

Diocesi di Terni Narni Amelia
ASSEMBLEA ECCLESIALE DIOCESANA

Terni 14 ottobre 2012

"Il popolo di Dio in cammino nella storia"

(relazione del prof. Gianni Colzani)

Introduzione

Permettetemi di introdurmi con qualche considerazione sul concilio ed i suoi molti significati. Due storici dell'idea di concilio - Hermann-Josef Sieben¹ e Walter Brandmüller² - hanno presentato il «concilio» come una singolare concentrazione della universale coscienza di fede della Chiesa. Per la sua universalità, il concilio riassume in sé la totalità della fede così come si è realizzata in luoghi e tempi diversi e fa di questa totalizzazione la base per affrontare le nuove sfide che la storia propone. In qualche modo, un concilio raccoglie l'intera comunione ecclesiale e, mentre la proclama come espressione della dimensione cattolica dell'agape trinitaria e pasquale e ne coglie il segno nel vescovo e nella sua pastoralità, la mette in dialogo ed al servizio della testimonianza della fede nei tempi nuovi che i credenti si trovano a vivere.

Va da sé che questa totalizzazione della comunione universale dei credenti non è un emporio da cui attingere quanto occorre ma è un patrimonio di fede e di carità da assumere fino a sviluppare, fedelmente e creativamente, atteggiamenti nuovi. Un simile atteggiamento è di carattere pastorale ma ha sempre a che vedere con la dottrina. Per questo il Vaticano II ha lasciato alle spalle la tradizionale divisione tra dogma e disciplina; la pastorale non passa a fianco della fede ma vi si radica profondamente e ne scaturisce legittimamente. Un concilio è la risposta della chiesa ai problemi della sua storia. La storia umana non è fatta solo di guerre e di politica ma anche di complessi mutamenti di uno spirito umano dotato di intelligenza, libertà e autonomia. Se collochiamo il Vaticano II su questa base che rappresenta il più alto momento di confronto della

³ Una simile posizione si lascia alle spalle le questioni terminologiche circa un concilio ecumenico o generale ed i conseguenti dibattiti storici sulla lista dei concili: quali siano ecumenici e quali siano i criteri per riconoscerli.

H.-J. Sieben, *Definition und Kriterien Ökumenischer Konzilien: I. Jahrtausend*, «Annuaire Historiae Conciliorum» 40 (2008) 7-46. Di lui si veda anche H. J. Sieben, *Die Liste der ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung*, «Theologie und Philosophie» 82 (2007) 525-561. In particolare si vedano i saggi raccolti nel volume H.-J. Sieben, *Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption*, Schönigh, Paderborn 2010.

² W. Brandmüller, *Zum Problem der Ökumenizität von Konzilien*, «Annuaire Historiae Conciliorum» 41 (2009) 276-312. I contributi di Sieben e Brandmüller sono stati presentati al «Symposium der Gesellschaft für Konziliengeschichtsforschung. Was ist ein Konzil? - Überlegungen zur Typologie insbesondere der ökumenischen Konzilien, Split, 18.-23. September 2008» e sono stati pubblicati con gli altri contributi su «Annuaire Historiae Conciliorum» voi. 40 (2008) e 41 (2009).

Chiesa con i cambiamenti spirituali indotti dal predominio della ragione e della scienza, dall'imporsi della soggettività e degli interessi terreni. Sono i cambiamenti introdotti da quella modernità con cui il papato e la chiesa si erano già misurati nei decenni precedenti. Il Vaticano II è forse il momento più alto, e comunque il più positivo, di questo confronto: si proponeva infatti di lasciarsi alle spalle ogni polemica e di stabilire rapporti positivi e nuovi con la libertà umana e le sue sfide. Nel discorso di apertura del concilio, Giovanni XXIII diceva: «a noi sembra di dover dissentire da codesti profeti di sventura, che annunciano eventi sempre infausti, quasi che incombesse la fine del mondo. Nel presente momento storico, la Provvidenza ci sta conducendo ad un nuovo ordine di rapporti umani che, per opera degli uomini e per lo più al di là della loro stessa aspettativa, si volgono verso il compimento di disegni superiori e inattesi; e tutto, anche le umane avversità dispone per il maggior bene della Chiesa».³ A distanza di cinquant'anni da quei momenti, molto è diventato più oscuro. I dibattiti sulla ermeneutica del concilio⁴ e sulla sua ricezione⁵ si sono fatti aspri. Vorrei solo richiamare due cose. La prima è il discorso, ormai famoso, tenuto il 22 dicembre 2005 da Benedetto XVI alla Curia romana;⁶ in questo discorso papa Ratzinger negava ogni discontinuità tra il Concilio e la precedente tradizione di fede, tra Chiesa pre- e post-conciliare. Rifiutando una lettura del concilio "come evento" o "secondo lo spirito conciliare", domandava una ermeneutica conciliare attenta ai testi. Ed è il suggerimento che questa Assemblea con l'assunzione delle 4 Costituzioni conciliari come guida di riflessione e di pastorale accoglie e fa sua.

