

Il Concilio Vaticano II

Il **Concilio Vaticano II** è il XXI Concilio Ecumenico della Chiesa cattolica, celebrato a Roma, nella Basilica di San Pietro in Vaticano, dall'11 ottobre 1962 all'8 dicembre 1965.

La decisione di Giovanni XXIII

L'elezione di Angelo Roncalli al soglio pontificio il 28 ottobre 1958 colse tutti di sorpresa: era infatti pressoché sconosciuto ai più, e, dopo il lungo pontificato di Pio XII, molti pensarono subito ad un papa di passaggio. In realtà lasciò un segno indelebile nella storia della Chiesa.

Tre mesi dopo l'elezione, il 25 gennaio 1959, annunciò ai cardinali riuniti, nella Basilica di San Paolo, un sinodo romano, un concilio ecumenico e l'aggiornamento del codice di diritto canonico. Già il suo predecessore aveva pensato ad un Concilio. Giovanni XXIII vi tomò a riflettere, ne parlò con alcuni cardinali, e poi si decise. La sua fu una decisione personale, consapevole della situazione in cui versava la Chiesa, adagiata in un certo immobilismo, e il mondo, diviso in due blocchi contrapposti. Non pensava certamente ad un concilio di condanne o anatemi, ma un concilio di dialogo con tutti e di aggiornamento.

Il papa aveva espresso il desiderio che tutti i cardinali, non solo quelli di Curia ma anche i più lontani, esprimessero un loro parere, dessero i loro suggerimenti: ma su 75 cardinali, solo 26 risposero e di questi, 24 diedero risposte generiche e banali. Da queste risposte si ha l'impressione che l'iniziativa del papa fosse accolta con perplessità dalle massime autorità della Chiesa.

Nel giugno del 1959 il cardinale Tardini, Segretario di Stato, invitò tutti i vescovi, i Superiori Maggiori degli Istituti Religiosi, le Università cattoliche ad inviare al Papa le loro proposte per il concilio. I voti confluirono un po' lentamente e non sembra comunque che influirono efficacemente sui futuri lavori.

La preparazione

Il 5 giugno 1960 iniziò la reale preparazione del concilio, che sarebbe durata due anni. Vennero create 11 commissioni: la commissione centrale, per un lavoro di coordinamento, presieduta dal cardinale Tardini e con Pericle Felici come segretario; la commissione dogmatica, presieduta dal cardinale Ottaviani; la commissione per i vescovi e il governo delle diocesi; la commissione per la disciplina del clero; la commissione per i sacramenti; la commissione per la liturgia; la commissione per i seminari; la commissione per i religiosi; la commissione per le chiese orientali; la commissione per le missioni; la commissione per l'apostolato dei laici; il segretariato per l'unità dei cristiani, presieduto dal cardinal Bea.

Nel Natale del 1961 il concilio venne ufficialmente convocato per l'anno seguente e più tardi si stabilì la data: 11 ottobre 1962.

I lavori del Concilio

Alla seduta inaugurale l'11 ottobre 1962 presero parte 2540 padri conciliari, quasi i cinque sesti dell'episcopato mondiale. I continenti erano così rappresentati: 1060 europei (423 italiani, 144 francesi, 87 spagnoli, 59 polacchi, 29 portoghesi); 408 asiatici; 351 africani; 416 nordamericani; 620 sudamericani; 74 dell'Oceania; 129 religiosi. Mancavano, per ovvie ragioni, i vescovi albanesi, lituani, rumeni, molti cecoslovacchi, ungheresi e cinesi.

L'allocuzione iniziale di Giovanni XXIII, la *Gaudet Mater Ecclesia* segnò il punto culminante della cerimonia d'apertura. Il papa ricorda i concili passati segno della vitalità della Chiesa, della sua ricchezza di tradizioni (orientale ed occidentale) e della continuità del magistero; confuta la visione pessimistica dei ""profeti di sventura"" che vedono nel presente un male da cui difendersi e guardano con nostalgia al passato; afferma che scopo del concilio sarebbe stato quello di proporre in forma adatta agli uomini del nostro tempo la dottrina e la tradizione cristiana; in altri termini il contenuto della fede, che è e resta immutabile, doveva essere esposto in modo moderno all'uomo di oggi; infine il pontefice ricordava che eventuali condanne di errori doveva essere fatta in modo positivo.

Primo periodo: 1962

Molti padri conciliari, tra cui lo stesso papa Giovanni, pensavano ad una conclusione rapida del concilio, addirittura per il Natale del '62. Ma i fatti dimostravano che l'assemblea non si sarebbe piegata ad una pacifica accettazione di decisioni prese dall'alto.

Il 22 ottobre comunque iniziarono le discussioni sullo schema della **liturgia**, in cui, tra le altre cose, si parlava della comunione sotto le due specie, delle lingue volgari, e, cautamente, della riforma dei libri liturgici. Subito acceso fu lo scontro tra la maggioranza (Lercaro, Montini, i tedeschi e i francesi) e la minoranza (Ottaviani, Ruffini, Spellman). Quest'ultimi chiesero ed ottennero che lo schema fosse rielaborato dalla commissione teologica.

Più grave fu la discussione sullo schema **de fontibus revelationis**. Anche qui, dopo un acceso dibattito, intervenne papa Giovanni che, di sua autorità, fece ritirare lo schema e ne affidò la rielaborazione ad una commissione. Tra novembre e l'8 dicembre furono esaminati genericamente gli schemi sulle **comunicazioni sociali**, sulle **chiese orientali** e sulla **chiesa**, oggetto tutte e tre di diverse critiche. Il dissenso più vivace si manifestò sullo schema della Chiesa, che vedeva una Chiesa chiusa in sé, non aperta al mondo, una visione di Chiesa trionfale e giuridica. Lo schema metteva in sottordine il mistero della Chiesa, la sua vita mistica e morale, la presenza in essa di Cristo; non chiariva il rapporto tra papa e vescovi.

L'8 dicembre si chiudeva così il primo periodo senza che nessuno degli schemi presentati fosse approvato.

L'intersessione 1962-1963

L'intersessione 1962-1963 si mostrò alquanto feconda. La commissione di coordinamento rielaborò gli schemi discussi. Quello sulla Chiesa abbandonò il classico punto di partenza della "*societas perfecta*" centrando la riflessione sulla Chiesa come mistero di salvezza.

