth. In this

regard, the author recalls Augustine's *ordo amoris*, which, as he notes, finds significant expression in the words of C.S. Lewis: "We can get second things only by putting First things first" (see p. 112).

R. BRUNI

G. LONGO, *L'Opera di Dio. San Josemaria Escrivá, la filiazione divina, il focolare di casa nelle età della vita*, e-book, Edusc, Roma 2025², 780 pp.

È stato pubblicato *L'Opera di Dio. San Josemaria Escrivá, la filiazione divina, il focolare di casa nelle età della vita*, poema di Gianfranco Longo che si compone di 22.572 versi, scritti secondo "la scansione metrica e la dimensione ritmica, ottenute mediante la cosiddetta terza rima dantesca" (p. 15). L'opera, suddivisa in 3 libri (*Generazione, Memoria; La chiamata universale alla santità; La vite e i tralci*), e in un totale di 7 parti, si dipana in un percorso storico, un itinerario di meditazione verso un cammino partecipativo e comunitario (sinodale) che si rivela essere approdo teologico-ermeneutico. Ogni parte poi offre anche una riflessione sui doni e sui frutti dello Spirito Santo, sulle Beatitudini, sul Santo Rosario, sulla Via Crucis e sugli Angeli Custodi.

L'autore, Gianfranco Longo (1965), professore di *Filosofia della pace* nell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro", già noto oltre che in Italia anche in Brasile per i suoi studi sulla pace e sulla difesa dei diritti individuali, ha vinto diversi premi letterari, fra cui il Premio Internazionale "Pompeo Sarnelli" (2016); il Premio Accademico Internazionale per la Letteratura Contemporanea "Seneca 2022"; il *Nabokov Library* per il miglior libro dell'anno 2022 con il poema *Srebrenica* (il Poligrafo, Padova 2020); e il Premio Internazionale "Mahsa Amini" per la poesia nel 2023. Nel 2025 è stato insignito del premio alla cultura Kafka Italia.

L'Opera di Dio richiama una tradizione cara alla letteratura italiana, quella cioè del poema, una tradizione che, però, dal lontano 1581, anno della prima edizione della *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso, è stata messa da parte. Da ricordare è che solo alcuni decenni prima, nel 1516, era stata pubblicata la prima edizione del poema più lungo in lingua italiana, l'*Orlando furioso* di Ludovico Ariosto che, con i suoi oltre trentanovemila versi, offre e approfondisce un ampio spettro di letture che spaziano dall'epica fino a raggiungere una meditazione politica e di storia della società europea del tempo.

Nel 1321, anno anche della sua morte, Dante Alighieri aveva dato alla luce l'edizione definitiva della *Divina Commedia*, poema che, seguiva un modello letterario in grado di coniugare una riflessione teologica o filosofica (come nel *De rerum natura* di Lucrezio) a quella epica (poemi omerici ed *Eneide* di Virgilio). La *Divina Commedia* lasciava emergere anche interessanti prospettive di valutazione storica su alcune figure chiave della politica del suo tempo. La tradizione del poema in Italia si interruppe definitivamente, dopo la *Gerusalemme liberata*, con *L'Adone*, di Giovan Battista Marino, pubblicato a Parigi nel 1623.

Un'analisi diversa va invece condotta nel panorama europeo e americano, dove il poema, quale approccio letterario, alla stregua del romanzo, o del racconto o della stessa silloge poetica, ha continuato ad avere sempre una sua posizione di rilevante interesse grazie ad autori che hanno intrapreso esclusivamente tale forma di creazione letteraria.

Gli esempi di poeti che non hanno scritto solo delle raccolte di poesie, ma che si sono cimentati nell'arte di comporre un poema, sia d'amore, sia epico o filosofico, sono noti. Si va da *Foglie d'erba* di Walt Whitman, al suggestivo *Paterson* di William Carlos Williams, sino al più celebrato *Omeros* di Derek Walcott del 1990, o al *Levriero* di Tiepolo del 2000, sempre dello stesso Walcott, dove epica, narrazione poetica e storica, e meditazione sull'arte, emergono quali connotati di un legame che va ben al di là della ricerca e di una riflessione sulla realtà, per assurgere persino ad un raccoglimento metafisico sull'uomo, sul mondo, sul creato.

Esempi noti di poemi, non in lingua inglese, che hanno contrassegnato e caratterizzato il XX secolo sono: il *Canto generale* di Pablo Neruda; l'*Odissea* di Nikos Kazantzakis, scritto tra il 1925 e il 1938; i *Misteri* di Charles Péguy e il *Faust* di Fernando Pessoa (scritto negli anni Trenta), passando per *La terra desolata* e per i successivi *Quattro quartetti* di Thomas S. Eliot, sino al polacco Czesław Miłosz con il suo celebre *Trattato poetico*, poema scritto tra il 1955 e la primavera del 1956, giungendo a Georg Sebald con il poema *Secondo natura* del 1988, e attualmente a *L'Opera di Dio*. In Brasile, sono specialmente noti Carlos Drummond de Andrade, Vinicius de Moraes e João Cabral de Melo Neto, che in *Morte e Vida Severina* (1955) racconta la storia di un migrante del nord-est del Brasile in cerca di una vita migliore nella capitale del Pernambuco.