³ Giovanni XXIII, «Discorso di Papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio», in *Enchiridion Vaticanum. I: I Documenti del Concilio Vaticano II*, Dehoniane, Bologna 1979, [39].

⁴ Per l'ermeneutica del concilio, al di là di visioni sociologiche che oppongono centro e periferia, minoranza e maggioranza, concilio giovanneo e paolino, restano presenti almeno tre chiavi di lettura. La scuola di Bologna, con capofila G. Alberigo, che considera il Vaticano II un evento di discontinuità e rottura; il Vaticano li trascenderebbe l'orizzonte della Chiesa e si inserirebbe nella vicenda complessiva dell'umanità uscita dalla Seconda Guerra Mondiale e protesa verso la società globale del nostro attuale secolo. Rompendo con il passato, la Chiesa si muoverebbe verso il futuro in una tensione tra fedeltà e creatività. I lavori raccolti attorno a P. Hütlnermann pensano il Vaticano II come la carta costituzionale della Chiesa, bisognosa di più concrete esplicitazioni ma, come osserva Ch. Theobald, la Chiesa non può avere altra carta costituzionale che la persona di Cristo, presentata nelle scritture e nella tradizione vivente della comunità credente. Altri poi - come A. Marchetto - hanno considerato il Concilio come un momento ecclesiale tradito dal post-concilio e hanno spinto per una ripresa tradizionalista. Dovendo rischiare un testo, suggerisco John W. O'Malley, *Cosa è successo al Vaticano II?*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

⁵ È evidente che criteri diversi di ermeneutica portano a comprensioni diverse della sua ricezione. Su questo tema ricordo G. Routhier, // *Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007 che ha il pregio di ricordare che la ricezione non può avvenire senza il coinvolgimento del vissuto di una determinata Chiesa.

⁶ Testo in Benedetto XVI, *Insegnamenti di Benedetto XVI. I*, Libreria Editrice vaticana, Città del Vaticano 2006, 1018-1032.

⁸ G. Routhier, // *Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 317. Una simile valutazione si lascia alle spalle i suggerimenti di H. Pottmeyer e di K. Lehmann circa le tre o quattro fasi che sarebbero seguite al concilio: l'entusiasmo, la delusione, la ricerca di una nuova criteriologia e di una rinnovata stabilità ecclesiale.

La seconda cosa deve far tesoro del suggerimento di Gilles Routhier: La ricezione del concilio si lega al vissuto di una determinata chiesa. L'insegnamento conciliare è in grado di favorire l'emergere di una nuova coscienza del vangelo ma occorre riconoscere che la ricezione di questo insegnamento non ha ancora raggiunto il suo compimento e che, sotto diversi aspetti, la sua eredità rimane fragile se non minacciata. Mentre però Routhier ritiene che il nodo dei problemi sia la compresenza e la saldatura tra unità e diversità, a me pare che il nodo sia un movimento religioso-spirituale prima vissuto e poi meditato e riflessamente compreso in grado di sostenere la continuità del movimento conciliare. Come scrive L. Legrand, si tratta di un'operazione complessa «che mira all'inculturazione del cristianesimo e alla cristianizzazione della cultura, senza annunciare o vivere un cristianesimo diverso, ma in modo che il "falso scandalo" dell'estraneità culturale lasci il posto al vero scandalo della Croce»⁷. Al di là di facili ottimismo, questo andrà tenuto bene a mente.

1. La costituzione conciliare "*Lumen Gentium*"

In questo contesto dobbiamo introdurre la costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. Per comprendere questa costituzione possiamo forse partire dal testo di LG 9 dove si richiama che, benché esistano in molte parti del mondo persone che temono Dio e lo cercano, «tuttavia piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse». Abbiamo qui non solo un insegnamento ma quello che possiamo indicare come i criteri basilari del pensiero cristiano o, come si ama dire, gli elementi formali del pensiero cristiano.⁸ Il pensiero cristiano appare qui strutturato attorno alla storia della salvezza: un cristiano cioè pensa a partire da questa ottica universale il cui contenuto è la salvezza che è l'elemento che conferisce unità ad episodi e situazioni molto diverse tra loro. La centralità della salvezza porta l'attenzione sul "realismo" della salvezza che - nella fede cristiana - appare non come idea o una nozione astratta ma come una dinamica che investe tutto quanto le sta di fronte: la persona umana, la realtà materiale terrena e cosmica, i dati culturali, gli stili di vita, la progettualità e via dicendo. La salvezza, dono di Dio, comprende la sua esperienza e la sua appropriazione esistenziale: è qualcosa di vivo e che vivifica la nostra esistenza.

⁷ H.M. Legrand, «La realizzazione della Chiesa in un luogo», in B. Lauret - F. Refoulet (edd), *Iniziazione alla pratica della Teologia. Ili: Dogmatica*. II, Queriniana, Brescia ²1992, 147-335; citazione, 158.

Gli elementi formali del pensiero rimandano, più che ad una struttura logica, a quella visione di fondo con cui si guarda la vita e la sua storia: radicati nella tradizione di un popolo e nella sua esperienza della vita, rappresentano un modello di comprensione della realtà, una sorta di griglia di lettura per il cui tramite ci si riferisce alla realtà.

