

IL VATICANO II E LA SUA COSTITUZIONE SULLA CHIESA

Il Concilio Vaticano II è stato la grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel secolo XX. Queste parole sono state scritte da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*. Il Papa lo affermava per riproporre il compito della ricezione del Concilio. Riferendosi poi ai testi conciliari il Papa aggiungeva che essi conservano intatto il loro valore e debbono essere considerati come una «sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre» (n. 57).

Un Concilio, certo, è ben più dei testi e dei documenti che ha prodotto. Il Vaticano II, poi, a buon titolo può essere annoverato tra gli eventi dell'epoca recente: Giovanni XXIII, che lo aveva convocato lo annunciò come una novella pentecoste; Paolo VI, con parole altrettanto ispirate affermò che l'ora del Concilio è l'ora di Dio... che passa; Giovanni Paolo II, infine, ripeteva spesso che il Vaticano II è stato una vera profezia per la vita della Chiesa e continuerà ad esserlo per molti anni del terzo millennio. Quanto a Benedetto XVI vi inviterei a rileggere il suo discorso del 14 febbraio 2013 in occasione dell'incontro con i parroci e il clero di Roma; un discorso che il Papa impostò come «una piccola chiacchierata sul Concilio Vaticano II, come io l'ho visto». Erano gli ultimi giorni del suo pontificato. In quella circostanza, sulla base delle sue memorie il Papa descrisse l'evento conciliare e in conclusione, facendo una distinzione «tra il Concilio dei Padri – il vero Concilio –» e «il Concilio dei media... quasi un Concilio a sé» disse che dal suo punto di vista vedeva sempre più imporsi il Concilio reale come «la vera forza che poi è anche vera riforma, vero rinnovamento della Chiesa».

Giungiamo così a Francesco. Citerò da *Evangelii gaudium* dove scriveva che «il concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura ad una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo» (n. 26); scriveva pure che la dottrina della costituzione dogmatica conciliare *Lumen gentium* è alla base delle linee che egli intendeva proporre al fine di «incoraggiare e orientare in tutta la Chiesa una nuova tappa evangelizzatrice» (n. 17). Parlando, poi, il 29 dicembre 2017 all'Associazione teologica italiana, Francesco disse: «La Chiesa deve sempre riferirsi a quell'evento, con il quale ha avuto inizio una nuova tappa dell'evangelizzazione e con cui essa si è assunta la responsabilità di annunciare il Vangelo in un modo nuovo, più consoni a un mondo e a una cultura profondamente mutati. È evidente come quello sforzo chiedo alla Chiesa tutta, e ai teologi in particolare, di essere recepito all'insegna di una fedeltà creativa: vi chiedo di continuare a rimanere fedeli e ancorati, nel vostro lavoro teologico, al Concilio e alla capacità che lì la Chiesa ha mostrato di lasciarsi fecondare dalla perenne novità del Vangelo di Cristo». Francesco, dunque, vede nel Vaticano II il punto d'inizio per una nuova tappa della vita della Chiesa; richiama ad uno sforzo di ricezione che abbia non il carattere della ripetizione, ma quello della fedeltà creativa indicando lo stile caratterizzante il Concilio: volto di una Chiesa che si lascia fecondare dalla perenne novità del Vangelo

di Cristo. Diamo, ora, uno sguardo complessivo al Vaticano II cercando di coglierne il senso.

IL VATICANO II, UN CONCILIO "ECCLESIOLOGICO"

L'orientamento ecclesiologicalo del Vaticano II è un dato unanimemente riconosciuto. K. Rahner disse che è stato «un concilio della Chiesa sulla Chiesa». Della Chiesa, infatti, esso ha esplorato il mistero, ha delineato il disegno divino riguardo alla sua struttura fondamentale, ne ha spiegato ulteriormente la natura e illustrato la missione. Lo si potrebbe illustrare facendo vedere come non vi sia documento conciliare che in un modo o nell'altro non si possa ricondurre alla Chiesa, o nel quale essa non si mostri nella bellezza della sua varietà. Cito quanto ha scritto un bravo teologo italiano, Mons. L. Sartori († 2007), in un suo agile commento alla costituzione dogmatica sulla Chiesa: ponendo *Lumen gentium* al centro dei testi conciliari, si potrebbe raffigurare come un diagramma, che visualizza due *affluenti*, da cui essa attinge, e quattro *defluenti*, che essa alimenta. Si tratta, quanto ai primi, delle *fonti* di cui vive la Chiesa, ossia della parola di Dio (*Dei Verbum*) e della sacra liturgia (*Sacrosanctum concilium*); quanto ai secondi, si tratta della sua missionarietà (*Ad gentes*), del dialogo ecumenico (*Unitatis redintegratio*) e interreligioso (*Nostra aetate*) e del dialogo con il mondo contemporaneo (*Gaudium et spes*). Quanto agli altri documenti del Vaticano II, è facile vedere come gran parte di essi sia di fatto applicativa di capitoli interni alla costituzione dogmatica sulla Chiesa.

