

Sartori Luigi, *La «Lumen Gentium»*. Traccia di studio, Edizioni Messaggero Padova, 1994.

## PREFAZIONE

*La fase attuale della chiesa è propizia per una ripresa serena dello studio dei testi conciliari. Disponiamo di un tratto storico di «rezezione» del Vaticano II sufficiente a favorire un'ermeneutica realistica; viene dopo la stagione dell'euforia, negli anni a ridosso dell'evento, e dopo quella successiva della critica negativa di coloro che hanno gridato al «tradimento», o per rapporto a un'ermeneutica considerata troppo frenata (rispetto ad attese eccessive), o in riferimento a salti ritenuti precipitosi e di rottura con la tradizione. Come diremo nella prima introduzione, il carattere «pastorale» del concilio impegna a fare molta attenzione al suo «realizzarsi» nei frutti; è anche da questi che occorre partire per poterlo «interpretare».*

*La letteratura sul concilio è veramente immensa, e non accenna a fermarsi. L'Istituto per le scienze religiose di Bologna ha in progetto una ricerca sistematica sulle fonti, al fine di costruire un'adeguata «storia del Vaticano II». Il presente nostro lavoro osa mettersi dentro tale processo, nel desiderio di offrire un umile sussidio a quanti (speriamo molti) desiderano una sorta di iniziazione o un primo allenamento allo studio del concilio.*

*Abbiamo già fornito un commento al decreto sull'Ecumenismo. Ora qui, nella stessa collana, presentiamo il commento alla Lumen gentium, documento centrale del Vaticano II.*

*I primi due contributi introducono al contesto globale del concilio, e alla visione sintetica della costituzione: gli altri*

5

*capitoli seguono passo passo, quasi pedantemente, i singoli otto capitoli della Lumen gentium, cercando di offrire orientamenti densi ma chiari per una adeguata lettura e interpretazione del testo.*  
L.S.

-----

I testi del concilio sono citati nell'edizione (e numerazione) dell'*Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, Dehoniane, Bologna [sigla: EV 1]. In appendice al volume si riporta, per utilità di consultazione, la costituzione dogmatica *Lumen gentium*.

La bibliografia, limitata ai volumi editi in lingua italiana, è ordinata cronologicamente.

## ABBREVIAZIONI

AG *Ad gentes*, decreto sull'attività missionaria della chiesa.

DH *Dignitatis humanae*, dichiarazione sulla libertà religiosa.

DV *Dei Verbum*, costituzione dogmatica sulla divina rivelazione,

## IL CONCILIO VATICANO II

La LG è il cuore del concilio, ma appunto per questo va presa in stretto rapporto di «dare-ricevere» con tutti gli altri testi (alcuni dei quali, come la DV, possono legittimamente essere considerati anche più decisivi). E necessario quindi pesare bene il contesto generale costituito dal concilio: nella sua intenzionalità di fondo e nei suoi caratteri.

### 1. INTENZIONE PASTORALE DEL VATICANO II

La pastoralità è la nota preminente del concilio. Giovanni XXIII lo ha pensato in funzione dell'*aggiornamento* della chiesa, inteso in senso generale e quasi indeterminato. Le consultazioni nella fase «ante-preparatoria» hanno consentito proposte su tutti i fronti. Fu necessario sfrondare, ricondurre a temi specifici e cercare armonizzazione e unità. E rimasto però determinante il criterio del «rinnovamento» globale della chiesa, anche in quanto esso include «riforma». La pastoralità, infatti, impegna ad *adeguare le forme storiche espressive* della fede e della vita ecclesiale, affinché - pur nella permanenza sostanziale dei dati rivelati e voluti da Dio - fede e chiesa rispondano alle mutate e varie situazioni socio-culturali dell'umanità. Emerge oggi il problema della «significatività»; mentre ieri dominava piuttosto quello della «credibilità». La domanda di senso investe tutto e tutti.

La pastoralità del Vaticano II sembra ad alcuni comportare un declassamento: «concilio di serie B! senza defi-

7

nizioni nette e taglienti! », Di fatto gli oppositori appellano proprio a questa intenzione pastorale per poterlo squalificare e liberarsene.

Invece, secondo una celebre interpretazione del cardinale Lercaro (in conferenze pubbliche tenute già negli anni del concilio), il Vaticano II merita di essere «elevato», in importanza, al di sopra dei precedenti concili, ed essere messo in analogia proprio con il (cosiddetto) *concilio di Gerusalemme* (50 d.C.), la riunione decisiva per Paolo e per la sua missione di apostolo dei pagani. Il Vaticano II sarebbe un concilio «fuori serie»; appunto perché non mira a «de-finire» (e consolidare) elementi di un determinato impianto di chiesa (quello che la teneva stretta - in analogia con la forma degli inizi, detta «giudeo-cristianesimo» -, dentro le «fasce della civiltà mediterranea»), bensì è finalizzato a farla uscire fuori, a rilanciarla verso nuovi impianti perché s'incarni, e perciò quasi rinasca, in altri mondi culturali. Pastoraltà, quindi, molto vicina a missionarietà.

Allora il Vaticano II acquista importanza quasi di più per le sue scelte concrete, e per *gli eventi e gli atti* che lo segnano. Corrisponde forse più di altri alla struttura della «storia della salvezza (o della rivelazione)», per la quale (secondo la DV 2) anche gli «eventi» sono decisivi, e non solo le «parole», anzi «eventi e parole» si chiamano a vicenda: l'«agito» illumina e rafforza il «parlato». I testi del Vaticano II vanno letti, dunque, alla luce della «prassi» da esso inaugurata, per iniziativa soprattutto dei due papi che l'hanno guidato. Lo stile di Giovanni XXIII, di umiltà, di dialogo fiducioso, ha contagiato

- l'esempio di libertà di discussione, nella divergenza di opinioni, e (in certa misura) anche di «critica», che davano i padri conciliari (così da legittimare, in certo senso, fuori dell'aula conciliare, l'interrogativo: «Si isti... cur non ego?»; «perché solo ai padri, e dentro un concilio, è lecita e possibile la parresia evangelica che aiuta a dibattere fruttuosamente i problemi della fede e della chiesa?»);
- i viaggi dei papi (soprattutto quello di Paolo VI in Terra Santa, quasi a disegnare plasticamente il richiamo della chiesa a rifarsi alle origini e a tornare all'incontro con i «fratelli ebrei» e con i fratelli delle altre religioni; e poi il viaggio all'Onu, del quale i padri hanno chiesto ufficialmente e ottenuto l'inserimento negli Atti del concilio); e così via ...

Ma già il solo fatto del concilio è apparso come un miracolo, quando - come già annotava un secolo fa il cardinale Newman -l'esaltazione del papato provocata dal Vaticano I faceva ipotizzare (a molti) l'impossibilità, la non necessità di concili; e così l'ecumenismo mondiale, stupefatto, ha cominciato ad aver fiducia nell'ideale di «conciliarità» e di «chiesa conciliare».

La nuova «mens» che si è espressa nella pastoralità del concilio ha avuto come effetto anche l'attuale promozione di dignità e valore della missione pastorale e della teologia pastorale. Il «farsi» della chiesa, il suo «realizzarsi», non comporta mera applicazione nella prassi di principi contemplati prima nel «sapere» della fede; lo Spirito Santo è attivo anche nel momento della verifica e della traduzione, fa sprigionare luce anche dall' agire; e per analogia si può applicare al rapporto tra fede e vissuto di fede l'assioma che riguarda il rapporto tra edizione e realizzazione della profezia: «nella prima la seconda resta ancora nascosta, ma

9

nella seconda la prima si rende manifesta». È in questione la «veritas» specifica della rivelazione biblica; secondo la DV si tratta di «veritas salutaris» (che salva e che coinvolge tutto l'uomo e non solo l'intelligenza), e di «veritas historica» e cioè che si dipana lungo i tempi come coerenza tra passato, presente e futuro, e quindi «vive» in una tradizione.

## 2. I CARATTERI PRINCIPALI DEL CONCILIO

Giovanni XXIII ha dato concretezza all' «intenzione» pastorale del concilio: in molte circostanze, a partire dal primo annuncio, il 25 gennaio 1959; soprattutto nel discorso di apertura, l'11 ottobre 1962. Meritano attenzione almeno *tre punti*:

- la diagnosi serena sul tempo moderno: «A noi sembra di dover dissentire dai profeti di sventura ... : la Provvidenza ci sta conducendo ad un ordine nuovo di rapporti umani» (EV 1, 41\*42\*);
- anche in relazione agli errori oggi la chiesa «preferisce usare la medicina della misericordia piuttosto che della severità» (EV 1, 57\*);
- impegno di «promuovere l'unità nella famiglia cristiana e umana» (EV 1,59\*-61\*).

Paolo VI ha dato strutturazione organica alle intenzioni del suo predecessore, fornendo al

- dialogo con gli uomini di buona volontà anche se non credenti.

Disponiamo, perciò, di criteri inderogabili per una retta lettura e interpretazione dei testi conciliari.

Volendo riassumere tutto, possiamo sottolineare tre caratteri.

a) *Atteggiamento positivo* nell' accostare e presentare la Verità. - Generalmente nei precedenti concili, e in genere negli interventi del magistero, si preferiva partire dal «no» per dare valore al «sì» .. Inseguire gli errori, condannarli, espellerli; e così tutelare la verità. Questo il senso delle «definizioni»; dare risalto e chiarezza agli aspetti «negati o messi in pericolo» da oppositori; metodo efficace ma non del tutto perfetto, in quanto rischia di non stimolare l'attenzione del credente alla ricchezza della verità. Immunizzarsi è importante, ma non basta; per vivere (soprattutto se si è chiamati alla santità e all' apostolato) occorre crescere nella verità, assimilarla in pienezza, farne sprigionare il valore salvifico: nella meditazione-contemplazione della Parola, nella celebrazione liturgica, nella testimonianza della vita. Soprattutto se si tiene conto di altri due «eventi» scaturiti dal concilio:

- la scelta di mettere nelle mani di tutti la Bibbia (con la DV);

- e di rendere reale responsabile della liturgia la comunità (con la SC;), a tal proposito si parla di «calice messo nelle mani di tutti»).

Occorre dunque fornire abbondante cibo di verità, anche per fortificare contro l'errore. Lo stile dei testi conciliari, che a volte pare disinvolto, discorsivo; ripetitivo, miscelato ... trova anche in ciò una sua spiegazione.

11

b) *Spirito ecumenico generale* (e non solo impegno nel settore specifico dell' ecumenismo in senso stretto). - Valorizzare la verità, si diceva sopra. Ma allora si deve aggiungere: «attingendo da ogni fonte, accostandola ovunque essa si trovi». L'amore alla verità (di Dio) non può consentire confini, cinture e muri, così da vivere in ghetto; altrimenti si tramuta in orgoglio e autosufficienza, oppure rafforza il manicheismo che divide il mondo umano in due campi: di qua (noi) il bene e il vero, di là (gli altri) il male e il falso.

Il testo sulla libertà religiosa (DH 12, 1073) riconosce che talora in seno alla cristianità si è fatto ricorso a metodi «meno conformi allo spirito evangelico, anzi ad esso contrari». La carità, invece, deve essere elevata a «via maestra della verità»; per scoprire e valorizzare la verità ovunque e sempre, anche nei frammenti; se è vero che anche nell'errante lavora l'istinto del bene, ossia lo Spirito della Verità; e se, come afferma sant' Agostino, «nulla adest falsitas in qua non lateat aliquid veri». Il concilio, comunque, è stato fedele a questo indirizzo; perfino nel discorso sull' ateismo (GS 19, 1374-1375) ha cercato di individuare il nucleo positivo su cui poggiano gli atei.

c) *Stile dialogico vivo* (in coerenza col precedente criterio dello spirito ecumenico). - L'apertura al dono di verità che ci viene dagli altri potrebbe di fatto realizzarsi anche senza dare ad essi la parola. Ci sono alcuni che pensano di poter fare ecumenismo da' isolati, senza contatto vivo con i fratelli di

accendere in positivo il proprio discorso.

I testi del Vaticano II, se non sono redatti in un genere letterario formalmente dialogico, sono però ispirati al criterio dell' «ascolto dell' altro». Risentono dello sforzo di presentare le tesi degli altri «secondo il loro punto di vista, e con i loro occhi». Gli «osservatori non cattolici» hanno sempre avuto in mano gli schemi discussi in concilio, e - in sede appropriata - sono stati sollecitati ad esprimere con libertà il loro parere in merito, soprattutto per ciò che concerneva l'interpretazione esatta delle loro dottrine. D'altra parte, la stampa che si faceva eco quotidiana dei lavori conciliari rappresentava per i vescovi una sorta di viva «reazione» e di specchio registratore che li rendeva sensibili all' opinione pubblica, e quindi «uditori» della parola degli altri.

Le ammonizioni esplicite del concilio circa il dialogo vivo con i fratelli non cattolici o non credenti trovano quindi nell' esempio stesso dell' agire conciliare un avvio e uno stimolo di assoluta autorevolezza ed esemplarità. La reciprocità che questo stile comporta sollecita ambedue gli interlocutori a «stare sotto» la Parola e lo Spirito; così da fare in modo che le divergenze da cui partono non si aggravino fino a dividere irrimediabilmente, ma si trasformino, se possibile, in diversità almeno tendenzialmente o in parte «convergenti», se non proprio «complementari» e «sinfoniche».

### 3. VARIETÀ DEI TESTI

La massa di tematiche emerse nel periodo della consultazione faceva prevedere un numero eccessivo di documenti. Ma poi dall'iniziale settantina di testi si è giunti alla fine solo a sedici. Numero ancora ben alto; comunque il livello e la lunghezza non sono affatto omogenei. Anzi, proprio

13

per rispetto del concilio, è necessario pesare bene la diversità anche formale dei testi.

Si deve tener conto anche della varietà di *generi letterari*: alcuni testi sono più vicini alla teologia biblica (o alla forma dei «temi biblici»); altri più al discorso giuridico (quando si tratta di precisare i rapporti tra poteri e competenze); altri sono più chiaramente pastorali, accentuando le esortazioni e le indicazioni pratiche; altri più didascalico-catechistici ...

Ancora, si deve tener conto *dell'ampiezza e complessità*: alcuni testi affrontano solo un tema preciso e delimitato, quindi possono evidenziare brevità, chiarezza e armonia; altri affrontano temi più complessi, e perciò sono obbligati a far posto a una pluralità di trattazioni non facilmente armonizzabili (la GS, ad esempio, corrisponde di fatto a un contenitore di parecchi testi, o, secondo alcuni interpreti, addirittura all'embrione di un possibile - più o meno auspicabile - nuovo concilio).

Inoltre si deve tener presente che nel concilio hanno avuto sollecitazione ad esprimersi molte *scuole teologiche*, anche ad eco di *chiese particolari* molto diverse; non poté operare una sola scuola (la cosiddetta «scuola romana») così da riuscire a produrre sintesi armoniose, «classiche» sia nel contenuto che nella forma linguistica. Ci si avvicina al modello della Bibbia, «un libro in molti libri»! L'ermeneutica del Vaticano II richiede pertanto analoga pazienza e fatica di un'ermeneutica attenta e profonda.

«decreto» valeva anche per il dogma o per i pronunciamenti dottrinali (del resto, ancora oggi gli ortodossi parlano di «canoni-canonicità» anche in relazione a ciò che regola il «pensiero» del credente e non solo la sua condotta di vita); da allora, invece, solo le «costituzioni» impegnano direttamente la *dottrina della fede*. Infatti «costituiscono» qualcosa che riguarda la base, l'essenza, i principi, le premesse di tutto. Da esse si attinge dottrina «dogmatica», almeno nel senso generico di «relativa al dogma» anche se non presenta nuove definizioni.

Ma occorre fare attenzione anche all'aggettivo che connota le singole costituzioni del nostro concilio. Soltanto due son dette *dogmatiche*: la DV e la LG; sono perciò le più elevate di grado. Quella sulla liturgia non ha aggettivo; e di fatto non è solo costituzione, ossia non offre solo «dottrina», ma contiene anche norme, direttive di riforma e rinnovamento; quindi, in parte è anche decreto. Alla GS, sulla «chiesa nel mondo contemporaneo», viene aggiunta la qualifica di *pastorale*, quasi a sottolineare il senso specifico della pastoralità intesa e proposta dal concilio nella sua globalità; perciò essa può essere considerata anche come una «dichiarazione» (di fatto, se non fosse intervenuto direttamente Paolo VI a mantenerla al suo alto livello di costituzione, probabilmente sarebbe stata declassata a mera dichiarazione; addirittura da alcuni padri veniva proposta una qualifica ancora inferiore: «nuncius», «epistula» ... , un discorso rivolto solo all'esterno del concilio e della chiesa).

Decreti: sono nove testi rivolti principalmente *alla norma e al rinnovamento* della disciplina nei vari corpi sociali o in alcuni aspetti della realtà della chiesa. Si va dalle «chiese orientali» unite a Roma, ai soggetti ecclesiali: vescovi, preti, seminaristi, religiosi, laici; agli impegni della missione, dell'ecumenismo, dell'uso dei mezzi di comunicazione sociale.

15

Di per se, questi testi sono «ca uc 1», ne senso c e essi sopravvivono veramente solo negli effetti da essi prodotti; e di fatto nel post-concilio sono stati necessari altri interventi (anche sino di, e non solo nuovi documenti) per riprendere la questione dell'adeguamento che quei decreti conciliari hanno soltanto iniziato.

Ma c'è un'altra osservazione da fare. Anche i decreti si nutrono di dottrina. *Alcuni* di essi, addirittura, «costituiscono» (fondano) quasi dei *capitoli nuovi e originali di dottrina*, da allegare, da accorpate a quella offerta dalle costituzioni; quindi si presentano come un fertile connubio tra costituzione e decreto, e in questo senso raggiungono un alto livello di valore permanente e impegnano stabilmente la teologia dogmatica. E il caso di almeno due decreti: sulla missione e sull'ecumenismo; essi costituiscono fonte inesauribile da cui attingere dottrina.

Dichiarazioni: sono tre documenti nei quali il concilio si volge *all'esterno*, esce per così dire in piazza, parla agli uomini al di là di ogni distinzione tra cristiani e non cristiani, tra credenti e non credenti, trattando di *problemi comuni* e sforzandosi di parlare in un linguaggio comprensibile a tutti. Siamo nella *parte più nuova e inventiva del concilio*: in cui esso tenta di dialogare in senso stretto, ossia parlare *come* gli altri, per riuscire a parlare insieme *con* gli altri, entrare nel contesto di tutti per arrivare ad un vero *con-vivere e co-operare* (e sopra abbiamo fatto cenno all'aspetto di «dichiarazione» che caratterizza la stessa GS. I tre temi sono:

che le renda «manifesto pubblico» (dentro gli «areopaghi» d'oggi), «annuncio di buona novella» («evangelizzazione nuova»), appunto «dichiarazione» .

#### 4. UNITÀ TEMATICA

Sul finire della prima sessione, dicembre 1962, i cardinali Montini e Suenens sollecitarono i padri conciliari a trovare un centro di unità per dare armonia al progetto del concilio; e indicarono il tema della *chiesa*, nei suoi due momenti: *ad intra*, e *ad extra*. Successivamente, come abbiamo ricordato, Paolo VI con la sua enciclica programmatica, *Ecclesiam suam*, offriva un quadro sistematico ancora più chiaro e articolato. Da allora i sedici documenti hanno acquistato un significato di profonda unità.

Se assumiamo lo schema delle tre parti della *Ecclesiam suam*, possiamo ascrivere:

- alcuni testi all'impegno di «autocoscienza della chiesa» («Chiesa, che cosa dici di te stessa?»: e qui allora si collocano le costituzioni, soprattutto la LG);
- altri testi all'impegno del «rinnovamento» (qui entrano soprattutto i decreti, ma anche altri documenti nella misura in cui contengono disposizioni disciplinari);
- infine, altri testi all'impegno del «dialogo» (le dichiarazioni; ma, come sopra si osservava, anche la GS e quei decreti che ispirano compiti di missione o di dialogo specifico: con i non cattolici e con i non cristiani).

Ma si può assumere come criterio di armonizzazione lo schema dei *quattro cerchi del dialogo*, terza parte della

17

*Ecclesiam suam*, Allora i testi conciliari si possono dividere nel modo seguente:

- alcuni insistono sul *dialogo interno e costitutivo* della chiesa: in verticale con Dio, la sua Parola (DV), e i suoi Sacramenti (SC); e in orizzontale (LG e quasi tutti i decreti) ;
- altri sul dialogo esterno: con i cristiani non cattolici (UR); con i non cristiani (AG e NA); con gli umanesimi (GS e le altre due dichiarazioni).