Ne viene una esperienza della vita del tutto particolare. La convinzione che la salvezza è un dono di Dio deve accettare che la salvezza abbia qualcosa di misterioso e di paradossale: di misterioso perché ogni relazione interpersonale - amore compreso - ha sempre un aspetto non analizzabile: la gratuità ha qualcosa di irripetibile ed è più sperimentabile che comprensibile. I testi di LG 2-4 descrivono il mistero della libertà del Padre, del Figlio e dello Spirito nel loro dono d'amore. La storia dell'amore non si spiega mai in termini di necessità ma non per questo decade in casualità: appartiene al profondo mistero della libertà e dell'amore. Misteriosa, la salvezza è anche paradossale. Lo è perché il dono di Dio è intrecciato alla carne di Gesù, alla sua persona, alla sua vita e alla sua Pasqua. Ne viene un intreccio in cui il divino ha forma umana: «ciò che era fin dal principio è ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita». Noi lo viviamo, lo testimoniamo, lo serviamo, lo comunichiamo: questo andare al divino attraverso l'umano è la base di quella vita sacramentaria che è la ragion d'essere della Chiesa.

Questi aspetti formali ci permettono di chiarire le nostre difficoltà ad accettare di collocarci nel cammino della storia di Dio e dell'umanità. Al di là della ricerca sulle radici storiche di questa trasformazione,⁹ vorrei ricordare due atteggiamenti che ci impediscono di entrare nella visione cristiana ed ecclesiale che ho descritto, cioè l'individualismo e la chiusura al soprannaturale in una logica immanente.

Il nostro quadro di pensiero è largamente individualista: «il primato del soggetto sarà sempre più al cuore della vita sociale; primato del soggetto significa *primato dell'essere se stessi*, coazione all'essere se stessi, radicamento di una sorta di *solipsismo personale, individuale*. L'individualismo, quindi, è lo straordinario motore dello sviluppo di massa, ma diventa anche il modo di essere, di percepire la propria esistenza ovunque».¹⁰ Il disastro antropologico di un simile modo di interpretare la vita è sotto i nostri occhi: l'esperienza della persona divisa, l'illusione dell'onnipotenza e la lacerazione del tessuto civile sono sotto i nostri occhi.¹¹ La questione di fondo

⁹ In un lavoro del 1935, Paul Hazard (*La crisi della coscienza europea. 1680-1715*, Einaudi, Torino 1946) ha descritto la fine della funzione di unità della coscienza che la fede cristiana aveva esercitato fino ad allora, il passaggio della coscienza europea dal rinascimento all'illuminismo e la comprensione della concezione cristiana della persona come una tra le tante. Si tratterebbe del passaggio da una civiltà fondata sul dovere e sulla autorità ad una fondata invece sul diritto, l'indipendenza della morale dalla religione e l'affermazione della ragione. Questi cardini trovarono i loro corifei in J.

Locke e B. Bayle.
¹⁰ La citazione riportata ha qualche aggiustamento rispetto al testo greco. Si veda CENSIS, / *valori degli italiani. Dall'individualismo alla riscoperta delle relazioni* [sintesi per la stampa], Roma 13 marzo 2012.

¹¹ La *scissione della persona* ha la sua base nella riduzione della ragione a razionalità calcolante e nella sua separazione dal vissuto emotivo ed affettivo delle persone. Per questo, all'agire non corrisponde sempre una partecipazione piena della persona: da qui una scissione tra intelligenza ed emotività, verità e libertà, azione e intenzione. Questa mancanza di partecipazione piena impoverisce l'orizzonte della vita. *Villusione della onnipotenza* è espressione dell'assoluta autonomia e centralità dell'io: insieme alla riscoperta di aspetti poco considerati come la corporeità, la sessualità e le debolezze, comporta una ricerca illimitata di esperienze, quasi sempre di tipo consumistico, giustificate eticamente con il bisogno di essere felice. È illusione perché questa onnipotenza non può mettere in discussione il quadro generale assumendo una diversa interpretazione della vita. La constatazione di un *tessuto civile lacerato* nasce dalla presa d'atto della distanza tra

della vita, del senso della libertà risulta così mascherata; riprendere in mano la propria storia esige oggi un impegno preciso ed una complessa integrazione delle proprie capacità, della propria storia e dei propri sbagli. Cristianamente richiede una conversione ed una decisione. Insieme all'individualismo, va richiamata una visione immanente chiusa al soprannaturale. Lo stesso Giovanni Paolo II ha riconosciuto che «in un mondo fortemente secolarizzato è avvenuta "una graduale secolarizzazione della salvezza", per cui ci si batte sì per l'uomo, ma per un uomo dimezzato, ridotto alla sola dimensione orizzontale».¹² In termini teologici, J. Werbick presenterà questa trasformazione come la pretesa di una salvezza senza Salvatore, di una redenzione senza Redentore.¹³ Questa crisi trascina con sé una crisi della fede in Cristo e nel ruolo di quella Chiesa che ne continua l'opera. La responsabilità della propria vita è tradotta in una ricerca di piacere.¹⁴

