

# HUMANITAS

---

NUOVA SERIE

ANNO XX

12

DICEMBRE 1965

## La Chiesa mistero e segno di unità

*Scritti di:*

Card. Giovanni Urbani, Patriarca di Venezia

Alessandro M. Gottardi, Arcivescovo di Trento

Giuseppe Alberigo

Jean de la Croix Bonadio

Gianni Capra

Pietro Modesto

Germano Pattaro

Pietro Prini

Luigi Sartori

Roger Schutz

Maria Vingiani

Pelagio Visentin

Giovanni Vodopivec

---

MORCELLIANA

# HUMANITAS

N. 12

ANNO XX

Dicembre 1965

## SOMMARIO

CARDINALE GIOVANNI URBANI: <i>Discorso d'apertura</i> . . . . .	pag. 1204
ARCIVESCOVO ALESSANDRO M. GOTTARDI: <i>Omelia</i> . . . . .	» 1211
GERMANO PATTARO: <i>Riflessioni storiche sulla teologia che ha preparato la Costituzione dogmatica Lumen gentium</i> . . . . .	» 1219
LUIGI SARTORI: <i>La Costituzione dogmatica De Ecclesia: sintesi dottrinale</i> . . . . .	» 1247
GIANNI CAPRA: <i>La Chiesa mistero e segno di unità</i> . . . . .	» 1269
G. P.: <i>Ecclesiologia Protestante</i> . . . . .	» 1297
GIOVANNI VODOPIVEC: <i>Ecclesiologia Anglicana</i> . . . . .	» 1316
PIETRO MODESTO: <i>Ecclesiologia Ortodossa</i> . . . . .	» 1343
JEAN DE LA CROIX BONADIO: <i>Incidenze della Ecclesiologia nel dialogo ecumenico: indicazioni ed esperienze</i> . . . . .	» 1366
PELAGIO VISENTIN: <i>Incidenze della Liturgia nel dialogo ecumenico: indicazioni ed esperienze</i> . . . . .	» 1389
PIETRO PRINI: <i>Ecumenicità della Rivelazione</i> . . . . .	» 1414
GIUSEPPE ALBERIGO: <i>La vocazione ecumenica del popolo di Dio Testimonianze conclusive</i> . . . . .	» 1426
ROGER SCHUTZ: <i>Messaggio da Taizé</i> . . . . .	» 1446

Hanno collaborato alla realizzazione di questo fascicolo:

- D. GERMANO PATTARO, *Venezia*. Professore di Teologia Fondamentale e storia della Teologia al Seminario Patriarcale di Venezia. Direttore delle Sessioni di formazione ecumenica del S.A.E.
- Mons. LUIGI SARTORI, *Padova*. Dell'Ufficio Stampa del Concilio, Professore di teologia al Seminario di Padova.
- Mons. GIANNI CAPRA, *Brescia*. Interessato agli studi di teologia ortodossa e protestante. Arciprete a Salò (Brescia).
- Mons. GIOVANNI VODOPIVEC, *Roma*. Consultore del Segretariato per l'unità dei Cristiani, Professore di ecclesiologia all'Università Urbaniana di Roma.
- P. PIETRO MODESTO, *Milano*. Professore di Ortodossia e Ateismo marxista all'Università Urbaniana di Roma.
- P. JEAN DE LA CROIX BONADIO, *Roma*. Professore di teologia, Assistente generale della Congregazione dei Sacri Cuori.
- P. PELAGIO VISENTIN, *Padova*. Professore di teologia dell'Abbazia di Praglia, Membro del « Consilium » per l'applicazione della Costituzione liturgica.
- Prof. PIETRO PRINI, *Roma*. Ordinario di Storia della Filosofia all'Università di Roma.
- Prof. GIUSEPPE ALBERIGO, *Bologna*. Direttore del « Centro di documentazione » di Bologna, Ordinario di Storia della Chiesa all'Università di Firenze.
- Prof. MARIA VINGIANI, *Roma*. Presidente del Segretariato Attività Ecumenica.