Si tratta evidentemente di letture retrospettive, giacché i lavori conciliari non si svolsero effettivamente secondo un piano di lavoro così dettagliato, né tanto meno prestabilito. Esse hanno tuttavia un reale fondamento, poiché ben presto, anche sotto l'influsso d'interventi dei cardinali G. B. Montini e L. J. Suenens, la direzione ecclesiologicala s'impose; lasciano intendere, d'altronde, che l'ecclesiologia è davvero il fiume sotterraneo che alimenta il magistero del Vaticano II ed ha il suo punto emergente nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, promulgata il 21 novembre 1964.

Con ciò non s'intende affermare che il Vaticano II sia stato un concilio ecclesiocentrico. In occasione dell'ultima sessione pubblica conciliare, Paolo VI spiegò che se pure il Vaticano II si era occupato principalmente della Chiesa, la sua introspezione ecclesiologicala non era stata, però, fine a se stessa, poiché «la Chiesa si è raccolta nella sua intima coscienza spirituale... per ritrovare in se stessa vivente ed operante, nello Spirito Santo, la parola di Cristo, e per scrutare più a fondo il mistero, cioè il disegno e la presenza di Dio sopra e dentro di sé, e per ravvivare in sé quella fede, ch'è il segreto della sua sicurezza e della sapienza, e quell'amore che la obbliga a cantare senza posa le lodi di Dio».

Si potrebbe, anzi, affermare che il Vaticano II è stato un concilio cristocentrico. Lo mostra proprio l'*incipit* della costituzione dogmatica sulla Chiesa: *Lumen Gentium*. «Luce delle genti» non è la Chiesa, ma Cristo, la cui luce «si riflette sul volto della Chiesa». «Cristo! Cristo, nostro principio! Cristo, nostra via e nostra guida! Cristo, nostra speranza e nostro termine!... Nessun'altra luce sia librata su questa adunanza, che non sia Cristo, luce del mondo; nessun'altra verità interessi gli animi nostri, che non siano le parole del Signore, unico nostro maestro; nessun'altra aspirazione ci guidi, che non sia il desiderio d'essere a lui assolutamente fedeli; nessun'altra fiducia ci sostenga, se non quella che francheggia, mediante la parola di lui, la nostra desolata debolezza». Queste parole di Paolo VI, introduttive del secondo periodo conciliare, esprimono la tensione ultima dei lavori del Vaticano II: *Te, Christe, solum novimus!* Si potrebbe anche aggiungere che il Vaticano II ha avuto un orientamento antropologico, come spiegava Giovanni Paolo II nell'*Omelia* di apertura del Sinodo dei Vescovi del 1985: «Il Concilio, che ci ha donato una ricca dottrina ecclesiologica, ha collegato organicamente il suo insegnamento sulla Chiesa con quello sulla vocazione dell'uomo in Cristo».

In conclusione, si potrà dire che «il Concilio Vaticano II è stato indubbiamente un concilio "ecclesiologico", nel senso che la direzione principale verso la quale si è concentrata l'attenzione dei Padri è quella dell'approfondimento del mistero della Chiesa e del suo rinnovamento». Queste parole sono di J. Ratzinger nella presentazione dell'edizione italiana (1998) di un volume di L. Scheffczyk sull'ecclesiologia postconciliare.

La centralità della costituzione *de Ecclesia*, ad ogni modo, oggi necessita probabilmente di una «ricollocazione». Un teologo gesuita francese oggi molto noto anche in Italia, Ch. Theobald, ad esempio, in un volume su *La recezione del Vaticano II* (tradotto anche in lingua italiana da EDB, Bologna 2011), rileva che la distanza – non solo cronologica, ma anche culturale - dall'evento e non ultimi i ricorrenti conflitti sulla sua interpretazione, ci riportano inevitabilmente verso l'unica domanda circa l'identità del Vaticano II. Da qui l'importanza di ritrovare lo stesso principio di unità del *corpus* conciliare e ciò, ovviamente, perseverando in una prospettiva teologica. In tale prospettiva egli si sofferma in particolare sulla costituzione *Dei Verbum*.