Occorre riconquistare una visione relazionale della vita e ritrovare una comunione che abitui a pensare e vivere secondo una prospettiva comunitaria. L'individualismo è una concentrazione su se stessi e sulla propria affermazione, incapace di vivere e gioire dei momenti comunitari se non per quel tanto che si riflettono sul proprio vantaggio. Contraria alla comunità cristiana, questa interpretazione della vita è contraria alla storia della salvezza come ricordano i primi cristiani quando sostenevano che nessun credente può vivere una individuale comunione con Dio, fine a se stessa: *unus christianas* - amavano dire — *nullus christianus*.^{li}

2. La Chiesa popolo di Dio

Nonostante questa terminologia sia presente nelle scritture e nelle liturgie antiche là dove parlano di *nos plebs tua sanata, famuli tui, populus tuus*, teologicamente si tratta di un termine recente: è il 1939 quando E. Käsemann scrive il suo commento alla lettera agli Ebrei *Das Wandernde Gottes-Volk*; due anni dopo, nel 1941, Nils Alstrup Dahl darà alle stampe a Oslo il suo lavoro sulla teologia di Paolo *Das Volk Gottes*. In poco tempo si crea una convergenza **su** quella prospettiva anche se la *Mystici Corporis* uscirà due anni dopo, nel 1943.

¹⁸ Il senso dell'affermazione si ritrova in Tertulliano (*Apologeticum, De spectaculis*), in Minucio Felice (*Octavius*) ma soprattutto nella ben nota affermazione di Cipriano: «nessuno può avere Dio per Padre, se non ha la Chiesa per Madre» (*De Ecclesiae catholicae unitate*, 6; CCL 3, 253; PL 4, 519).

attese individuali e proposte sociali: ciò che le persone attendono non è quasi mai ciò che la società offre. Questa lacerazione comporta una distanza tra le ragioni pubbliche e le motivazioni della coscienza individuale.

Redemptoris Missio 11.

¹³ J. Werbick, «La crisi della soteriologia», in Id., *Soteriologia*, Queriniana, Brescia 1993, 9-59.

¹⁴ Rifiutando colpa e peccato, redenzione e salvezza, Nietzsche parlerà di lotta tra il Crocifisso e Dioniso.

Cominciamo con il dire che, a livello empirico, non esiste nessun popolo di Dio; pensare che indichi una discendenza o un dato sociologico sarebbe una grossolanità se non addirittura una bestemmia. Israele è popolo di Dio perché la sua storia e la sua vita sono rivolte al Signore e non ripiegate su se stesso, sui suoi problemi. «Popolo di Dio» indica una identità relazionale, un rivolgersi a Dio e, in Dio, un superare se stesso per rivolgersi verso l'intera umanità. Dio non è proprietà di nessuno; Israele è popolo di Dio in quanto entra nel disegno di Dio, si inserisce in esso e lo vive.¹⁵ I cristiani diventano popolo di Dio solo inserendosi in Cristo e nella sua vita.

Lumen Gentium dedica i primi due capitoli a precisare questa nozione. Il primo ricerca il disegno di Dio sull'umanità (nn. 2-4); per questo presenta la Chiesa «come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (n. 1), espone poi le molte immagini bibliche che la illuminano (nn. 5-6) per fermarsi su due delle più belle - la Chiesa come corpo mistico e come sposa (n. 7) - e termina precisando il mistero umano e soprannaturale, visibile e spirituale della Chiesa. Il secondo è totalmente dedicato alla nozione di popolo di Dio: il n. 9 ne chiarisce l'identità mentre i nn.10-13 ne precisano le caratteristiche: la Chiesa è un popolo sacerdotale, profetico, carismatico e cattolico. I nn.14-16 sviluppano il modo con cui la *Catholica* è rispettivamente in rapporto con i cristiani cattolici, con i cristiani non-cattolici, con i noncristiani. Il n. 17, infine, è dedicato alla tematica della missione: la Chiesa prega e lavora «affinché la pienezza del mondo intero passi nel popolo di Dio».

In modo particolare la Chiesa è quindi popolo di Dio.¹⁶ LG 9 lo descrive attorno a quattro caratteristiche: «questo popolo messianico ha per capo Cristo"che è stato dato a morte per i nostri peccati ed è risuscitato per la nostra giustificazione" e che ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo.

Questo popolo ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come nel suo tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati. E finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento, quando

¹⁵ IPt, 2-910: «Voi invece siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa. ¹⁰Un tempo voi eravate non-popolo, ora invece siete popolo di Dio; un tempo eravate esclusi dalla sua misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia». Eb 4,9: «per il popolo di Dio è riservato un riposo sabbatico».

¹⁶ Per mantenere testi segnati da una autorità ricordo J. Ratzinger, «L'ecclesiologia del Vaticano II» [1986], in Id., *Chiesa, Ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 9-48; sul popolo di Dio: 19-32. Oltre a questo testo ricordo il *Catechismo della Chiesa cattolica* [1992], Parte prima: *La professione della fede* - Sezione seconda: *La professione della fede cristiana. I simboli della fede* - Capitolo III: *Credo nello Spirito Santo* - Articolo 9: *Credo «la santa Chiesa Cattolica»* - Paragrafo II, *La Chiesa - Popolo di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito santo*, nn. 781-810 (sul popolo di Dio: 781-786).

comparirà Cristo, vita nostra». Il popolo di Dio non è una realtà sociologica ma è la trasformazione delle dinamiche umane sotto la spinta di un rapporto di elezione e di grazia con il Signore Gesù.