Il poema di Gianfranco Longo è stato scritto per la maggior parte dei capitoli in terza rima dantesca e in altri rimati elaborati personalmente dall'autore, con una metrica che guida il lettore verso le varie tematiche proposte. Il testo offre altresì la possibilità di vivere e di conoscere il significato di una vocazione, quella all'*Opus Dei*, senza consegnare il lettore a una saggistica rielaborata meramente su altre fonti, ma piuttosto offrendogli l'opportunità di godere dell'arte, allo stesso modo di un musicista che con le variazioni dei ritmi, imprimendo particolare risalto a certi timbri e a determinate tonalità, riesce a far sì che l'insieme della sua tessitura orchestrale, armonica e melodica, lasci entrare l'ascoltatore in un mondo magico di amore, di natura, di guerra e di pace, di meditazione sul presente e sulla vita, su Dio e sull'eternità.

Il poema *L'Opera di Dio*, pertanto, ci consegna nel quotidiano intreccio della vita, a un momento di attesa e di pausa, permettendoci di osservare ciò che accade nella storia, nel passaggio delle età, e di prolungare il nostro sguardo a una metafisica del lavoro verso una considerazione ontologica dell'uomo e della donna sposi in Cristo. Si tratta di un testo molto ricco di riferimenti che ci consente di raccoglierci in uno spazio privilegiato di dialogo fra il nostro mondo interiore e Dio, cogliendo un nesso di appartenenza tra la vocazione alla santificazione del lavoro e l'apostolato dell'amicizia, tra la meditazione sull'ordinario e la percezione di quanto leghi ogni uomo a un altro, tra la relazione della vita con la verità in Gesù e nel Vangelo: la lettura di questo poema, infatti, ci trasporta lontano dalla mediocrità delle conversazioni tumultuose e pettegole dei vari *social*, restituendo dignità all'uomo e alla donna mediante una formazione cristiana che ci arriva anche da documenti letterari, da testi poetici, da romanzi.

L'Opera di Dio segue in questo vari versanti: si va da una elaborazione sulla pastorale dell'*Opus Dei* e sulla santificazione del lavoro, a una riflessione sulla figura del Fondatore dell'*Opus Dei*, san Josemaría Escrivá, sia nel suo contributo teologico alla storia della Chiesa, sia come figura caratterizzante nel panorama novecentesco. Ci si imbatte durante la lettura anche in una meditazione delle opere dello stesso Fondatore dell'*Opus Dei*, contemplazione che il poeta Gianfranco Longo riprende visitandone ogni particolare approccio mediante la stessa versificazione, aspetto questo che si evince molto bene dal sommario iniziale, vera e propria guida che dona al lettore la possibilità di costruire i propri percorsi di lettura, dalla storia dell'*Opus Dei* e del suo Fondatore, sino al ruolo che la famiglia assume all'interno della cristianità.

Il poema ci regala anche delle preziose meditazioni sul Santo Rosario, sugli Angeli Custodi, sulla Via Crucis, su Santa Maria, Madre di Dio e dell'umanità, senza trascurare un profondo e lirico omaggio all'Amministrazione dei centri dell'*Opus Dei* come pure a san Giuseppe, *Custos Operis Dei*. *L'Opera di Dio*, lasciandoci intuire di essere di fronte a un modello letterario nuovo, in cui accanto alla speculazione filosofica e teologica, coniugata a quella storico-biografica e storico-istituzionale, indaga anche sulle prospettive della società occidentale, delineandone la sua dimensione sociale e culturale attuale. *L'Opera di Dio* risponde dunque all'esigenza, auspicata dal Santo Padre Francesco, nella sua *Lettera* del 4 agosto scorso, dedicata al ruolo della letteratura nella formazione, di un rinnovamento formativo dei cristiani, che utilizzi lo strumento della letteratura per rinsaldare il cuore alla speranza, fortificandone l'amore e attuandone la fede, che non deve rimanere un semplice segno battesimale o addirittura un ricordo, ma deve divenire agente all'interno della società civile e del contesto lavorativo.

In fondo *L'Opera di Dio* è una intensa versificazione che nel suo esplorare itinerari storici e meditare su percorsi teologici, ci profila anche un *apostolato di riflessione*, linea esplorativa e meditativa già emersa nella grande narrativa del XIX secolo, dai *Miserabili* di Hugo, ai *Promessi sposi* di Manzoni fino a *Guerra e pace* di Tolstoj. Il testo, infatti, invita ogni lettore a intraprendere un'età dell'incontro in Cristo e con Lui, per rinsaldare il legame con Dio, sia nel lavoro, sia nel rapporto sponsale, sia nell'amicizia e nella scoperta di Dio nel quotidiano.

Un particolare risalto nel poema è dato inoltre al ruolo dei Cooperatori dell'*Opus Dei* che possono essere, oltre che non cattolici, anche non cristiani. Qui l'autore si sofferma a considerare le altre due principali fedi monoteistiche, oltre a quella cristiana, cioè l'ebraica e la musulmana, considerando aspetti delle mistiche di entrambe: si va così da una riflessione sulle *sefirot* ebraiche alla considerazione di alcune mistiche coraniche principali evidenziate nel sufismo.

Il fine del poeta ci sembra sia stato proprio quello di proporre una via letteraria nuova in grado di condurre ad una prospettiva di pace all'interno delle fedi monoteistiche, strumentalizzate da fattori territoriali e politici, e di rendere conflittuali popolazioni che, in-sé e per-sé, sono portatrici di pace e di incontro.