L'11 aprile 1963 usciva la *Pacem in terris*, l'enciclica nella quale per la prima volta un papa si rivolgeva a tutti gli uomini di buona volontà. In essa il papa riassume i diritti fondamentali di tutti gli uomini, la necessità di una solidarietà fra le nazioni, ed insieme apre a nuove prospettive: è accennata la libertà di coscienza; è riconosciuta la possibilità di una collaborazione tra forze cattoliche e forze di altra ispirazione); si riconosce superata l'idea di una Chiesa che detta direttive immediate nella politica (la *crīstianitas* è definitivamente tramontata, appartiene ad un'epoca che non c'è più). La sera del 3 giugno 1963 Papa Giovanni moriva. Il conclave si aprì il 19 giugno e due giorni dopo veniva eletto papa il card. Montini, Paolo VI. Il nuovo papa si trovò davanti ad una situazione non facile: continuare il concilio, che finora non aveva trovato la sua strada, e portarlo a termini, dandogli però un ordine e un metodo, nella scia comunque degli ideali del predecessore. Così Paolo VI il 22 giugno annunciava il proseguimento del concilio e ne annunciava la riapertura per il 27 settembre. I lavori delle commissioni ripresero. Vennero annunciate anche alcune importanti novità, tra cui la nascita di un segretariato per le religioni non cristiane; e la riduzione degli schemi da 70 a 17;

Secondo periodo: 1963-1964

Il 29 settembre 1963 Paolo VI apriva il secondo periodo conciliare con una calda allocuzione, in cui affermava che tema principale sarebbe stato quello della Chiesa, il suo rapporto con Cristo, la sua riforma, il dialogo con i fratelli separati, il dialogo col mondo intero.

Il secondo periodo è caratterizzato dall'approvazione della costituzione sulla **liturgia**, con la *Sacrosanctum Concilium*, e del decreto sulle **comunicazioni sociali**, l'*Inter Mirifica*.

Si passò poi anche a ridiscutere la nuova redazione dello schema sulla **Chiesa**, su cui fu decisa una nuova rielaborazione. Si esaminò lo schema sull'**ecumenismo**. Il capitolo sugli ebrei, introdotto per opera del cardinal Bea, che voleva superare per sempre l'antisemitismo, incontrò la resistenza dei vescovi arabi del Medio Oriente, che temevano un'interpretazione politica di tale riavvicinamento. La questione rimase in sospeso.

Molto più importante fu l'intervento di mons. De Smedt, vescovo di Bruges, sulla **libertà religiosa**. Egli dapprima confuta le false accezioni di libertà religiosa (uguaglianza obiettiva di tutte le religioni o indifferentismo) e poi ne ricorda la vera natura: il diritto della persona umana al libero esercizio della religione secondo i principi della propria coscienza e l'immunità da ogni coazione esterna.

Terzo Periodo: 1964

Il terzo periodo è caratterizzato dalla approvazione della costituzione sulla Chiesa *Lumen Gentium* venne approvata il 21 novembre (21 sì e 5 no).

Lo stesso giorno venne approvato il decreto sulle **Chiese Orientali** (*Orientalium Ecclesiarum*), che riconosceva il pluralismo liturgico, disciplinare, spirituale della Chiesa cattolica, e il decreto sull'**ecumenismo** (*Unitatis redintegratio*).

Quarto periodo: 1965

Nell'ultima fase conciliare, si assistette ad una vera corsa contro il tempo. Moltissimo restava ancora da fare (finora solo 5 documenti erano stati approvati).

Nuove resistenze si ebbero sulla **libertà religiosa**, quando un gruppo di spagnoli scrisse al papa invitandolo a non far approvare la dichiarazione, perché sconfessava l'insegnamento pontificio dell'Ottocento, e rischiava di costituire un processo al passato. Ma Paolo VI non poté non rispettare la chiara volontà della maggioranza. La dichiarazione *Dignitatis Humanae* venne approvata il 7 dicembre 1965 e rappresenta nella storia della Chiesa un documento eccezionale che chiudeva un periodo secolare.

Altri documenti approvati in quest'ultimo periodo:

- il 28 ottobre la dichiarazione sulle **religioni non cristiane** (*Nostra aetate*), con il capitolo sugli Ebrei che dava un colpo mortale, almeno teoricamente, all'antisemitismo;
- il 18 novembre era votata la costituzione sulla **rivelazione** (*Dei Verbum*);
- il 7 dicembre era approvata la costituzione pastorale sulla **Chiesa nel mondo contemporaneo** (*Gaudium et Spes*), documento ottimista, che chiude l'epoca delle condanne e della sfiducia nei confronti del mondo.

Lo stesso giorno, in una dichiarazione letta contemporaneamente a Roma e a Istanbul, Paolo VI e il patriarca Atenagora di Costantinopoli cancellavano le reciproche scomuniche.

Infine, l'8 dicembre 1965 si svolse la cerimonia conclusiva del concilio, con la lettura dei padri conciliari dei vari messaggi.

I principali documenti conciliari

Il concilio ha emanato:

- **4 costituzioni:** Sacrosanctum Concilium (sulla liturgia), Lumen Gentium (sulla Chiesa), Dei verbum (sulla Sacra Scrittura), Gaudium et Spes (sulla Chiesa nel mondo contemporaneo);
- **9 decreti:** Unitatis redintegratio (sull'ecumenismo), Orientalium Ecclesiarum (sulle Chiese orientali), Inter Mirifica (sulle comunicazioni sociali), Christus Dominus (sui Vescovi), Perfectae Caritatis (sulla vita religiosa), Optatam Totius (sulla formazione sacerdotale), Apostolicam Actuositatem (sull'apostolato dei laici), Ad Gentes (sull'attività missionaria della Chiesa), Presbyterorum Ordinis (sulla vita ed il ministero sacerdotale);
- **3 dichiarazioni:** Dignitatis Humanae (sulla libertà religiosa), Nostra Aetate (sulle religioni non cristiane), Gravissimum Educationis (sull'educazione cristiana).

La Chiesa sacramento di Cristo e mistero di salvezza

Don Nino FRANCO

Introduzione

Nell'omelia che il Santo Padre ha pronunciato in occasione del Giubileo dell'Apostolato dei Laici, ha invitato i fedeli laici a ritornare al Concilio e lo stesso giorno, il 26 novembre, all'Angelus li ha esortati in questi termini: "Studiate il Concilio, approfonditelo, assimilatene lo spirito e gli orientamenti. Troverete in esso luce e forza per testimoniare il Vangelo in ogni campo dell'umana esistenza".

I documenti conciliari debbono costituire per tutti noi un punto di partenza e di riferimento imprescindibile. In essi vi troviamo l'orizzonte cristologico e ecclesiale nel quale possiamo costruire i nostri percorsi di fede, la nostra identità di cristiani e anche lo stile della nostra presenza nel mondo.

Il Vaticano II è stato il punto di arrivo di una vivacità ecclesiale e teologica che aveva caratterizzato la vita dei cattolici fin dall'inizio del novecento e che aveva come fulcro il rinnovamento della chiesa nell'ottica di una presa di coscienza della sua identità per ripensare nuovi stili di presenza nel mondo e di dialogo con l'uomo contemporaneo. La comunità dei credenti in Cristo mentre accoglie la luce del Vangelo diventa il segno di questa luce e la irradia nel mondo, in atteggiamento di ascolto e di dialogo con l'uomo e con la storia.

Ci troviamo di fronte a un evento ecclesiale che, lungi dal voler immediatamente ridefinire con autorità le verità di fede per difenderle contro errori e sviamenti, riscopre e approfondisce la natura missionaria e pastorale della comunità cristiana che guarda il mondo come luogo dove il Vangelo deve essere annunciato scorgendo in esso tutte le domande di salvezza degli uomini e le loro possibili aperture alla grazia.