Per altro verso, sull'importanza dell'avvio conciliare con la costituzione *Sacrosanctum Concilium* ha molto insistito un altro teologo (fedele laico questa volta, italiano e docente universitario negli USA), M. Faggioli. In una sua opera dedicata al rapporto fra liturgia ed ecclesiologia nel Vaticano II (*Vera riforma. Liturgia ed ecclesiologia nel Vaticano II*, EDB, Bologna 2013) egli insiste sull'importanza della costituzione liturgica per la comprensione dell'evento conciliare. Proprio riguardo all'ecclesiologia egli scrive che *Sacrosanctum Concilium*, nella sua affermazione sul soggetto della liturgia cattolica e sull'attività liturgica

della Chiesa, postula quell'ecclesiologia del popolo di Dio che segnerà profondamente la costituzione *Lumen Gentium*. La costituzione liturgica, anzi, avrebbe anticipato l'evoluzione ecclesiologica di *Lumen Gentium* riuscendo perfino ad evitare, nella sua prospettiva, alcune alternative che si presenteranno in seguito, mostrandosi pure capace di superare «molte delle controversie sulla presunta contraddizione tra la «collegialità» dei vescovi a livello universale e la «Chiesa sinodale» a livello locale».

Al di là dell'intenzione di questo autore, oggi Francesco ha impostato il tema della sinodalità *nella e della* Chiesa in modo differente. Nel suo discorso del 17 ottobre 2015 per il 50mo della istituzione del Sinodo dei Vescovi il Papa ha distinto tre livelli di esercizio della sinodalità. Il primo è quello si realizza nelle Chiese particolari con i suoi organismi di comunione. Il secondo livello è quello delle Province e delle Regioni Ecclesiastiche, dei Concili Particolari e in modo speciale delle Conferenze Episcopali. L'ultimo livello è quello della Chiesa universale, dove il tema della sinodalità può collegarsi a quello della collegialità episcopale.

Questi approcci diversificati al magistero conciliare ci permettono, in ogni caso, di continuare ad assumere e fare propria la «svolta» del Vaticano II. È un Concilio, che ha segnato indubbiamente una nuova «soglia» per l'ecclesiologia. All'inizio del secolo passato R. Guardini, com'è noto, presentì con gioia un «risveglio della Chiesa nelle anime». Il Concilio fu come uno squillo di tromba per quel risveglio. La sua opera, tuttavia, è ancora, un cantiere aperto.

Hermann J. Pottmeyer, teologo tedesco, ha fatto un'eloquente analogia con la costruzione della nuova Basilica di San Pietro nel secolo sedicesimo. Il nuovo edificio si innalzò avendo come fondamenta la basilica precedente. Dapprima furono innalzati i quattro pilastri, che rimasero incompleti fino a quando non si riuscì a trovare i fondi per portare a termine i lavori. L'autore sviluppa da qui l'immagine guardando alla Chiesa di oggi: «Accanto all'antico edificio del centralismo romano dei secoli XIX e XX, si stagliano i quattro possenti pilastri di una Chiesa e di una ecclesiologia rinnovate [...]; i quattro pilastri di una nuova Chiesa e di una nuova ecclesiologia attendono di essere incoronati dalla cupola di una Chiesa avente la forma di comunione». Il Vaticano II, dunque, secondo questa immagine, sarebbe un cantiere ancora aperto.

STRUTTURA TEOLOGICA DELLA LUMEN GENTIUM

Il dato più significativo dell'impostazione della costituzione *Lumen Gentium* può essere individuato in due punti: la scelta del "mistero della Chiesa" quale punto di partenza dell'ecclesiologia e l'indicazione, subito dopo, della Chiesa come popolo di Dio.

Il mistero della Chiesa

La storia dell'ecclesiologia lascia facilmente individuare che i possibili punti di partenza per una trattazione ecclesiologica sono, praticamente, riconducibili a due: uno che prende l'avvio dall'indole sociale della Chiesa per giungere, poi, a considerare la sua natura misterica e un secondo che a partire dal carattere spirituale e invisibile della Chiesa risale gradualmente alla considerazione dei suoi aspetti sociali e visibili. È stata questa seconda la scelta conciliare che nella costituzione *Lumen Gentium* che ne capitolo primo avvia una preziosa ecclesiologia *de Trinitate*: la Chiesa è *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*, è opera trinitaria, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La comunione ecclesiale è un'estensione sulla terra della comunione trinitaria; essa nasce nel cuore della Trinità.

Parlando di *Ecclesia de Trinitate* non si tratta unicamente di affermare una derivazione della Chiesa dalla Trinità, quanto, piuttosto, di indicare il mistero trinitario quale modello della realtà ecclesiale. Il dato sarà ulteriormente esplicitato nel decreto *Unitatis redintegratio* n. 2, dove si legge che l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito è il «supremo principio e *modello*» del mistero della Chiesa; sarà, quindi, portato alla sua conclusione con il decreto *Ad gentes*, dove il dinamismo stesso missionario della Chiesa è radicato nella missione del Figlio e dello Spirito Santo (cf. n. 2).