Il poema *L'Opera di Dio* riconsegna, quindi, noi tutti alla *letteratura* alta, e restituisce nuovamente alla *letteratura* la poesia, per un modello d'arte in *stand-by* in Italia da cinque secoli. Gli ultimissimi versi di chiusura del poema delineano un respiro di ampiezza verso un orizzonte di speranza, di pace e di fedeltà, che perviene da ogni verso precedente:

lontano luccicano, al croco dell'aurora, tetti, guglie, case, centri, | come scultoree creazioni che consolidano cristiana fragranza, | che è lavoro santificando la vita e l'assenso, in un giorno | in cui si è andato formando *per vocazione* un interiore discorso, | offrendolo in olocausto. In misericordia, riscattato a oltranza, | è il compimento tra il principio e il fine dettaglio per le cose | da portare a termine, impegno di una promessa alle prose | e agli *endecasillabi* degli eventi che vanno riordinando il miracolo | del risveglio in un gesto, scintilla in un sogno: è un fermaglio | di luce che vortica in cielo, dipana *mente e materia...*, assonanza | dello sguardo alla trama della vita, guizzo di gioia, salto di delfino | a nostro seguito, oltre oceano, per essere già un angelo serafino (p. 741).

A. MACHADO R. ALVES

L. MARTÍNEZ FERRER, *Comprender la evangelización de América*, Ediciones Fe y Libertad, Ciudad de Guatemala 2023, 214 pp.

Tiene el lector ante sí un singular libro cuyo objetivo es aproximarle a la evangelización americana y hacérsela comprender a través de una cuidada selección de textos. Su segunda edición fue publicada en el año 2023 por la editorial Fe y Libertad, nacida para contribuir al diálogo interreligioso desde una perspectiva académica que va dirigida a un público de habla hispana. El autor es Luis Martínez Ferrer, profesor ordinario de Historia de la Iglesia Moderna y Contemporánea de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma, así como doctor en Teología por la Universidad de Navarra y en Historia de América por la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en la historia del Nuevo Mundo, tiene publicaciones en acreditadas revistas científicas como *Anuario de Historia de la Iglesia*, *Ius ecclesiae* e *Hispania Sacra* y ha investigado en archivos mundialmente reconocidos como el Archivo Apostólico Vaticano.

Con *Comprender la evangelización de América*, nacido fruto de sus versadas y maduras reflexiones, pretende no sólo desvelar qué fuentes primarias son necesarias para tomar contacto con ella, sino hacer entrar al lector en diálogo con las mismas, permitiendo insertarlas en la historia de América como elementos esenciales e interrelacionados entre sí. Gracias a esta contribución, la comunidad científica puede actualizar sus conocimientos, entre otros muchos temas, en materia de método historiográfico, nuevos horizontes espirituales, sistema político y relaciones con la Corona, abusos al indígena, evolución demográfica, creación y pervivencia de modelos económicos, historia familiar, de las mentalidades y de la vida cotidiana, labores misional y pedagógica y redescubrimiento del papel de la mujer, teniendo en sor Juana Inés de la Cruz el paradigma de fémmina letrada, escritora y religiosa.

La obra se compone de una presentación, un prólogo, una introducción y dieciséis secciones. En la presentación se enuncia, citando el lema del primer obispo guatemalteco, don Francisco Marroquín – «conocerlos hemos y conocernos han» – el propósito de este libro, que ya ha sido enunciado y que se concreta en una esmerada

compilación textual para tal fin. En el prólogo, aparte de repetir el objetivo del volumen, se refiere su estructura y su valor a la hora de apreciar este fenómeno de conocimiento e intercambio cultural entre españoles e indígenas. En la introducción se esboza una contextualización haciendo alusión a la situación que atravesaba la Iglesia española del siglo XVI sin obviar el panorama internacional con la Reforma Protestante y el concilio de Trento como telones de fondo. Además, se da cuenta del ardor misionero de ir a tierras desconocidas a llevar la Palabra, de las primeras conversiones y bautismos y de toda la oleada de violencia, destrucción, transformaciones y adaptaciones mutuas que trajeron aparejadas la conquista y la convivencia.

Ya entrando de lleno en las dieciséis secciones, se ha de mencionar que estas recogen textos tan dispares como la primera bula *Inter caetera*, el *Nican Mopohua*, el diario de a bordo de Colón, algunos de los escritos de fray Bartolomé de las Casas como, por ejemplo, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, el codicilo de Isabel la Católica, el código ovandino, las actas del tercer concilio limense, estatutos de cofradías establecidas en lugares como Méjico o Lima y obligaciones de los cofrades, cartas a particulares, testamentos de médicos o las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio.

Dichos textos son útiles para profundizar en la primera evangelización americana en aspectos como el consentimiento del papa Borgia a los Reyes Católicos de extender el catolicismo más allá de sus dominios, la relevancia de la Virgen de Guadalupe en la implantación y consolidación del cristianismo entre los nativos, las figuras de Cristóbal Colón en sus expediciones y primeros pasos en la nueva tierra y de fray Bartolomé de las Casas y su defensa de los derechos del indígena, el empeño de la reina Isabel de que se tratase en igualdad de condiciones a indígenas y españoles en base a un imperativo religioso, la articulación del sistema político y gubernamental por el que se regirían estos dominios, la ordenación eclesial surgida de los escritos conciliares, los afanes de individuos y familias en “hacer las américas” con sus avatares, las primeras manifestaciones de religiosidad popular o la problemática de la esclavitud.