Il fatto che l'utilizzo di questa categoria sia tutto sommato recente, fa nascere un interrogativo: perché questa categoria? quali vantaggi comporta? Senza sviluppare qui la storia delle diverse categorie ecclesiologicalhe, da quelle medioevali a quelle della controriforma e della seconda metà dell'ottocento,¹⁷ dirò solo che, per reazione alla prospettiva protestante, il mondo cattolico sottolineerà la dimensione sociale ed istituzionale della Chiesa e che nella seconda metà dell'ottocento, conscio dei limiti di una simile impostazione, formulerà la tesi del "Corpo Mistico".

Rispetto a quest'ultima visione, in cui appare come opera e istituzione divina, la categoria di "Popolo di Dio" implica un recupero storico che sviluppa meglio la continuità con il popolo di Israele e cerca di chiarire meglio, sullo sfondo delle relazioni tra divino e umano, tra grazia e diritto, il posto dei cristiani. Al di là del discorso dei ruoli, svolti attorno ai carismi ed ai ministeri, la questione di fondo del popolo di Dio restava quella della appartenenza:¹⁸ come ed in forza di che si fa parte della Chiesa? La conclusione del concilio riprende tesi patristiche che conoscono diverse maniere di appartenere alla Chiesa: per questo *Lumen Gentium* 14-16 presenta tre diverse maniere di far parte della Chiesa e di avere rapporti con essa: quelle proprie dei cattolici (n. 14), quelle dei cristiani non cattolici (n. 15) e le vie possibili anche per i non-cristiani (n. 16). Per il Concilio «quelli che non hanno ancora ricevuto il vangelo, in vari modi sono ordinati al popolo di Dio».

Va da sé che la nostra attenzione si fermi sul n. 14 secondo il quale «sono pienamente incorporati nella società della Chiesa quelli che, avendo ricevuto lo Spirito di Cristo, accettano integra la sua struttura e tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti e nel suo organismo visibile sono uniti con Cristo - che la dirige mediante il Sommo Pontefice e i vescovi - dai vincoli della professione di fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione».¹⁹ Se questa è la nostra dignità, non manca un monito per chi non persevera nella carità e non vive intimamente ed esteriormente questa responsabilità affidatagli da Dio. Essere popolo di Dio è la nostra identità e la nostra responsabilità.

Centrata sul regno, che ha il compito "di annunziare e instaurare in tutte le genti", la Chiesa scopre qui un orizzonte escatologico. Il suo compito terreno non può dimenticare che la salvezza ha

¹⁷ I lavori più accurati sono quelli di Y. Congar: // *mistero del Tempio; l'economia della presenza di Dio dalla Genesi all'Apocalisse* [1958], Boria, Torino 1963; *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970; *L'ecclésiologie du haut moyen-âge: de Sainy Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rom*, Cerf, Paris 1968. Più utili per il nostro lavoro sono *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Cerf, Paris 1966; *Diario del Concilio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005; *Le Concile de Vatican II: son Église, peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984; *Ecco la Chiesa che amo*, Queriniana, Brescia 1969.

¹⁸ La tesi era rimasta quella di Bellarmino (1542-1621) ribadita dalla *Mystici Corporis* (1943): centrava l'appartenenza sul battesimo, la retta fede e l'obbedienza ai legittimi pastori. Il cuore della appartenenza così come risulta dal concilio - i cattolici sono "pienamente incorporati", i cristiani non cattolici sono "per più ragioni uniti alla Chiesa" mentre i non cristiani "in vari modi sono ordinati" al popolo di Dio.

una prospettiva escatologica e che «di questo regno la Chiesa [la Chiesa] costituisce in terra il germe e l'inizio. Solo più tardi, con *Redemptoris Missio* 20 [1990], il magistero preciserà questo rapporto insegnando che la Chiesa «è effettivamente e concretamente a servizio del Regno». Va perciò detto che la Chiesa è popolo di Dio e lo è nella pienezza di una vita e di una missione comunitaria; nonostante il livello assolutamente personale della fede, essa è comunità pervasa da una piena comunione con il suo Signore. Per un verso il livello istituzionale di questa comunità non deve mai perdere il suo valore personale, non può ridursi solo ad una logica obiettiva e giuridica e, per un altro, la sua dimensione storica ed escatologica, gli ricorda che essa ha la sua piena esistenza ancora davanti a sé.