Ponendo al centro la LG, si potrebbe raffigurare un diagramma che visualizzi due «affluenti» (DV e SC) da cui la LG attinge, e quattro «defluenti» che essa alimenta (AG; GS; UR; NA).

DV~/AG

LG

SC/~GS+UR+NA

Come si può notare, il concilio ha esaltato il valore della *relazione*; che è categoria centrale nel dogma trinitario e nel dogma cristologico. Più che definire («cos'è» la chiesa?), si pensa a sottolineare l'«apertura a ... », il senso dei rapporti. Il sinodo del 1985 ha ufficialmente riconosciuto che la *koinonia* domina nel Vaticano II; l'ecclesiologia del concilio si presenta come «ecclesiologia di comunione». Ma si ricordi che accanto alla categoria di «comunione» il concilio ha dato rilevanza ad altre due, quella di «testimonianza» e di «servizio» (ministerialità). Molti amano ricorrere alla cele- ' bre sequenza dei tre

R. LAURENTIN, *Bilancio del concilio*, Milano 1967. G. MARTELET, *La teologia del concilio*, Torino 1968.

S. GAROFALO- T. FEDERICI (edd.), *Dizionario del concilio ecumenico Vaticano II*, Roma 1969.

L. SARTORI, voce *Concilio Vaticano II*, in *Dizionario teologico* (edd. J.B. Bauer e C. Molari), Assisi 1974, pp. 112-120.

AA.W., *Il concilio davanti a noi. Per una chiesa rinnovata in un'Italia che cambia*, Brescia 1980. ' G. ALBERIGO (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Bologna 1981. ' «Credereoggi» 16 (4/1983) dedicato al tema *I concili*.

S. DIANICH-E.R. TURA (edd.), *Venti anni di concilio Vaticano II*, Roma 1985.

G. ALBERIGO-J.-P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la chiesa*, Brescia 1985.

AA.W., *Il Vaticano II nella chiesa italiana: memoria e profezia*, Assisi 1985.

R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, 2 voli., Assisi 1987.

G. ALBERIGO, *Il concilio Vaticano II*, in IDEM (ed.), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, pp. 397-448.

G. ALBERIGO, *Ecclesiologia in divenire. A proposito di «concilio pastorale» e di osservatori acattolici al Vaticano II*, Bologna 1990 (importante per il problema della pastorality del Vaticano II).

## INTRODUZIONE II

### VISIONE GENERALE SULLA «LUMEN GENTIUM»

La LG sta al centro del concilio. È una delle due costituzioni dogmatiche; quindi, con la DV, tocca l'apice dell'autorevolezza magisteriale. Ma non si possono trascurare gli stretti legami con gli altri testi; senza di essi risulterebbe veramente insufficiente e lacunosa. Ad esempio, nella LG non si dà molto risalto alla genesi e alla dipendenza della chiesa rispetto alla Parola e al Sacramento, di cui invece trattano la DV e la SC; è scarsa l'attenzione ai carismi e alla struttura carismatica della chiesa (anche se questo vuoto non è poi colmato in modo soddisfacente da altri testi). Soprattutto non emerge il tema del «fine» della chiesa, ossia della sua missione (carenza, questa, almeno piuttosto strana se non paradossale, qualora si pensi che è proprio il fine ciò che determina il senso e l'essenza di qualsiasi realtà); se ne parla solo alla fine del capitolo II, ma in termini vicini al decreto AG e cioè piuttosto nell'ottica delle «missioni»; di per sé, della «missione» in senso globale tratta la GS, ma anche qui secondo una prospettiva ben precisa: quella dei rapporti tra chiesa e mondo, e per aprire spazi all'apostolato dei laici.

Ad ogni modo, con la LG (soprattutto nel suo III capitolo) il concilio ha esplicitamente inteso riprendere e continuare il tema interrotto nel Vaticano I, anche se in stile diverso (vedere *l'Introduzione* precedente). Da qui una ragione di più per rilevarne l'importanza capitale.



Anzitutto un dato abbastanza curioso. La bozza di testo che fu presentata alla discussione dei padri nel Vaticano I proveniva da professori gesuiti (Franzelin e Schrader) del Collegio Romano (la «Gregoriana» di oggi) e si apriva con un capitolo (su quindici) dedicato all'aspetto mistico della chiesa, nella linea della celebre «scuola di Tubinga»; ebbene, quella proposta fu bocciata, perché i padri ritenevano che allora fosse necessario e urgente chiarire gli aspetti «visibili-istituzionali» della chiesa. Anche adesso, nel Vaticano II, la bozza di lavoro fu presentata da un teologo gesuita della Gregoriana (P. Tromp), e iniziava col tema terra-terra della «chiesa militante»; e anche questa volta la bozza fu respinta, ma per un motivo opposto: ai padri interessava trattare soprattutto del «mistero» della chiesa. Non è che il progetto trascurasse il momento mistico; ma gli undici capitoli di cui risultava la bozza non lo evidenziavano (ecco in breve i titoli: Natura della chiesa militante; i membri; necessità della chiesa per la salvezza; episcopato e collegialità; religiosi; laici; magistero; autorità e obbedienza; chiesa e stato; missioni; ecumenismo).

#### *Da quattro a otto capitoli*

Caduta quella bozza, si dovette pensare ad una nuova; ma non partendo da zero. Di fatto, dopo il terremoto, restavano in piedi (quasi colonne o muri resistenti) quattro

22

temi, sui quali i padri conciliari concordavano: la chiesa come *mistero*; *l'episcopato* (al fine di completare il discorso del Vaticano I che poté trattare solo del papato); il *laicato* (tema ormai maturo dopo un secolo di risveglio nell'apostolato dei laici e nella teologia della laicato); la *santità* (come dono-impegno di tutti i cristiani).

Tra la fine della prima sessione (nella quale il primo schema era caduto) e l'inizio della seconda, furono tentate alcune nuove proposte alternative. Quattro in particolare:

- una (poi giudicata troppo succinta) di monsignor Parente (teologo romano);
- una, avallata dall' episcopato cileno, che tentava di adeguare il vecchio testo (Tromp) alle richieste emerse nel dibattito conciliare;
- una presentata dall'episcopato tedesco, che puntava su un testo quasi del tutto nuovo e originale, strutturato intorno all'idea-chiave di «chiesa sacramento»;
- una quarta proveniente dall' area franco-belga, che cercava una linea mediana tra il nuovo e il vecchio.

Vinse questa quarta proposta.

N. B. Si tenga presente che il «redattore» principale - nel senso autentico del termine, ossia: intelligente estensore materiale del testo, in quanto creativo, umile e paziente raccogliitore di apporti attivi di molti «autori» - è stato il teologo di Lovanio, monsignor Philips; in seguito circolerà la sorridente battuta che presenta il Vaticano II «concilium lovaniense ... Romae patratum».

Come si è giunti agli attuali otto capitoli della LG, partendo dai *quattro* tronconi residui del

sull' episcopato; allora questo tema va anticipato! Conseguenza: per dare autonomia al tema dei laici, si passò ad estrapolare la parte generale che riguardava il popolo di Dio, a rafforzarla con alcuni numeri nuovi (gli attuali nn. 9, 13 e gli ultimi), per offrire così una dottrina abbastanza completa e armonica. Il nuovo capitolo quindi diventa secondo, e precede quello sull'episcopato; il capitolo sui laici diventa quarto. Il tutto, a spese di qualche scompenso, che noteremo più avanti nel commento. Comunque: «i laici ci hanno donato il popolo di Dio!».

L'operazione è stata salutata da molti come un «evento»; alcuni (come mons. Philips) hanno parlato di «rivoluzione copernicana»: se prima sembrava che chiesa fosse quasi l'equivalente di gerarchia e che tutta la realtà ecclesiale girasse attorno al clero (vescovi-papa) come il sole attorno alla terra, adesso scopriamo che anche i ministeri più importanti girano attorno al popolo di Dio.

L'altro taglio riguarda il *capitolo sulla santità*; qui di fatto si parlava per una buona metà dei religiosi. L'abate Benno Gut di Einsiedeln, a nome dei religiosi vescovi presenti in concilio, fece richiesta di evidenziarli; la proposta fu accettata, anche perché in tal modo poteva apparire più chiaro che la santità è impegno e dono rivolto a tutti e non è monopolio dei religiosi. Non furono necessari aggiustamenti particolari; bastò tagliare in due il capitolo, i primi quattro numeri rimasero a formare l'attuale capitolo sulla santità, gli altri cinque passarono sotto il titolo «I religiosi». Si dirà: «I religiosi ci hanno regalato la santità! Son diventati più poveri loro, o più ricchi tutti gli altri?».

24

Le due addizioni riguardano gli attuali due ultimi capitoli, quello sui santi e quello sulla Madonna.

Papa Giovanni, per quella sua singolare *devozione verso i santi* che è nota, aveva pensato che nel concilio si sarebbe potuto dire qualcosa in questo campo, e aveva incaricato una piccola commissione di elaborare uno schema in materia. Ma non si sapeva come e dove assumerlo; sembrava un testo anomalo, quasi un piccolo ... orfano in cerca di padre. Venne l'idea di farlo entrare nel tema della chiesa, ma cambiandone la prospettiva di fondo: invece di mettere in primo piano la devozione ai santi, dare risalto alla realtà della «chiesa celeste» (o «chiesa trionfante», secondo la dizione del catechismo classico). Diventò così l'attuale capitolo VII che sottolinea il momento escatologico della chiesa e inserisce in esso il tema dei rapporti tra chiesa pellegrinante e chiesa celeste. Bastò aggiungere un numero iniziale e migliorare il resto.

In concilio fin dagli inizi esisteva la proposta di un *testo sulla Madonna*. Ad esso aveva lavorato la folta schiera dei più illustri mariologi; anche quelli che, dopo aver conseguito la dogmatizzazione dell' Assunta, miravano a far progredire la chiesa verso altri dogmi mariani (Corredenzione; Mediazione ... ). Il testo preparato aveva una sua autonoma ricchezza e dignità. Altri, però, giudicavano necessario un cambiamento di rotta, se non proprio un freno. Si decise di sottoporre ai voti l'alternativa: «il testo su Maria va inserito in quello sulla chiesa? o resta autonomo?». Di stretta misura ha vinto la tesi dell' «inclusione»; da questo momento la mariologia inizia una nuova stagione: se finora ha predominato la prospettiva «cristotipica» (Maria nella luce di Cristo), ora deve essere accentuata quella «ecclesiotipica» (Maria nella luce della chiesa).

(il primo nella sua essenza propria ed eterna, il secondo, *popolo di Dio*, nella sua incarnazione storica);

la seconda coppia (il terzo sulla gerarchia e il quarto sui laici) riguarda la *struttura* in cui si articola tale corporeità storica del popolo di Dio (ecco i *pastori*, richiamo al Cristoguida; e i *laici* in cui si attua l'inserimento della chiesa nel mondo e nella storia);

la terza coppia alza lo sguardo sul *fine* specifico della chiesa (si direbbe: la missione, ma tenendo conto dei limiti sopra accennati circa il senso specifico della missione); comunque si sottolinea soprattutto il fine trascendente della *santità*, anche come santificazione del mondo (cap. V); e poi (cap. VI) i *religiosi*, che costituiscono quasi i «portabandiera», gli impegnati a evidenziare il fine trascendente della chiesa;

la quarta coppia tratteggia nel concreto (ossia nei modelli viventi: i santi e Maria) la fase finale ed eterna della chiesa.

Si può parlare di «processione»; dalla fase di «exitus» o «discesa» della chiesa, dalla Trinità eterna al mondo storico (primi capitoli), alla fase del «reditus» o «ritorno-ascesa» in alto, nel cielo della vita divina. Quasi un filmato. Quasi più da teologia narrativa, che non da teologia teoretico-speculativa.

26

### *Nello specchio del Vaticano I*

Gli interpreti del Vaticano II danno rilevanza al fatto che anche l'ecclesiologia fa ormai riferimento a *due concili* (i due Vaticani), come la teologia trinitaria poggia sui due di Nicea e Costantinopoli, e la cristologia sui due di Efeso e Calcedonia. L'analogia prediletta è ovviamente quella che rapporta la chiesa a Cristo, e quindi i due conciliecclesiologici ai due cristologici. Nasce allora il problema: in che rapporto sta il Vaticano II col Vaticano I? Diventa utile l'analogia con Efeso e Calcedonia. E si risponde segnalando un rapporto proporzionale: «Vaticano I sta a Vaticano II come Efeso sta a Calcedonia». Infatti, come ad Efeso è prevalsa la difesa *dell'unità* (una sola persona in Cristo) e a Calcedonia l'attenzione alla *distinzione* (due nature in Cristo), così il Vaticano I fu preoccupato di affermare ciò che costituisce «principio di unità visibile» nella chiesa, mentre il Vaticano II sente il problema della valorizzazione della «varietà dei doni e degli aspetti» nella chiesa, in funzione di una sua incarnazione missionaria in culture diverse, ponendo addirittura il problema radicale della distinzione tra sostanza divina immutabile e forme espressive storiche mutabili (fin dal n. 8 della LG, con il celebre discorso del «subsistit in» [«c'è»] al posto dell' «est» [«è»], su cui ci fermeremo più avanti).

### *Tra varie ecclesiologie*

Di solito, per semplificare le cose e quindi anche per una certa comodità, si parla volentieri in termini di passaggio «da un'ecclesiologia giuridica a un'ecclesiologia di comunione». Il sino do del 1985 - sopra ricordato - sembra confermare che il Vaticano II ha fatto propria *l'ecclesiologia di comunione*.

ritengo decisivi soprattutto quattro fattori:

- *l'autorità* che raccorda in continuità storica la chiesa agli apostoli e quindi al Gesù storico fondatore (ed è su questo fattore che si basa l'ecclesiologia giuridica);
- *la Parola e i sacramenti* (in primis l'eucaristia) che edificano e nutrono in perenne attualità la chiesa posta sotto l'azione del Cristo celeste (ecclesiologia della Parola, o ecclesiologia sacramentale-eucaristica);
- *i carismi* che lo Spirito Santo suscita dappertutto e sempre, quasi rigenerando da capo la chiesa (ecclesiologia carismatica o pneumatologica);
- *i valori umani* diffusi nella storia, anche se ancora soltanto «potenziali» risorse disponibili anzitutto per le «chiese particolari» da costruire missionariamente (ecclesiologia ecumenico-missionaria).

Di fatto, quando era in atto l'evento del Vaticano II, tutta l'ecclesiologia stava rinnovandosi per uscire dalle secche dell'imperante (da secoli) visione riduttiva «giuridica» che parlava solo di «Gesù istitutore» e di «costituzione gerarchica della chiesa»; e le tendenze nuove erano principalmente orientate a recuperare il ruolo dello Spirito Santo, e quindi della Parola, della liturgia (con particolare attenzione all' eucaristia) e dei carismi.

Comunque i quattro fattori di cui sopra sono tutti principi di comunione, e ciascuno può dare origine ad uno specifico tipo di ecclesiologia di comunione. Resta perciò più

28

percorribile la pista che fa porre in confronto Vaticano I e Vaticano II in analogia con Efeso e Calcedonia.

Allora al quesito «Quale ecclesiologia predomina nella LG?» si deve rispondere con cautela, perché sono presenti un po' tutti i principali orientamenti. La DV e la SC determinano tracce di ecclesiologia della Parola e dei sacramenti nei primi due capitoli. Il capitolo III dà ancora molto spazio all'ecclesiologia giuridica. Il n. 12 (cap. II) è un seme denso e fecondo di ecclesiologia carismatica. I due capitoli sul popolo di Dio e sui laici (legati alla GS) aprono all'ecclesiologia ecumenico-missionaria. Comunque tutt'intera la LG respira di prospettive misteriche e mistiche. Ma nulla emerge di esclusivo e con immediata evidenza. Il testo rimane complesso; sia in sé che in rapporto agli altri. Si impone quindi la fatica di un' ermeneutica seria e creativa; nel senso di capace e impegnata a superare i limiti dell'implicito e a volte dell'ambiguo, ma senza la pretesa di chiudere in un solo esito l'interpretazione, e attenta a confrontare non solo ogni passo di un testo con gli altri del medesimo, ma anche ogni genere letterario e contesto con tutti gli altri, spesso assai diversi e non facilmente armonizzabili. Occorre far posto all' azione futura dello Spirito Santo, come recita la conclusione (n. 24) del decreto sull'ecumenismo; e cioè sapersi rimettere anche alla tradizione viva futura della chiesa.

### *Bibliografia*

G. BARAUNA (ed.), *La chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965 (opera ormai classica; raccoglie studi e commenti alla LG dei più celebri teologi protagonisti del concilio).

A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975.

«Credereoggi» 28 (4/1985), *La «Lumen gentium». Il nuovo volto della chiesa.*

C. SCANZILLO, *La chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla «Lumen gentium»*, Napoli 1987.

G. Pozzo, *Costituzione dogmatica sulla chiesa, «Lumen gentium»* (Introduzione e commento), Casale Monferrato 1988.

30

## CAPITOLO I

### IL MISTERO DELLA CHIESA

#### *Premesse*

1. Il valore del capitolo è fondamentale per molti motivi. Oltre al primato che esso sancisce per gli aspetti mistici e divini della chiesa, meritano attenzione i seguenti punti.

a) Anzitutto il *genere letterario*, di forte sapore biblico.

Un confronto con l'enciclica *Mystici corporis* (1943) può risultare significativo. Quel documento segnò una svolta in ecclesiologia; forse nessun altro testo ebbe mai eguale risonanza nella chiesa; fece balzare in primo piano la considerazione del «mistero»; forse nel numero di citazioni bibliche ivi ospitate supera la LG. Eppure non si può parlare di esempio di «teologia biblica»; la Bibbia è valorizzata assai, ma in prevalenza quale sostegno di uno schema dottrinale scolastico (tomista), che di fatto sorregge la visione «giuridica» (la chiesa mistica viene identificata con la classica chiesa «società perfetta»). Qui, invece, nella LG, prevale l'ascolto della Bibbia: la dottrina vien fatta emergere dal di dentro del discorso biblico, anche se secondo un certo quadro ordinato.

b) Questo capitolo aggiorna la *nota dell'unità* della chiesa; e si tratta - come vedremo - di un aggiornamento decisivo (sia per la pastorale e la missionarietà, come pure per l'ecumenismo), sulla linea dello spirito ... di Calcedonia, vale a dire con attenzione a non sacrificare la distinzione e la varietà delle forme espressive dell'ecclesialità. Anticipando, diciamo che anche le altre tre note (santa, cattolica, apostolica) ricevono aggiornamenti nella LG: un capitolo

31

intero (quinto) è dedicato esplicitamente alla «santità»; il n. 13 del capitolo II aggiorna la «cattolicità»; i capitoli III e IV di fatto svolgono il discorso sull'apostolato e allargano quindi il tema della «apostolicità».

c) La precedente osservazione mette appunto in luce l'analogia del rapporto tra Vaticano I e Vaticano II con il rapporto tra i due grandi concili cristologici di Efeso e Calcedonia. E in questo primo capitolo che si radica quella distinzione tra essenza immutabile e varietà di espressioni storiche della chiesa, che risponde allo spirito calcedonese.

il significato generico-classico del vocabolo «mistero»: cosa segreta); ma ora sta *svelandosi e realizzandosi* (è su questo aspetto che insiste san Paolo; e la LG lo segue). La chiesa fa parte del progressivo svelarsi-donarsi di Dio.

Va notato che la nozione di «mistero» si avvicina ma anche si distanzia da quella di «sacramento»; e questo capitolo consacra appunto tale rapporto complesso tra i due termini. Nei primissimi tempi il latino «sacramentum» corrispondeva quasi del tutto al greco «mysterion»; ma poi, a partire da Tertulliano, il primo termine acquista sempre di più una valenza diversa: serve meglio a indicare l'aspetto

32

storico, la veste visibile, il segno e lo strumento sotto cui si nasconde e attraverso cui passa il dono del «mistero», inteso, questo, piuttosto come «realtà-contenuto». Il capitolo I della LG insiste di più sulla «res» che fa della chiesa un dono di Dio e un impegno da parte sua; il capitolo II, invece, si sofferma di più sul «segno», sul «sacramento», che rende concreto e storico il dono-impegno di Dio. Ma proprio per questo l'inizio del capitolo I fa subito emergere e prepara anche il tema della «chiesa sacramento».