Por la lectura de sus páginas pueden aprenderse y reinterpretarse aspectos como el trato dado por la historiografía laica a la evangelización americana, la definición y valoración de la leyenda negra, el modo de los indígenas de describir a los conquistadores españoles y su plasmación en el arte, el debate sobre el supuesto genocidio infligido por los conquistadores a los conquistados y la problemática que suscitan dos fenómenos como el patronato y el regalismo, concebidos y empleados por el rey como instrumentos para construir y controlar una iglesia a sus hechuras. El autor reflexiona sobre estos y cuantos asuntos se encierran en su obra logrando que lector descubra la verdad por sí mismo recurriendo a la primigenia información contenida en las fuentes originales que, analizándose cuidadosamente, rompen con muchos sambenitos que ciertas corrientes historiográficas han colocado a España y a su presencia en América.

También pueden rescatarse del olvido a personajes como el fraile franciscano fray Toribio de Benavente, “Motolinía” – llegado a Méjico en 1524, reconocido por los indios por su pobreza y humildad y autor de un texto donde afirma que quince años después de la caída de Tenochtitlán habíanse bautizado cuatro millones de almas –; a Ramón Pané – fraile jerónimo y primer gran evangelizador de la isla La Española desde su llegada en 1493 –; y a Juan Mateo – originariamente llamado Guaticabanu y primer mártir cristiano en tierras de conquista –. Igualmente pueden ser evocados

otros más conocidos como los ya citados anteriormente junto con otros como el inca Garcilaso, el emperador Moctezuma, el virrey don Nicolás de Ovando o los santos Rosa de Lima y Martín de Porres.

Como conclusiones a extraer de este rico mosaico documental, destáquense que la voluntad misional en llevar la Palabra de Dios a las nuevas tierras fue una empresa harto difícil; que lo que motivó el surgimiento de nuevas corrientes filosóficas e ideológicas fue el cruce de intereses de los encomenderos, la Corona y la Iglesia a la hora de gobernar las tierras descubiertas; que no todos los sentimientos de los indígenas fueron de rechazo y hostilidad al conquistador gracias a los religiosos que lucharon por mejorar sus condiciones de vida; que la moral y las costumbres oscilaron entre la permanencia de lo antiguo y la adopción de lo novedoso; que los deberes de las cofradías y hermandades de nuevo cuño eran idénticas a las de la metrópolis española y que el arte asumió unas hasta entonces desconocidas manifestaciones en las que fueron apreciables los contactos entre ambas civilizaciones.

Otra cuestión que se ha de poner de relieve es que los textos no están dispuestos arbitrariamente, sino de forma proclive a establecer hilos conductores que más allá de llevar al episodio histórico en sí, lo proyectan ontológicamente dentro de una superestructura temporal que desemboca en una visión de conjunto que favorece la reflexión pausada y serena de sus contenidos con posibilidad de ser comprobados y contrastados con testimonios de muy diversa naturaleza.

En síntesis, este trabajo constituye una ingente labor de recopilación que, sin perder de vista el oficio del historiador y sin levantar polémica, concibe conquista y evangelización americanas como dos hechos que dan como resultado sincretismo cultural y diálogo interreligioso a la par que favorece el acercamiento de nuestras dos razas a nuestro común pasado, que hemos forjado juntos, y del que somos hijos y depositarios.

M.-P. ENRÍQUEZ GARCÍA

I.S. OGBOH, *The Missionary and his Mission: Fr. Carlo Zappa SMA (1861-1917), Prefect of the Upper Niger Prefecture*, Edusc, Rome 2022, 321 pp.

The doctoral thesis of Ifeanyi Sylvester Ogbob, at the Pontifical University of the Holy Cross, investigates the correspondence between Carlo Zappa (1861-1917), a missionary priest of the Society of African Missions (SMA), and the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith (SCPF), now known as the Congregation for the Evangelization of the Peoples. Carlo Zappa, born in Milan on December 23, 1861, began his ecclesiastical training at the *Seminario Villoresi* of Monza before transferring to the SMA seminary in Lyon in 1878. He was admitted into the SMA in 1880 and, after his ordination in 1884, arrived at the Upper Niger Mission in 1886. He served as Prefect of the Upper Niger Prefecture (1894-1911) and later as Prefect of the Western Niger Prefecture (1911-1917).

Ogbob's thesis focuses on Zappa's missionary efforts, particularly in the context of European colonial expansion in Nigeria. The Upper Niger Prefecture, erected in 1884, encompassed the entire area north of the Niger-Benue confluence, including

the confluence town of Lokoja, which became the central mission of the prefecture. The Prefecture was later renamed the Western Niger Prefecture in 1911 – with some territorial adjustment – with headquarters in Asaba, located south of Lokoja.

The tenure of Fr. Zappa as prefect coincided with the period of the active engagement of the Royal Niger Company; a British trading corporation chartered to administer the region. The thesis portrays how Zappa's work coincided with the activities of the protestant missionaries, commercialists, and colonialists, during this period, marked by violent confrontations between indigenous communities and British commercial and colonial forces, including the *Ekwumekwu* resistance (pp. 36-38).