Con questa scelta, il Concilio insegna che, per autocomprendersi nella sua più intima natura, la Chiesa non deve guardare primariamente alle società umane, bensì anzitutto alla comunione trinitaria, dalla quale ha origine e da cui desume il proprio modello di vita. In tal modo essa si comprende pure come realtà umana gravida di divino (*sacramento*). Ha un suo significato che il capitolo primo, inaugurato trinitariamente, si concluda poi «sacramentalmente», ossia con l'affermazione della Chiesa quale «una sola, ma complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino» (*Lumen Gentium*, n. 8). Da qui si passa poi a considerare la sua indole sociale e visibile.

Tale carattere teandrico, tuttavia, è per la Chiesa fonte di permanente tensione. Cosa s'intenda con questa espressione è spiegato bene dalla Costituzione sulla Sacra Liturgia: la Chiesa «ha la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, fervente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; tutto questo in modo tale, però, che ciò che in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura, verso la quale siamo incamminati» (*Sacrosanctum Concilium*, n. 2).

Si tratta pure, di conseguenza, di quell'indole escatologica della Chiesa, cui è interamente dedicato il capitolo settimo di *Lumen Gentium*, ma che appare già nel capitolo primo, dove ogni paragrafo si conclude escatologicamente: questa Chiesa

radunata sulla terra sarà definitivamente riunita come Chiesa universale solo «presso il Padre» (n. 2); essa viene da Cristo, vive per Cristo ed a Lui è diretta (n. 3); per questo, insieme con lo Spirito e da Lui sorretta, invoca la Parusia del Signore (n. 4) e spera fortemente di unirsi al suo Re nella gloria (n. 5). Allora, la Chiesa comparirà rivestita di gloria (n. 6) e perverrà a tutta la pienezza di Dio (n. 7), per quanto oggi prosegue il suo pellegrinaggio «fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio», vincendo, con la virtù donatale dal Signore, «le sue interne ed esterne afflizioni e difficoltà» e, intanto, svelando pure al mondo, «con fedeltà, anche se non perfettamente, il mistero di Lui, fino a che alla fine dei tempi sarà manifestato nella pienezza della sua luce» (n. 8).

La Chiesa, popolo di Dio

Il capitolo sul popolo di Dio è come la seconda tavola di un dittico poiché tratta del mistero della Chiesa nella sua dimensione storica, nella sua apparizione nel mondo e nel tempo. Se il mistero della Chiesa ha un carattere escatologico, il popolo di Dio ha un'indole peregrinante. Si tratta, in breve, di chiarire il *percorso* della Chiesa nel mondo, ossia il suo carattere *missionario* mediante la parola e l'azione [*Predicando* il Vangelo, la Chiesa dispone gli uditori alla fede e alla confessione della fede, li prepara al Battesimo... Con la sua *attività* fa sì che ogni germe di bene che si trova nel cuore o nella mente dell'uomo... non vada perduto...], perché «la pienezza del mondo intero sia trasformata in popolo di Dio, in corpo del Signore e in tempio dello Spirito Santo, e perché in Cristo capo siano resi onore e gloria al Creatore e Padre di tutti». Questa finalità trinitaria non solo chiude, per così dire, il cerchio aperto nel capitolo primo, ma pone anche le basi per la descrizione, nei capitoli seguenti, delle strutture ecclesiali.

Perché, in definitiva, riprendere l'antica – e alquanto desueta, tranne che nei testi liturgici - nozione ecclesiologica del popolo di Dio? Per indicare – questa è la risposta – tutti i battezzati, considerati nella loro fondamentale dignità battesimale, nella loro ontologia di grazia. Ecco due essenziali passaggi: nel popolo di Dio unico Capo è Cristo, la condizione comune è la dignità e la libertà dei figli di Dio, l'unica legge è la carità, l'unico e medesimo fine è il Regno di Dio (cf. *Lumen Gentium*, n. 9); pertanto, «uno è il popolo eletto di Dio... comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia dei figli, comune la vocazione alla perfezione... Nessuna ineguaglianza quindi in Cristo e nella Chiesa... Se nella Chiesa non camminano tutti per la stessa via, tutti sono chiamati alla santità e hanno ricevuto in sorte la medesima fede nella giustizia salvifica di Dio» (*Lumen Gentium*, n. 32).