3. Lo schema del capitolo fa concentrare l'attenzione sui *due misteri* della Trinità e dell'Incarnazione, dentro i quali viene situato il mistero della chiesa (alcuni teologi, come H. Mühlen, parlano ormai di tre misteri della fede: accanto ai due principali pongono appunto quello della chiesa). A questa duplice visione (nn. 2-4: la chiesa nella luce della Trinità; nn. 7-8: la chiesa nella luce del mistero di Cristo) introduce un *proemio* (n. 1); e al centro viene inserito una sorta di «*intermezzo*» *metodo logico* che recupera ampiezza di prospettive anche linguistiche, affinché il discorso sulla chiesa non si riduca ancora a formule anguste.

## 1. IL PROEMIO (n. 1)

Introduce non solo al capitolo, ma a tutta la LG: anzi a tutto il concilio. I suoi tre capoversi danno il senso della chiesa sia in rapporto a Dio (e Cristo) e sia in rapporto al mondo.

Primo capoverso: chiesa tra Cristo e i popoli (ormai gli interlocutori non sono gli stati; nemmeno i singoli uomini o l'umanità in astratto). Implicita l'immagine dello specchio: la chiesa ha luce riflessa, non sua ma di Cristo. Il titolo suona come ripresa del messaggio di papa Giovanni a distanza di un mese prima del concilio, che utilizzava il simbolismo del rito dell'accensione del cero pasquale, scandendo le tre

33

tappe della luce: «lumen Christi, lumen ecclesiae, lumen gentium». Inoltre va ricordato il discorso fortemente cristocentrico di Paolo VI per l'inaugurazione della sessione 1963.

Secondo denso tema: «chiesa sacramento», proposto quasi come tema centrale del concilio (e non solo della LG), che è chiamato a chiarire *natura e missione* della chiesa, anche davanti al mondo intero. La chiesa non solo amministra sacramenti; in essa non solo alcuni hanno funzione di dispensare

condizione e nella misura in cui essa vive di Cristo, in lui, attinge da lui e lo esprime); non «sacramento di Cristo» (come spesso parlava la teologia recente: «Cristo sacramento di Dio» - chiesa «sacramento di Cristo»). Sorge allora la domanda: «di chi è sacramento la chiesa?». Qui non si dà risposta; ma altrove, come nel n. 4 del decreto sull' ecumenismo, si esplicita l'appello allo Spirito Santo; prospettiva, questa, di grande valore ecumenico!

d) A quale «realtà-dono salvifico» è destinata la sacramentalità della chiesa? Risposta: *la comunione*, sia in verticale (cintima unione con Dio), sia in orizzontale («unità del genere umano»).

34

N.B. Si era soliti parlare di «salvezza» (storia della salvezza; sacramento di salvezza); qui la LG apre a un fine più ricco e positivo, a un bene più integrale.

Terza precisazione: la chiesa non è sola né esclusiva promotrice di comunione nella storia; anzi si sente chiamata a inserirsi *dentro* l'umanità («chiesa nel mondo ... »), dove ' già sono in azione altri dinamismi e processi di unificazione ' (qui si accenna soprattutto a tre: tecnici, culturali, sociali), che hanno bisogno di essere integrati da un contributo che assicuri «pienezza» (= l'unità in Cristo).

## 2. NELLA LUCE DEL MISTERO TRINITARIO (nn. 2-4)

Il mistero della Trinità non viene mai presentato secondo la formula dogmatica: tre persone, una natura. Ma secondo la *prospettiva biblica*: come storia del rivelarsi e donarsi di Dio, del suo manifestare e realizzare il progetto eterno di progressivo e radicale inserimento nell'umanità. Le affermazioni corrono quasi in senso inverso rispetto a una certa manualistica: questa partiva dalle persone, poi insisteva sulle «processioni» interne alla vita di Dio, e solo alla fine recuperava le «missioni» storiche del Figlio e dello Spirito Santo. Si direbbe: qui prevale l'ottica della «Trinità economica» su quella della «Trinità immanente». In ogni caso, domina la teologia di san Paolo, soprattutto quella delle lettere ai Romani e della prigionia.

I tre momenti non dividono però la storia in tre ère (come fa una certa interpretazione della teoria di Gioacchino da Fiore): l'era del Figlio come eclisse di quella del Padre, e quella dello Spirito come tramonto di quella precedente. Invece, ciascuna riprende quella precedente, per espanderla e approfondirla; quasi a ritmo cicloidale. Viene sancita soprattutto l'universalità della chiesa nel tempo e nello spazio; quindi la sua continuità; e a motivo della sua *vertica-*

35

*lità*, o perenne *attualità*, in quanto sotto l'azione sempre nuova ma sempre coerente di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo.

Sottolineo il valore ecumenico di tale visuale: non solo per il suo forte aggancio biblico (paolino soprattutto), ma anche per la sottolineatura di «chiesa evento o avvenimento», in quanto dà rilievo a una fedeltà-coerenza divina che fa spazio alla libertà e novità; e ciò in forza dello Spirito e della dimensione escatologica: la chiesa è una realtà già presente nella storia, ma che è ancora in cammino

costituiti «fratelli di Cristo» («figli nel Figlio»), a manifestazione dell'Amore (di Dio Padre) e ad ampliamento della famiglia divina partecipando alla sua vita. Realismo fondato sull' Amore infinito e gratuito di Dio.

L'ampiezza universale della chiesa non elimina la varietà dei momenti. Il testo assume Rm 8,29 (dove Paolo scandisce cinque tappe del «piano di Dio»; due nell'eternità: prescienza e predestinazione; e tre nel tempo: vocazione, giustificazione, glorificazione) per proporre analoga scansione di tempi della chiesa, questa volta tutti nella storia:

36

- chiesa *prefigurata* (già inizia con la creazione del cosmo);
- *preparata* (con Israele; vera preistoria);
- *costituita* nella sua forma di chiesa degli «ultimi tempi» (con Cristo);
- *manifestata* (con il dono dello Spirito a Pentecoste);
- portata *a compimento* alla fine della storia.

Consegue che la chiesa include «tutti i giusti», «da Adamo fino all'ultimo eletto»; in questo senso è realmente «universale».

N.B. Il testo citato dai padri fa partire la chiesa da Abele, perché allora si cercava l'inizio «puro», contrapposto a quello dei «non giusti» (Caino); ma il concilio scavalca tale dualismo, e riscopre Adamo capostipite, certamente «ambiguo» (quindi anche «peccatore», di fronte al quale si pone il «nuovo Adamo», Cristo innocente), ma col quale ha inizio anche l'effusione dell' amore del Padre.

b) Il Figlio (n. 3), Cristo, è presentato quale centro della storia, ossia culmine della rivelazione-realizzazione del piano o progetto-mistero di Dio (qui si parla già in termini di «regno di Dio»). Dalla visione globale aperta su tutta la storia (numero precedente) si passa alla *concentrazione* su un segmento storico, quello decisivo. Predomina quindi la dottrina paolina della «ricapitolazione universale»; e si dà risalto al tema della «figliolanza adottiva».

Piuttosto che di Gesù «istitutore e fondatore storico della chiesa», si insiste sugli eventi del *mistero pasquale* dai quali è «nata» la chiesa, quasi da un mistico parto di dolore: con l'acceso giovanneo al «sangue ed acqua» sgorgati dal costato del Cristo in croce (eco dell'analogia tra l'origine di Eva e l'origine della chiesa). Per questo si dà risalto al *momento verticale*, all' azione liturgica che attualizza l'emergere della chiesa quale «evento» e dono che scende dall'alto. Prospettiva sacramentale. Ed è soprattutto l'Eucaristia che «fa la chiesa»; la plasma in reale «corpo di Cristo».

37

c) Lo Spirito Santo (n. 4) è il protagonista della costruzione della chiesa; il vero suo «creatore», ovviamente in quanto dono di Cristo, e in ultima analisi del Padre. Il n. 4 è un vero gioiello; per suo merito la teologia cattolica può benissimo gareggiare con gli altri fratelli cristiani quanto a solidità e a ricchezza di dottrina pneumatologica. Peccato che sia troppo denso, e stretto nelle dimensioni di una «perla» quasi nascosta dentro il fitto bosco di tanti capitoli più risonanti ed esplicitati di dottrina conciliare. Vi potremmo enumerare ben oltre una decina di termini che fissano l'attenzione sui ruoli



«diakonia» (più avanti, n. 24, sarà esplicito il richiamo al termine «diakonia»). E soltanto dopo che si parla di «doni» concreti, e siamo impegnati direttamente col tema dei *carismi*, per insistere sulla loro «varietà», come pure per collocare, accanto ai doni detti «carismatici» in senso stretto, anche quelli detti «gerarchici», così da porre ogni ruolo ecclesiale sotto l'egida del «dono per eccellenza» che è lo Spirito Santo.

Infine si sottolinea che lo Spirito Santo è principio di continuo rinnovamento, anzi di *giovinezza* perenne; e soprattutto anima la *tensione escatologica* e l'anelito verso l'u-

38

nione perfetta tra chiesa e Cristo, tra la sposa e lo sposo, che si avrà solo in cielo.

Il n. 4,288 termina con una specie di sintesi di tutt'e tre i numeri dedicati alla Trinità, e offre così una definizione (anche se non tale in senso proprio) di chiesa: con san Cipriano si parla di «popolo (il termine «plebs») fa intendere un gruppo di persone concrete a dimensione locale) adunato dall'unità («de unitate» = attingendo dalla unità e vivendo in essa) del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

### 3. INTERMEZZO METODOLOGICO: RICCHEZZA DI METAFORE BIBLICHE

I nn. 5 -6 sembrano determinare una parentesi, quasi a staccare il trattatello sulla «chiesa nella luce del mistero della Trinità» da quello sulla «chiesa nella luce del mistero di Cristo». In realtà, si ritorna alla prospettiva generica di «mistero» in quanto realtà insondabile, al di sopra di pretese di esaurirla dentro concetti o dottrine esclusive. Per questo motivo, 'possiamo parlare di «intermezzo metodologico» che mira a sottolineare l'eccedenza anche in riferimento al mistero «chiesa», rispetto a tendenze unilaterali di certa teologia. Per una lunga stagione l'ecclesiologia ha quasi imprigionato la nozione di chiesa dentro la categoria di «società»; e poi, quasi improvvisamente, è esplosa la moda di accentuare esasperatamente quella di «corpo mistico». I nn. 5 -6 sembrano richiamarci a una maggiore *fedeltà alla Bibbia*. Questa ci fornisce un'infinità di immagini, per specchiare in esse la realtà straripante della chiesa. Il n. 6 addirittura ne fa una raccolta talmente diligente e sistematica (ordinandole secondo le culture di cui è vissuto il popolo di Dio: pastorale, agricola, cittadina, familiare, statale ...) da rivestire quasi il carattere di un sussidio scolastico.

Ma sono importanti soprattutto i seguenti rilievi.

39

Il tema del regno di Dio (n. 5) oggi presenterebbe difficoltà a motivo dei risvolti «politici» cui si potrebbe prestare, qualora si guardi al passato, alla storia dei rapporti con l'impero e poi con gli stati (e rispettiva letteratura, polemica o apologetica). Ma il ritorno alla Bibbia porta a *sconfiggere ogni identificazione* tra chiesa e regno di Dio (sia sognata che tentata). E ciò che fa il n. 5: il regno di Dio si dà realmente solo in Cristo (parole, opere e persona); la chiesa, nella misura in cui rimane legata a Cristo e lo vive attingendo da lui, *instaura* il suo regno nel mondo, nel senso che ne costituisce *germe e inizio* (non realtà piena e perfetta, ma solo avvio e promessa); soprattutto, però, essa ha l'onere e la

Siamo giunti al confronto più decisivo; in concilio si è molto discusso su questi due numeri, specialmente sull'ultimo, che tratta di fatto la nota dell'unità della chiesa.

Come distinguerli tra di loro? Possiamo dire: il n. 7 tratta di *ciò che Cristo è per la chiesa*, il n. 8 di *ciò che la chiesa è per Cristo*. Cristo per la chiesa è la «res», la realtà del suo vero «contenuto-ricchezza» (n. 7); la chiesa offre a Cristo il «sacramentum», la veste o il «contenente-segno visibile» che ne assicura la presenza-azione storica; allora, il n. 8 anticipa già in qualche modo il tema del capitolo seguente sul «popolo di Dio».

Veniamo a qualche cenno più analitico e specifico.

40

Il n. 7: La chiesa corpo di Cristo. Già il titolo fa pensare all'enciclica *Mystici corporis* di Pio XII (1943). Non era possibile evitare il confronto con un documento che aveva tanto contribuito a rivoluzionare l'ecclesiologia contemporanea. Cosa ha fatto la LG? Non poteva ripetere l'enciclica; non occorreva esaltarla; non poteva né doveva censurarla. Ha però operato un *ridimensionamento*; sulla linea della metodologia confacente a un «mistero» che non permette che ci si fissi su un unico concetto o immagine (vedi n. 6). Praticamente un solo breve numero (il 7) è riuscito a fare il sunto dell'enciclica! Allora:

- la metafora «corpo» deve restare *una fra le altre*, e non imprigionare tutta l'ecclesiologia;
- va evitato un suo ampliamento analitico (così da chiedersi, per esempio, chi rappresenti, in questo corpo, gli occhi, chi il collo, le mani, i piedi ... ; come ha fatto in passato certa teologia spirituale, fino ad arrivare a quello che è stato chiamato «*biologismo* soprannaturale o mistico»); il n. 7 sollecita a sobrietà estrema: anche il tema dello «Spirito Santo anima della chiesa» viene un po' sfumato, appellando solo a legittime allusioni dei padri e insistendo sul senso analogico del paragone [7, 302]);
- va tenuta sempre presente l'altra metafora, quella di «sposa di Cristo» (con san Paolo, si dica che la chiesa è corpo di Cristo come la sposa è corpo dello sposo: distinta quindi da lui, e che sta di fronte a lui, anche se coopera con lui nella fecondità).

Quanto allo *schema* del numero, si noti la successione dei paragrafi: si dà importanza, prima (7, 297) ai *sacramenti* (battesimo e soprattutto eucaristia); poi (7, 298) ai *carismi* (anche l'autorità dei pastori emerge qui dal loro interno; e - singolare discorso! - essa viene legata strettamente alla «carità», quasi a professare che l'essere principio di unità compete anzitutto alla carità, e che l'autorità deve mettersi a servizio di questo dinamismo); poi (7, 299) si fa spazio al

41

tema di *Cristo capo* del corpo; e (7, 300) al tema degli *impegni* che coinvolgono i soggetti umani nell'edificazione del corpo. Su tutto, verso la fine, brilla di nuovo l'appello allo Spirito Santo quale principio di «vita, unità e moto», e l'ennesimo richiamo all'escatologia (7, 302-303).

Il n. 8: La chiesa realtà visibile e spirituale. Qui il titolo nasconde la ricchezza e complessità dei contenuti reali. Problema delicato è definire in concreto cosa si vuol dire con la nozione di *chiesa*

opposizione reciproca, siano egualmente vere e legittime?

Il n. 8 dà (solo) inizio ad una risposta fondamentale a questi due interrogativi, che toccano la *nota dell'unità* della chiesa.

a) Il primo capoverso (8,304) affronta il problema dell'*unità interna*: la chiesa sta soltanto «di fronte» a Cristo?, «sotto» di lui?, «strumento separato e provvisorio»? o è anche «con» lui?, «in» lui?, «strumento legato definitivamente» a lui? La risposta esprime anzitutto lo *spirito «efesino»* (in linea con la *Mystici corporis* e per suo tramite con il Vaticano I): la chiesa è «strumento congiunto indissolu-

bilmente» con Cristo; in analogia con il legame tra natura umana e natura divina nel mistero del Verbo incarnato; è organo attraverso cui passa l'azione salvifica di Cristo. Non due «res» (qui espresse attraverso tre coppie di termini: società-corpo mistico; comunità visibile-spirituale; chiesa terrestre-chiesa celeste), ma una sola. Notando però che nella risposta filtra anche lo *spirito «calcedonese»*:

- i due elementi (l'umano e il divino) mantengono il loro dinamismo nel formare l'unità («efformant»: verbo di azione al presente);
- la realtà che ne risulta resta «complessa»;
- c'è sempre bisogno dello Spirito Santo per dare vita e crescita al corpo.

b) Il secondo capoverso (8, 305) affronta il nodo dell'*unicità*. Si afferma, quasi a premessa, che la chiesa voluta da Cristo deve mostrare anche il tratto «apostolico» (= chiesa affidata al compito pastorale di Pietro e degli altri apostoli). Di questa chiesa (proprio anche in quanto «società storica») si dice: «*sussiste nella*» chiesa cattolica governata dal successore di Pietro ... Nel testo precedente si leggeva «*est*» («L'unica chiesa ... è quella romana»); è stato volutamente sostituito dal «*subsistit in*». Si è acceso un forte dibattito (e dura ancora) su come interpretare il passaggio dalla prima alla seconda versione. Tutti intuiscono che si tratta di un cambiamento importantissimo; c'è chi lo vuole minimizzare (il «subsistit in» equivarrebbe all'«est»: identità piena tra chiesa romana e l'«unica vera chiesa»), e c'è chi lo vuole massimizzare (la chiesa romana sarebbe *una fra le molte* in cui si realizza la chiesa).

Di fatto, l'intenzione esplicita è stata quella di far capire meglio il seguito della frase, che fa riconoscere l'esistenza di *parecchi elementi* di ecclesialità al di fuori della chiesa di Roma. L'idea verrà ripresa nel decreto sull' ecumenismo, soprattutto nei nn. 3-4; esplicitando che il rapporto tra chiesa di Roma e altre chiese si qualifica come rapporto tra

43

«integrità-pienezza» (nella chiesa di Roma sono presenti tutti gli elementi voluti da Cristo) e «gradi di partecipazione o parzialità» (le altre chiese sono carenti di alcuni elementi); non quindi come opposizione tra il «sì» e il «no», tra realtà e vuoto, tra presenza e assenza totale.

Ma forse bisogna prendere più sul serio la parolina «in», e cioè la prospettiva storica che essa richiama: dicendo che la chiesa «c'è», «è dentro» ... si addita l'impegno di distinguere due cose, il «contenuto» (la «res» essenziale) e il «contenente» (la forma espressiva storico-culturale); solo il primo

- l'interesse rivolto principalmente alla «presenza» oggettiva di valori-capitale, e meno al fatto che siano realmente valorizzati nella vita dei soggetti;
- la centralità della chiesa più che di Cristo.

A questi difetti si comincerà a porre rimedio già subito, a partire dal citato n. 15 della LG.

c) Il terzo capoverso (8, 306) accentua lo spirito «calcedonese» che fa insistere sulla distanza della chiesa da Cristo, dell'umano dal divino nella chiesa. Qui viene accolta in

44

concilio una tematica che era stata invocata da un forte gruppo di padri (in prima fila il cardinale Lercaro): quella della «chiesa dei poveri»; o della «povertà della chiesa e nella chiesa », Un «*a fortiori*» domina tutta la riflessione: se Cristo, in cui l'umano non fu sfiorato dall'ombra del peccato, ha battuto la via dell'umiltà e della povertà, *a più forte ragione* deve batterla la chiesa, che resta ancora dentro una storia di peccato. Ecco finalmente apparire l'assioma: «chiesa al tempo stesso *santa e peccatrice*»; ma espresso in una formula più moderata (per non far supporre un'assunzione pura e semplice delle celebri tesi luterane relative al «simul iustus et peccator»; e all'«ecclesia semper reformanda»); qui si parla di «chiesa santa ma *sempre da purificare*».

E così il capitolo può chiudersi (8, 307) con l'ormai abituale forte richiamo all' escatologia; chiesa in cammino, pellegrina «tra persecuzioni e consolazioni», protesa ad una «pienezza» che resta sempre più in là, più in avanti delle sue realizzazioni storiche.

### *Bibliografia*

Documento *Mysterium ecclesiae* della S. Congregazione per la dottrina della fede (24 giugno 1973, in EV 4, 2564-2589).

S. DIANICH, *La chiesa mistero di comunione*, Torino 1975. AA.VV., *La chiesa nel suo mistero*, Roma 1983.

B. FORTE, *La chiesa icona della Trinità*, Brescia 1984.

L. SARTORI, *Trinità e chiesa*, in «Credereoggi» 34 (4/1986), pp. 71-81.

L. SARTORI, *La chiesa icona del Salvatore*, in «Credereoggi» 37 (11/1987), pp. 84-96.

P. FIETTA, *Chiesa diakonia della salvezza*, Padova 1993.

Si veda, inoltre, la bibliografia sulla LG riportata alle pp. 29-30. Per il problema specifico del «subsistit in» cf. F.A. SULLIVAN, *Noi crediamo la chiesa*, Casale Monferrato 1990, cap. TI, pp. 29-39.