The purpose of this review is to critically examine Ogboh's methodology and conclusions, particularly regarding how the Catholic missionaries, led by Fr. Zappa, operated amidst Western colonial and commercial incursions in the Upper Niger territory.

Ogboh's primary objective is to analyze the correspondence between Zappa and the SCPF to illuminate the relationship between the mission and the Holy See and to expose Fr. Zappa's missionary principles. Interestingly, Ogboh's thesis does not employ the traditional research question or hypothesis approach. However, a central question emerges in Chapter 6, where Ogboh asks, "Where does he [Zappa] fit in the picture?" (p. 227). This is where Ogboh compared Fr. Zappa to other missionaries of his time. Nonetheless, two implicitly recurring questions guide the research: How did the SCPF relate to the Western Niger mission, and what were the guiding missionary principles of Carlo Zappa?

The thesis is organized into two main parts, each comprising three chapters. The first part provides historical background, while the second part is devoted to an analysis of Zappa's correspondence, which forms the core of the research.

The first part is descriptive. It begins with Chapter 1 (pp. 19-39) which outlines the 19th-century history of the Western Niger mission, discussing the people, their culture and social structures, and their resistance to the European incursions.

Chapter 2 (pp. 41-70) traces the history of the SMA from its foundation in 1856 to Zappa's arrival in the Western Niger in 1886, including its early missionary efforts in Dahomey and the collaboration with the Nuns of Our Lady of Apostles (pp. 56-59).

While Chapter 3 (pp. 71-92) provides a detailed biography of Zappa, focusing on his time in the Western Niger prefecture, including his experiences during the Great War, when missionary personnel was depleted due to conscriptions and arrests of priests of German origin (pp. 89-90).

The second part delves into the thematic and chronological analysis of Zappa's correspondences, spanning the years 1894-1917. Beginning from Chapter 4 (pp. 93-159), Ogboh gives an overview of the SCPF's historical operations and categorizes Zappa's reports into five areas: quinquennial reports, anti-slavery reports, renewal of faculties, liturgical matters, and specific purpose reports (pp. 103-157).

Chapter 5 (pp. 161-209) presents Ogboh's analysis of these correspondences and identifies three core principles guiding Zappa's missionary efforts: the promotion of indigenous lay participation, standardization of missionary praxis, and unity with the Holy See. These principles were manifested in Zappa's work with lay catechists, the promotion of native clergy, the organization of synods in the prefecture, the compila-

tion of a governance statute for the prefecture, and the translation of liturgical texts into local languages.

In Chapter 6 (pp. 211-230), Ogboh situates Zappa within the broader missionary landscape by comparing him with other notable missionaries, such as Anne-Marie Javouhey, Francis Libermann, Guglielmo Massaia, Daniel Comboni, Charles Lavigerie, and Joseph Shanahan.

The thesis concludes with six appendices (pp. 251-319), which provide valuable resources for further research on similar topics.

Ogboh's research methodology can be best described as a historical investigation, involving an in-depth analysis of both primary and secondary sources. His primary sources were drawn from the archives of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith (SCPF), the Society of African Missions (SMA), the Missionary Society of St. Peter Claver (SSPC), and the sisters of Our Lady of the Apostles. These archival documents provided the foundation for his analysis, while secondary sources, including books and scholarly articles on the history of Nigerian missions, Nigeria itself, the SCPF, and the SMA, helped contextualize the historical narrative. As Ogboh himself explained, he adopted a "narrative-analytical approach" (p. 17) in his writing.

Ogboh's structured presentation of the correspondences from a missionary as prolific as Fr. Carlo Zappa – who spent 31 years in the Western Niger mission – demonstrates impressive research and analysis. He meticulously cross-referenced numerous primary sources with relevant secondary literature, maintaining a clear focus throughout. His analysis brings Zappa's missionary work to life, painting a vivid picture in three distinct dimensions: literary productions for the transmission of the catholic faith and the formation of indigenous clergy, education as a useful tool for integral human development, and respect of indigenous culture.

Some of Ogboh's key contributions lie in his conclusions about the complex relationships between missionaries, colonizers, and commercial interests (pp. 39 and 234). He highlights the peculiarities and effects of the Berlin Conference (1884-1885) in Western Niger when many missionary groups had to adapt to the new realities imposed by colonial powers to continue their work. This period also saw adjustments in ecclesiastical boundaries and the redistribution of missionaries (p. 69). Colonialism, despite its many tensions with the missionaries, provided a more stable environment for missionary activities (p. 70). Ogboh notes that Zappa's relationship with the British colonial authorities was fraught with tension, largely due to Zappa's non-British nationality. Notwithstanding, Ogboh concludes that the SCPF maintained active and prompt communication with Zappa, efficiently attending to his petitions. He also characterizes Zappa's missionary work through the lens of his vision of the Church as a family (p. 235). I find Ogboh's conclusion compelling, particularly his call for more studies on other missionary figures, which would deepen our understanding of missionary history in West Africa.