Abbiamo qui un'indicazione fondamentale per comprendere l'architettura generale della costituzione sulla Chiesa, che alterna di volta in volta l'attenzione al polo comunitario della Chiesa e al suo polo personale (*tutti* e *alcuni*). Si tratta di una

scelta particolarmente significativa, che mette in luce la struttura del popolo di Dio e la sua forma di vivere la comunione. Ogni comunità cristiana, infatti, si edifica nella fedeltà a questo rapporto, che ha il suo ultimo riferimento nell'Altro (il mistero trinitario) che convoca la Chiesa, la raduna e la invia nella missione. Inversamente, questo medesimo rapporto intende dire che nella Chiesa nessun ministero è tale da annullare la responsabilità degli altri e che ogni funzione ha il suo significato nel servizio dell'insieme. Fra tutti, poi, si stabilisce una fondamentale reciprocità in modo che ciascuno ha sempre un dono da offrire e da ricevere. Ciò, in ogni caso, non implica per nulla che vi siano responsabilità interscambiabili, sicché ciascuno possa fare tutto. Ciascuno, invece, ha da Dio il suo proprio dono, da mettere a disposizione degli altri.

Nella costituzione *Lumen Gentium*, la vocazione e la missione di «alcuni» nella Chiesa appaiono nel capitolo terzo dedicato alla sua costituzione gerarchica e in particolar modo all'episcopato; nel capitolo quarto dedicato ai fedeli laici e nel capitolo sesto dedicato ai religiosi (oggi si parla di «vita consacrata»). Il «tutti» nella Chiesa, a sua volta, oltre che dal capitolo secondo sul popolo di Dio è trattato anche dal capitolo quinto sull'universale vocazione alla santità e dal capitolo settimo sull'indole escatologica della Chiesa. Su questo tema ho già detto qualcosa; sul capitolo quinto ripeterò quanto scrisse Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*: «Occorre riscoprire in tutto il suo valore programmatico il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* dedicato alla "vocazione universale alla santità". Se i Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante. La riscoperta della Chiesa come "mistero", ossia come popolo "adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito", non poteva non comportare anche la riscoperta della sua «santità», intesa nel senso fondamentale dell'appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo, il "tre volte Santo". Professare la Chiesa come santa significa additare il suo volto di *Sposa di Cristo*, per la quale egli si è donato, proprio al fine di santificarla. Questo dono di santità, per così dire, oggettiva, è offerto a ciascun battezzato. Ma il dono si traduce a sua volta in un compito, che deve governare l'intera esistenza cristiana» (n. 30).

Il capitolo VIII giunge come fastigio dell'intera costituzione *Lumen Gentium*. Maria è unica nella sua vocazione e nelle sue altissime prerogative personali. Nella Chiesa, ella è per un verso sul versante di «alcuni»; tuttavia, collocata com'è nel mistero del Cristo totale, questo membro sovremenente e singolarissimo della Chiesa è, proprio per questo, la sua figura (*Ecclesiae typus*). La Chiesa «tutta», allora, in Maria si rispecchia e si ritrova e a Lei guarda come modello eccellentissimo nella fede e nella carità (cf. *Lumen Gentium*, n. 53).

Da questa lettura della dinamica interna della Costituzione giunge implicito il suggerimento di riscoprire il polo comunitario della Chiesa, al cui interno comprendere tutte le vocazioni particolari. È la Chiesa, infatti, la «grande chiamata», come indica la stessa etimologia del suo nome, e al suo interno vivono e si realizzano tutte le personali e originali chiamate.

LA CHIESA MISTERO DI COMUNIONE

Il polo comunitario della Chiesa ci rinvia quasi spontaneamente al grande tema della comunione. *La Chiesa è una comunione*, fu il titolo di un fortunato volumetto pubblicato in francese dal domenicano J. Hamer. Era il 1962 e nell'ottobre di quello stesso anno Giovanni XXIII darà avvio al Concilio. Oggi è oramai abituale ripetere che quella del Vaticano II è un'*ecclesiologia di comunione*. La Chiesa è *mistero di comunione* e la sua forma d'esistenza è segnata dalla comunione. La sua realtà profonda, perciò, deve manifestarsi nella vita d'ogni comunità ecclesiale e deve funzionare come la sua ultima legge e norma di vita. La comunione non è un aspetto parziale della Chiesa, ma una sua dimensione costitutiva.

Il Vaticano II, quando parla di comunione rivolge la sua attenzione su di un elemento fondamentale, ossia sul carattere di «mistero» della Chiesa, che consiste in questo: nello Spirito e mediante Cristo noi abbiamo accesso al Padre e siamo resi partecipi della natura divina. La base di un'*ecclesiologia di comunione*, dunque, è l'*Ecclesia de Trinitate*, la Chiesa, cioè, che, come ho ricordato, ha nella santa Trinità la sua origine, il suo modello e pure il lido del suo ultimo approdo. A partire da questo trascendente mistero di comunione, la *communio* ecclesiale non potrà che essere considerata prioritariamente nella sua dimensione verticale, ossia quale comunione *de superiore parte venientem, id est de coelo et a Patre venientem* (CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, n. 7) e poi, di conseguenza, nella sua dimensione orizzontale di comunione degli uomini fra loro.