In questa prospettiva tutto il Concilio nei suoi testi (Costituzioni, Decreti, Dichiarazioni) ha come punto focale la chiesa nella sua struttura e nelle sue relazioni interne come anche la sua essenziale dimensione missionaria verso gli uomini per essere nel mondo la memoria viva, di fede, dell'evento di Gesù Cristo.

La costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, con i suoi legami con gli altri documenti conciliari che descrivono i vari ambiti della vita della comunità cristiana, resta l'espressione essenziale e più autorevole del magistero del Concilio sulla natura della chiesa.

Per introdurci a una lettura della *Lumen Gentium* che ci faccia cogliere in maniera essenziale e sintetica la natura della chiesa e dalla quale scaturisce tutta la ricchezza di espressione carismatica della comunità cristiana, abbiamo scelto di prendere in esame il primo capitolo della Costituzione e di porre come tema della nostra riflessione " *La chiesa sacramento di Cristo e mistero di salvezza*".

Siamo convinti che una intelligenza della natura profonda della chiesa, nella sua dimensione umano-divina, ci abiliterà a situare nella maniera più corretta tutto il messaggio del Concilio, e ci indicherà i sentieri autentici che la chiesa deve percorrere per ricondurre sempre la sua testimonianza al motivo per il quale essa esiste, quello di essere nella storia la memoria credente dell'evangelo di Cristo morto e risorto.

La *Lumen Gentium* si articola in otto capitoli. I primi due (*Il mistero della chiesa e Il popolo di Dio*) definiscono la natura divino-umana della chiesa e quindi ciò che accomuna tutti i suoi membri definendo la loro identità di discepoli di Cristo. Questi capitoli sono i più profondi e i più ricchi di dottrina e definiscono le linee fondamentali dell'ecclesiologia del Vaticano II. Il terzo tratta della *Costituzione gerarchica della Chiesa* e del ruolo specifico dei Vescovi; il quarto dei *Laici*; il quinto dell' *Universale vocazione alla santità*, il sesto dei *Religiosi*, il settimo dell' *Indole escatologica della Chiesa* e l'ottavo della *Beata vergine Maria madre di Dio*.

1. Il mistero della chiesa

Nel capitolo primo della *Lumen Gentium* che ha come titolo *Il Mistero della Chiesa*, si afferma che "la chiesa è in Cristo come *sacramento*, cioè segno dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG1). Da questa prima definizione della natura della chiesa, che verrà sviluppata nell'intero primo capitolo, si coglie il fondamento teologico e il senso della chiesa.

Vengono attribuiti alla chiesa i termini *mistero* e *sacramento*. Noi siamo soliti intendere di primo acchito la parola mistero come una verità che si pone al di sopra della nostra capacità di comprendere e che supera i metodi della conoscenza razionale.

Il concilio quando parla di mistero si muove nell'orizzonte della teologia biblica. Nel profeta Daniele e specialmente nella letteratura apocalittica il termine evoca i decreti divini che guidano lo svolgimento della storia, facendo crescere la convinzione che tutto ciò che accade nella storia è già presente nella mente di Dio e in fondo realizza un suo progetto eterno. In seguito, nel Nuovo Testamento, ed in particolare nei vangeli sinottici, il mistero del regno, il progetto arcano dell'amore del Padre è rivelato ai discepoli nell'evento di Cristo che mediante la sua persona e la sua opera realizza nella storia il Regno di Dio.

Anche nella tradizione paolina, alla quale la *Lumen Gentium* fa preciso riferimento (Ef 1, 4-5. 10), mistero indica il progetto eterno di Dio di voler associare l'uomo a una comunione con sé. È un proposito d'amore che si è manifestato e si è reso tangibile nella vicenda storica di Gesù di Nazareth. La chiesa è il popolo di quanti hanno accolto nella fede la

buona novella di Cristo, continua a rendere presente con l'annuncio della sua testimonianza questo mistero dell'amore di Dio perché possa raggiungere tutti gli uomini. *Perché per mezzo della Chiesa sia manifestata ora nel cielo ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore* (Ef 3, 10- 12).

2. La chiesa sacramento di Cristo

I due termini mistero e sacramento all'origine si equivalevano: *sacramentum* è la formula latina del greco *mysterion*. Ma tra i due termini ci sono sfumature di significato importanti che nel tempo sono diventate molto evidenti. Mistero resta a sottolineare il progetto di Dio, mentre sacramento serve più a indicare la manifestazione storica e il segno rivelatore di questo progetto. Si trova in quest'ultimo concetto una tensione unitaria tra la realtà e l'azione divina da una parte (il mistero) e una figura concreta e terrestre dall'altra (il sacramento). Sacramento è un segno che è pieno di realtà, perché in esso si manifesta e si realizza l'azione di Dio sull'umanità. In questa prospettiva Gesù è sacramento del Padre perché nella sua persona c'è l'unione del progetto eterno del Padre e della sua realizzazione nel tempo.

Dopo queste premesse possiamo capire cosa vuol dire che la Chiesa è sacramento di Cristo e mistero di salvezza.

- Essa è la comunità dei credenti in Cristo, di coloro che hanno accolto Cristo e sono entrati, per la grazia dello Spirito in un rapporto di comunione con il Padre. La Chiesa è perciò fondata sulla sequela di Cristo, vive della vita trinitaria e rende presente nel tempo, per la sua costitutiva dimensione storica, il disegno del Padre. *In Lui (Cristo) ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi*" (Ef 1,4-5). L'incontro con il Signore redime e restituisce a ciascuno la dignità di figlio. I cristiani, con la loro vita di fede, diventano la forma storica, visibile, concreta della grazia di Dio, apparsa in Gesù Cristo e perpetuano nel tempo la Sua chiamata. Chiesa sacramento vuol dire che essa media l'incontro di Cristo con gli uomini; non è essa la luce ma con la sua parola e la sua testimonianza diventa annuncio vivo del Vangelo e rende viva e operante con i sacramenti l'azione salvifica del Salvatore. Si potrebbe stabilire questo parallelismo: Cristo è sacramento del Padre, perché con le sue parole e con le sue azioni ci ha fatto conoscere il Suo progetto d'amore e la Sua tenerezza, la Chiesa è sacramento di Cristo perché perpetua nella storia e rende visibile, con le sue scelte e la sua vita, l'opera della redenzione.

- Così facendo la comunità cristiana diventa germe di unità per tutto il genere umano: la comunione con Dio, apre alla relazione. Se l'incontro con Cristo redime e salva, l'esito della salvezza è la comunione e la fraternità. L'uomo del peccato, ripiegato su se stesso e che si concepisce come Dio, cede il posto all'uomo immagine di Dio, all'uomo che pensa se stesso in una strutturale e intima comunione con il Padre e che vive un rapporto con gli altri di fraternità e di corresponsabilità.

Dentro queste categorie dottrinali si sviluppa l'ecclesiologia del Vaticano II. E il capitolo primo della *Lumen Gentium* ne descrive le tappe nell'arco dell'economia della salvezza, cioè del mistero-progetto di Dio che si manifesta lungo la storia.