Intuiamo qui l'unità di una storia salvifica universale attraversata dal peregrinare del popolo di Dio - prima Israele e ora la Chiesa - che condivide il cammino umano accompagnandolo con la testimonianza della verità del vangelo e con la forza rinnovatrice della carità. «La Chiesa "prosegue il suo pellegrinaggio terreno fra le persecuzioni di mondo e le consolazioni di Dio", annunziando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga. Dalla forza del Signore risuscitato trova forza per vincere con pazienza e amore le sue interne ed esterne affezioni e difficoltà, e per svelare al mondo con fedeltà, anche se sotto ombre, il mistero del Signore fino a che alla fine dei tempi sarà manifestato nella pienezza della sua luce».²⁰

3. Le proprietà della Chiesa popolo di Dio

Sono i testo di *Lumen Gentium* 10-13 a precisare che la Chiesa è sacerdotale (nn. 10-11), profetica e carismatica (n. 12) e cattolica (n. 13). A queste prospettive classiche, io aggiungerei che la Chiesa è apostolica (nn. 18-20) e da questa apostolicità scaturisce il ministero gerarchico (nn. 21-29) e l'impegno del laicato (nn. 30-38); si dovrà anche aggiungere che la Chiesa è santa e svolge un ministero di santificazione (nn. 39-42) che trova presso i religiosi una testimonianza singolare gioiosa (nn. 43-47). Nel suo terreno peregrinare verso la realtà escatologica (nn. 48-54), la Chiesa trova il suo modello in Maria (nn. 55-69); come ha ben scritto Ch. Journet, «tutta la Chiesa è mariana. Quando diciamo che tutta la Chiesa è mariana, vogliamo dire che Maria è interiorizzata da quella Chiesa alla quale comunica la sua vita interiore».²¹

Non è certo possibile sviluppare tutte queste tematiche in questo incontro né si può pensare di fare un cenno per tutte. Si impone inevitabilmente una scelta di cui mi prendo tutta la responsabilità. Mi fermerò soprattutto sugli aspetti che completano e perfezionano la vita

²⁰ *Lumen Gentium* 8.

²¹ Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarna. Essai de théologie speculative. II: Sa structure interne et son unite catholique*, Desclée de Brouwer, Bruges 1962, 428.

battesimale. Il primo aspetto, presente in *Lumen Gentium* 10-11, è che la Chiesa è un popolo sacerdotale. Il sacerdozio battesimale è il primo risultato del nostro essere figli di Dio: non è un titolo onorifico ma è un impegno per fare della propria vita una offerta gradita a Dio, una lode ed un ringraziamento al suo amore. Noi abbiamo una concezione sacerdotale troppo concentrata su uno schema catechistico-liturgico-sacramentale; le scritture invece collocano il sacerdozio del popolo di Dio nella vita e nella storia e lo vedono come un servizio al regno per l'intera umanità: ne viene una vita aperta a tutti, credenti e non-credenti, con particolare attenzione agli ultimi e ai poveri. Radicata nel dono pasquale che Cristo fa di sé alla Chiesa ed all'umanità, la vita cristiana si lascia plasmare da Cristo e da quell'amore che il Signore ha confidato alla Chiesa come sua missione. Si è sacerdoti perché il battesimo poggia la nostra vita sulla energia pasquale del Risorto ed esige, per questo, lucidità e coraggio per vivere in modo conseguente.

È questo il sacerdozio del popolo di Dio. Il concilio ricorda anche la distinzione tra sacerdozio dei fedeli e sacerdozio ordinato o ministeriale e precisa che si tratta di una distinzione «di essenza e non solo di grado».²² Si tratta di una affermazione da capir bene; non intende dire che vi è un sacerdozio di primo grado - quello del clero - ed uno secondario ma, piuttosto, che il primo esiste per un servizio al secondo. Nella Chiesa tutto è dinamicamente concatenato. «La Scrittura c'è solo perché la Parola corra "non incatenata" nella sua freschezza originaria. I sacramenti ci sono solo perché l'atto della redenzione, croce e resurrezione e pentecoste, non degradi mai a mero ricordo ma sia presente continuo. L'autorità c'è perché il cristiano non si accontenti di ideali mediocri ma abbia sempre per campione di misura il suo Signore vivente. Il dogma c'è solo perché il cammino della fede non devii dal mistero né a sinistra né a destra ma perseveri nel farsi plasmare da esso la fede e la vita».²³ Al centro del sacerdozio c'è il vivere la vita di Cristo; la stessa celebrazione sacramentale non è altro che la preghiera di lode e di invocazione perché il vissuto di Cristo, reso sacramentalmente presente tra noi, plasmi e costruisca a sua immagine il nostro vissuto esistenziale. Essere popolo sacerdotale significa interpretare la vita alla maniera di Cristo e del suo vangelo a lode del Padre e per il servizio del regno.

Il popolo di Dio è poi popolo profetico; afferma infatti *Lumen Gentium* 12: «il popolo santo di Dio partecipa pure alla funzione profetica di Cristo, quando gli rende una viva testimonianza soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità e quando offre a Dio un sacrificio di lode. La totalità dei fedeli, che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito santo, non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa proprietà, che gli è particolare, mediante il senso soprannaturale della fede in tutto

²² *Lumen Gentium* 10. Il senso dell'affermazione intende prendere le distanze dalla posizione protestante che, riconoscendo solo il sacerdozio comune a tutti i fedeli, guarda alla figura del "pastore" come ad una sorta di delegato della comunità, senza alcun intervento sacramentale di Cristo e dello Spirito.