45

## CAPITOLO II IL POPOLO DI DIO

### *Premesse*

- serve a *superare la dualità clero-laici* (si rammenti che il capitolo è nato tagliando in due tronconi quello sui «laici»); se in passato la chiesa pareva identificarsi con i pastori (clericalismo), oggi la «svolta copernicana» non legittima l'estremismo opposto del populismo laico; serve a dare risalto alla dignità che unifica e in cui tutti sono uguali;
- lega intimamente *chiesa e Israele* (pur nella distinzione), in quanto «popolo di Dio» è categoria presente già nel-

47

l'Antico Testamento, e quindi si presta a disegnare l'universalità del mistero-progetto salvifico di Dio;

- aiuta a dare evidenza alla *liturgia* (è lì che si realizzano al massimo la «santa convocazione» e l'«alleanza» che fanno della comunità umana il «popolo di Dio»);
- insiste sulla dimensione storica, ossia di chiesa *soggetto storico*, su cui Dio investe i suoi doni ma anche carica il peso dei suoi impegni, sapendo che la fragilità umana non potrà non mescolarvi ambiguità, infedeltà (almeno fino a un certo livello, e sia oscurata o frenata la fedeltà di Dio); la chiesa, popolo *con* gli altri, anche se non del tutto come gli altri.

3. Teniamo presente che l'ecclesiologia faceva già ricorso alla categoria di «popolo di Dio» per tentare una definizione di chiesa che integrasse le tre principali metafore paoline. Di solito (Schmaus) si proponeva la seguente successione: «popolo di Dio» (in Paolo: «chiesa di Dio»); «corpo di Cristo»; «tempio dello Spirito». La prima rappresenta il «genere» (che accomuna antico e nuovo popolo), la seconda dà la «differenza specifica», la terza la qualità o proprietà più rilevante. Forse migliore (con Küng) è la scansione: «popolo di Dio»; «creatura dello Spirito»; «corpo di Cristo». L'insistenza del concilio sull'azione dello Spirito, creatore della chiesa, darebbe ragione a quest'ultima proposta.

4. La nota qui aggiornata è quella della «cattolicità» (n. 13, cuore e centro del capitolo). E l'aggiornamento sta soprattutto (secondo lo spirito calcedonese) nell'evidenziare che essa non implica semplice estensione nello spazio, ma soprattutto assunzione e valorizzazione della *varietà* di culture e quindi di forme di possibile incarnazione della fede e di possibile impianto della chiesa. «Diversità nell'unità»; questo il titolo esplicito del n. 22 di AG, nel quale si riprende il n. 13 di LG: principio basilare per le finalità del

48

concilio; ossia per il rinnovamento globale della chiesa e per il dialogo. E proprio per questo che si può fare appello all'analogia con il concilio di Gerusalemme; è per questo che il capitolo II costituisce il punto di partenza di quasi tutti gli altri testi conciliari.

5. Lo schema. I numeri decisivi (e i più originali, dopo lo scorporo di parte del testo sui laici) sono tre: 9; 13; 17.

Il n. 9 apre il discorso sulla novità (dentro la continuità con Israele) del «nuovo popolo»: questo è fondato non sulla «carne», ma sullo Spirito; non su fattori contingenti e che limitano, ma su caratteri essenziali e che aprono (sacerdozio non rituale ma «spirituale», e profetismo di tutti). I nn. 10-12 sono dedicati appunto a questi due valori: sacerdozio spirituale (nn. 10-11), e profetismo (n. 12).

a) L' introduzione (9, 308) inizia subito con la citazione del passo di Atti in cui Pietro è sollecitato a guardare fuori dai limiti del primo ceppo, verso i pagani; universalità di tempi e di popoli. E si dà la ragione della novità: non è più la «carne» il principio di identità ma lo Spirito, già promesso dai profeti. Lo Spirito viene da Cristo, il Messia;

49

perciò si parla di «popolo messianico». La citazione di 1 Pt 2,9-10 con cui si conclude il primo capoverso accentua il sacerdozio (e ciò spiegherebbe, secondo alcuni, perché qui non prende subito corpo lo schematismo delle «tre dignità messianiche» - che poi quasi costantemente predominerà nel concilio, a partire dai seguenti capitoli III e IV -: profetica, sacerdotale e regale).

Il seguente capoverso (9, 309) assume (senza nominarlo) una splendida tesi di san Tommaso d'Aquino, che fissa in quattro articoli lapidari quella che si potrebbe chiamare la *carta costituzionale* della chiesa:

- capo: è solo Cristo (morto-risorto; non altri sovrani!);
- stato o condizione sociale: è l'uguale dignità di tutti in quanto liberi figli di Dio;
- legge: è la carità (ma esemplata su Cristo);
- fine: è il regno di Dio.

Poi si fa fronte al problema: l'universalità ricondotta a tale concentrazione sullo Spirito sarà realizzabile o resterà un sogno e un'utopia? O ci si dovrà rassegnare a far ritorno al modello di «cristianità medievale», secondo il quale l'espansione e il suo mantenimento chiedono puntelli a fattori «carnali», soprattutto politici (ieri l'impero, oggi gli stati; domani altri «principati del mondo»)? Risposta: si riprende il tema del «resto di Israele». La chiesa deve puntare sulla qualità, per essere vero fermento, e non preoccuparsi se talora o spesso si riduce alle dimensioni di un «pusillus grex»! Si sottolinea perciò (ultimo capoverso: 9, 310) la nota di «popolo peregrinante» e quindi l'essenziale tensione verso l'«eschaton» (ancora una volta!), così da consolidare il paradossso di una chiesa sempre e al tempo stesso «incarnata e trascendente», dentro i popoli e le culture e insieme fuori e oltre. Non per celebrare una propria superiorità, ma (ultime battute del n. 9) per restare sempre fedele agli impegni dell'umiltà e del rinnovamento, e quindi anche della croce.

50

b) Popolo sacerdotale (nn. 10-11); questa la prima qualifica della chiesa. Si noti il legame con la costituzione sulla liturgia che sancisce il primato di questa nella vita della chiesa; è sua vetta, «culmen et fons» (SC 10). Ma qui si insiste sulla *novità* del sacerdozio (10, 311); è quello «messianico», che rifluisce da Cristo; è «spirituale» ma nel senso forte del termine, cioè «nello Spirito Santo»; non «rituale» ossia legato a forme storiche da considerare fisse e obbligatorie in ogni tempo e in ogni spazio (= fattore «carnale»); ma sacerdozio che coinvolge la persona, la comunità, il popolo, e la loro vita in pienezza. Non che questo sacerdozio debba spogliarsi di ogni veste rituale; ma ogni cultura e ogni popolo ha diritto di fornirne una propria, senza che per questo essa possa diventare un «assoluto» fino

il legame reciproco (invece nel post-concilio alcuni testi ufficiali rovesciano il tipo di rapporto: «benché correlati... tuttavia sono differenti»).

Il n. 11 analizza l'esercizio del sacerdozio comune.

Denso e importantissimo testo; soprattutto per il principio che lo guida e ispira: *i sacramenti fondano la morale cristia-*

51

*na* (si parla di «virtù», quasi frutto e vita dei sacramenti, i quali altrimenti resterebbero segni morti, germi quasi abortiti). Non possiamo fermarci sui dettagli: i singoli sette sacramenti sono passati in rassegna con sufficienti annotazioni dottrinali. Diciamo solo che qui vengono aperte ed esemplificate due trattazioni teologiche importanti:

- la sacramentaria è impegnata a svolgere l'aspetto comunitario e di impegno degli atti liturgici;
- la morale dei doveri cristiani deve partire dalla grazia, dai doni di Dio.

N.B. Un'osservazione particolare: qui per la prima volta troviamo valorizzato in chiave ecclesiologica il sacramento del matrimonio, fino a recepire il tema «famiglia piccola chiesa».

c) Popolo profetico (n. 12): eccoci davanti ad una «perla»; purtroppo in pochissime righe sono concentrati discorsi che il concilio avrebbe dovuto dispiegare in lungo e in largo; sono quasi soltanto accennati. Tre i temi di fondo (dentro un contenitore generico): il senso della fede; il consenso nella fede; i carismi.

Ho parlato di contenitore generico; infatti non viene spiegato come e perché quei tre temi diano corpo al «compito profetico» del popolo di Dio (come si legge nella prima riga).

Del *senso della fede* si dà appena una definizione, anche se preziosissima: esso è principio di penetrazione conoscitiva (gnosi in senso ortodosso) della verità della fede e di sua verifica nella pratica; sua causa è lo Spirito Santo: è lui che lo suscita e lo sorregge; il magistero è guida del cammino del popolo profetico.

Del *consenso nella fede* si rileva il valore di criterio di verità, anzi di infallibilità a certe condizioni; comunque è significativo il fatto che la prima volta che il concilio parla

52

di infallibilità entra in causa quella del consenso nella fede (o, come si dice, «in credendo»); non quella «in docendo».

Quanto ai *carismi* (12, 317) si dice qualcosa di più. Importa notare la frase iniziale, che pone questi in stretto legame con i sacramenti e i ministeri (propriamente detti); si fonda qui (ma attingendo anche dalla *Mystici corporis*) la tesi teologica che parla di *tre strutture*, o di tre principi di unità e di vita, nella chiesa (sacramentale-giuridica-carismatica; nasce allora la questione di come armonizzare le tre strutture). Poi si insiste sulla loro finalità: servono alle funzioni di *rinnovamento* e di *crescita* della chiesa. Infine si privilegiano quelli *ordinari, più semplici e più comuni* (ma senza escludere quelli straordinari, più rari e più elitari; questi vanno verificati, e però l'autorità deve essere ispirata non da sospetto, ma da fiducia nello Spirito).

Anzitutto *ad extra* (13, 319): il testo assicura i popoli e le culture che, proprio perché «non è di questo mondo», la chiesa può accogliere tutte le ricchezze di valori (anche di «consuetudini», ossia di tradizioni) che l'umanità e la storia manifestano e realizzano (quasi «eredità predisposta e of-

53

ferta a Cristo, il «ricapitolatore universale»!). Tre verbi importanti (che saranno spesso ripresi tali e quali nel seguito dei testi conciliari) qualificano questa azione positiva che la chiesa promette nei confronti di quei valori: *purificare*, *consolidare* (rafforzare), *elevare* (sublimare). È tutto un programma di azione promozionale. Ma qui sorge il dubbio: si tratta di promesse sincere o di adescamenti soltanto tattici per farsi accettare, a cui dopo non corrisponderebbe un coerente agire effettivo?

Ecco allora, quasi a risposta, il seguente capoverso (13, 320) sulla cattolicità *ad intra*, di enorme peso perché la chiesa risulti credibile. Prima di promettere a chi sta fuori, essa deve curare al proprio interno la valorizzazione della diversità nell'unità; deve disegnarne la forma esemplare e attraente nella sua vita. È a questo punto che non solo vengono ripresi accenni già presenti nella *Mystici corporis* (che esaltano nella chiesa la varietà di «uffici» e di «stati di vita»), ma l'orizzonte viene aperto su una più radicale varietà, quella che tocca gli impianti culturali della fede e della chiesa: qui si parla per la prima volta di «*chiese particolari*» in senso stretto, ossia di chiese che hanno «proprie tradizioni» e costituiscono «varietà legittime» (almeno «da tutelare»: si guarda più al passato che non al futuro; ma intanto il discorso è aperto sulla varietà da promuovere in futuro, e l'AG potrà farne l'oggetto di un intero capitolo, il terzo). Il concetto di «comunione» si traduce in quello più concreto di «comunicazione», ossia di scambio e di cooperazione tra chiese sorelle; e - si precisa - a tre livelli: non solo di aiuti materiali, ma anche di personale, e addirittura di «tesori spirituali». Importa notare che alla fine del lungo capoverso si fa appello alla dottrina dei carismi, e si arriva ad applicare al rapporto tra chiese il principio che guida il rapporto tra i membri di una singola comunità: valorizzare i vari carismi perché sia costruita l'armonica unità del corpo. Anche il papato assume il senso del servizio alla promozione

54

delle varietà carismatiche offerte dalle chiese, affinché la comunione universale rappresenti una vera ricchezza di apporti da parte di tutti.

Le ultime righe (13, 321: purtroppo rischiano di passare inosservate!) testimoniano una scelta innovativa di primo piano. Il testo precedente trattava il problema degli «altri» (altre chiese e altre religioni) secondo il criterio «dentro o fuori» (chi è membro della chiesa?, chi non lo è?). Invece la discussione conciliare ha portato ad eliminare quella prospettiva; e ne è subentrata un'altra, che si fonda sul criterio dei *gradi di appartenenza* o di *approssimazione* («*variis modis pertinent vel ordinantur*», leggiamo qui). Il primo termine riguarda i cristiani (cattolici e non), il secondo tutti gli uomini. I seguenti numeri (14-16) applicheranno questo principio innovato re.

Il n. 14: coloro che appartengono alla chiesa cattolica.

Si affronta anzitutto (14, 322) la questione circa la necessità di appartenere alla chiesa per



dovrebbe più parlare di «separati»; qui si preferisce evidenziare il molto che li  
55

unisce a noi («per più ragioni congiunta», la chiesa); si tenta di fare l'elenco delle cose che uniscono (dalla Parola allo Spirito), fino ad effettivi frutti di santità, anche eroica, fino al martirio. Come si vede, già si fanno passi nel senso del superamento dei limiti di quel, pur innovatore, n. 8, da cui parte l'ecumenismo cattolico.

Il n. 16: i non cristiani. Questo numero raggruppa sia quelli che professano una fede religiosa, sia i non credenti. Sono poste le basi per documenti più specifici: la NA è qui anticipata nei cenni (molto ricchi, anche se brevissimi) agli ebrei, ai musulmani e ai membri di altre fedi. Viene sottolineato ciò che unisce: anche se per gli ultimi si tratta di qualcosa che sembra «poco» (= la via della coscienza! ma è veramente poco?).

L'analisi dei nn. 15 e 16 porterebbe molto avanti, per scoprire l'implicito di una ricchezza quasi sconfinata; ma siccome esistono testi conciliari che esplicitano quei germi, conviene rimandare ad essi, perché è dai frutti che si conosce meglio quel seme da cui proviene l'albero.

### 3. NUOVO SENSO DELLA MISSIONE (n. 17)

Ci sta davanti un solo numero. Ma esso merita una speciale attenzione. Non tanto per ricchezza di contenuti (il decreto AG ce ne rifornirà in abbondanza anche sul fronte della riflessione teologica), quanto piuttosto per il significato che esso riveste nell'economia della LG. Dicevamo, nell'introduzione, che purtroppo la LG non ha maturato un discorso specifico sul fine della chiesa, sulla sua «missione» (al singolare); ci voleva un capitolo esplicito e nutrito su questo tema. Ma il n. 17 dice già molto con la sua collocazione. Viene a *conclusione* del discorso sul mistero e sul popolo di Dio, quasi a dire che il «sacramento» che è la chiesa («in Cristo») impegna *tutt'intero* il «popolo di Dio»

56

all'apertura «cattolico-universale» (nel senso precisato al n. 13) e quindi alla missionarietà. Questo il punto sul quale insiste l'inizio del numero; anche se non si presenta netta la distinzione tra «missione» e «missioni ad gentes» (il numero sembra sbilanciato di più su questo secondo aspetto).

Poi possiamo notare che, quanto al *fine delle missioni*, si fa sintesi dei due orientamenti emersi fin dalle origini in campo di missionologia: l'azione missionaria mira a un tempo *all'annuncio del Vangelo* (momento base: l'evangelizzazione; tema su cui oggi tanto si insiste), e alla «*plantatio ecclesiae*», all'edificazione di «nuove chiese» (ecco tornare il tema delle «chiese particolari» nel senso di quanto detto nel n. 13).

Inoltre, quanto al *metodo* (questa la novità più decisiva; in linea con l'orientamento ecumenico, su cui hanno dato direttive i nn. 13-16), bisogna anche valorizzare i doni già «seminati» (eco della dottrina dei «semi del Verbo») nei popoli («cuore e mente», quindi anche verità e non solo onestà; anzi, anche «riti e culture»). Aspetto positivo; non solo liberare dal male. E qui ricorrono i tre verbi già

ASS. TEOL. ITALIANA, *Popolo di Dio e sacerdozio*, Padova 1983.

Per il problema che solleva l'espressione (n. 10 del capitolo) sulla differenza «non solo di grado ma di essenza», cf. ivi (pp. 254-259), T. CITRINI, *L'essenza e il grado: destino di una formula nel variare dei sistemi linguistici*.

D. VALENTINI, *Il nuovo popolo di Dio in cammino*, Roma 1984.

Per bibliografia supplementare relativa a tematiche più specifiche pertinenti al nostro capitolo, cf. alcuni numeri di «Credereoggi»: 30 (6/1985) sulla «missione»; 41 (5/1987) sulla «chiesa locale»; 44 (2/1988) su «carismi e ministeri», oltre ai commentari alla LG già segnalati alle pp. 29-30.

58

### CAPITOLO III

#### LA GERARCHIA NELLA CHIESA

##### *Premesse*

1. Ora si passa a considerazioni specifiche, dopo i temi unitari e di fondo svolti nei due precedenti capitoli. Alcuni esegeti ritengono che i capitoli III-IV svolgano il tema della struttura del popolo di Dio: in quanto peregrinante nella storia, esso non risulta solo da molti membri («laici», etimologicamente, vuol dire «facenti parte del popolo»), ma anche da guide, i pastori. Il termine usuale per indicare il gruppo dei pastori è «gerarchia» (= «potere sacro»); non ha, oggi, buona accoglienza, per via del richiamo al «potere», ma può essere inteso bene, e comunque esso appare qui fin dal titolo del capitolo.

2. Il capitolo III è stato terreno di scontro assai duro tra due tendenze: quella che temeva l'oscuramento del Vaticano I (con i suoi dogmi sul papato) e quella che premeva per la valorizzazione della collegialità (episcopato). Ambedue restavano all'interno della cosiddetta «ecclesiologia giuridica», anche se di fatto si parla di tensione fra ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione (rappresentate rispettivamente dalla concentrazione sul papato o sul collegio dei vescovi).

3. Comunque l'importanza del capitolo è grandissima; per diversi motivi. *Anzitutto*, con questo tema (più che con altri) il Vaticano II si congiunge al Vaticano I, con l'esplicita intenzione di dargli continuità e compimento. Ed è per questo che qui vengono assunti stile e linguaggio «giuridici», analogamente al Vaticano I. Si deve forse parlare, allo-

59

ra, di «caduta di tono»? Non direi, se si tien conto delle osservazioni seguenti:

- il *contesto* predisposto dai due capitoli precedenti spiega e insieme relativizza un po' il ricorso al linguaggio giuridico: è debito necessario da pagare al carattere anche «visibile-storico» del mistero affidato al popolo di Dio; riguarda solo la «veste»; ma la realtà profonda resta misterica;

ruolo nella chiesa. Potremmo quasi sostenere che il Vaticano II non ha detto gran che di veramente nuovo e inedito rispetto al Vaticano I; e che l'unica sua vera novità consiste nell'aver resa finalmente pubblica e destinata a tutti quella prospettiva che il Vaticano I manteneva segreta e riservata a pochi. Ieri, ai fedeli venivano affidati soltanto i frutti del dibattito e della ricerca; nella convinzione che la fede, meno ha accesso a problemi e meno è costretta alla ricerca, tanto più è protetta nella sua genuinità e salda certezza. Oggi, si riconosce di poter dare fiducia a credenti fatti adulti; si spalancano le porte, non solo alla stampa e all'opinione pubblica, ma anche agli

60

itinerari spirituali di tutti coloro che vogliono maturare la propria fede con i doni dello Spirito di Sapienza (diciamo pure: della teologia). C'è un rischio anche in questa scelta: l'eccessiva soggettivizzazione della fede. Ma anche la protezione garantita di ieri faceva correre dei rischi, quello ad esempio di assolutizzare formule, di dilatare l'interpretazione del dogma oltre i limiti precisi di questo (si è parlato, ad esempio, di infallibilismo o di clima esageratamente infallibilista quale esito del Vaticano I).

5. Lo schema del capitolo è molto chiaro. Sono individuabili due distinti «mini-trattati», a cui fanno seguito due appendici. Il primo «trattato» (nn. 18-23) potrebbe intitolarsi «De episcopis» (L'episcopato come soggetto collegiale, corpo, gruppo). Il secondo (nn. 24-27), «De episcopo» (La funzione oggettiva del vescovo). I due allegati (due minuscoli numeri) accennano in breve ai presbiteri (n. 28) e ai diaconi (n. 29).