## QUESTO FASCICOLO

*La rivista "Humanitas" ritiene di portare il proprio contributo alla formazione del dialogo, in cui è impegnata la Chiesa, ospitando anche quest'anno le relazioni di una Sessione di formazione Ecumenica per laici, organizzata alla Mendola dall'8 al 12 agosto dell'anno 1965 dal Segretariato Attività Ecumenica (SAE).*

*Il servizio culturale e l'impegno di presenza nel dibattito dei Cattolici oggi, rende particolarmente sensibile la nostra rivista — come nel campo editoriale la casa Morcelliana — a quanto è espressione seria ed impegnata di fermenti concreti. Ciò che stimola e sensibilizza è coefficiente di crescita e di maturazione: pone domande ed esige critiche, provoca dissensi e consensi, necessari a quel temperamento di cultura richiesto da un autentico dialogo. E dialogo significa incontro, integrazione di esperienze, responsabilità vagliate, presenza che sa imporsi.*

*I Cattolici d'Italia hanno bisogno di tutto questo per "provarsi" e dare, quindi, fisionomia ad attese non ancora espresse e pur possibili.*

*Il Contributo di formazione Ecumenica che gli studi qui raccolti offrono, risponde largamente a questo impegno stimolante; abbiamo dato il nostro consenso responsabile perché è nello stile del nostro lavoro accompagnare e sostenere quanto si fa validamente in questo campo.*

\* \* \*

ADESIONI AL CONVEGNO  
« LA CHIESA MISTERO E SEGNO DI UNITA »

Spiritualmente unito prego gradire sentite felicitazioni provvida iniziativa approfondimento Chiesa Mistero Segno Unità unitamente fervidi auguri piena riuscita avvalorati preghiere et particolare benedizione.

Cardinale AGOSTINO BEA

A partecipanti Sessioni formazione ecumenica, indette Segretariato Attività Ecumenica — Passo Mendola — Augusto Pontefice di cuore invia pegno sempre maggiore interesse argomenti religiosi et sempre più ardente Cristiana Carità implorata apostolica benedizione.

Cardinale AMLETO CICOGNANI

## LA CHIESA, MISTERO E SEGNO DI UNITÀ

L'Ecumenismo ha il suo Documento di Magistero nel Decreto Conciliare: esso appartiene ormai alla Chiesa, uscendo dalla tensione apostolica finora di alcuni uomini e ambienti, per imporsi come realtà che impegna, intero, il Popolo di Dio. L'Ecumenismo è vocazione di dialogo e di incontro, temperamento originale di Carità, donato da Cristo, nostro per responsabilità diretta di cristiani d'oggi. Esso esige di coinvolgerci e di comprometterci, perché è scadenza a cui lo Spirito di Dio ha preparato la sua Chiesa e noi in essa. Ci mette in linea tutti; su piani diversi e con diverse gradualità di funzioni e di interventi, ma con parità di coscienza e di sensibilità. Vuole il sì dei Pastori, dei Teologi, dei Laici, entro un'area di lavoro che cerca di collocare e di orientare le tensioni in attesa.

Noi siamo lontani dall'esservi preparati; limiti di educazione rendono l'ambiente medio dei cattolici poco recettivo a questa tipica vocazione ecclesiologica. L'ambiente italiano, in particolare, si apre a fatica a questi nuovi titoli di responsabilità cristiana: un po' per inerzia di coscienza, per cristallizzazione di forme, per insufficienza teologica e di pensiero, forse, mentre è vivo e sensibilizzato verso altri problemi ed interessi.

Resta così l'obbligo di inserirsi anche in questo settore, lentamente, con chiarezza, senza presunzioni di parte, con umiltà e prudenza, senza eludere l'impegno. Anche i Laici, dunque, per il forte richiamo fatto dalla Chiesa alla loro dignità di Battezzati, sono richiesti con necessità perché lo esige il Regno di Dio.