²³ H.U. von Baltasar, *Cattolico*, Jaca Book, Milano 1976, 62-63.

il popolo di Dio». Come si sa, il profeta non era un veggente che conosceva il futuro ma era l'uomo della Parola che la ascoltava

nella obbedienza e la annunciava con coraggio; le scritture cristiane sostengono in più che questo dono non è dato da Dio solo ad alcune persone ma a tutto il popolo. L'aspirazione di Nm 11,29 trova compimento nel popolo cristiano come spiega Pietro nel discorso di Pentecoste: At 2,14-21.²⁴ Scaturisce da questo non solo una vita cristiana ma anche un *sensus /idei o sensus fidelium*²⁵ per mezzo del quale i credenti aderiscono fermamente al Signore Gesù, percepiscono istintivamente ciò che è consono alla Parola e ciò che non lo è e vivono in modo genuino la loro fede nel Vangelo. Come un musicista riconosce istintivamente una melodia giusta rispetto ad una stonata, così il credete "sa" cosa è e cosa comporta il credere. Nei suoi *Sermones super Cantica canticorum*, Bernardo mostra come lo Spirito introduca in una sapienza del mistero divino che, più che alla conoscenza, porta alla conformazione, alla comunione sponsale, alla gioia piena ed indica questa sapienza come *unctio*, come profonda e singolare partecipazione allo Spirito.²⁶ In questo modo, lo Spirito fornisce costantemente al popolo di Dio una sapienza profonda, un discernimento illuminato dalla fede che, per quanto sia dato ad una persona, le è dato per il bene di tutti. Lo Spirito abita in noi non come un ospite da servire ma come una forza, un dinamismo che guida e illumina il nostro cammino di fede e quello della Chiesa.

In qualche modo, il tema della profezia introduce quello dei carismi: la Chiesa è un popolo carismatico: ognuno deve imparare a riconoscere e usar bene i propri e ad apprezzare quelli degli

²⁴ At 2,16-18: «¹⁶ accade invece quello che fu detto per mezzo del profeta Gioele: ¹⁷Avverrà: negli ultimi giorni - dice Dio - su tutti effonderò il mio Spirito; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno sogni. ¹⁸E anche sui miei servi e sulle mie serve in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno» «fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore porre su di loro il suo spirito!».

¹ D. Vitali, *Sensus fidelium: una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.

²⁶ Cito soltanto S. Bernardo, *Sermones super Cantica Canticorum I: De ipso titulo libri: Cantica Canticorum Salomonis*, 11 : «istiusmodi canticum sola unctio docet, sola addiscit experientia. Experti recognoscant, inexperti inardescant desiderio, non tam cognoscendi, quam experiendi» (solo l'unzione può introdurre a questo cantico e solo l'esperienza può impararlo. Lo riconoscano gli esperti e ardano gli inesperti per il desiderio non già di sapere ma di sperimentarlo). Ricordo poi S. Bernardo che non volendo prostrarre troppo a lungo il sermone, chiudeva così: *Sermones super Cantica Canticorum VII: De amore ardenti quo anima dirigi Deum*, 8: «sennone crastino audietis quidquid orantibus vobis suggerere mihi inde dignabitur unctio docens de omnibus. Neque enim hoc secretum revelat caro et sanguis; sed is qui scrutatur profunda Dei Spiritus sanctus, qui a Patre Filioque procedens, cum ipsis pariter vivit et regnat in saecula saeculorum» (nel discorso di domani, ascolterete tutto ciò che si degnerà di suggerirmi, per voi raccolti in preghiera, l'unzione che insegna ogni cosa. Non è la carne o il sangue a rivelare queste cose arcane ma è colui che scruta le profondità di Dio, lo Spirito santo che procede dal Padre e dal Figlio e che con essi condivide il vivere e il regnare per tutti i secoli). Su tutto questo si veda I. Biffi, *La filosofia monastica: «sapere Gesù»*, Jaca Book, Milano 2008.

altri. Il termine *chàrisma* indica gli effetti concreti che la grazia di Dio opera nei credenti ed il modo con cui li prepara a vivere e diffondere il vangelo. Più volte Paolo elenca diversi carismi nelle sue lettere: ICor 12,8-10. 28-30; Rm 12,6-8; Ef 4;11-14; lo fa perché la sua concezione di Chiesa è quella di una realtà varia nella ricchezza e molteplicità dei suoi doni. Naturalmente questa ricchezza può creare anche dei problemi e Paolo si preoccupa di offrire dei criteri tanto sul piano esistenziale che su quello obiettivo; sul piano esistenziale invita con semplicità: «non valutatevi più di quanto conviene ma valutatevi in modo saggio e giusto, ciascuno secondo la misura di fede che Dio gli ha dato»²⁷ mentre su quello obiettivo richiama l'ortodossia,²⁸ l'utilità comune²⁹ e la loro subordinazione al carisma più grande di tutti, la carità.