The originality of Ogboh's thesis stems from his use of previously unexplored primary sources, contributing significantly to the understanding of communication between the SCPF and the missions, and the intricate dynamics between missionaries, commercial enterprises, and colonial authorities in the Upper Niger region during the 19th century. Ogboh effectively demonstrates the cooperation, as well as the tensions,

that characterized these relationships. He also highlights the indigenous reactions to the Western incursion. His thorough examination of both primary and secondary sources enabled him to address the complexities of the topic with considerable depth. The descriptive-analytical methodology he employed allowed him to remain focused on the objectives and aim of his research. Notably, he cross-verified the primary archival materials with secondary sources, particularly in Chapter 4, though I would have expected a wider usage of secondary sources, especially those examining commercial and colonial operations in the region.

The thematic and tabular presentation of the data enhanced the clarity and comprehensibility of the study. However, adequate introduction of peculiar cultural characteristics of the study area, as well as some of the protagonists that appeared during the research, would have been expected. These omissions were particularly noticed in Chapter 1. Addressing these aspects more thoroughly would have made the work more accessible to a broader audience. Additionally, there were some omissions of source citations in the footnotes. Lastly, Ogboh's comparison of Zappa with other 19th-century missionary figures seems somewhat mismatched. While Bishop Joseph Shanahan (1871-1943) is a valid comparison due to his experience in the field under similar colonial and commercial conditions, the other figures Ogboh mentions were primarily founders of missionary congregations and had little direct experience in Africa.

In conclusion, Ogboh's thesis is a meticulous exploration of a key figure in the Catholic missionary history of Nigeria. It offers a rich analysis of Zappa's missionary strategy and the relationship between the local mission and the Holy See. In addition, it paves the way for further investigations into the 19th-century history of Western Niger, particularly in the context of evangelization and colonization. While the thesis could benefit from some more explicit research questions, the work is a significant contribution to the field of Church history, particularly in understanding how missionaries navigated the complexities of colonial and commercial contexts in West Africa. I share Ogboh's call (p. 208) for continued and complementary studies along these lines, using other relevant archival sources.

C.S.J. ASOLIBE

V.M. SEIFERT, *Il sudario della Veronica e il Volto Santo. Storia e devozione*, Editrice Velar, Bergamo 2024, 174 pp.

Veronika Maria Seifert è docente di Patrologia e Storia della Chiesa presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare, a Roma, e insegna anche presso il Claretianum – Istituto di Teologia della Vita Consacrata nella stessa città. Si è laureata in Storia della Chiesa presso la Pontificia Università della Santa Croce e ha conseguito il dottorato nella stessa disciplina presso la Pontificia Università Lateranense. Inoltre, ha conseguito il diploma di archivistica presso la Scuola Vaticana. Attualmente lavora in Vaticano.

Il libro appena pubblicato è un ampliamento di un articolo già apparso in tedesco sulla rivista *Collectanea Franciscana* nel 2022 (*Das Schweistuch der Veronika im Petersdom und der Völto Santo von Manoppello, Versuch einer Neukontextualisierung zweier römischer Christusacheiropoïeta*, «Collectanea Franciscana» 92 [2022], 613-666). Dopo una parte introduttiva, l'Autrice concentra la sua attenzione sulla storia del Sudario della Veronica (pp. 20-49), descrivendone le origini e la storia, nonché le fonti che lo menzionano, sia letterarie e documentarie sia iconografiche. Esamina inoltre la possibile identificazione del sudario con la cosiddetta “Veronica nera”, nella quale si distinguevano a malapena alcuni tratti del volto e che è attestata in diverse descrizioni e fonti iconografiche di epoche diverse. Viene poi affrontata la questione del presunto “furto” di questa venerata immagine, ipotizzato da Ludwig von Pastor, e la teoria dell'esistenza a Roma di due reliquie *acheiropite* di Cristo, ossia non fatte da mano umana.

La seconda parte dello studio è dedicata al sudario del Risorto (pp. 50-81), che si conservava nella cappella papale del *Sancta Sanctorum* dell'antico palazzo del Laterano e che sarebbe giunto a Roma da Costantinopoli, insieme a numerose altre icone bizantine, in fuga dalla crisi iconoclasta dell'VIII secolo. In questa sezione vengono raccolte molteplici testimonianze della presenza di questa reliquia nel Laterano e successivamente nella Basilica di San Pietro. Un'ultima parte è dedicata alla possibile identificazione di tale immagine con il Volto Santo di Manoppello (pp. 76-81).

Nella breve sezione finale (pp. 82-83) sono presentate le conclusioni dello studio. Seguono le note (pp. 84-112), le appendici (pp. 113-145), la bibliografia e le fonti iconografiche (pp. 146-162), e infine gli indici (pp. 163-173), incluso un indice analitico, sia tematico che onomastico.

L'immagine della Veronica, tradizionalmente conservata a Roma, fu una veneratissima reliquia durante il Medioevo. Per chi conosce la storia e l'importanza dei pellegrinaggi medievali, questa immagine divenne il simbolo di uno di essi: quello che conduceva alla Città Eterna per venerare non solo i sepolcri di Pietro e Paolo, ma anche per vedere l'unico “ritratto” esistente, ritenuto autentico, di Gesù Cristo stesso. Al punto che i pellegrini di ritorno da Roma esibivano con orgoglio una spilla raffigurante la Veronica, così come i pellegrini di Santiago portavano la tradizionale conchiglia o coloro che tornavano da Gerusalemme il simbolo della palma.