## 1. I VESCOVI IN QUANTO CORPO COLLEGIALE (nn. 18-23)

Il «trattato» può essere diviso in questo modo:

- proemio (n. 18), dà il significato del ruolo dei pastori;
- vengono poi indicate le due linee genetiche che danno origine al dono del corpo episcopale: 1) quella storico-orizzontale della successione apostolica che lega i vescovi al Cristo «istitutore» (nn. 19-20); 2) quella attualistico-verticale del sacramento che li fa nascere nell'oggi, e continuamente per investitura «dall'alto» («ex Spiritu Sancto»: n. 21);
- l'effetto-frutto che nasce da quelle due linee genetiche: il corpo episcopale; questo viene considerato nelle sue relazioni col papa (n. 22: centro del confronto tra collegialità e papato); e poi nelle relazioni reciproche tra i vescovi e tra le chiese che essi rappresentano (n. 23).

61

*Il proemio* (n. 18)

Il senso dell' autorità nella chiesa (18, 328): 1) *servizio* di fratelli (i vescovi sono fratelli, e sono servi); 2) per pascere ma anche per «*accrescere*» (pastoralità ma anche missionarietà); 3) promuovendo la *libertà* e l'*armonia* («libere et ordinatim»; prima la libertà e poi il buon ordine!).

«gruppo stabile» (collegialità) e non come un insieme di singoli soggetti staccati tra loro (fu interpellata la Pontificia Commissione Biblica). Si risale quindi al Gesù storico.

Il n. 20 affronta invece il delicato problema del passaggio dall'era biblica (in cui dominano gli apostoli) a quella seguente (nella quale un po' alla volta emergono i vescovi). Quando e come avvenne questo passaggio? Talvolta in passato la teologia ha dato risposte troppo sicure, più determinate da «apriori», Qui invece il testo (20, 332) cerca di restare fedele ai dati e ai documenti (scarsi); li cita quasi tutti per insistere piuttosto sui due poli: quello di partenza, cioè i dati biblici; quello di arrivo: il fatto che nel secondo secolo si stabilizza ormai universalmente la forma di episcopato detto «monarchico» (nelle singole chiese locali non si trovano più tracce di «guida collegiale» - di presbiteri senza un vescovo -, ma solo la triplice struttura: un unico vesco-

62

vo, dentro un corpo di presbiteri e di diaconi). Molto ammaestrativo questo scrupolo di rispetto per la storia, anche nelle sue ombre o lacune. Appare più umanamente credibile lo stesso carattere storico del principio di «successione apostolica».

#### *Linea genetica verticale-sacramentale* (n. 21)

I vescovi non hanno origine solo dalle intenzionidecisioni del Gesù storico, di duemila anni fa. Non siamo di fronte solo a un legame orizzontale che, attraverso i secoli, da oggi fa arrivare agli apostoli e per loro tramite a Cristo (investitura di tipo quasi «giuridico», ossia per volontà e legge da parte di un «fondatore»). Dobbiamo tener conto anche di un'*azione sempre attuale* che scende in verticale dallo Spirito e penetra l'intimo dei chiamati ad essere pastori.

Il primo capoverso del numero (21, 334) pone l'attenzione sulla reale dignità-missione dell'episcopato; la figura piena del pastore implica tre funzioni. Ora si comincia' a privilegiare la triade: tre dignità messianiche - profetica, sacerdotale e regale - relative alla Parola, alla liturgia, alla vita della comunità.

Si noti che il soggetto diretto del discorso non è il singolo vescovo, ma il gruppo, il «collegio». Infatti si comincia con un plurale: «in episcopis»; e subito dopo si afferma che Cristo «non cessa di essere presente alla comunità dei suoi pontefici».

Il secondo capoverso (21,335) risponde alla domanda: «Come ha origine» questa realtà dell'episcopato? E subito ci si appella alla Pentecoste, cioè all' effusione dello Spirito, e poi ai riti biblici dell'imposizione delle mani, cioè a un «dono spirituale». Così si arriva a quella che viene ritenuta l'affermazione più alta e autorevole del Vaticano II (tutti gli esegeti segnalano la solennità del «docet» con cui qui il concilio apre il discorso); «Il santo concilio insegna che con

63

la *consacrazione episcopale* viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine». Ma ancora più importante è il passo immediatamente successivo, in cui si afferma che dal sacramento non deriva solo

ai teologi la questione del potere di «magistero»: legarlo più all'ordine o alla giurisdizione? [tesi comune: in quanto potere è parte specifica della giurisdizione] oppure sta a sé? [didatticamente e pastoralmente si preferisce questa strada].

2. Ma viene aggiunta una *precisazione* significativa: «i compiti di insegnare e di governare di loro natura possono essere esercitati solo nella comunione gerarchica con il capo e i membri del collegio». Dunque, la «missione canonica» rimane necessaria; ma - attenzione! - non al fine che i due «munera» siano generati, siano trasmessi al soggetto, bensì solo al fine di un loro «esercizio legittimo». Come a dire, ad esempio, che ogni persona riceve da natura certi diritti (attivi e passivi), li possiede già in radice, sono vere sue potenzialità, anche se - per motivi contingenti, spesso anche legittimi - non può esercitarli se non a determinate condizioni stabilite «da fuori» di essa.

Allora come spiegare perché i due citati «munera» («docendi et regendi») hanno bisogno di *regolazione giuri-*  
64

*dica*? Il testo non dice nulla in proposito; ma in aula conciliare è stata segnalata ai padri una risposta. È stato fatto osservare che quei due compiti sono doni divini: 1) conferiti *a molti*; 2) in mano alla loro *libertà*; 3) e miranti al *bene comune* (mentre la santificazione è esclusiva «opera di Dio», per la quale il ministro presta solo un contributo strumentale, e riguarda immediatamente il bene della persona); perciò si rende necessaria una loro regolazione, e quindi si presuppone l'intervento di un «potere».

Il capoverso termina con l'accenno al «sacro carattere»; ma importante è soprattutto la riga finale: l'ordinazione è il fare entrare in un «collegio», l'assumere nel «corpo episcopale» (non è un dono offerto alla persona per il suo bene individuale); perciò essa spetta ai vescovi (ancora una volta al plurale, eco del rito della consacrazione episcopale che di norma contempla la presenza di più vescovi celebranti).

### *Il «collegio» dei vescovi e la collegialità (nn. 22-23)*

L'esito, il frutto delle due nascite (linee genetiche), è la fraternità specifica dei vescovi: il corpo episcopale. Il rapporto dei singoli con la comunità e il capo è quindi essenziale. Il n. 22 esplicita la comunione verticale (rapporto «collegialità-primato»), il n. 23 quella orizzontale (tra vescovi e tra chiese particolari).

a) Primato e collegialità (n. 22). - Il più tribolato tema del concilio. Difatti mette in questione l'interpretazione del primato dogmatizzato nel Vaticano I. Ed è qui che vengono inserite alcune chiarificazioni proposte allora (da Zinelli, vescovo di Treviso), ma solo all'interno dei dibattiti, senza alcuna eco nel testo finale.

All'inizio del numero (22, 336) ci imbattiamo in un *pan'menti* (latino: «pari ratione») che fissa il grado di analogia tra apostoli e vescovi quanto a collegialità (nell'autorità). Nel precedente testo si leggeva «eadem ratione» («identicamente»); ma parve eccessivo, perché la dottrina comune ha

«consacrazione» sacramentale si fa esplicito riferimento a termini di causalità («in forza di ... »; latino «vi» e genitivo), mentre per la «comunione gerarchica» si ricorre a un generico ablativo (che va tradotto: «nella» o «con la ... »).

Viene quindi la riaffermazione del dogma del Vaticano I circa il primato del papa (22, 337); ma aggiungendo subito che *anche il collegio* dei vescovi è «soggetto di potestà suprema (su tutti i soggetti) e piena (in tutto l'oggetto) nella chiesa», ma sempre in quanto sono «*con il papa e sotto il papa*» (questa espressione è ripetuta continuamente!). E così si riaccende fra i teologi il dibattito (classico): c'è *un solo* soggetto d'autorità, papato o episcopato collegiale? o sono *due* i soggetti, anche se «non adeguatamente distinti»? e comunque, da quale dei due si dovrebbe partire per integrare l'altro?

La parte finale del numero è molto bella. Espone in sintesi il valore rispettivo del papato e della collegialità. Gesù non ha inteso tribolarci affidandoci ... a due soggetti di autorità. Egli vuole che venga valorizzata sia *l'unità* della chiesa, e sia la sua *varietà*; la collegialità tutela e promuove proprio questo secondo valore. E in una stagione di impegno creativo - missionario (di evangelizzazione nuova) come

la

nostra, si intuisce quanto sia provvidenziale questo discorso sulla varietà.

Bello anche l'orizzonte che si apre su future nuove forme di espressione della collegialità; qui il testo fa pensare anche a modi non solenni (concili) e più lenti. I vescovi sparsi nel mondo fanno vera azione collegiale: sia se il papa di sua iniziativa *li chiama* a porre tale azione; sia se il papa *approva*, o anche solo *accoglie* (recepisce, fornendo l'anello che chiude la catena) un'iniziativa messa in atto da loro.

N.B. È a questo n. 22 che si riferisce la «Nota esplicativa» che si legge alla fine della LG. È stata voluta da Paolo VI perché si ottenesse l'adesione del gruppo di quanti intendevano tutelare al massimo la definizione del Vaticano I sul primato, e quindi l'autonomia del papa nell'esercizio della sua autorità. Di fatto essa non dice nulla di oggettivamente nuovo, e tuttavia favorisce un'ermeneutica giuridica abbastanza rigida del n. 22. Per questo ha suscitato reazioni piuttosto critiche, che durano fino ai nostri giorni.

b) Fraternità in orizzontale (n. 23). - Numero apparentemente dimesso, di tono esortativo-pastorale; eppure di inestimabile valore ecclesiologico, Vi incontriamo una seconda perla (dopo quella del n. 13, già esaltata) sulla *chiesa particolare*. Si tratta del primo capoverso (23, 338). Dopo aver detto che ogni vescovo è «visibile principio e fondamento di unità» nella sua chiesa particolare, si passa a parlare di questa, additando tre piste di riflessione:

- le chiese particolari sono «*formate a immagine* della chiesa universale» (specularità, anche di tono mistico e ... platonico);
- «*in esse e da esse* ha esistenza l'una e unica chiesa» («*in quibus et ex quibus existit...*»): tutta la profonda realtà ecclesiale sussiste in ogni singola chiesa particolare; ma anche ogni chiesa particolare è momento-parte che dona ricchezza per l'edificazione della chiesa intera, la quale attinge e trae esistenza dalle chiese particolari;

tra chiese «sorelle»); per sollecitare creatività analoga anche per il futuro (sono segnalate le attuali «conferenze episcopali», sulle quali oggi è aperto un dibattito a proposito della loro autentica valenza teologica quanto a collegialità, ma che comunque offrono stimoli per l'esercizio della fraternità tra vescovi e tra chiese).

## 2. IL VESCOVO: OSSIA LA MISSIONE EPISCOPALE (nn. 24-27)

Questo secondo «trattato» è più lineare, quasi scolastico. C'è un nuovo proemio (n. 24, che riprende il precedente, del n. 18); e poi sono affrontate analiticamente le tre funzioni («munera»): di insegnamento (n. 25), di santificazione (n. 26) e di governo (n. 27).

### *Il proemio (n. 24)*

Ribadisce l'aspetto di *servizio* della missione episcopale; anzi qui si ricorre al termine greco «*diakonia*» perché sia evidente il senso forte di «vero servizio».

È ripreso il tema delle due linee genetiche, ma al primo posto sta quella «sacramentale-verticale» (24, 342). Circa quella «storico-giuridica» (o «missione canonica»: 24, 343) si ha cura di sottolineare la varietà di forme storiche della

68

sua espressione: la forma latina (della nomina da parte del papa) è una fra altre; si fa spazio anche a «legittime consuetudini», e quindi si possono prevedere altre forme anche in futuro.

### *La funzione magisteriale (n. 25)*

Questo numero riprende il discorso del Vaticano I circa il magistero del papa (e il dogma dell'infallibilità). Merita quindi particolare attenzione, in analogia col n. 22 che si collegava al dogma del primato. Si tenga conto di quanto accennato sopra: anche qui verifichiamo la novità del mettere apertamente (nei testi) a disposizione nostra quelle osservazioni e spiegazioni che il relatore (rnonsignor Gasser, vescovo di Bressanone) fornì allora ai vescovi presenti nel concilio.

Il linguaggio è ancora piuttosto giuridico; ma agli inizi troviamo qualcosa di più biblico e pastorale: i vescovi sono detti «araldi» («*praecones*», banditori della fede), devono soprattutto «predicare», traendo dalla parola di Dio «cose vecchie e cose nuove» (profeti rivolti al futuro, quindi, e non solo custodi del passato), sotto la luce dello Spirito Santo. Ma predomina poi il tema del magistero autorevole. E qui sono nettamente distinti due momenti: quello più costante e normale, quindi primario, che qualifica il cosiddetto magistero autentico, e quello eccezionale e straordinario del magistero infallibile.

a) Il magistero autentico, sia dei vescovi che del papa, (25, 344) è radicato nella funzione di «pascere», è quindi costitutivo e permanente. Che significato dare al termine «autentico»? Il n. 25

l'obbedienza) che sono richiesti a chi è suddito. E ciò vale anche in rapporto al magistero del papa. Ovviamente tenendo conto dei *gradi* e dei *livelli* secondo cui i pastori fanno appello e coinvolgono la propria autorità.

A questo proposito, si noti l'importanza eccezionale che ha questa dottrina per la nostra fede; siamo impegnati a fare *ermeneutica*: non solo dei testi biblici ma anche dei pronunciamenti dei pastori; e allenarci a misurare il grado di autorevolezza coinvolta in questi. Circa il papa, si dice di tener conto «della mente e della volontà» che egli manifesta, quindi della «natura» dei documenti, della «frequenza», e del «tenore delle espressioni verbali». E si tratta solo di accenni e di esemplificazioni; per dire che ormai il compito ermeneutico costituisce un' esigenza inderogabile. Ciò non significa una diminuzione del rispetto per i pastori; l'impegno cresce, perché dobbiamo assolutamente evitare *due estremi* troppo comodi:

- quello che, per facilitare l'adesione, fa alzare tutto a livello massimo (ogni cosa detta dal papa o dai vescovi è dogma, è infallibile);
- quello che, per liberare da pesi di obbedienza, abbassa tutto a livello minimo (ogni pronunciamento non infallibile è privo di valore, è mera opinione, discutibile in assoluto, come se fosse più vicina all' errore che alla verità).

Come si intuisce, siamo sollecitati a maturità, a superare ogni infantilismo, sia quello dei fideisti che quello degli scettici.

b) Il magistero infallibile non è caso frequente; ma questo l'aveva già detto il Vaticano I, perché, mentre nel dogmatizzare il primato del papa non aveva avuto preoccupazioni di segnare i confini del potere di giurisdizione, invece nel dogmatizzare l'infallibilità papale ne mise bene in chiaro condizioni e limiti. La formula classica (ripetuta qui, 25,346) fissa l'«ex cathedra», e implica *quattro condizioni*: il papa è infallibile solo quando risulta evidente che coinvolge il suo ruolo di papa (parla da papa e non come persona privata):

- si rivolge a tutta intera la chiesa (per legarla alla dottrina che propone);
- parla di «cose di fede» (oggi si direbbe: nell'ambito della rivelazione);
- per chiudere ogni dibattito («de-finire» = uscire dalla zona dell'incertezza e della problematizzazione).

I quattro aspetti, quindi, riguardano: il soggetto, il destinatario, l'oggetto, il modo.

Ebbene, unica novità: questa volta lo schema delle quattro condizioni viene applicato anche ai casi di magistero infallibile dei vescovi (*anche se «dispersi per il mondo»*; il caso del concilio rende ovvia la cosa). Perché si possa parlare di infallibilità, occorre che risulti evidente:

- che i vescovi concordano tutti (in maggioranza; del resto l'accordo col papa la garantisce);
- in quanto legati alle loro chiese rivelano che coinvolgono tutta intera la chiesa;
- propongono dottrina circa la parola di Dio;
- con «sentenza da ritenersi definitiva».

Il numero si conclude (25, 347) con alcune precisazioni (già offerte da monsignor Gasser nel Vaticano I): 1) circa *l'ampiezza* della infallibilità (eranto quanto l'ambito della rivelazione); 2) circa la



più dopo che prima, per curare la «recezione» delle dottrine); 4) e alla fine si ribadisce che anche i pastori sono ... dei credenti, e quindi stanno *sotto la Parola* (non ricevono nuova rivelazione; perciò devono riflettere, indagare, far ricorso a risorse umane).

Tutta la chiesa è «discente», sotto la Parola: alcuni settori della teologia attuale arrivano a sostenere anche che «tutta la chiesa è docente», ma questa tesi esige troppe precise azioni perché possa essere facilmente accolta. Ma almeno la prima affermazione resta chiara, e potrebbe essere completata così: anche la chiesa docente è tanto più docente quanto più riesce ad essere discente.

### *La funzione sacerdotale* (n. 26)

L'idea di fondo di tutto il numero è che il vescovo è «l'economista» dei mezzi della grazia; la parola più ricorrente è «regolatore». Visione che pare recuperare un certo primato della funzione di «governo». Certamente, il vescovo «fa» azioni sacre (amministra sacramenti), ma, considerando le cose con maggiore ampiezza, si deve dire che egli ha il compito di «far fare»; di regolare il settore dei sacramenti.

Con questo si avrebbe già detto tutto; il numero non implica molta teologia; ha prevalente tono pastorale. Ma al suo interno ci è offerta una perla (la terza, dopo i nn. 13 e 23) sulla «*chiesa particolare*»; anzi, questa volta si parla di «comunità locali», e (stupendo!) si mettono in primo piano quelle «piccole, povere e disperse», nelle quali, essendo presente Cristo, «si raduna la chiesa una santa cattolica e apostolica» .

72

### *La funzione di governo* (n. 27)

Non restava molto da dire su questo punto, dopo i nn. 22-23. Sono degne di nota due cose.

La prima (che non è una novità): dalla dottrina giuridica si assumono tre qualifiche relative alla potestà episcopale: essa è «propria» (non delegata), «ordinaria» (non contingente), «immediata» (per rapporto ai fedeli della propria diocesi).

La seconda (ripresa da pronunciamenti di episcopati e di papi già immediatamente dopo il Vaticano I; ma a cui non si faceva molta attenzione fino ad oggi): i vescovi, (nemmeno a seguito delle due definizioni sul papato emanate dal Vaticano I), *non possono essere qualificati come «vicari del papa»*.

### 3. CENNI SUI PRESBITERI E SUI DIACONI (nn. 28-29)

La concentrazione - pur necessaria! - sulla collegialità e sui rapporti papato-episcopato, ha impedito un discorso adeguato circa i presbiteri; solo un numero nella LG, e poi un decreto specifico (ma, appunto perché decreto, con prevalente attenzione agli aspetti concreti, e meno a quelli dottrinali relativi all'ecclesiologia). Anche per ciò che attiene al diaconato, il concilio è stato quasi del tutto

sacramenti e alla comunità da guidare; appena accennata la linea genetica sacramentale, o dell'ordine); poi si tratta (ma in ottica prevalentemente pastorale) dei rapporti: con il vescovo; dei presbiteri tra loro; con i fedeli.

Meritano attenzione soprattutto tre punti:

1. All'inizio ci imbattiamo in un'affermazione di enorme rilevanza metodologica e dottrinale (purtroppo essa passa quasi inosservata, perfino fra gli esegeti più perspicaci), che riguarda la struttura tripartita dei ministri originati dall'ordine sacro (vescovi-presbiteri-diaconi). Il can. 6, sul sacramento dell'ordine, del concilio di Trento (Denz. 1776) sembra presupporre che i tre gradi della gerarchia (vescovi, presbiteri e ministri) risalgano a Gesù per istituzione esplicita, e che quindi siano sottratti a varianti storiche. Invece qui leggiamo un testo più sfumato:

- non si parla di «gerarchia», bensì di «ministero ecclesiastico»;
- solo di esso e preso globalmente si afferma che è di «istituzione divina»;
- i «diversi ordini» (nemmeno si parla di «gradi»!) sono ricondotti a un «esercizio» storico (non a un qualcosa che in modo diretto si lega all'essenza del «ministero»), che risale ad epoca «antica» (non si fa appello immediatamente a Cristo).

N.B. Il nuovo Codice di diritto canonico (cann. 1008- 1009), a differenza del precedente, sembra tener conto di questa nuova impostazione.