I carismi sono la vita e la dinamica della Chiesa. Purtroppo nella mentalità comune, nonostante un certo recupero dovuto ai movimenti carismatici, i carismi sono pensati come doni per qualcuno ma non per tutti,³⁰ come realtà eccezionali e non come grazie che accompagnano la vita quotidiana oltre che alcuni particolari momenti. Un'ultima osservazione va spesa per indicare la diversità tra carismi e ministeri: per quanto entrambi siano orientati ad un orizzonte comunitario, i primi servono la comunità con la ricchezza della loro testimonianza e dei loro servizi mentre i secondi sono carismi che la Chiesa ha riconosciuto utili per la sua struttura di Chiesa eucaristica e misericordiosa, voluta da Cristo, ed ha di conseguenza assunto tramite un discernimento, una cerimonia liturgica di insediamento ed un coerente quadro giuridico.

L'ultimo tassello riguarda una chiesa sacerdotale, profetica e carismatica che è chiamata a mettersi decisamente al servizio della sua santa unità e della sua cattolicità. Sacerdozio battesimale, profezia e carismi trovano il loro sbocco nella Chiesa una-santa e cattolica. A mio parere unità e santità sono inseparabili se, come dobbiamo, intendiamo l'unità qualitativamente, come unità nel Cristo e nella Trinità. L'unità e la santità trovano una sorta di sintesi nella presentazione della Chiesa come la *communio sanctorum*, dove il termine latino è parimenti u neutro ed un maschile ed indica perciò una comunione attraverso le cose sante che portano ad una comunità di santi. Nel lontano 1936, un teologo austriaco³¹ riassume le principali immagini di cui i Padri si sono serviti per descrivere la Chiesa attorno a tre temi: la casa, il corpo e l'immagine femminile della donna -

²⁷ È in ICor 12,31 che la carità è indicata come la "via più sublime" del cammino cristiano ed è in ICor 13,1-3 che i carismi più apprezzati: del tempo e parlare, la lingua, il dono di Dio, profezia, «Casi feali caritate ed in caritate non può dire il Signore pro se et in utilitate dello Spirito Santo»
²⁸ Si veda ICor 14,7 Qui ciascuno è il dono particolare dello Spirito per il bene comune». Nella stessa linea I Pt 4,10: «ciascuno, secondo il dono ricevuto, lo metta a servizio degli altri, come buoni amministratori della multiforme grazia di Dio».

³⁰ Paolo invece, ricorda che ognuno ha il suo dono: ICor 7,7.

³¹ J. Bernhardt, «Kosmos, hierarchie, Kirche», in *Die Kirche des lebendigen Gottes, Theologie der Zeit* Seelsorger Wien 1936. Tra le metafore mancanti quelle della barca, della luna e via dicendo.

sposa, vergine, madre - che delineerebbero rispettivamente la struttura, la vitalità e la meta ultima della Chiesa. Questa rigorosa equiparazione è certo eccessiva ma aiuta a comprendere che queste metafore sviluppano sempre, in un modo o nell'altro, la comunione della Chiesa con Cristo: questa comunione è e resta la radice di ogni discorso ecclesiale. Nella medesima linea le scritture cercheranno l'universale rinnovamento della umanità, adombrato in questa comunione, attraverso l'immagine di Cristo secondo Adamo. Fuor di metafora, resta evidente che l'unità e la santità sono il frutto principale di questa comunione e che entrambe riportano la vita e i compiti della Chiesa entro un orizzonte divino-umano, senza cedimenti sociologici. «Popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo»,³² la Chiesa rappresenta la riunificazione dell'umanità su basi nuove, sulla base del disegno e dell'amore di Dio. Per questo le interessa tutto quanto riguarda l'unità e la divisione umana, le forze che provocano la prima e la seconda e si propone «come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».³³ Da qui la sua missione ed il suo impegno: «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore».³⁴ L'unità e la santità della Chiesa si comprendono in questo quadro. In conclusione vorrei osservare che questo nostro tempo è un tempo impegnativo ma importante per chiunque voglia vivere il vangelo. Questo è un tempo che, dai cristiani, non accetta apparenze o mediocrità ma esige profondità. «Voi siete il sale della terra, [...]voi siete la luce del mondo» diceva Gesù ai suoi discepoli e Matteo, a cui dobbiamo queste parole, le ripeteva alle sue comunità, comunità abbastanza malridotte se prestiamo attenzione al capitolo 18, dello stesso vangelo, il discorso ecclesiastico. L'uso dell'indicativo non lascia spazio ad incertezza: le parole di Cristo sono una constatazione e non un invito e, come tali, portano in primo piano l'identità delle comunità cristiane, cioè sono quanto regge la responsabilità del servizio che sono chiamate a svolgere nella storia di oggi. Il vangelo non si chiede "se" le nostre comunità sono sale e luce della vita perché questo, in base ai doni di Dio, è assicurato, ma rendano "come" lo sono. Le immagine del sale e della luce pongono infatti il problema della visibilità sociale della vita cristiana chiamata a far splendere la sua luce davanti agli uomini perché questi vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre. Questo il nostro compito, questa è la nostra responsabilità.

³² *Lumen Gentium* 4.

³³ *Lumen Gentium* 1.

³⁴ *Gaudium et Spes* 1.