Roma era un polo di attrazione fin dai primi secoli del Cristianesimo, sia per la presenza dei sepolcri di Pietro e Paolo, sia per le venerate reliquie dei martiri, ma lo fu anche per la Veronica, a partire dall'Alto Medioevo. Oggi questa reliquia è quasi sconosciuta, e sono pochi coloro che, visitando la Basilica di San Pietro – siano essi turisti o pellegrini giubilari nel 2025 – si chiedono dove si trovi questo oggetto tanto caro ai credenti medievali.

Secondo Von Pastor, «la Veronica durante il sacco di Roma del 1527 sarebbe passata di mano in mano nelle taverne romane» (p. 39), e poi, secondo altri, forse distrutta o venduta. Tuttavia, l'Autrice fornisce dei testimoni secondo i quali «la Veronica, la testa di sant'Andrea e altre importanti reliquie di Roma non erano state profanate» (p. 39) durante il sacco di Roma; così è confermato da una serie di testimonianze coeve (pp. 39-43).

Man mano che l'indagine di Seifert approfondisce lo studio del misterioso oggetto della Veronica emergono connessioni con immagini sacre di venerazione secolare,

che rivendicano il possesso della vera immagine di Cristo, il Santo Volto. Quale relazione intercorre tra la Veronica, la Sindone di Torino, il Volto Santo e altre immagini? Si tratta di copie l'una dell'altra oppure tutte rientrano in un unico fenomeno devozionale? Inoltre, quale significato assume un'altra icona fortemente venerata a Roma, quella del Salvatore, considerata *acheropita* – ovvero non realizzata da mano umana – e custodita gelosamente dai pontefici romani, dall'VIII secolo, nel luogo più sacro del Palazzo del Laterano, il cosiddetto *Sancta Sanctorum*, oggi accessibile tramite la *Scala Santa*?

La prima parte del volume è dedicata alla storia del sudario della Veronica, la cui presenza è attestata dall'VIII secolo nella Basilica di San Pietro. Questo era l'intento iniziale dell'autrice (p. 17), che nel corso della ricerca, ha iniziato a ipotizzare un legame con l'icona del Salvatore del Laterano.

Numerose testimonianze documentali e iconografiche attestano la presenza a Roma di due immagini del Salvatore, entrambe ritenute miracolose. Quella custodita nella Basilica di San Pietro, nota come Veronica, veniva esposta durante la Quaresima e raffigurava Cristo sofferente, ancora privo della corona di spine; mentre l'altra, secondo le parole di Urbano V (1362-1370), era «conservata nella nostra cappella in Laterano detta *Sancta Sanctorum*» ed esposta la domenica di Pasqua, in occasione della partenza dei pellegrini da Roma (p. 45). Quest'ultima immagine, col tempo, venne coperta poiché la sua visione suscitava un turbamento profondo in chi la osservava (cfr. pp. 44-45). Le fonti iconografiche la descrivono come un sudario raffigurante Cristo vivo, con gli occhi aperti, significativamente diverso dalla cosiddetta «Veronica nera» della Basilica Vaticana.

L'oggetto venerato nella cappella del Laterano, tuttavia, è un'icona lignea del Salvatore, giunta a Roma nel IX secolo. A partire dall'847, è documentata l'esistenza di una solenne processione notturna, durante la quale, il 14 agosto di ogni anno, l'icona veniva tralata fino alla Basilica di Santa Maria Maggiore. Con il tempo, l'*acheropita* divenne il fulcro spirituale della cappella del *Sancta Sanctorum*, fino a essere integrata nella liturgia papale (p. 52). Secondo Seifert, tuttavia, «il vero oggetto di culto» non era «l'icona lignea del Salvatore, bensì il sudario ripiegato del sepolcro del Signore» (p. 53). La grande venerazione tributata a tale oggetto derivava, dunque, non dalla raffigurazione pittorica, ma dal contenuto che esso avrebbe custodito: il Volto Santo, secondo l'autrice, trasferito nel XV secolo a San Pietro, da cui sarebbe stato sottratto nei primi anni del XVII secolo per essere infine trasportato a Manoppello.

In sintesi, Seifert sostiene che l'icona del Salvatore era in realtà un reliquiario contenente una reliquia di straordinario valore legata alla Resurrezione: un tessuto quasi trasparente recante l'effigie di Cristo risorto, identificabile con l'attuale Volto Santo di Manoppello. Questo elemento renderebbe l'icona lignea del Salvatore – che rappresenta un Cristo vivo – una reliquia per contatto, venerata nel palazzo papale, senza tuttavia rivendicare la funzione di ritratto realistico del volto di Gesù. A supporto di tale ipotesi, l'autrice non fornisce prove conclusive, ma una serie di indizi significativi.

L'intreccio storico e iconografico tra queste immagini e la Sindone di Torino si configura come una questione complessa, caratterizzata da una stratificazione di fonti storiche, documenti iconografici, falsificazioni, furti, fenomeni devozionali ed eventi

apparentemente inspiegabili. L'intento della Seifert è quello di dipanare questa intricata vicenda, e il volume rappresenta un contributo rilevante per fare chiarezza sulla storia di questi tre antichi e venerabili oggetti. Tuttavia, come la stessa autrice afferma, «nonostante i numerosi dati e fatti, continuano a mancare prove inconfutabili» (p. 82) per definire con certezza le relazioni tra le diverse reliquie. È possibile dimostrare che «la reliquia della Veronica non può essere identica alla reliquia del Volto Santo di Manoppello. Si tratta, piuttosto, di due diverse *acheropite* romane di Cristo, entrambe con caratteristiche proprie e specifiche» (p. 82).