2. All'interno del discorso sui rapporti col vescovo, ci viene offerta un'altra perla (la quarta) su «la chiesa locale»: «nella loro sede [i presbiteri] rendono visibile la chiesa universale» (poco sopra leggevamo che, nell'eucaristia, il presbitero agisce «in persona Christi», e che egli rende presente il vescovo nelle singole comunità locali).

74

3. Alla fine si afferma che i presbiteri (anche quelli che sono «religiosi») in forza dell'ordine sono associati al corpo episcopale; il sacramento non lega il singolo prete a un vescovo singolo; la collegialità investe il corpo dei pastori in tutte le sue concretizzazioni. Si potrebbe sostenere ormai che il sacramento dell'ordine è il sacramento dell'episcopato; ogni grado di partecipazione è partecipazione all'episcopato.

*I diaconi* (n. 29)

Oltre alle due decisioni di cui sopra (diaconato permanente, e apertura anche a sposati, purché adulti, o meglio, come suona il testo, «di età relativamente matura», o di maturità superiore rispetto a quella che in un determinato contesto viene considerata normale), c'è ben poco in fatto di teologia del diaconato. Si parla di «*grazia sacramentale*» (non di «carattere»); è ripreso lo schema delle *tre funzioni* messianiche (circa Parola, liturgia e carità; i termini scelti non fanno subito pensare a dei poteri); e poi, il ventaglio dei *servizi* che il diacono può fare è quasi soltanto «raccontato», senza intenzione di

*Bibliografia*

- K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopato e primato*, Brescia 1966. F. FAGIOLO-G. CONCETTI (a cura), *La collegialità episcopale per il futuro della chiesa*, Firenze 1969.
- COMMISSIONE TEOL. INTERNAZIONALE, *L'apostolicità della chiesa e la successione apostolica* (1974), in EV 5, nn. 434-478.
- G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio. Significato della formula nella «Lumen gentium»*, Roma 1980.
- S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Un'interpretazione ecclesiologica*, Roma 1984.
- U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato dal concilio Vaticano II*, Roma 1984.
- G. MAZZONI, *La collegialità episcopale. Tra teologia e diritto canonico*, Bologna 1986.
- AA.VV., *Natura e futuro delle conferenze episcopali*, Bologna 1988.
- A. ANTON, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie?*, Roma 1992.
- G. MUCCI, *La costituzione gerarchica della chiesa*, in «Presenza pastorale», n. 5-6 (1993), pp. 43-58.

Vedi anche i commenti alla LG già segnalati (pp. 29-30), e i trattati specifici sulla gerarchia.

Si dovrebbe suggerire una bibliografia specifica per le singole tematiche particolari: papato, presbiterato, diaconato, chiesa locale, sacramento dell'ordine ... ma non si finirebbe più; perciò rimandiamo alle relative voci presenti nei dizionari o nei numeri monografici delle riviste (come «Credereoggi» ).

76

## CAPITOLO IV I LAICI

*Premesse*

1. Già si è detto che secondo alcuni interpreti il cap. IV fa coppia col cap. III nel porre l'accento sulla fondamentale «struttura» del popolo di Dio. Problema: perché non è sufficiente la trattazione generale sul «popolo di Dio»? (non basta dire che i laici sono i «comuni fedeli» o «membri del popolo di Dio»?). Perché è necessario indicare un eventuale elemento ulteriore che specifichi i laici nei confronti dei «chierici»? (il non appartenere alla «gerarchia» implica, forse, qualcosa di nuovo, di particolare?). Questo problema è diventato cruciale in questi ultimi anni; e il sino do dei vescovi del 1987 ha parlato di «christifideles laici» mantenendo uniti quei due termini che sembrano pola rizzare due correnti contrapposte: una che tende a ricondurre tutto a «fedele cristiano» (inteso però in senso forte), e un'altra che ritiene necessaria la sottolineatura particolare della «laicalità».

2. Comunque, in questo campo è inevitabile il peso dell'eredità storica; anzitutto nell'ambito della rilevanza acquisita, almeno nella chiesa occidentale, dalla enfaticizzazione di tre «*stati*» (o «situazioni di esistenza cristiana» riconosciute pubblicamente e a livello giuridico), e che dal medioevo

in cui il grande corpo che è la chiesa si articola in concreto: *chierici, laici, religiosi*. Se si tiene conto di tale contesto, si possono meglio capire sia il valore che i limiti dei tre .relativi capitoli della LG (capp. 3, 4, 6). Inoltre si tenga presente che la triade non deriva da un unico e omogeneo principio formale di divisione; anche secondo il n. 13 (che tratta della diversità interna alla chiesa) sono *due i principi*:

- in base al dono dell' autorità (che vien chiamata carisma, ma fa capo a un sacramento specifico, quello dell'ordine) nasce la distinzione: «pastori (clero) - laici»;
- invece, in base a scelte libere quanto al modo di vivere il fine della chiesa (o sottolineare di più la trascendenza del regno, o privilegiarne la possibile incarnazione nel mondo e nella storia) nasce la dialettica «religiosi - laici».

Da qui trae alimento l' «ambiguità» della situazione dei «laici», che parrebbero definibili quasi solo in negativo, ovvero per un doppio «no»: «non-chierici», e «non-religiosi».

3. Il contesto storico più immediato ha invece giocato in senso positivo sul capitolo. Ormai da un secolo è maturato il risveglio dell'apostolato dei laici; e da qualche decennio anche quello della cosiddetta *teologia del laicato*. Il cap. IV, quindi, non ha avuto grosse difficoltà. Esso pone le basi di un'importante svolta politico-pastorale (ma non ancora del tutto risolta; occorre far leva anche su altri testi conciliari: il decreto sull' apostolato dei laici; e più ancora la GS e la dichiarazione sulla libertà religiosa): dopo il regime di «cristianità» (dal medioevo), e dopo la reazione del <dai-  
78

cismo» (e gli effetti della secolarizzazione), si prospetta una forma nuova di presenza della chiesa nel mondo, al di fuori di ogni pretesa di egemonia o di privilegi, e nel pieno rispetto della libertà religiosa per tutti, in un regime di sana laicità; tramite quindi un laicato cristiano che agisca da «fermento» nella società. Difficile precisare in che cosa consista questa nuova forma di presenza: da Maritain è venuta l'ipotesi di «nuova cristianità laicale o profana»; ma oggi si esplorano anche altre possibili piste.

Il capitolo comunque impegna a rinnovare la nota dell'apostolicità della chiesa. Lo schema è semplice: la prima parte (nn. 30-33) tratta del posto peculiare dei laici dentro il popolo di Dio; la seconda (nn. 34-36) analizza le tre funzioni messianiche (partendo questa volta da quella sacerdotale; poi la profetica e la regale); la terza (nn. 37-38) affronta il tema delle relazioni (ovviamente più con i «chierici» che non con altri).

#### 1. STATUTO PECULIARE DEI LAICI NELLA CHIESA (nn. 31-33)

Centro della trattazione è il n. 31 (che sembra affrontare solo una questione linguistica: il significato del termine «laici»); il n. 30 offre un'introduzione; e i numeri 32-33 valorizzano quanto detto nel n. 31.

*L'introduzione* (n. 30)

È generica, ma contiene qualche buono spunto.

*nemmeno i pastori monopolizzano* la realtà-missione della chiesa (questa rimane più ricca di ogni sua concretizzazione; ogni «stato» o corpo ecclesiale ne evidenzia alcuni aspetti soltanto); il latino, per dire questo, usa circonlocuzioni («i pastori... non assumono in sé soli ...»). Ma la parte positiva della frase è ancora più bella: «il più nobile loro compito è di riconoscere i servizi-carismi dei fedeli»; il «riconoscere» implica che i carismi pre-esistono, non sono creati dai pastori; la struttura carismatica precede quella gerarchica.

### *La peculiarità dei laici (n. 31)*

È il cuore del capitolo. La peculiarità dei laici viene affermata (31, 362) in stretta relazione con gli altri due corpi ecclesiali e mediante una «descrizione tipologica» (così si espresse la Commissione che presentò il testo: non si tratta dunque di una vera e propria «definizione»):

- anzitutto, ancora in negativo: non sono membri dell'ordine sacro né dello stato religioso;
- poi in positivo: partendo dall'enfasi sul battesimo (importante anche a livello ecumenico!) si dice che hanno un loro modo di partecipare ai tre «rnumera» messianici (sacerdotale, profetico e regale), e «pro parte sua» (altra insistenza sull' «aver parte») attuano la missione della chiesa. Peculiarità, quindi; ma quale?

Il successivo capoverso (31, 363) tenta di preciarla con un termine che in seguito diventerà comune e sollecitante: *indole secolare*. I laici devono evidenziare l'aspetto: «chiesa nel mondo». Anche qui, però, si indulge sul negativo:

80

1. i «chierici» conviene si dedichino con maggiore evidenza (si direbbe: «a tempo pieno»); qui si ricorre ad un «ex professio», che pare richiamare l'idea di specializzazione professionale) al ministero;
2. i «religiosi», per vocazione e scelta, danno risalto alla «trasfigurazione-oblazione» in verticale del mondo (più spesso si parlerà di «dimensione escatologica» della missione). I laici, allora? Hanno la *vocazione* (non è un ripiego, un no detto alle finalità della chiesa, ma un modo vero e autentico di realizzarle!) di «cercare il regno di Dio trattando *le cose temporali* e ordinandole secondo Dio»; e perciò di «contribuire, quasi dall'interno e a guisa di fermento, alla santificazione del mondo».

Si potrebbe quasi dedurre che le «situazioni» (o «stati») ecclesiali che fanno spazio a dei «no» sembrano piuttosto, per rovescio, quelle due dei «non laici», ossia dei chierici e dei religiosi; sono questi che, per poter meglio realizzare la «propria parte» nella missione della chiesa, si autolimitano in rapporto alle «cose temporali».

### *Il valore della condizione laica (nn. 32-33)*

Viene esaltata con un forte appello alla *varietà carismatica nell'unità fondamentale* della chiesa. La pari dignità di base è celebrata citando espressioni bibliche e patristiche (n. 32); poi viene sottolineata la duplice valenza: sul piano della *spiritualità* e su quello dell' *apostolato* (n. 33: il titolo

Torna utile e comodo lo schema ternario; anche se non nella successione normale (prima la profezia, poi il sacerdozio e poi la regalità), a motivo dello scorporo dei numeri che sono passati a dar vita al capitolo II sul popolo di Dio. Qui viene prima la missione sacerdotale.

È per lo stesso motivo (lo scorporo) che il n. 34 sul «sacerdozio» risulta molto impoverito.

#### *La partecipazione alla missione sacerdotale (n. 34)*

Ripete cose già dette nei nn. 10-11 del capitolo II: si parla di sacerdozio «spirituale» in senso forte («ex Spiritu Sancto»), ma con prevalenza evidenziando l'esercizio «nella vita santa» più che nel rito della liturgia (però si accenna all'eucaristia che assume i sacrifici spirituali per offrirli al Padre uniti all'oblazione di Cristo); è per questo atteggiamento di culto («da adoratori santi») che i laici «consacrano il mondo» (unica traccia - osserva padre Chenu - nel concilio sulla «consecratio mundi», tema su cui invece abbondava una certa teologia precedente, la quale rischiava di offrire pretesti ad accuse da parte di laicisti contro ipotetiche mire cattoliche di ritorno al regime di «cristianità medievale»).

#### *La partecipazione alla missione profetica (n. 35)*

Questo numero riserva, invece, alcune notevoli riflessioni teologiche.

Accanto al «senso della fede» (di cui al n. 12) si recupera il dato biblico della «gratia verbi» (il dono di saper parlare della propria esperienza di fede, di poterla comunicare: 35, 374).

82

Sottolineatura della speranza (ivi): non solo come rimando all'aldilà (escatologico), ma anche come seminazione di anticipi e prefigurazioni del cielo qui nella storia; speranza incarnata, anche in *strutture di speranza* (si pensi alla cura dei piccoli, dei poveri, dei malati, degli ultimi ...).

Tali opere di speranza si legano intimamente con la profezia di cui è gravida la *liturgia* (i sacramenti, in primis l'eucaristia: 35, 375) nel prefigurare e portare il «mondo nuovo». Senza quella speranza reale e concreta che è donata dai laici, si potrebbe dire che i sacramenti non diventano pienamente significativi, e il loro disegnare futuro pare solo sogno e utopia; essi raggiungono un certo «compimento» storico nei frutti che ne traggono e mostrano i cristiani «laici». A questo testo va aggiunto un passo stupendo della GS (il n. 38, 1438), dove il riferimento all'eucaristia è ancora più esplicito, quasi indicando un processo: l'opera dell'uomo trasforma le cose in nutrimento umano (pane e vino), l'eucaristia a sua volta trasforma questo in «banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo».

Cenni finali: sul valore profetico della vita matrimoniale e familiare di *sposi cristiani* (35, 376); sulla possibilità di *supplenza* da parte di laici in alcuni uffici esercitati di norma da chierici (35, 377); e (ivi) sollecitazione rivolta a tutti perché acquistino e invochino la *sapienza*, la maturità di una fede adulta (primo cenno conciliare ad una «teologia aperta a tutti»!).

La libertà cristiana è «regale» in quanto è offerta di *servizio* (sull'icona di Cristo servo) per la promozione di valori umani (si cita il prefazio della festa di Cristo Re: 36, 378).

L'autonomia (o laicità) delle cose temporali si fonda sulla stessa *creazione*. I cristiani tutelano la sua integrità; in più offrono valori di ulteriore elevazione (36, 379-380).

Luogo della laicità è la coscienza (36, 381): il cristiano trae luce e forza (dal vangelo, e anche dalla chiesa e dai pastori) per formare la propria coscienza; come ogni altro uomo attinge da sue fonti; ma poi, quando agisce, non si presenti come chi è manovrato dall' esterno ed è succube di qualcuno che domina sulla sua coscienza; perciò, quando agisce, può e deve rivendicare *piena parità* rispetto a tutti gli altri uomini. Il vero problema, allora, non sta più nella concordia tra poteri (tra capi; tra vertici di chiesa e di stato; anche se questa concordia resta sempre importante, e gli stessi «concordati» potranno avere anche in futuro una loro funzione, almeno in determinate situazioni e circostanze), bensì *nell'armonia* da costruire *dentro la coscienza cristiana* tra gli imperativi che qualificano chi si sente «membro della chiesa» e gli imperativi che nel medesimo tempo lo investono in quanto «cittadino».

Nel post-concilio si è acceso un forte dibattito (in Italia soprattutto) sulla nota della *laicalità generale* dentro la stessa chiesa, appunto in quanto espressione e riverbero su di essa da parte della specifica missione dei cristiani laici.

### 3. LE RELAZIONI (nn. 37-38)

Il n. 38 è solo una conclusione: i laici sono sollecitati a farsi testimoni di Cristo, segno del Dio vivo, a diventare per il mondo quello che è «l'anima per il corpo» (celeber-  
84

rima citazione dalla Lettera a Diogneto). Eppure possiamo leggerci un seme di riflessione sui rapporti con i religiosi; infatti si parla di «diffondere lo spirito delle beatitudini», e i religiosi appunto saranno (cap. 6) presentati come coloro che si fanno pienamente animare dallo spirito delle beatitudini. Si può allora intuire il tema del rapporto stretto tra chi intende *vivere* le beatitudini in pienezza e chi si preoccupa di *diffonderle* su tutti e su tutto.

Invece molto esplicito è il tema dei rapporti con il clero; il ri. 37 al riguardo è abbondante, quasi enfatico e utopico. Insiste quasi di più sui diritti che sui doveri; sulla *parresia*, sulla sincerità, sulla *fortezza* e non solo sulla prudenza e sulla riverenza, nel *dialogo* con i pastori; chiede spazi di libertà d'azione e di iniziative responsabili. La «comunione» della chiesa viene idealizzata (giustamente) come fraternità concreta, e cioè fatta anche di *comunicazione*; fin quasi ad ospitare al proprio interno il dinamismo del dibattito' della discussione, perfino la dialettica di una saggia conflittualità, almeno contenuta e provvisoria. Una sorta di ecumenismo «ad intra».

### Bibliografia

G. ANGELINI-G. AMBROSIO, *Laico e cristiano*, Genova 1987.

M. SEMERARO, *Con la chiesa nel mondo. Il laico nella storia, nella teologia, nel magistero*, Roma 1991.

G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?*, Brescia 1992.

Si vedano, inoltre, i commenti già segnalati e le varie «Teologie della laicità».

86

## CAPITOLO V

### LA SANTITÀ NELLA CHIESA, VOCAZIONE DI TUTTI

#### *Premesse*

1. L'attenzione alla nota della santità della chiesa è una delle costanti nel progetto conciliare; sia per valorizzare la vita religiosa, e sia per promuovere la spiritualità dei laici. Il fatto che l'attuale capitolo si trovi collocato tra quello sui laici e quello sui religiosi dipende da contingenze (abbiamo fin dall'inizio accennato al taglio che lo ha reso autonomo rispetto al capitolo VI), ma ormai acquista il significato oggettivo di comunicazione profonda tra l'uno e l'altro. Personalmente sono solito affermare che alla vecchia tensione «clero-laici» che ha dominato la chiesa nei secoli in cui si privilegiava il discorso del «potere», oggi deve sostituirsi la tensione «monaci-laici» in prospettiva di «fine-missione»; perché (come ribadirà la GS: 38, 1438) i *due soggetti* accentuano rispettivamente *due aspetti* fondamentali della finalità della chiesa:

- il dinamismo di esodo dalla storia, verso la trascendenza del regno escatologico;
- e quello della diaspora, per l'incarnazione dei valori del regno all'interno del mondo.

2. L'accenno appena fatto porta a sottolineare l'importanza del capitolo in riferimento al fatto che - come già abbiamo detto - la LG non ha un capitolo esplicito sul tema del fine della chiesa e cioè sulla missione. Al suo posto abbiamo almeno la trattazione di ciò che può essere considerato il nucleo della missione: portare gli uomini e il cosmo

87

alla santità; anche se qui si parla di questa piuttosto in termini pastorali e di impegno per le coscienze, pur dando rilievo ai mezzi e alle strutture ecclesiali.

3. La novità principale risiede nel n. 41, che è dedicato alla varietà di vie di santificazione, e che quindi prospetta itinerari spirituali adeguati ad ogni genere di cristiano in situazione; è promovendo tale ricchezza che la chiesa manifesta la propria santità.

4. La prospettiva dinamica e positiva consente di guardare alla nota della santità non come realtà già raggiunta in pienezza, ma come dono da ricevere continuamente e come traguardo che sta oltre e sempre più in là di ogni conquista. Si risolverebbe così un problema di ermeneutica biblica, relativo alla metafora di chiesa «sposa»: questa metafora viene fatta emergere dal concilio citando spesso Ef 5,25-26, ma a prima lettura pare che solo nel decreto sull'ecumenismo sia esplicita la



qui appena abbozzata e iniziata); l'ultimo (n. 42), al fine di assicurare che sono possibili queste molteplici strade, segnala i mezzi fondamentali della santificazione. Il testo è fin troppo chiaro, e non necessita di commenti particolari.

88

### 1. LA SANTITÀ DELLA CHIESA (n. 39)

Si parte dalla *nota* della santità professata nel Credo; viene considerata dono e frutto di Cristo e dello Spirito Santo (non si accenna subito ai mezzi, nemmeno ai sacramenti; il discorso invece è radicale, fa risalire alle Persone divine).

La prospettiva è *pastorale*: incitare tutti alla santità, e dichiarando che ciò è possibile. Non si tratta quindi di santità miracolosa, per pochi; ma di quella che dovrebbe diventare fatto ordinario di vita cristiana.

Si insiste già qui sulla *varietà* di forme; e puntando sui «consigli evangelici» (spazio aperto al discorso sui religiosi in quanto «stato di vita» particolare; ma - si noti - si dice che i religiosi hanno un «certo modo proprio» di praticare i consigli, non quindi l'unico modo appropriato; e si accenna anche alla possibilità di pratica dei consigli da parte di singoli «in privato», fuori di una famiglia religiosa specifica).

### 2. VOCAZIONE UNIVERSALE ALLA SANTITÀ (n. 40)

Santità *nella* chiesa: la chiesa è santa in quanto anche lo diventa, in forza dell' apporto e del dono di tutti. La santità dei membri, *nella* chiesa, contribuisce alla santità *della* chiesa.

Anche in questo numero, prima si sale alle *Persone divine*, quale principio e fonte attiva di santificazione; e solo dopo si parla di sacramenti (il *battesimo*, anzitutto; perché si intende rivolgersi a tutti i cristiani: 40,388).