Dopo il proemio nel quale troviamo la frase *la chiesa è in Cristo come un sacramento, cioè segno strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano*, che ribadisce come la chiesa si pone come mediatrice tra Dio e tutti i popoli a condizione e nella misura in cui essa vive in Cristo e di Cristo, si descrivono le tappe attraverso le quali il mistero di comunione della Trinità entra in comunione con gli uomini istituendo la chiesa come strumento di unione con Dio e di unità del genere umano.

Il capitolo è composto di tre parti: la prima (nn. 2-4) mostra la chiesa e il suo costituirsi nella luce del mistero trinitario e nel suo dispiegarsi storico; la seconda (nn. 5-6) è un intermezzo metodologico in cui vengono enunciate alcune metafore bibliche (regno di Dio, corpo di Cristo) che rispecchiano la complessità della realtà ecclesiale; e in fine (nn. 7-8) nella luce del mistero di Cristo uomo e Dio è presentata la dimensione teandrica (divino-umana) della chiesa.

Una prima conclusione si impone: la natura misterica della chiesa e quella sacramentale si intersecano e vivono in una profonda simbiosi. Scrive Severino Dianich in un volume diventato un classico dell'ecclesiologia e in uno studio recente sul metodo della ecclesiologia: "l'ultima vera ragione per la quale la salvezza e l'incontro con Dio hanno bisogno di strumenti storici e visibili è che la comunione con Dio si realizza dentro una comunione umana"; e ancora "A nulla giova, infatti, per la comprensione della chiesa, il discorso sulla grazia della comunione fino a che non si vede come la grazia interiore e nascosta della comunione prende corpo in una rete relazionale umana empiricamente osservabile. Né sul fronte opposto, giova a qualcosa, per la comprensione della chiesa, il discorso sulla rete di rapporti che ne lega fra loro i membri al livello sentimentale, etico e istituzionale, fino a che essa non risulta leggibile come frutto e manifestazione di quel dono di grazia per il quale la relazione interumana è nel suo profondo relazione dei credenti con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo".

Il numero 8 che conclude tutto il capitolo primo apporta a questa fondamentale affermazione della chiesa come "strumento congiunto indissolubilmente" a Cristo qualche precisazione importante perché la forte analogia tra l'unità delle due nature di Cristo e la dimensione umano-divina della chiesa restasse una analogia facendo prendere coscienza alla comunità ecclesiale di essere in una costante tensione a rifondarsi, con l'aiuto dello Spirito, su Cristo.

Vogliamo mettere in evidenza, a questo proposito, due espressioni .

La prima, si trova nel secondo paragrafo del n. 8. Dopo l'affermazione dell'unicità della chiesa si afferma: *Questa chiesa, in questo modo costituita e organizzata come una società, sussiste nella chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità che, quali doni propri della chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica.*

Cosa si vuol dire quando si afferma che l'unica chiesa *sussiste* nella chiesa cattolica? Nella redazione precedente al testo definitivo si diceva: "L'unica chiesa... è quella romana". Il cambiamento del verbo "è" con "sussiste" per alcuni non cambia il significato della frase; per molti interpreti invece vuole far cogliere meglio il significato della frase successiva che riconosce l'esistenza di parecchi elementi di ecclesialità al di fuori della chiesa di Roma. Peraltro questa idea sarà riproposta nel decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* nei nn. 3-4. Inoltre se vogliamo forse prendere sul serio la preposizione "nella", ci pare emerga un richiamo alla dimensione storica della chiesa che ci deve far distinguere, senza per altro separarli, il dono di grazia del Vangelo e la sua espressione storica e culturale. Solo il primo è unico e assoluto mentre la sua espressione storica può correre il rischio di non essere sempre luminosa e autentica.

Qui si inserisce la seconda espressione, conclusiva del capitolo, *la chiesa santa e sempre bisognosa di purificazione*, che è l'invito finale alla costante conversione perché il volto di Cristo risplenda sulla chiesa di una luce sempre nuova.

Ma mentre Cristo "santo, innocente, immacolato" (Ebr. 7, 26), non conobbe il peccato (cf 2 Cor. 5,21), ma venne allo scopo di espiare i soli peccati del popolo (cf. Ebr. 2,17), la chiesa che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento.

Si ritorna così alla frase iniziale del proemio *Lumen gentium cum sit Christus*. È Cristo la luce dei popoli, la chiesa è il testimone di questa luce e non il centro verso cui tutto converge. Il testimone non è la realtà e la persona testimoniata, ma rinvia costantemente ad essa. La chiesa è sacramento di Cristo quando, nonostante i limiti e la fragilità del suo itinerario storico, tende sempre più a irradiare nella sua dottrina e nelle sue opere il volto di Cristo e le logiche paradossali dell'Evangelo.

Da questa descrizione dottrinale dovremo trarre qualche conseguenza. Non volevamo descrivere in maniera, forse troppo sintetica e riduttiva, dottrine astratte. La dottrina è la verità di Dio che ci fonda e genera nel nostro cuore una grande fecondità di pensiero e di azione.

Vorrei perciò, in conclusione, suggerire in forma interrogativa, talune piste operative, semplici.

Anzitutto quando pensiamo alla Chiesa pensiamo anche a noi stessi, crediamo che anche noi siamo parte viva di questa comunità? Che la sua autenticità dipende anche da noi?

E se la Chiesa è sacramento di Cristo non sarebbe il caso di chiederci se nel nostro stile di vita si rende visibile e trasparente l'evento di Cristo e lo stile del radicalismo evangelico?

La luce dei popoli (*Lumen gentium*) è Cristo, è Lui che salva e ci comunica la misericordia del Padre; la Chiesa e i cristiani siamo veri solo se Cristo si incarna in tutte le zone del nostro cuore e se con il suo amore sequestra tutta intera la nostra esistenza. Siamo persuasi che solo se seguiamo Cristo davvero, senza cioè troppe mediazioni edulcoranti e convertendoci, diventiamo soggetti di comunione e germe di comunione per il mondo?

Per queste ragioni la *Lumen Gentium*, nel capitolo quinto, sull' *Universale vocazione alla santità*, esorta i seguaci di Cristo ad amare Dio con tutto il cuore, a mantenere e a perfezionare la santità che hanno ricevuto con il battesimo.

...tutti i fedeli di qualsiasi stato e grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità: da questa santità è promosso, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano. (LG 40)

Abbiamo quindi la responsabilità, come cristiani e come Chiesa, di rendere visibile e operante nella storia la Buona Novella di Gesù, di essere il segno vivo della misericordia di Padre (misericordia accolta in prima persona e non solo proclamata), di quella misericordia che ha aperto "gli orecchi del nostro cuore" facendo sempre risuonare nel nostro spirito, nel dolore e nella gioia, le parole: "Io sono la tua salvezza" (Sal.34,3).

Don Nino Franco, Docente di Teologia fondamentale e di Teologia filosofica presso la Facoltà Teologica di Sicilia e Assistente del gruppo FUCI di Acireale, ha pubblicato questo saggio nel volume: "Il Concilio davanti a noi" a cura della Presidenza Nazionale FUCI (Editrice AVE 2005).