«Annunziamo a voi, affinché voi pure siate in comunione con noi. Ma la nostra comunione è col Padre e col suo Figlio, Gesù Cristo», leggiamo in 1Gv 1,3. La comunione con la Trinità Santa forma una comunità di figli e di fratelli «nel Figlio» (*fili in Filio*), tutti animati dall'unico Spirito che, come in un tempio, abita nel cuore dei singoli fedeli e nella Chiesa, unificandola «nella comunione e nel servizio» (*Lumen Gentium*, n. 4).

La comunione, pertanto, è prima di tutto un dono e come ogni altro dono divino, anche quello della comunione genera nella Chiesa, per ciascuno e per tutti, doveri e impegni e deve diventare programma di vita cristiana (*Gabe* e *Aufgabe*, si direbbe nella lingua tedesca: dono e compito, dono e responsabilità). Per il dono della comunione ogni cristiano è chiamato a vivere nella comunione e a esprimerla concretamente. Tale è, appunto, la comunità, cioè quella concreta forma di

aggregazione, che nasce dalla comunione e nella quale si vive e si trasmette il dono della comunione. Il carattere comunionale della Chiesa esige che questa grazia si estenda a tutti gli ambiti della sua vita e ne informi tutte le espressioni. C'è dunque una *comunione che è la Chiesa* e, necessariamente conseguente, una *comunione nella Chiesa*.

Nell'attuazione di forme di vita comunitaria dove sia effettivamente conservato ed esibito il dono della comunione, è normativo il modello delle prime comunità cristiane. Esse ci offrono pure l'istanza di una comunione sempre ricercata e voluta, nonostante la presenza di tensioni e difficoltà. Sappiamo quanto sia esemplare al riguardo il testo di *At 2,42*, dove i fedeli sono mostrati perseveranti nell'ascolto della dottrina apostolica e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere. Comunione nella fede, dunque, dei sacramenti e dei carismi ed anche comunione della carità, espressa nella condivisione dei beni (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 949-953). Il testo di *Atti* appena richiamato mostra pure come la comunione esiga di mostrarsi esternamente. La visibilità della comunione nella vita della comunità è, d'altra parte, la prima forma d'efficace irradiazione missionaria.

COMUNIONE E MISSIONE

La missione, infatti, nella prospettiva ecclesiologica è l'altro «fuoco», o «polo» della comunione. «Missione» – ce lo ricorda almeno il Vaticano II – è, come quello di «comunione», un termine che dal cuore del mistero trinitario trapassa direttamente nel cuore della Chiesa sicché il decreto *Ad gentes* può affermare perentoriamente che «la Chiesa peregrinante è missionaria per sua natura, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre» (n. 2).

Comunione e missione, dunque, nella realtà della Chiesa – quale riflesso creaturale di ciò che avviene nel mistero trinitario – si attraggono e si completano reciprocamente. Tra esse vige un intimo rapporto, perché sono dimensioni essenziali e costitutive dell'unico mistero della Chiesa: il Verbo incarnato, mediante il suo Spirito, mentre accoglie nella comunità divina la Chiesa, la rende partecipe della missione di salvezza ricevuta dal Padre e in essa e per essa la realizza continuamente nella storia.

Comunione e missione non sono alternative; dobbiamo, piuttosto, considerarle come le due facce di un'unica medaglia, o come i due fuochi di una sola ellisse. Giovanni Paolo II al n. 32 dell'esortazione apostolica *Christifideles laici* scriveva così: «La comunione e la missione sono profondamente congiunte tra loro, si compenetrano e s'implicano mutuamente, al punto che *la comunione rappresenta la sorgente e insieme il frutto della missione: la comunione è missionaria e la missione è per la comunione*. È sempre l'unico e identico Spirito colui che convoca e unisce la

Chiesa e colui che la manda a predicare il Vangelo “fino agli estremi confini della terra” (At 1, 8)».

La prima missione, anzi, è proprio la comunione. Per comprenderlo si potrà rileggere questa norma di Francesco d'Assisi: «I frati poi che vanno fra gli infedeli possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti o dispute, ma siano *soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio* (cf. 1 Pt 2,13) e confessino di essere cristiani. L'altro modo è che quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio...» (*Regola non bollata*, cap. XVI). Qui appare chiaramente che per Francesco ci sono due forme di primo annuncio. La prima forma, che è perentoria, consiste nel vivere secondo carità mostrando che lo si fa perché cristiani (*comunione*). Solo dopo c'è la seconda forma (*missione*), da realizzarsi quando a Dio piacerà, ed è la predicazione. Comunione e missione, poi (dovrebbe essere superfluo aggiungerlo, ma sempre utile ricordarlo) trovano la loro simultanea attuazione nella celebrazione eucaristica. Nell'Eucaristia, infatti, la Chiesa trova la fonte della sua comunione e nel dono di sé che Cristo offre per tutti è riconoscibile pure la sorgente prima della sua missionarietà. Nell'Eucaristia c'è l'espressione più alta della Chiesa comunione che si fa missionaria “partendo dal luogo della sua presenza tra le case degli uomini, dall'altare delle nostre chiese parrocchiali” (CEI, *Il volto missionario delle nostre parrocchie in un mondo che cambia* ([2004], n. 4).