Fino a pochi anni fa, il Volto Santo di Manoppello, giunto misteriosamente in questo borgo abruzzese nei primi decenni del XVII secolo, era relativamente sconosciuto al di fuori del centro Italia. Tuttavia, la sua notorietà è stata rilanciata da Benedetto XVI, che il 1° settembre 2006 vi ha compiuto il primo pellegrinaggio del suo pontificato.

In appendice, il volume include due testi di notevole interesse storico: una narrazione sul sudario della Veronica redatta da Giovanni Severano (1630), oratoriano contemporaneo del cardinale Cesare Baronio, e un resoconto dell'ostensione ritenuta miracolosa del sudario della Veronica nella Basilica di San Pietro, avvenuta il 6 gennaio 1849 durante la Repubblica Romana di Mazzini, mentre Pio IX si trovava in esilio a Gaeta.

L'opera si distingue per il rigore documentario e l'ampiezza della ricerca, con un approccio che unisce erudizione e divulgazione. Le numerose schede tematiche consentono al lettore di approfondire aspetti collaterali, mantenendo al contempo il filo conduttore della trattazione. L'indagine è arricchita da un'importante raccolta iconografica, curata dall'autrice e riprodotta con elevati *standard* grafici dall'editore. Si tratta di un contributo significativo per la comprensione della storia devozionale di alcune delle più rilevanti reliquie e immagini sacre del Medioevo.

L. CANO

LIBRI RICEVUTI

- A. BELLOCQ, F. INSA, *Avviamento alla Teologia morale*, Edusc, Roma 2024².
- M.V. CERUTTI, G. CHIAPPARINI (a cura di), *Religioni e storia. Omaggio a Ugo Bianchi nel centenario della nascita*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2023.
- F. CIARDI, *Our Vocation. Handbook of Oblate Charism and Spirituality*, Missionari OMI, Roma 2023.
- A. DE LUIS FERRERAS, I. GONZÁLEZ MARCOS (eds.), *Sacerdocio ministerial en la misión de la Iglesia*, Fonte – Monte Carmelo – Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2024 («Teología del Sacerdocio», 33).
- G. DE VIRGILIO, T. TOFFETTI LUCINI (a cura di), *Ascoltare e vivere la Parola di Dio: atti del Festival teologico-biblico sulla Costituzione dogmatica Dei Verbum nel LX anniversario dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, Sanremo 28 agosto - 2 settembre 2023*, Edusc, Roma 2024.
- A. DESMAZIÈRES, *L'ora dei laici. Prossimità e corresponsabilità*, EDB, Bologna 2023.
- R. DI CEGLIE, *God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.
- P. GRASSI, G. PARISE (a cura di), *Sostenere e promuovere la cultura della vita*, Edusc, Roma 2024.
- G. LONGO, *L'Opera di Dio. San Josemaria Escrivá, la filiazione divina, il focolare di casa nelle età della vita*, e-book, Edusc, Roma 2024.
- C. MAGGIONI, *Maria nel mistero di Cristo celebrato dalla Chiesa*, IF Press, Roma 2024.
- R. MAIOLINI, *Fede e dubbio. Un viaggio intorno all'uomo, alla sua conoscenza e alla sua relazione con Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 2025.
- L. MARTÍNEZ FERRER, *Comprender la evangelización de América*, Ediciones Fe y Libertad, Ciudad de Guatemala 2023.
- S. OGBOH, *The Missionary and his Mission: Fr. Carlo Zappa SMA (1861-1917), Prefect of the Upper Niger Prefecture*, Edusc, Rome 2022.
- L. RANIERO, *Prospettive di Etica Ecumenica*, I.S.E. San Bernardino, Venezia 2024 («Quaderni di Studi Ecumenici», 49).

G. RUSSO, *Bioetica in dialogo: fondamenti e testi*, Editrice Coop. S. Tom-ITST, Messina 2024.

G. RUSSO, *Sessualità e famiglia. Manuale per un lessico dialogico*, Editrice Coop. S. Tom-ITST, Messina 2025.

SEGRETIARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE – A.P.S., *Una terra da abitare e custodire*, I.S.E. San Bernardino, Venezia 2024 («Quaderni di Studi Ecumenici», 50).

V. M. SEIFERT, *Il sudario della Veronica e il Volto Santo. Storia e devozione*, Editrice Velar, Bergamo 2024².

ISTRUZIONI PER AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Le collaborazioni possono essere inviate tramite il sito

www.annalestheologici.it

oppure per posta al seguente indirizzo:

Redazione di «Annales theologici»
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
email: annales@pusc.it

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in file di word processor, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un file PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un abstract di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due referees.

I libri in saggio per recensione vanno inviati per posta all'indirizzo della redazione indicato sopra.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte “” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata “barocca”, conteneva in realtà...); vanno, invece, in corsivo quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola creatrice in corrispondenza con la parola profetica, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il corsivo. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «*Annales theologici*» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, Il Dio, 144. CONGAR, Le Christ, 30.

Nota bene:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.
- d) ibidem e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano, San Paolo, Milano 2008, 246 pp. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con l'iniziale del nome puntata e il cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