LA “LUMEN GENTIUM” E IL CAMMINO DELLA CHIESA QUARANT’ANNI DOPO

Piero Coda

Se, come più volte ha sottolineato Giovanni Paolo II, il Concilio Vaticano II costituisce “la bussola” che indirizza la rotta della Chiesa in quest’alba del terzo millennio, occorre allora interrogarsi con apertura e parresia non solo sul cammino sin qui percorso, ma anche su quello che ora ci attende. Anche questo, dal punto di vista teologico, significa il «*duc in altum!*» che dà il tono alla *Novo millennio ineunte*.

[...] Per incamminarmi su questa strada ho cominciato col rileggere la *Lumen gentium* a partire dai primi due capitoli, il *De Ecclesiae Mysteriorum* e il *De Populo Dei*, che peraltro, secondo l’intenzione formale del Concilio, costituiscono un’unità tematica. Li ho riletto lasciandomi guidare da due principi ermeneutici, strettamente correlati: quello, da un lato, di far risuonare, per quanto possibile, la genuina *intentio* del magistero conciliare; e quello, dall’altro, di far reagire su di essa lo spessore di una precomprensione in cui si è sedimentata la vicenda, ecclesiologicala ed ecclesiale, di questi decenni e in cui sono attive alcune delle istanze che oggi – dal mio punto di vista – maggiormente ci sollecitano. [...]

Transizione epocale e riposizionamento della Chiesa

La prima prospettiva concerne la presa di coscienza, da parte della Chiesa cattolica, della *transizione epocale* che stiamo vivendo. Impressiona costatarne la lucida percezione già quarant’anni fa. Essa è espressa sin dal n.1 della LG (per poi essere sviluppata nella GS): il fatto che l’umanità si avvii decisamente – ma con molte incognite e con tensioni anche tragiche, come oggi sperimentiamo – verso un’interdipendenza mai sinora così sperimentata, spinge la Chiesa a esplicitare ed esprimere la sua soggettività e la sua missione in seno alla storia degli uomini. Ciò implica, di fatto, un riposizionamento della Chiesa stessa nel mutato contesto planetario, andando ben al di là dell’esigenza di “aggiornamento” intuita con sagacia pastorale e spirito profetico da Giovanni XXIII.

Penso che qui, in definitiva, vada colta la *crisis* – nel senso positivo del termine –, che ha investito la Chiesa a partire dal Vaticano II. Il quale, perciò, non può essere interpretato come un punto d’arrivo, come talvolta ingenuamente s’è pensato di dover fare, ma come un punto di partenza. In altri termini, il Concilio non ha rappresentato, né poteva farlo, la proposta compiuta di una Chiesa per i tempi nuovi, quelli della tarda modernità e della globalizzazione, ma piuttosto l’inizio, coraggioso e indispensabile, di un complessivo riposizionamento: alla luce di quella novità che è antica come il Vangelo di Cristo, e nell’autentico spirito di *renovatio* in cui consiste la sua *Traditio vivens*.

Come hanno mostrato, con sempre maggiore evidenza, gli ultimi decenni, l’umanità è oggi chiamata a un cambio di paradigma, nel pensiero e nella prassi. E la Chiesa è sollecitata dallo Spirito a situarsi attivamente, e non a rimorchio, nel contesto di tale processo, riscoprendo in sé o, meglio, a partire dalla sua sempre nuova sorgente, la capacità di leggere e interpretare creativamente tale compito alla luce del disegno di Dio escatologicamente rivelato in Cristo. È qui che si colloca il significato teologico della ripresa della categoria di *sacramentum unitatis* per esprimere l’identità e la missione della Chiesa, così come della riappropriazione della costitutiva tensione tra Chiesa e Regno di Dio.

Il *ressourcement*, spirituale e teologico, che ha segnato la teologia della prima metà del XX secolo, indirizzando verso il Vaticano II, sfocia, grazie al Concilio, in un secondo *ressourcement*, in virtù del quale la Chiesa avverte la chiamata ad attingere in modo nuovo alle sorgenti della sua identità e della sua missione. Si tratta di un fenomeno la cui portata e vastità sono paragonabili a pochi altri, nella storia di duemila anni di cristianesimo. Nonostante l’impressione prevalente di stanchezza e di staticità che, almeno nei paesi di antica cristianità, sembra oggi la prevalente. Ma occorre guardare a ciò che pulsa nel profondo, sotto la superficie delle apparenze, e che attesta anche oggi l’agire discreto ma efficace dello Spirito.

Dalla contemplazione della Trinità alla “trinitizzazione” delle relazioni ecclesiali

Penso che il segno più indicativo di ciò stia nella scelta di contemplare la Chiesa, nel capitolo primo della *Lumen gentium*, sotto la cifra del *mysterium* e, pertanto, di radicarla, informarla e proiettarla nell’orizzonte del *Deus Trinitas. Ecclesia de Trinitate*. [...] Guardando in avanti, mi sembra di poter dire che oggi ci troviamo di fronte a un’altra, ancorché del tutto conseguente, sfida: quella di declinare la verità del Dio trinitario come principio e forma della Chiesa nelle sue concrete espressioni antropologiche e istituzionali. Altrimenti, il *novum* che la contemplazione del *mysterium Ecclesiae* alla luce del *mysterium Trinitatis* ci ha fatto pre gustare, rischia di dissolversi come un bel sogno.

Nel 2000, intervenendo su *L’ecclesiologicala della Costituzione “Lumen gentium”*, l’allora cardinale J. Ratzinger ha enunciato e sviluppato questa tesi: “Il Vaticano II voleva chiaramente inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio, voleva proporre una ecclesiologicala nel senso propriamente teo-logico, ma la recezione del Concilio ha finora trascurato questa caratteristica qualificante in favore di singole affermazioni ecclesiologicalhe, si è gettata su singole parole di facile richiamo e così è restata indietro rispetto alle grandi prospettive dei padri conciliari”.

In realtà, se è vero che siamo sempre impari rispetto al compito che ci ha additato il Concilio, quello di una vitale comprensione e di un consapevole esercizio teologico dell’essere Chiesa, è altrettanto vero che ciò non può avvenire se non quando il Dio di Gesù Cristo prenda effettivamente dimora *tra noi*, e, dunque, trasformi e plasmi di Sé la trama di relazioni umane e sociali in cui e di cui la Chiesa vive.

In un’intervista pubblicata su “Il Regno”, un maestro della teologia italiana, Luigi Sartori, mi ha consegnato questa riflessione: “Direi che i principi teologici, trinitari soprattutto, che abbiamo imparato dal Concilio, debbono non solo essere collocati prima – per attuare una sorta di logica deduttiva – ma anche riscoperti dopo. Nella Chiesa di oggi manca la seconda parte: far riscoprire il mistero, i fondamenti, tramite la valorizzazione dei passi compiuti con l’uomo. Come dire: il regno escatologico lo devi sentire prima (“il regno è venuto” – dice Gesù), ma lo devi anche scoprire

dopo, impegnandoti in quelle piccole, miserabili operazioni in cui cerchi di attuarlo, per poi alla fine farlo riapparire. Questo sforzo di riconquistare la vetta del mistero è mancato. Tutti i documenti, ormai, quando parlano di Chiesa, non fanno più riferimento al Gesù fondatore (in senso giuridico, il fondatore/ istitutore), ma nemmeno allo Spirito Santo – come è avvenuto con la *Mystici Corporis*, ma partono sempre dalla Trinità. Però, appunto, rimane un inizio che dopo si dimentica facilmente”.