LA COSTITUZIONE *LUMEN GENTIUM*, CINQUANT'ANNI DOPO

Dalla promulgazione di *Lumen Gentium* sono trascorsi oltre cinquant'anni. È doveroso domandarsi quali siano i temi che oggi meritano di essere ripresi e di nuovo studiati. Per limitare gli ambiti della risposta scelgo tre sollecitazioni che giungono dal magistero, sino ad oggi prodotto, di papa Francesco.

La Chiesa popolo di Dio

Individuo la prima nella ripresa della nozione ecclesiologica di *popolo di Dio*. Nella nota intervista rilasciata al Direttore de *La Civiltà Cattolica* e pubblicata sul n. 3918 dello stesso quindicinale (19 settembre 2013), Francesco parla della Chiesa come «il popolo di Dio in cammino nella storia, con gioie e dolori», come un «soggetto», come «pastori e popolo insieme». Ed è proprio in ragione di questi aspetti che, come ho detto, la costituzione *Lumen gentium* scelse di trattare *de populo Dei* nel capitolo secondo, quasi seconda tavola di un dittico di cui il *mysterium Ecclesiae* è la prima. Rispondendo alle domande postegli da A. Spadaro S.I., Francesco dice : «La Chiesa è la totalità del popolo di Dio». Poco dopo Francesco aggiunge: «L'immagine della Chiesa che mi piace è quella del santo popolo fedele di Dio. È la definizione che uso spesso, ed è poi quella della *Lumen gentium* al numero 12. L'appartenenza a un

popolo ha un forte valore teologico: Dio nella storia della salvezza ha salvato un popolo. Non c'è identità piena senza appartenenza a un popolo. Nessuno si salva da solo, come individuo isolato, ma Dio ci attrae considerando la complessa trama di relazioni interpersonali che si realizzano nella comunità umana. Dio entra in questa dinamica popolare».

Non vi sarà difficile controllare che i temi accennati in questa intervista sono tutti presenti in *Evangelii Gaudium*. Non è, dunque, fuor di luogo ritenere che un primo «nodo» da sciogliere oggi in ecclesiologia sia proprio la ripresa cordiale e la rimessa in circolo dell'ecclesiologia del popolo di Dio. Quasi vent'anni (2002) fa J. Comblin, un teologo belga naturalizzato brasiliano, scrisse con una certa polemica: «Molti ritengono che il concetto di “popolo di Dio” sia stato il principale contributo teologico del Vaticano II e che questo concetto abbia condizionato tutti i documenti conciliari. Ancor più, “popolo di Dio” è il concetto che meglio esprime lo “spirito” del Vaticano II. Se volessimo in una parola esprimere quello che portò il Vaticano II alla chiesa, dovremmo dire: ricordò alla chiesa che essa è popolo di Dio. Ci sono pure alcuni che pensano che la finalità principale, praticamente la sola, del Sinodo straordinario del 1985 – ufficialmente convocato per interpretare il Vaticano II – fu quella di sopprimere il concetto di “popolo di Dio”. Per questo molti credono che *il compito più importante di un nuovo pontificato* sarebbe quello di restaurare l'ecclesiologia del Vaticano II, risuscitando il concetto di “popolo di Dio”».

Il «sensus fidelium»

Se, insieme con papa Francesco, guardiamo al numero 12 del *de Ecclesia* troviamo che in esso si tratta pure del *sensus della fede* e dei carismi nel popolo di Dio. Difatti Francesco non manca di farvi rimando quando, citando l'ignaziano *sentire cum Ecclesia*, spiega: «l'insieme dei fedeli è infallibile nel credere e manifesta questa sua *infallibilitas in credendo* mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo che cammina. Ecco, questo io intendo oggi come il “sentire con la Chiesa” di cui parla sant'Ignazio. Quando il dialogo tra la gente e i vescovi e il Papa va su questa strada ed è leale, allora è assistito dallo Spirito Santo. Non è dunque un sentire riferito ai teologi». È in questa prospettiva del *sensus fidei* che deve essere interpretato quell'avere l'*odore delle pecore* che Francesco pose come esigenza per i pastori nella Chiesa nell'Omelia della Messa crismale del 28 marzo 2013 e che successivamente ha più volte ripreso. Cosa che si coglie con più chiarezza alla luce del discorso che il Papa rivolse ai nuovi vescovi il 19 settembre 2013: «Presenza pastorale significa camminare con il Popolo di Dio: camminare davanti, indicando il cammino, indicando la via; camminare in mezzo, per rafforzarlo 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”».