L'impostazione del discorso assomiglia a quella di Paolo nelle sue lettere, dove *l'imperativo* segue e si intreccia in modo stretto con *l'indicativo*: «diventa ciò che già sei! », «manifesta con la tua vita il dono che hai ricevuto da Dio! ». Ieri si parlava di «santità ontologica» e «santità morale».

89

Infine (40, 389) si sottolinea il *valore umano* e il riflesso positivo della santità cristiana sulla *società*; quindi: santità dei cristiani non solo per la santità della chiesa, ma anche per la santificazione del mondo.

### 3. MOLTE VIE DI SANTITÀ; VARIE SPIRITUALITÀ (n. 41)

Dopo le affermazioni generali (nn. 39-40) vengono ora le applicazioni. Questo numero, che è il più nuovo e più ricco del capitolo, non riprende affermazioni dottrinali di principio, ma tenta di avviare

Eccoci posti davanti a una sorta di moderna «iconostasi», o galleria di icone di santi, ma al di fuori di preoccupazioni per solennizzazioni di alcuni eroi soltanto: quelli «canonizzati» o «canonizzabili». Discorso, questo, di enorme novità profetica!

Ma c'è un *motivo-criterio di fondo* che costituisce per così dire la verità-base che accomuna tutta la trama delle esemplificazioni. Esso emerge dal risalto che viene dato nel testo a tre preposizioni al fine di qualificare concretamente

90

l'universalità dell'impegno nella santificazione: *in - con - per* (specialmente in 41, 396).

- *In*: ci si deve santificare restando *dentro* la condizione in cui ciascuno si trova posto per vocazione di Dio (non uscendo fuori; a meno che non sia Dio a chiamare fuori).
- *Con*: ci si deve santificare scoprendo, e poi sfruttando, i mezzi che ci offre la stessa condizione di vita in cui ci troviamo (= *con* essa, quindi, e non contro o attingendo da altrove in prima istanza; quasi solo al di fuori esista il bene, e Dio ci disponga dei doni).
- *Per*: si deve mirare a rendere manifesto davanti agli occhi degli uomini che la condizione di vita in cui viviamo (il ministero pastorale, il matrimonio, la famiglia, il lavoro, la professione, la malattia ... ) è essa stessa forma e via, «segno e strumento», di santificazione. Solo così, in ultima analisi, anche la chiesa può splendere nel mondo come «segno (levato in alto) dell'amore di Dio».

#### 4. VARIETÀ DI MEZZI DI SANTIFICAZIONE (n. 42)

Il titolo include ancora una volta il tema della «via», e di fatto nel numero si ripete che varie sono le strade che conducono alla perfezione. Ma il tratto più specifico del discorso riguarda i «mezzi». Quasi a rispondere alla domanda: «Proponendo a tutti il traguardo della santità, si viene per questo a sollecitare tutti a ricorrere ai modi "non comuni e straordinari" disegnati dalle varie famiglie religiose?, la santità richiede di più del semplice ricorso ai doni divini comuni, della Parola, dei sacramenti, ecc.?».

Si deve comunque ammettere una certa ambivalenza del numero: risente della precedente unità del capitolo nel quale il tema dei «religiosi» emergeva da quello sulla «santità»; e infatti il n. 42 dà l'impressione di un trapasso dal primo al secondo tema.

91

o forse si può interpretare il termine «via» (del titolo) in riferimento al posto eminente riservato alla carità (sulla linea di Paolo [1 Cor 13] che parla della carità come «via migliore»); ma qui non si cita quel testo paolino e nemmeno si attribuisce alla carità il valore di «via». In ogni caso la santità *si identifica* addirittura con il progresso nella carità; e la carità viene detta «forma che dà perfezione a tutti gli altri mezzi» (42,397). E soprattutto per questo che la santità è accessibile a tutti.

Anche i doni che fanno fruttificare la carità sono anzitutto quelli *universali* dentro la chiesa: parola di Dio, volontà di Dio, liturgia (sacramenti), preghiera, virtù (dall'abnegazione di sé al servizio dei fratelli: *ivi*). In sintesi: «sequela (*imitatio*) Christi»,

possibili in esclusiva) ;  
- sono molteplici (non solo i tre classici);  
- il primo posto è sempre riservato alla verginità (celibato);  
- la forma di vita dei religiosi testimonia una vicinanza maggiore a quella di Cristo, quanto a scelta della via del-

92

l'umiltà, della povertà e dell'annientamento di sé (42, 400).

Ciò che importa è che *ciascuno si santifichi nel suo stato di vita*; questa l'ultima parola del capitolo (42, 401).

### *Bibliografia*

AA.VV., *La santità del popolo di Dio*, Bologna 1967.

P. BRUGNOLI, *La spiritualità dei laici dopo il concilio*, Brescia 1967<sup>3</sup>.

J.M.R. TILLARD, *Carisma e sequela*, Bologna 1978.

L. RAVETTI, *La santità nella «Lumen gentium»*, Roma 1980.

*La spiritualità cristiana*, in «Credereoggi» 22 (4/1984), con ricca bibliografia sistematica nella rubrica «Invito alla lettura».

H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985.

L. BOFF, *Testimoni di Dio nel cuore del mondo*, Roma 1985. *Santità e martirio*, in «Credereoggi» 47 (5/1988), con ricca bibliografia sistematica nella rubrica «Invito alla lettura».

B. SECONDIN, *Nuovi cammini dello Spirito. La spiritualità alle soglie del terzo millennio*, Cinisello Balsamo 1990.

A. LATTUADA, *Consigli evangelici (del cristiano)*, in *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo 1990, pp. 137- 145.

G. THILS, *La vocazione universale alla santità nella chiesa*, in «Communio» 144 (1990), pp. 30-38.

AA.VV., *Vocazione comune e vocazioni specifiche*, Roma 1991.

Vedi inoltre i commentari alla LG già segnalati (pp. 29-30), e i dizionari di spiritualità.

93

## CAPITOLO VI I RELIGIOSI

### *Premesse*

1. Il capitolo sulla santità preparava già il contenuto di quello sui religiosi; non per nulla in un primo tempo formavano un unico testo; ma soprattutto perché parlando della santità la LG spinge tutti alla radicalità nella «sequela-imitatio Christi». Il confronto immediato a prima vista farebbe risaltare

l'epoca attuale non registra soltanto diserzioni e raffreddamenti, ma anche crescita di fervore religioso e di sete di spiritualità (e di mystical).

2. Certamente l'orizzonte ecumenico avrebbe potuto incidere molto sull' allargamento e sull' arricchimento delle prospettive, attraverso il confronto e il dialogo tra le forme

95

cattoliche della «vita di perfezione» e quelle dell' ortodossia (dove predomina il monachesimo) e quelle delle chiese evangeliche (dove pullulano continui movimenti di risveglio e di creatività spirituale, che a volte determinano sì anche il sorgere di sette, ma che di per sé mirano a rinnovare il fattore «comunità» della realtà ecclesiale). Ma questo è compito per il quale il concilio ha posto solo delle premesse.

3. Comunque è la prima volta che un concilio si interessa dei «religiosi» in termini teologico-ecclesiali. Il solo fatto che il capitolo VI respira dentro un contesto qual è quello offerto dalla LG, sta a indicare che ai religiosi si riconosce un ruolo di primo piano nella realizzazione della chiesa: sono situati sul versante che guarda alla fase ultima, al momento escatologico e celeste della chiesa, quasi indicatori-vessillo del regno.

4. Lo schema è evidente nei titoli dei cinque numeri: il n. 43 introduce ad una visione sintetica sugli aspetti fondamentali che caratterizzano lo «stato» di vita dei religiosi nella chiesa; i nn. 44 e 45 svolgono più esplicitamente tali aspetti (quello più spirituale, diciamo evangelico-carismatico, n. 44, e quello piuttosto giuridico-istituzionale, n. 45); il n. 46 sottolinea i valori della scelta e della vita religiosa, anche in rapporto all'umano; il n. 47 è una conclusione esortativa rivolta ai religiosi.

## 1. LA PROFESSIONE DEI CONSIGLI EVANGELICI (n. 43)

Questo numero introduttivo, già nel titolo, mette in risalto l'essenza dello «stato» di vita religiosa: si parla di *professione* e di *consigli evangelici*; il primo termine accenna già alla forma esterna, visibile e autenticata, dell' attuare la vocazione a vivere i consigli («professare» è più che solo dirigere la propria intenzione personale verso una meta; è atto pubblico, impegno preso «coram ecclesia», anzi «coram

96

munto»); sia che tale impegno riceva o meno forma istituzionale determinata); il secondo termine indica lo specifico che connota questo impegno.

Nello stesso tempo, allora, vengono evidenziati due aspetti dello «stato» religioso: 1) si tratta di *carisma* (si parla di «dono divino», in riferimento ai consigli evangelici; addirittura viene messo in primo piano, quale recettore e destinatario del dono, il soggetto-chiesa; già qui si intuisce l'orientamento a trattare dei religiosi come «corpo ecclesiale»); 2) e poi si parla molto delle operazioni specifiche dell'*autorità della chiesa* in rapporto alla «pratica dei consigli evangelici» (in quanto magisteriale, essa «interpreta» i consigli; in quanto giuridica, ne regola la pratica e legittima forme stabili). Questo secondo aspetto è trattato più diffusamente; e prospetta un' articolata rete di interventi,

caso del presente numero) si accentua il suo *carattere strumentale*: chi vi entra professa pubblicamente di essere «debole» e «bisogno di sussidi» (appunto almeno di quei quattro di cui sopra). Stupenda professione!

Il numero termina (43, 403) con un *confronto* con gli altri due «corpi» ecclesiali (ennesima dimostrazione che il

97

concilio si sente erede della dottrina medievale dei tre «stati» o classi), per dire che *non* si tratta di uno *stato «intermedio»* fra quello dei chierici e quello dei laici (qui si ricorre al termine «condizione», per i motivi già detti: non si vuole far pensare al clero come stato meramente «sociale» e risultante solo da scelte umane, esso deriva da istituzione di Cristo e da un sacramento specifico); infatti, ad esso sono chiamati a far parte membri che provengono sia dal clero che dai laici.

## 2. IL CARISMA DEI RELIGIOSI NELLA CHIESA (n. 44)

Il titolo di per sé appare generico: «natura e importanza dello stato religioso nella chiesa». Ma di fatto il contenuto dà risalto al momento radicale della vocazione religiosa; che sta nel legame di questa col *dono* dei consigli evangelici di cui sopra.

Questo legame (44, 404) è costituito dai voti; quindi si fa appello anzitutto a scelte personali e di coscienza, in risposta alla voce-vocazione-dono di Dio. I tre voti corrispondono (anche nella successione) ai tre consigli evangelici da cui inizia il capitolo.

Il concetto di voto qui si dà per noto e presupposto; e cioè si tratta di quel voto che di fatto si esprime e si pratica nella chiesa da tempo: voto quindi anche pubblico, «coram ecclesia», ratificato da essa. Ma l'accento immediato a possibili altre forme («con i voti o *con altri sacri legami*») toglie rigidità alla forma classica; ci si apre al diverso ma anche al «nuovo», a una chiesa più elastica (oggi nascono e fioriscono varie vocazioni di generosità nella vita cristiana, ma tali che si troverebbero forse troppo strette dentro la struttura dei «voti» di tipo classico; si tenga presente - per uscire un po' fuori della chiesa cattolica - che anche la comunità ecumenica dei fratelli di Taizé si basa su dei «legami» che corrispondono solo analogicamente ai nostri voti).

98

I voti costituiscono un «*nuovo speciale titolo*» (44, 405), ma solo per valorizzare maggiormente la *consacrazione fondamentale* che viene dal battesimo (44, 404). Praticamente si ribadisce quanto già esposto nel numero precedente, 43.

La sostanza sta nella perfezione della carità (di cui sono espressione i voti); perciò i religiosi rafforzano anche i legami con *la chiesa* e gli impegni di servizio alla chiesa (44, 405). Quindi è come se si parlasse di «carisma dei religiosi nella chiesa».

Ma lo specifico di questo carisma sta nel richiamo alla *perfezione escatologica* (44,406). I religiosi (come stato) sono un «segno» eminente del regno, dell'età finale del mondo e della chiesa. Su

409): i religiosi possono essere legati in maniera immediata a Roma, e porsi a servizio diretto della chiesa universale; sono «esentati» da diretta dipendenza dalle istanze della chiesa particolare. Molti vescovi (anche di provenienza religiosa) erano contrari al mantenimento di tale posizione. Ma il testo l'ha voluta mantenere (per motivi ovvi, già impliciti nel fine dell'esenzione, di cui sopra), però con la significativa sottoli-

99

neatura tesa a ribadire l'impegno alla concordia nell'apostolato e, per questo settore, anche all'obbedienza all'autorità di chi presiede le chiese particolari.

Un secondo tema riguarda la presenza dei religiosi dentro il *momento liturgico* della chiesa (45, 410). Anche questo aspetto, però, viene posto sotto il titolo generale del numero (che parla dell'autorità). Eppure si tratta di qualcosa di molto superiore alla mera struttura canonica della chiesa. Il motivo va forse ricercato nel riferimento al rito della professione dei voti, che ha aspetti canonici anche se inseriti in una celebrazione liturgica. Ma la prospettiva liturgica meritava un discorso di più ampio orizzonte: la vita religiosa è *culto*, realizza (come qui si afferma) copioso capitale di *ablazione* (reale, non rituale) che l'eucaristia è chiamata ad assumere per inserirlo nell'oblazione di Cristo al Padre. In altre parole, qui si viene a toccare il tema di ciò che costituisce l'essenza del «sacrificio di Cristo», in quanto è oblazione personale e di vita, ma anche in quanto «*fa la chiesa*» non solo donando ma anche recependo.

#### 4. VALORI DELLA VITA RELIGIOSA (n. 46)

Qui si svolgono le fruttificazioni possibili e auspicabili dello stato religioso: per i singoli suoi membri, per la chiesa e per la società.

Dei *singoli* si parla nel secondo capoverso (46, 412), e quasi sotto forma di risposta a un problema che oggi è molto sentito a motivo degli sviluppi delle scienze antropologiche, soprattutto della psicologia e della pedagogia: i voti non inceppano, forse, e non frenano il progresso e l'espansione piena della persona? Il testo risponde: No! *di sua natura* (non si escludono, quindi, casi contingenti) la vita religiosa è fattore di purificazione e di liberazione da dinamismi negativi o pericolosi (sempre presenti nell'uomo), e quindi di cammino verso una sempre più generosa carità

100

(che è l'anima di ogni vero progresso e di maturità vera).

Il *valore ecclesiale* (oltre alle molte riflessioni sparse nei numeri precedenti) viene messo in evidenza nel primo stupendo capoverso (46, 411), in cui si parla delle varie famiglie religiose come se davanti ai nostri occhi passasse un ... filmato, o una serie di ... «specchi di ingrandimento», attraverso cui diventa possibile verificare riprodotti e attualizzati i vari atteggiamenti di Gesù: Gesù orante e in contemplazione sul monte, Gesù che percorre i villaggi predicando, Gesù guaritore di malati, Gesù misericordioso con i peccatori, Gesù che accoglie e benedice i fanciulli ... Discorso che potrebbe

La conclusione fa tornare in primo piano i singoli membri in quanto persone. E sulla loro responsabilità che grava tutto il peso della grandezza, in dignità ed esemplarità, dello stato di vita religiosa tratteggiato nel capitolo. Sono sollecitati non solo a perseverare ma anche a progredire.

Ma non manca una ennesima sottolineatura della prospettiva ecclesiale: chi è chiamato a professare i consigli evangelici deve sentirsi impegnato a spingere la chiesa verso la santità. Fine ultimo di tutto è la gloria della Trinità, e di Cristo fonte di ogni dono.

101

### *Bibliografia*

Immenso è il numero delle pubblicazioni sulla vita religiosa; i religiosi sono infatti protagonisti anche nei settori della produzione teologica; e soprattutto in vista del Sinodo 1994 le pubblicazioni sulla «vita consacrata» si sono moltiplicate. Qui offriamo solo qualche cenno:

J.M.R. TILLARD, *I religiosi nel cuore della chiesa*, Brescia 1968. J. GALOT, *I religiosi nella chiesa secondo i documenti conciliari*, Milano 1969.

J. AUBRY, *Teologia della vita religiosa alla luce del Vaticano II*, Torino 1970.

AA.VV., *Il carisma della vita religiosa dono dello Spirito alla chiesa per il mondo*, Milano 1981.

J.M. LOZANO, *La sequela di Cristo. Teologia storico-sistemica della vita religiosa*, Milano 1981.

P. MOLINARI-P. GUMPEL, *La dottrina della costituzione dogmatica «Lumen gentium» sulla vita consacrata*, in «Vita consacrata» 21 (1985), n. 1.

J. ROVIRA, *I religiosi nel concilio Vaticano II. A vent'anni da una data*, in «Claretianum» 26 (1986), pp. 263-291.

J. AUBRY, *Religiosi e religiose in cammino*, Torino 1987.

S. RECCHI, *Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal concilio al codice*, Milano 1988.

*La vita consacrata nella chiesa*, in «Credereoggi» 66 (6/1991), con ricca bibliografia ragionata alla fine.

AA.VV., *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua chiesa* (a cura della Commissione mista Vescovi-Religiosi Istituti Secolari della CEI), Torino 1993.

C. SQUARISE (a cura), *La vita consacrata. Un carisma da riscoprire nella chiesa comunione-missione*, Padova 1994.

Vedi inoltre i commenti alla LG già segnalati (pp. 29-30) e i dizionari di spiritualità.

102

## CAPITOLO VII

CHIESA ED ESCATOLOGIA:

CHIESA CELESTE

peregrinante. Bella la sottolineatura del pellegrinaggio; e quindi del valore centrale della speranza: la fede (secondo Eb 11,19) è base di speranza; i sacramenti sono promesse, anche se anticipano la realtà che si nasconde sotto la loro simbolicità; la chiesa è sacramento che, analogamente, è segno e dono globale della realtà che si spera.

3. L'ospitalità che la LG offre qui all' escatologia, intesa anche come trattato specifico della teologia (sintetizzato nella seconda parte del n. 48), dona stimoli ad evidenziarne alcuni caratteri particolari:

103

- valorizzazione della *storia* come «seme dell' aldilà» (il «non ancora» non è totalmente lontano e altra cosa, ma si fa presente - anche se nascosto - nel «già»);
- rapporto e intreccio fecondo tra aspetto *individuale* e aspetto *sociale e cosmico* dei «novissimi»: la sorte dei singoli è dentro la sorte dell'universo; lo stesso vale della chiesa: non si dovrebbe parlare di tre chiese (terra, cielo, purgatorio), ma di tre situazioni di una sola chiesa;
- l'attesa di «cieli nuovi e terra nuova» si lega strettamente *all'impegno*: siamo coinvolti nel progetto divino di preparazione dell' aldilà; non solo «meritando» (!) qualcosa che è solo opera-dono di Dio, ma anche contribuendo a prefigurarla e a crearne anticipi; non solo con scelte di vita che sottolineano il salto e il distacco (nel segno dei monaci, dei religiosi o simili), ma anche restando in mezzo agli uomini-fratelli, da laici che si sforzano di incarnare semi del regno dentro la storia.

Risulta evidente, quindi, il rapporto anche con il capitolo quarto sui laici, e con la GS; esso non è solo una espansione del capitolo sui religiosi.

4. Lo schema: rispecchia la vicenda che ha originato il capitolo. Il n. 48 più che solo introdurre, tratta un tema specifico: quello della dimensione escatologica della chiesa. Gli altri tre numeri riguardano i rapporti tra chiesa della terra e chiesa celeste.

## 1. CHIESA ED ESCATOLOGIA (n. 48)

Il numero può essere diviso in due parti; e queste, anzi, corrispondono quasi a due trattazioni distinte. La prima (primi tre brevi capoversi: 48, 415 -417) potremmo definirla col titolo: «Ecclesiologia escatologica»; la seconda (ultimo lungo capoverso: 48, 418) col titolo: «Escatologia ecclesiologica».

104

### *Ecclesiologia escatologica* (48, 415 -417)

Primo capoverso sintetico (48, 415): la chiesa «non avrà il suo compimento *se non*» nella fase celeste (il negativo accentua più fortemente l'istanza escatologica!). Però questo aldilà non è compimento solo della chiesa o dell'umanità (tanto meno di individui presi autonomamente e solo sommati l'uno con l'altro), ma *anche del cosmo*, di tutta la realtà. Si parla di «restaurazione» (citando



E qui si afferma: questa restaurazione è *già cominciata* con Cristo ... anche se rimane in speranza.