C'è in queste parole un'indicazione importante, che declinerei in due direzioni. La prima: occorre coniugare il mistero con la *mistagogia*, la contemplazione del mistero con l'introduzione esperienziale in esso; in termini più formali, l'oggettività della grazia con la sua recezione e fruizione soggettiva e comunitaria. La seconda: occorre passare dalla declamazione del mistero trinitario alla *trinitizzazione in actu* della vita ecclesiale.

La Chiesa dei primi secoli ha avuto il merito straordinario di riuscire a esprimere dottrinalmente, con l'assistenza dello Spirito Santo, i grandi dogmi che concernono il Cristo e la Trinità, i due pilastri della fede cristiana. Ma queste verità di fede non sono ancora riuscite a diventare ciò che nella loro radice sono: e cioè delle verità anche antropologiche e di prassi. Delle verità anche storiche e sociali, dunque, delle verità “da fare” nella carità. Questo perché la relazione con Dio, in Cristo, è stata vista e vissuta prevalentemente dal punto di vista del singolo. Direi che si è acquisito che in Cristo Gesù è stato salvato l'individuo, ma non, con tangibili riscontri, che anche la relazione è stata salvata. La dottrina sociale della Chiesa, a partire dalla *Rerum novarum* di Leone XIII, e il Vaticano II hanno progressivamente provocato una svolta. A livello teologico è la riscoperta del Cristo pasquale vivente nella Chiesa, e, in Lui, della dinamica che attua l'esistenza cristiana: «amatevi gli uni gli altri come lo ho amato voi». Quando la *Gaudium et spes* (n. 24) insegna che le relazioni sociali sono chiamate a essere, in Cristo, icona della Trinità, richiamandosi a *Giovanni* 17,21: «Che tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato», la coscienza cristiana assume il compito di collegare la teologia con l'antropologia, passando attraverso l'ecclesio-logia trinitaria della *Lumen gentium*, in quella realtà nuova che è la più antica: l'avvento del Regno di Dio portato da Gesù crocifisso e risorto nella storia degli uomini, mediante l'effusione dello Spirito Santo.

È ciò che, mi pare, intende richiamare Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte*, quando dice: “Non si tratta di inventare un “nuovo programma”. Il programma c'è già: e quello di sempre, raccolto dal Vangelo e dalla viva Tradizione. Esso si incentra, in ultima analisi, in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per vivere in lui la vita trinitaria, e trasformare con lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste” (n.29).

E quando, per dare concretezza a tutto ciò, spiega:

“Fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo. Che cosa significa questo in concreto? Anche qui il discorso potrebbe farsi immediatamente operativo, ma sarebbe sbagliato assecondare simile impulso. Prima di programmare iniziative concrete occorre promuovere una spiritualità della comunione, facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i consacrati, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità. Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto” (n.43).

3. La dimensione istituzionale della “communio” e la sfida della sinodalità

Il discorso intorno alla *communio*, nella sua sorgente e nella sua forma trinitaria, implica naturalmente la questione dell'articolazione, necessaria quanto difficile, impegnativa quanto urgente, tra lo spirito della comunione e la sua strutturazione, tra l'evento e l'istituzione, tra la Chiesa mistero e la Chiesa popolo di Dio e soggetto storico. È qui che, transitando dal primo al secondo capitolo della *Lumen gentium*, ci troviamo di fronte a un'impasse teologica e pratica. È curioso che la lucida e, direi, insistita precisazione di LG 8 intorno alla “*non mediocris analogia*” tra il mistero del Verbo incarnato e quello della Chiesa, per cui “*socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi (...) inservit*”, abbia faticato, e faticati non poco, a trovare riscontro nella declinazione del principio e della dinamica della *communio* dal piano spirituale-mistico a quello visibile-istituzionale.

C'è stato, in ciò, un deficit di elaborazione e di proposta teologica? Certamente i fattori di rallentamento sono stati e sono molti, e di diversa origine e qualità, ma comunque Severino Dianich e Serena Noceti, nel loro recente *Trattato sulla Chiesa*, inclinano per il sì: “Per quanto il lavoro dei teologi possa valere nello sviluppo concreto della vita della Chiesa, l'ecclesiologia degli ultimi decenni di fatto ha favorito, per il suo silenzio intorno alle questioni strutturali, l'impostazione di un nuovo ordinamento canonico che, nonostante la buona volontà di molti canonisti, ha assorbito assai poco della grande energia innovatrice del concilio Vaticano II”.

Di qui l'indicazione: “Se, intorno al concilio Vaticano II, si è prodotta una vigorosa reazione a quella ecclesiologia riduzionista che aveva dedicato la sua riflessione sull'aspetto esteriore e sulla forma sociale della Chiesa “militante”, per cui ci si è concentrati, a volte esclusivamente, sulla meditazione del suo mistero, oggi si sente imperioso il bisogno di puntare l'attenzione sul nodo più problematico, quello del nesso inscindibile che rapporta il mistero alla sua manifestazione empirica nell'aggregazione ecclesiale e l'istituzione ecclesiastica al suo principio e alla sua anima che è la *koinōnia tou aghiou pneumatos*”.

Penso che siano due le direttrici che vanno perseguite nell'attuazione di tale compito: da un lato, quella di un'analisi critica e passionata intorno a ciò che rende così difficile, per non dire bloccato, il processo innescato, e irreversibilmente, dal Vaticano II; e, dall'altro, quella di un rigoroso approfondimento teologico-pratico e canonistico delle modalità attuative della *communio* a livello strutturale, che vada di pari passo con una saggia e prudente sperimentazione.

Si tratta di riprendere, innanzi tutto, la questione della *sinodalità* come categoria ecclesiologicala e come prassi ecclesiale. [...] Di qui la seconda considerazione che coinvolge, oltre le Conferenze episcopali, quegli altri più umili, ma non meno importanti, organismi di partecipazione e di corresponsabilità nati per dare attuazione concreta all'ecclesiologicala del Vaticano II: i consigli presbiterali e pastorali, parrocchiali e diocesani. La loro vicenda e l'attuale stagnazione della loro esperienza dimostrano a fatti che i principi di cui vive l'ecclesiologicala di comunione sono di due ordini.