Dopo un millennio di *societas inaequalium*, dove ogni capacità attiva è considerata solo nella *Ecclesia docens*, rifacendosi al Concilio Vaticano II sottolinea la necessità di tornare ad un’*Ecclesia Dei verbum religiose audiens*. Una Parola che si fa ascoltare non soltanto attraverso la Sacra Scrittura, ma anche nella testimonianza della Tradizione, nella quale il *sensus fidei* è efficacemente attivo. Tornando a *Lumen Gentium*, al n. 12 si legge che «la totalità dei fedeli, la quale ha ricevuto l’unzione dello Spirito santo, non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa proprietà che gli è peculiare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, quando, “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici”, esprime l’universale suo consenso in materia di fede e di morale». Qui la proprietà del *sensus fidei* è inquadrata nella partecipazione del popolo di Dio alla funzione profetica di Cristo. La triplice partecipazione – sacerdotale, profetica, regale – al sacerdozio di Cristo rimanda, a sua volta, al sacerdozio comune, o battesimale descritto in *Lumen Gentium* 10. Oggi, papa Francesco ci incoraggia a riprendere da *Lumen gentium* il tema del *senso della fede*. Su questo si potrà studiare il documento della Commissione Teologica Internazionale: *Il sensus fidei nella vita della Chiesa* (2014).

La Chiesa povera dei poveri

Un terzo che oggi è doveroso riprendere da *Lumen Gentium* è quello relativo alla *Ecclesia pauperum*. Questo capitolo Vaticano II lo ha riaperto dall’inizio del suo ministero petrino. In *Evangelii Gaudium* ne ha spiegato la ragione e lo ha fatto in maniera coerente con gli altri rimandi a *Lumen gentium*. Scrive infatti: «I poveri hanno molto da insegnarci. Oltre a partecipare del *sensus fidei*, con le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente. È necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare dai poveri. La nuova evangelizzazione è un invito a riconoscere la forza salvifica delle loro esistenze e a porle al centro del cammino della Chiesa. Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche ad essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro» (n. 198).

Nel *Discorso* dell’8 maggio 2013, parlando all’assemblea plenaria dell’Unione Internazionale Superiore Generali, Francesco aveva detto che «la povertà si impara toccando la carne di Cristo povero, negli umili, nei poveri, negli ammalati, nei bambini». Più ampiamente, nella Veglia di Pentecoste – 18 maggio 2013: «Questo è il problema: la carne di Cristo, toccare la carne di Cristo, prendere su di noi questo dolore per i poveri. La povertà, per noi cristiani, non è una categoria sociologica o filosofica o culturale: no, è una categoria teologica. Direi, forse la prima categoria, perché quel Dio, il Figlio di Dio, si è abbassato, si è fatto povero per camminare con noi sulla strada. E questa è la nostra povertà: la povertà della carne di Cristo, la

povertà che ci ha portato il Figlio di Dio con la sua Incarnazione. Una Chiesa povera per i poveri incomincia con l'andare verso la carne di Cristo. Se noi andiamo verso la carne di Cristo, incominciamo a capire qualcosa, a capire che cosa sia questa povertà, la povertà del Signore».

Forse, tutto riconsiderando alla luce di *Lumen gentium* non sarà strano andare con la mente a quel che scriveva Agostino, commentando il passo della lettera di San Giovanni che dice: «*Da questo conosciamo che amiamo i figli di Dio (1Gv 5, 2)*». Spiegava: «i figli di Dio sono il corpo dell'unico Figlio di Dio: lui il capo, noi le membra, ma unico il Figlio di Dio ... chi ama il Figlio, ama anche i figli di Dio. Quali figli di Dio? Le membra del Figlio di Dio. E amando, anch'egli diventa un membro e per mezzo dell'amore viene ad appartenere alla unità del Corpo di Cristo; e *sarà un solo Cristo, il quale ama se stesso*». Questo è il mistero di Cristo nel povero e questo è pure il mistero della Chiesa : *l'unus Christus amans seipsum (In epist. Joannis ad Partos X, 3: PL 35, 2055)*.

*SIC - Scuola Intercongregazionale di noviziato dei Castelli Romani
Albano L. – 12 novembre 2019*

✠ Marcello Semeraro