Terzo capoverso (48, 417): torna in primo piano il discorso sulla fine del cosmo intero:

- si ripete che il rinnovamento finale è già ora anticipato e irrevocabilmente dato (siamo dentro *l'ultima fase dei tempi*); e che ciò si rivela nella chiesa già santificata;

- ma *solo nel nuovo mondo* anche la chiesa sarà perfetta; fino a che essa vive nel tempo, anche la chiesa «porta le sembianze del mondo che passa» (perciò anche i suoi sacramenti e le sue istituzioni sono dentro la *caducità!*), ed

105

è coinvolta nel gemito e nelle doglie del parto in cui vive tutta la creazione presente. Chiesa e mondo sono in legame reciproco: la chiesa garantisce al cosmo il compimento finale, il mondo incide sulla chiesa quanto a provvisorietà.

Concludendo questa prima parte, si potrebbe affermare che i tre capoversi costituiscono altrettanti pilastri per una sana teologia della storia, proprio mentre trattano di escatologia.

*Escatologia ecclesiologica* (48, 418)

Il lungo capoverso finale del n. 48 è un sintetico *richiamo* dei classici «novissimi». L'ottica, comunque, resta quella *ecclesiologica*; dominata dalla concezione che la chiesa è ancora immersa, con tutte le altre cose, dentro la storia; è ancora in attesa (prime righe del capoverso); deve quindi vivere i «novissimi» come tutti e con tutti. Occasione buona per ... ripassare la lezione del catechismo; ma insistendo sul «plurale» rivolto ai membri della chiesa (prospettiva di escatologia insieme personale e collettiva); e con un tono prevalentemente esortativo.

I singoli novissimi sono *accennati appena*, in stile laconico e con linguaggio prevalentemente biblico. Occorre fare attenzione a ciò che viene detto in positivo perché rappresenta l'essenziale; ma i silenzi e le omissioni non possono essere interpretati come intenzione di escludere altri aspetti che i catechismi (di ieri ma anche attuali) incorporano.

L'accento alla *morte* si presta per affermare che esiste un «unico corso» di vita nella prova, prima del giudizio (breve risposta a ipotesi di «reincarnazione», che già in quegli anni destavano preoccupazione nei padri; oggi i pastori sentono il problema con maggiore rilevanza e urgenza).

106

Il *giudizio* è affermato con i testi biblici che parlano del rendiconto al tribunale di Cristo e che riguarda tutti e ciascuno (giudizio universale e particolare?, immediatamente subito dopo la morte o alla fine della storia? Il testo non discute né precisa, ma solo dell' esito [«risurrezione di vita o di condanna»] dice che avverrà «alla fine del mondo» [ma appunto la citazione biblica fa leva sulla «risurrezione», e non parla dell'anima che entra subito nell'eternità]).

*Paradiso e inferno* sono presenti solo con le frasi bibliche circa l'ingresso nel banchetto nuziale da parte dei «beati» che ne sono degni (citazione di Mt 25,31-46), o l'esclusione dei cattivi (ancora Mt 25,26.41). Mancano, qui, cenni sul purgatorio. Né si insiste sull'eternità; se non attraverso il richiamo

Si preferisce sottolineare l'unità (meglio: *la comunione*) fra le due condizioni di esistenza della chiesa (anche se si parla in termini di [due] chiese: peregrinante e celeste). Centrale, comunque, è la realtà della «comunione dei santi».

#### *Rapporto chiesa celeste-chiesa peregrinante* (n. 49)

Entro la tesi della «comunione», che porta ad affermare che le forme di esistenza riguardano un'unica chiesa, si vie-

107

ne a valorizzare in concreto la *comunicazione* nei beni spirituali in cui si esprime e realizza la comunione. I santi proprio perché «presenti a Dio» diventano ancora «più presenti» a noi, alla chiesa. A motivo delle contestazioni dei fratelli protestanti, il testo qui insiste sulla centralità di Cristo e sulla sua unica mediazione; i santi sono attivi verso di noi solo in quanto *intercedono* (anche in misura dei «meriti» acquisiti in terra *mediante Cristo*, in quanto essi contribuirono a «compiere ciò che manca alla passione di Cristo»); ma sempre «per mezzo di Cristo, con Cristo e in Cristo».

#### *Rapporto chiesa peregrinante-chiesa celeste* (n. 50)

Qui si affronta il tema-problema del «culto dei santi», incluso quello dei «suffragi per i morti». Il testo è sobrio, ma lineare e chiaro. Importa osservare che anche in questo numero la chiesa celeste ingloba anche quella che un tempo era detta «chiesa purgante» (o del purgatorio).

Quanto al problema dei *suffragi* (50, 420): si fa appello alla tradizione antichissima della chiesa, e al testo biblico di 2Mac 12,46; non si dice nulla del rapporto delle «anime del purgatorio» con noi (che invece è presente nella devozione popolare); si rileva solo ciò che noi possiamo fare per i defunti: offerta di suffragi.

Quanto al culto dei santi (ivi):

- lo si sintetizza in tre aspetti: *venerazione*, *invocazione* della loro intercessione (anche qui con appello all'antica tradizione liturgica della chiesa), *imitazione*;

- si insiste soprattutto su questo terzo punto (50, 421): i santi stimolano la nostra imitazione di Cristo con il loro esempio, che nella sua concretezza e varietà di incarnazione in situazioni diverse li avvicina a noi, e quindi offre l'aiuto di una *esemplarità* che può essere considerata una

108

«via sicura» di ricerca della comunione con Cristo. È più facile faticare nella gara dentro uno stadio dove gli spettatori sono «una folla di testimoni» che ci hanno preceduto nella stessa impresa (l'immagine è desunta da Eb 12,1);

ma alla base di tutto sta la *carità*, che ci fa esercitare la fraternità senza limiti di spazio, di tempo, di condizione, in quanto viene dallo Spirito Santo donatoci realmente da Cristo (50, 422);

\_ infine, guida e garanzia di «retto cammino» anche in questo campo è la liturgia che di sua natura anticipa in terra il culto celeste (50, 423).

un appello forte alla chiesa perché guardi in alto, alla meta della Gerusalemme del cielo.

### *Bibliografia*

G. PANTEGHINI, *Il mondo materiale nel piano della salvezza*, Roma 1968.

N. DE MARTINI, *L'indole escatologica della chiesa peregrinante e sua unione con la chiesa celeste nella costituzione conciliare «Lumen gentium»*, Brescia 1972.

109

*La sopravvivenza e l'aldilà*, in «Credereoggi» 45 (3/1988), con ricca bibliografia finale.

*Paradiso: compimento del regno*, in «Credereoggi» 55 (11/1990), con ricca bibliografia finale.

G. ANCONA, *L'escatologia negli interventi magisteriali: dal Vati, cano II ad oggi*, in «Presenza pastorale», n. 5-6 (1993), pp. 85-94.

Vedi inoltre i commenti alla LG già segnalati (pp. 29-30), e i vari trattati di escatologia,

110

## CAPITOLO VIII

### MARIA NEL MISTERO DI CRISTO E DELLA CHIESA

#### *Premesse*

1. Il capitolo si presenta con la dignità del più armonico e più chiaro di tutta la LG, E ciò si spiega col fatto che esso ha avuto una sua stagione autonoma (ricordare quanto detto sopra circa la risicata vittoria dei sostenitori del suo inserimento nella trattazione sulla chiesa), e fu elaborato da una commissione in cui sono confluiti gli apporti dei più validi esperti del tempo in mariologia. Esso riassume il meglio della tradizione mariologica cattolica, È un vero trattato,

2. Il genere letterario è molto biblico e narrativo; scelta felice, questa, anche in prospettiva ecumenica. L'impostazione classica privilegiava la punta dei dogmi, in funzione dei quali sembrava scarsa la «prova ex sacra Scriptura» al confronto dell'appello alla tradizione (dai padri ai teologi) e soprattutto al magistero. Il nostro capitolo inaugura un *cambiamento*: impegna ad entrare in pieno nella Bibbia, in quanto testo che non dipinge in maniera fissa e sintetica l'icona di Maria, ma «racconta» la vita, la vicenda di lei, ci fa scorrere davanti agli occhi (*della fede!*) il «filmato» del suo itinerario specifico dentro la «storia della salvezza». La dogmatizzazione viene prospettata solo intuitivamente come frutto finale, ma tale che fuori del processo a cui si riferisce potrebbe non essere interpretata correttamente.

immacolata e santissima, corredentrice - mediatrice, assunta in cielo e regina!

La mariologia classica, fino a ridosso del concilio Vaticano II e dentro di esso, sembrava voler progredire sulla medesima strada della ... concorrenza tra Maria e Cristo; e, dopo aver conseguito vittorie con i dogmi mariani dell'Immacolata e dell' Assunzione, mirava a maturare e a ottenere altre dogmatizzazioni (Maria co red entri ce, mediatrice, regina ... ).

Possiamo dire, invece, che questo processo si è quasi esaurito, ormai; e il concilio ha spinto la mariologia sulla strada del confronto tra Maria e la chiesa. Maria più vicina a noi; più dentro la chiesa. Sempre da «recettiva» (luce riflessa) rispetto a Cristo, come del resto sottolineava la precedente mariologia cristotipica; ma questa volta più chiaramente dalla parte dei «recettivi per antonomasia», ossia i credenti, la chiesa.

3. Questa nuova mariologia è appena agli inizi, è «in votis». Il capitolo pare darle pieno risalto, organizzando due discorsi ben distinti: Maria e Cristo (nn. 55-59); Maria e la chiesa (nn. 60-65); ma di fatto sono poche le cose specifiche e pertinenti al tema in questo secondo discorso.

112

4. I principi su cui si fonda ogni mariologia (anche la nuova) sono sempre gli stessi; sono prevalentemente di tipo ermeneutico, ossia guidano il modo specifico di comprendere e di valorizzare i dati biblici che narrano la vicenda di Maria. Richiamo i *quattro principali*:

- principio di *solidarietà* (o di stretto coinvolgimento di Maria nella vicenda di Gesù e quindi nel «mistero-progetto divino di salvezza»);

- di *singolarità* (dalla Bibbia appare che la solidarietà di Maria con Gesù ha qualcosa di unico, di originale; a volte si parla di privilegi, o comunque di prerogative; Maria è madre di Gesù, e termine di una elezione particolare);

- di *eminenza* (riprende il principio precedente e ne evidenzia il senso: Maria è singolare non solo come lo è ogni individuo e ogni vocazione, ma anche perché disegna il punto più alto della rivelazione-realizzazione dell'efficacia di Cristo);

- di *esemplarità* (conseguenza di tutti i precedenti: dunque Maria rappresenta il modello di ciò che il cristiano e la chiesa sono chiamati a diventare).

5. Lo schema è esplicito. Cinque parti: Proemio (nn. 52-54); Maria e il mistero di Cristo (nn. 55-59); Maria e il mistero della chiesa (nn. 60-65); La devozione a Maria (nn. 66-67); Epilogo (nn. 68-69).

1. L'INTRODUZIONE (nn. 52-54)

Rivela le intenzioni del concilio di esporre la dottrina su Maria nella due principali prospettive: rapporto con Cristo, e rapporto con la chiesa. Nonostante i titoli, le due ottiche sono mescolate; sono presenti sia nel n. 52 che nel n. 53.

113

come strettamente associata a tutte le principali tappe del rivelarsi-realizzarsi del progetto salvifico di Dio; a cominciare dall'Antico Testamento. Maria appartiene a tutti e tre i tempi: «ante Christum, cum Christo, post Christum».

a) Maria e l'Antico Testamento (n. 55). Qui diventa d'obbligo chiarire il principio che guida la lettura-interpretazione di quei passi biblici che sono entrati nella mariologia, valorizzando il loro *sensu aperto profeticamente* a realtà di pieno compimento. Si fa appello alla luce che apporta la fase ultima della storia della salvezza, che ha il suo culmine in Cristo; e si insiste sul «come quei passi sono letti nella chiesa». Non si ha la pretesa che il loro senso primo e letterale orienti a tale finale pienezza. Perciò si parla di «profezie che adombrano». Ciò vale soprattutto di due testi classici: quello del cosiddetto «protovangelo» di Gn 3,15, e quello dell'Emmanuele di Is 7,14. Poi, significativamente, si valorizzano i due temi biblici: dei «servi-poveri di Dio», e della «figlia di Sion».

b) Gli altri tre numeri puntualizzano la stretta solidarietà di Maria nelle principali tappe della vita di Gesù: dalla concezione alla morte. *L'annunciazione* (n. 56) riceve a

114

buon diritto una fortissima sottolineatura; si esalta sia la parte di Dio nel predestinare e chiamare Maria a dare inizio concreto al mistero dell'incarnazione-redenzione (deducendone singolarità di doni di grazia fin dalla stessa concezione di Maria), e sia la parte di Maria nel cooperare con un consenso libero e di donazione totale.

Si valorizzano poi il *natale* di Gesù e la sua *infanzia* (n. 57), con accenno alla «verginale integrità», e segnalando appena gli episodi evangelici riguardanti i pastori, i magi, Simeone e Anna, e il ritrovamento di Gesù al tempio. Quanto alla *vita pubblica* (n. 58) ci si limita a ricordare i momenti in cui compare Maria (a Cana, tra la folla degli ascoltatori di Gesù predicatore); e qui il testo ama sottolineare il carattere peregrinante della fede di Maria (tema che l'enciclica *Redemptoris mater* di Giovanni Paolo II, 1987, riprenderà con ampiezza e intensità); ma soprattutto si insiste sulla presenza di Maria sotto la croce per «associarsi con animo materno al sacrificio di lui». Ma anche *dopo l'ascensione* (n. 59) Maria è presente con gli apostoli, «implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito» (Pentecoste); il numero finisce con un dato non biblico, ma attinto dalla tradizione: Maria è stata «assunta al cielo in anima e corpo».

Per concludere: questo passare in rassegna i momenti più significativi dell'intreccio tra la vita di Maria e il mistero di Gesù ha il sapore di una riflessione-preghiera simile a quella del rosario; e stimola ed esemplifica una teologia più vicina alla meditazione spirituale che non alla speculazione teoretica.

### 3. MARIA E LA CHIESA (nn. 60-65)

Possiamo dividere il discorso in due parti: la prima (nn. 60-62) ripete un po' il tema precedente (sul vincolo stretto

115

Maria, però, fu veramente *predestinata* (n. 61) a «cooperare in modo tutto speciale all'opera del Salvatore».

E come? Il n. 62 dà risalto soprattutto al «consenso», come *partecipazione interiore* e intensa (più che con attività esteriori), tramite quelle virtù di cui fa cenno il precedente n. 61: obbedienza, fede, speranza, carità.

#### *Maria tipo della chiesa* (nn. 63-65)

Eccoci arrivati finalmente al punto nuovo, all'inaugurazione della mariologia ecclesiotipica. *Non* del tutto *omogenea*, comunque. Infatti si rovescia quasi il rapporto: dicendo mariologia cristotipica si affermava primario il confronto di Maria con Cristo; qui invece ha il primo posto il confronto della chiesa con Maria; anche gli aspetti per i quali Maria è tipo e modello della chiesa ... sono attinti dalla chiesa.

I due valori fondamentali della chiesa da cui si parte per mirarli nello specchio di Maria sono: la fede e la carità. Proprio quei due valori sono riverberati *in maniera unica, singolare ed eminente, e come in anticipo* (sono espressioni che leggiamo nel n. 63) da Maria. Come in un «va e vieni»; Maria li attinge nella chiesa quali doni «comuni», ma glieli rimanda «perfetti».

116

E così sono re-interpretati i due tratti fondamentali della realtà di Maria: la *verginità*, nello specchio della *fede*; e la *maternità* divina, nello specchio della *carità*. Ma lo specchio passa dalle mani di Maria a quelle della chiesa, e viceversa.

a) Maria nella luce della chiesa viene a brillare più che per singolarità riguardanti il corpo, per eminente partecipazione virtuosa dell'anima: il vero suo essere *vergine* è in profondità il totale rimettersi nelle mani di Dio, fare spazio all'iniziativa di Dio (*la fede*); il vero suo essere madre è in profondità la totale gratuità del suo donarsi, del suo corrispondere all'amore (*la carità*). Non che non siano reali o poco importanti gli aspetti biologici; ma il segreto del loro valore sta nelle virtù interiori.

b) E che dire della chiesa nella luce di Maria? Qui prevale l'esortazione all'impegno. La chiesa guardi alla verginità di Maria per vivere radicalmente la propria fede; questa è la sua verginità. Guardi alla maternità di Maria per vivere radicalmente la propria carità; questa è la sua maternità.

Il n. 63 sottolinea di più (ma non esclusivamente) il momento «fede-verginità»; il n. 64 il momento «carità-maternità».

#### *La chiesa deve imitare Maria* (n. 65)

È la logica conseguenza. Si prepara già il quarto punto, sul culto di Maria. Qui prevalgono le esortazioni.

Ma la frase più teologicamente rilevante nel n. 65 è quella iniziale, che afferma: «Mentre in Maria la chiesa ha già raggiunto la perfezione (di «senza macchia e senza ruga», Ef 5,27), *i fedeli si*

il vertice delle sue possibilità di redentore vittorioso.

È vero che nel testo non leggiamo: «*solo* in Maria ... mentre tutti gli altri fedeli ... ». Ma altrove, nel presente capitolo, s'è già ribadito che la condizione di Maria è singolare, eminente, unica.

#### 4. IL CULTO DI MARIA (nn. 66-67)

Brevissima trattazione; riassume indicazioni tradizionali: 1) sulla legittimità della *devozione speciale* che si deve a Maria (fondata sulla Bibbia - «tutte le generazioni mi diranno beata» - e sulla lunga tradizione della chiesa); 2) sulla differenza (viene detta «essenziale») dal culto di *adorazione* che è riservato solo alla Trinità e al Verbo incarnato. Questo, al n. 66.

*Raccomandazioni finali* (n. 67):

si privilegi l'espressione liturgica (la liturgia è forma più completa, più attenta alla dottrina ortodossa, rispetta la gerarchia dei valori ... ; quindi ha già in sé un valore di norma);

1. - i teologi e i predicatori evitino «false esagerazioni» e «grettezze di mente», onde guidare con equilibrio la devozione popolare, ma (ecco una spia!) anche al fine (ecumenico) di presentare ai non cattolici la vera dottrina della chiesa cattolica;
2. - i fedeli curino soprattutto l'imitazione di Maria.

118

#### 5. (QUASI) PREGHIERA FINALE (nn. 68-69)

Il n. 68 sintetizza tutto in una prospettiva escatologica: la chiesa peregrinante (ennesima sottolineatura!), che è provocata a guardare in alto e al compimento finale, trova in Maria «il segno di sicura speranza e di consolazione» (questo è il titolo globale esplicito dell'insieme dei due numeri finali).

Allora (n. 69) scoppia la gioia di sentirsi *uniti ad altri fratelli non cattolici* (in primis gli Orientali) nella devozione verso Maria, e di poter quindi insieme con loro innalzare a Maria la preghiera per «tutte le famiglie di popoli, sia quelle insignite del nome cristiano, sia quelle che ancora ignorano il Salvatore»; affinché venga il regno di Dio, nel quale finalmente il popolo di Dio godrà in pienezza l'unità e la pace. Battuta finale, questa, di un ecumenismo veramente a largo raggio. Maria «madre degli uomini», quasi a precedere lo stesso titolo di «Maria madre della chiesa».

A proposito di quest'ultimo titolo, va ricordato che il papa Paolo VI aveva auspicato che nel presente capitolo VIII della LG il concilio giungesse ad una sua proclamazione ufficiale e solenne (almeno a compenso delle mancate nuove definizioni che un forte gruppo di mariologi sognava - vedi sopra - ad esempio circa la mediazione universale e la corredenzione di Maria); ma questo desiderio non poté essere accolto, perché il fatto avrebbe introdotto nel testo qualcosa che non corrispondeva allo stile e alla linea generale adottata dal capitolo in questione. Allora il papa, approfittando della finale approvazione della LG (21 novembre 1964), pensò di introdurre nel Discorso di promulgazione una sua

1966.

S. DE FIORES, *Maria nel mistero di Cristo e della chiesa*, Roma 1968.

G.M. ROSCHINI, *Mariologia del Vaticano II*, Roma 1969.

R. LAURENTIN, *La Vergine Maria. Mariologia postconciliare*, Roma 1970.

S. MEO, *Maria nel capitolo VIII della «Lumen gentium»*, Roma 1975.

*Maria e la chiesa*, in «Credere oggi» 49 (1/1989), con amplissima bibliografia finale.

Vedi inoltre i commentari citati e le varie mariologie.

120