Innanzitutto, sono principi di natura spirituale, nel senso alto del termine, riguardano, cioè, quell'indispensabile atteggiamento di sequela comunitaria dello Spirito cui invita la *Nmí*. In secondo luogo, sono principi operativi, che riguardano le modalità funzionali di realizzazione della partecipazione e della corresponsabilità. E concernono, ad esempio, il modo di affrontare un tema, di attuare il discernimento comunitario di una situazione alla luce della Parola di Dio, di giungere a un consenso e di prendere le decisioni nell'esercizio della realtà organica e gerarchicamente strutturata della comunità ecclesiale, di metterle in atto e di trasmetterle alla comunità, di verificarne e valutarne l'attuazione. È tutto un campo nuovo e impegnativo da esplorare, a livello ecclesiologicalo e di teologia pratica, che esige impegno di riflessione e di attuazione. Perché, se non si fa questo, il pericolo è grande: da un lato, quello della disillusione, e quindi di ritornare a una vita ecclesiale che si rifugia nel privato (dei singoli e dei gruppi); dall'altro, quello forse più sottile, ma non meno grave, di "strumentalizzare" queste strutture, lasciandone intatta la forma, ma svuotandole di sostanza. Il che significherebbe non attuare la novità del Vaticano II. [...]

4. Universalità del Popolo di Dio e istanza dialogica

Un'ulteriore prospettiva, già presente nel magistero conciliare ma che col tempo si sta rivelando d'enorme portata, concerne l'*universalità* dell'identità e della missione ecclesiale. Essa, come noto, è illustrata nel capitolo II della *Lumen gentium*, grazie alla categoria teologica del "popolo di Dio".

E qui vorrei innanzi tutto dire che se, senza dubbio, è stata positiva e ricca di conseguenze, l'accentuazione, sancita dal Sinodo dell'85, della *communio* come chiave interpretativa sintetica ed ordinatrice dell'ecclesiologicala conciliare, s'è però con ciò corso il rischio di mettere in ombra il ventaglio di connotazioni teologiche espresse dall'immagine del popolo di Dio. A mio avviso è necessaria una robusta ripresa di riflessione in proposito.

Mi soffermo solo su un aspetto, che concerne il rapporto della Chiesa con le differenti tradizioni religiose. Un tema di cui non è necessario sottolineare l'attualità e delicatezza come hanno fatto, con stili e obiettivi diversi, la *Dominus Iesus* e la *Novo millennio ineunte*. La questione di fondo è che questo tema non può essere trattato alla periferia dell'identità cristiana, ma *a partire dal suo centro*, e cioè *in prospettiva cristologica e, insieme, inscindibilmente, ecclesiologicala*. Altrimenti si parte col piede sbagliato, e non si va molto lontano.

Qui – soprattutto a livello ecclesiologicalo – occorre riprendere *ab imis* la lezione conciliare. Sulla questione del rapporto teologico e pratico con le diverse tradizioni religiose – come mostrava già negli anni '60 J. Ratzinger – i testi fondativi sono quelli delle due costituzioni ecclesiologicalhe, quella dogmatica e quella pastorale. E non è un caso che Giovanni Paolo II, in un solenne intervento del 22 dicembre del 1986, per illustrare, a fronte delle numerose perplessità, il significato di un atto inedito e per molti versi profetico come la Giornata di Assisi, si sia appellato al Concilio. Innanzi tutto, definendo l'evento "*un'illustrazione visibile, una lezione dei fatti, una catechesi a tutti intelligibile, di ciò che presuppone e significa l'impegno ecumenico e per il dialogo interreligioso raccomandato e promosso dal Concilio Vaticano II*", e poi esplicitandone il contenuto e il messaggio a partire dal capitolo II del *Lumen gentium*: "*E precisamente il valore reale e oggettivo di questa "ordinazione" all'unità dell'unico Popolo di Dio, spesso nascosta ai nostri occhi, che può essere ravvisato nella Giornata di Assisi, e nella preghiera con i rappresentanti cristiani presenti, la profonda comunione che già esiste tra di noi in Cristo e nello Spirito, viva e operante, anche se ancora incompleta, che ha avuto una sua peculiare manifestazione*".

Se la Giornata di Assisi, come precisa il Papa, è *un'icona ecclesiologicala*, allora occorre chiedersi seriamente, nella linea del capitolo II della LG, come vada teologicamente compreso e praticamente proposto il rapporto tra la comunità dei credenti in Cristo e coloro che, oggettivamente e soggettivamente, ad essa sono ordinati già essendo, in vari modi, coinvolti nell'evento del Regno di Dio presente "*in mysterio*", quale "*germen et initium*", nella Chiesa stessa. È qui che la transizione epocale in atto, di cui si diceva al primo punto, coinvolge in profondità l'autocoscienza e l'autoconfigurazione della Chiesa.

È in gioco l'uscita definitiva, non solo a motivo del superamento della dialettica contrappositiva tra Chiesa e modernità, ma per il configurarsi planetario di una *polis* universale religiosamente pluralistica, dallo stato di cristianità. La Chiesa, di fronte a ciò, non deve in nulla abdicare alla sua identità di mistero per sé universale e insieme di soggetto storico tra gli altri, ma è chiamata a incarnare la sua vocazione di segno e strumento dell'avvento del Regno, esercitando responsabilmente la sua soggettività alla luce della sua forma originariamente cristologica e trinitaria.

Tale forma – difficile e rischiosa perché evangelica – destituisce di plausibilità teologica ogni logica impositiva e possessivo/escludente della verità, e vive in un'attuazione di sé che è insieme: (1) *kerigmatica* (di annuncio della grazia già data "una volta per tutte" in Cristo), (2) *dialogica* (di testimonianza del proprio essere in Cristo come riconoscimento e apertura all'altro, in quanto già visitato «*modo Deo cognito*» [GS 22] da tale grazia), (3) *di discernimento critico* (nell'offerta del criterio definitivo di verità che risplende in Gesù Cristo) e infine (4) *escatologica* (in quanto attende dalla parusia del Cristo la manifestazione piena e ricapitolativa della grazia e della verità). Solo questa logica è in grado d'assecondare ed esprimere l'azione dello Spirito che a tutti dischiude, in Cristo Gesù, l'accesso al Padre (cfr. Ef 2,18). Una Chiesa, dunque, che sa scoprire qualcosa di sé "fuori di sé" nell'orizzonte più vasto del Regno di Dio per l'universale azione dello Spirito di Cristo, e che perciò, in sé, sa fare spazio all'altro da sé, affinché egli possa giungere – secondo i modi e i tempi dettati dallo Spirito – al riconoscimento pieno ed esplicito del Cristo.

5. *Novità cristiana e progetto culturale nell'età del pluralismo*

Il riferimento al popolo di Dio conduce a un'altra prospettiva: quella dell' *incidenza storica, culturale e sociale*, della Chiesa come lievito, sale, luce nel mondo, secondo le significative metafore evangeliche.

È vero che si tratta di tema che, per sé, è trattato nella GS: ma la sua radice è posta nei primi due capitoli della LG, che descrivono la Chiesa come *sacramentum Regni*. La questione diventa allora quella del *proprium* o del *novum* che la Chiesa efficacemente testimonia al mondo, in modo non esclusivo ed escludente, ma effusivo e ricapitolativo. Esso, come ben dicevano i Padri, è il Cristo stesso che «*omnem novitatem attulit semetipsum afferens*». Il che non va inteso solo nella linea della *memoria Jesu*, bensì in quella, attuativa, della *praesentia Jesu*, anzi del *Christus praesens*, del *Christus als Gemeinde existierend*, per echeggiare la bella formula di D. Bonhoeffer in *Sanctorum communio*. In realtà – come già accennato – in Gesù è escatologicamente offerta alla storia la forma di un'antropologia di comunione, o, meglio ancora, di un'antropologia "trinitaria" (cfr. GS 22): che tale è perché innestata e modellata sulla relazione trinitaria che il Figlio fatto uomo vive col Padre nello Spirito Santo. Certo, la relazione "sociale" gode d'una sua autonomia – come insegna la *Gaudium et spes* (cfr. n.36) –, poiché l'uomo, in quanto creatura, ha da Dio una consistenza ontologica e storica propria, e quindi anche la relazione sociale cresce e si sviluppa secondo le sue dinamiche proprie a livello: politico, economico, della comunicazione, ecc.

Il partire, nella missione della Chiesa, da Cristo stesso quale principio e forma di una socialità piena e matura, non ha né può avere nulla d'integristico, perché non si dà deduzione immediata tra una prospettiva teologica, data una volta per tutte, e un'antropologia predeterminata delle mediazioni in cui la relazione interumana si attui ai suoi diversi livelli. È piuttosto dall'interno dell'esperienza antropologica, nella logica della pro-esistenza salvifica del Cristo, che la Chiesa è chiamata a realizzare, nel gioco delle culture e delle

situazioni, per le sollecitazioni della storia, nella dialettica del confronto critico e del raggiungimento del consenso possibile, ma anche dell'obiezione di coscienza quando necessario, un creativo scoprire, assumere e plasmare la realtà umana e sociale secondo il progetto di Dio escatologicamente esibita al mondo in Cristo. A ragione, Giovanni Paolo II individua perciò un importante segno di speranza del presente nel «concentrarsi della Chiesa sulla sua missione spirituale», e cioè nel suo «impegno a vivere il primato dell'evangelizzazione anche nei rapporti con la realtà sociale e politica»: «*La fede trinitaria – scrive nell'Esortazione apostolica Ecclesia in Europa – contiene uno straordinario potenziale spirituale, culturale ed etico, in grado, tra l'altro, d'illuminare anche alcune grandi questioni che oggi si agitano in Europa*» (n.19).

Per questo, sono convinto che il cristianesimo stia solo "iniziando", come hanno detto O. Clément e R. Guarnieri. Un progetto culturale cristianamente informato, e pertanto necessariamente chiamato ad attingere alla sorgente ispirativa della *communio*, se vuol essere all'altezza della novità di Cristo e dei segni dei tempi, non può esser giocato entro la sfera del pensiero classico ma neppure entro quella della modernità. Il paradigma antropologico individualistico in cui è nata e s'è costruita la cultura della modernità, deve lasciare il passo a un nuovo paradigma: quello della persona che è dedizione gratuita di sé e appello alla reciprocità, a partire da chi è emarginato culturalmente e socialmente, a livello locale e a livello universale.

6. *La "via" della Chiesa come fedeltà alla "forma Christi"*

Il richiamo alla *forma Christi* come *forma Ecclesiae* invita a un'ulteriore riflessione intorno al tema della "via" che la Chiesa è chiamata ad intraprendere nella sua missione, "via" che *Lumen gentium* 8 sottolinea essere quella stessa scelta da Cristo. Il terzo paragrafo di questo numero – quello, per intenderci, in cui risuonano il tema della povertà e della riforma della Chiesa alla luce del mistero pasquale di Cristo – è senza dubbio denso, ma marginale nel complesso del magistero conciliare, come risulta dalla vicenda della sua recezione. E tuttavia – lo ha recentemente mostrato Giuseppe Ruggeri – è portatore di una «novità dottrinale e, se si intende correttamente il termine, istituzionale»: «la *forma Ecclesiae* non può rinunciare alla *forma Christi*», e precisamente nella dialetticità intrinseca di tale relazione. Ciò implica, teologicamente, una coerente articolazione della dimensione plurima e a un tempo unitaria del mistero pasquale – croce, risurrezione, effusione dello Spirito – nella vita e nella missione della Chiesa. [...]

La questione della povertà della Chiesa e dell'opzione per i poveri è solo l'espressione più evidente di tale necessaria *forma Ecclesiae*. [...] LG 8 termina col riferimento alla Chiesa «*sancta simul et semper purificanda*», che mai tralascia «*paenitentiam et renovationem*». Anche in questo caso, come in quello della Giornata di Assisi, lo Spirito ci ha regalato un'icona suggestiva: quella della richiesta di perdono celebrata in San Pietro nell'anno giubilare. Non s'è trattato, semplicemente, di un pentimento e di una richiesta di perdono del tipo di quelli che la liturgia cattolica prevede nella celebrazione del mistero di Cristo: mostrando così la consapevolezza del primato della grazia che continuamente salva, purifica e rinnova la comunità dei battezzati. Ma di qualcosa di più e, in certo modo, di diverso. Si è trattato di chiedere perdono a Dio – di fronte al mondo – di ciò che oggettivamente, nel corso dei secoli passati e nel presente, la Chiesa cattolica ha operato in modo non conforme o addirittura contrario al vangelo di Gesù Cristo. E non è cosa da poco. Lo si è definito – così Enzo Bianchi – un "esodo dalla cristianità". Si tratta di un salto di qualità nell'autocoscienza storica della comunità cattolica. Simile a quello che s'è registrato, nel Vaticano II, con la dichiarazione sulla libertà religiosa. In quel caso si è affermato che è contrario al vangelo di Cristo imporre la fede cristiana cortocircuitando la libera autodeterminazione della coscienza. Così, una verità antica come il vangelo e ad esso intrinseca, veniva definitivamente a districarsi dai compromessi teorici e pratici nei quali era rimasta imprigionata sino ad esser resa inintelligibile e inefficace. Qualcosa d'analogo è avvenuto col «*mea culpa*» posto in essere dal Papa. Perché s'è trattato – ripeto –, non soltanto di chiedere perdono circa colpe della cui natura il soggetto ecclesiale, ieri come oggi, è ben consapevole: ma di peccati oggettivi, di colpe, cioè, commesse non di rado nella convinzione soggettiva (condizionata storicamente sino a

divenire ideologica) di compiere un bene. È in questa distinzione, in questo discernimento evangelico della conformità della sua dottrina e ancor più della sua prassi al vangelo di Cristo che la Chiesa cattolica, con quest'atto, ha compiuto un'esperienza di profonda conversione.

E su questo vale la pena meditare a livello teologico. Perché non è in gioco soltanto la purificazione della memoria, ma il porsi disarmati di fronte alla Parola di Cristo affinché essa, nella forza dello Spirito, «scruti i sentimenti e i pensieri del cuore» (Eb 4,12) e ci indichi *oggi* dove, perché, come e quando la nostra autocomprensione ed autoconfigurazione ecclesiale è difettosa, incoerente, e persino antievangelica. In modo che – come conclude il n.8 della LG:

“dalla virtù del Signore risuscitato (la Chiesa) trovi forza per vincere con pazienza e amore le sue interne ed esterne affezioni e difficoltà, e per svelare al mondo, con fedeltà, anche se non perfettamente, il mistero di Lui, fino a che alla fine dei tempi sarà manifestato nella pienezza della sua luce”