Le possibilità loro offerte non sono ancora molte in questo campo: vanno, però, formandosi gruppi di lavoro e di interesse con possibilità di orientamento sul piano spirituale, teologico, d'azione per operare negli ambienti più diversi e con diverse accentuazioni.

Il Segretariato Attività Ecumenica è nato entro questi fermenti, per volontà spontanea di laici, particolarmente sensibili alle nuove tensioni ecumeniche della Chiesa. Ha coscienza della delicatezza del suo lavoro, e per questo si vale della consulenza

di esperti Sacerdoti e laici, particolarmente preparati per dottrina teologica e storica e per esperienza pastorale e apostolica. Esige, però, di lavorare particolarmente per i laici e con i laici, mantenendo fede a questa impostazione, non per presunzione di parte, ma per un servizio ben caratterizzato alla Chiesa. Sa che l'Ecumenismo domanda chiarezza di dottrina e precisa mentalità apostolica: esso è un fatto culturale di schietta fisionomia cristiana e, quindi, esigente una formazione spirituale che la solidità delle idee fondi in un atteggiamento interiore di autentica Carità vissuta.

Per questo il Segretariato ha individuato un suo fondamentale, primo strumento di lavoro, in linea con queste esigenze: le Sessioni di Formazione Ecumenica per Laici. Quanto è riportato in questo volume, corrisponde ai lavori della seconda delle due Sessioni, tenute a La Mendola nell'agosto di quest'anno sul tema « La Chiesa mistero e segno di unità ».

I due discorsi di apertura, quello del Cardinal Giovanni Urbani, Patriarca di Venezia, che introduceva all'intero ciclo di incontri e quello di Monsignor Alessandro Maria Gottardi, Arcivescovo Metropolita di Trento, che apriva propriamente la II<sup>a</sup> Sessione, oltre alla decisa impostazione spirituale del lavoro, con precisi richiami alla sua necessità e all'impegno ecclesiale che esso richiede, vogliono sottolineare la mentalità di servizio alla Chiesa che il S.A.E. intende promuovere e mantenere con fedeltà. Come, del resto, gli incontri di preghiera con i fratelli separati e le testimonianze di Mons. Vodopivec per il Segretariato per l'Unità dei Cristiani, di Père Michalon per il movimento « Unité Chrétienne » e di Frère Pierre Etienne latore del Messaggio del Priore di Taizé, stanno a precisare rispettivamente l'orientamento apostolico e di responsabilità nel grande campo ecumenico, e l'inserimento nell'esperienza sicura di chi validamente serve da tempo la causa dell'unità. Le lezioni si inquadrano in questo contesto, che elimina ogni sospetto di dottrina a sé stante. Non hanno pretesa di scienza, senza per questo mancare di serietà e di rigore: esse rappresentano il capitolo di studio indispensabile, per vincere ogni tentazione di improvvisazione e di superficialità.

La scelta del tema non è casuale: l'esigenza è emersa dalla valutazione dei lavori della Sessione del 1964, in cui il tema *Ecumenismo, vocazione della Chiesa* (Humanitas n. 11-12 1964) rimandava continuamente alla dottrina sulla Chiesa.

Le relazioni, che seguono, sono quindi tutte interessate all'argomento ecclesiologico; naturalmente entro la particolare angolatura ecumenica, che presenta la Chiesa sotto il profilo del suo mistero di Unità.

Dopo una introduzione storica, che precisa il contesto della Ecclesiologia del Vaticano II, aprono il discorso due lezioni, una generale e una particolare, che dettano le linee della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* e il loro inserimento nella tematica ecumenica presentata dal Decreto sull'Ecumenismo. Nell'ordine, si sviluppano le Ecclesiologie Protestante, Anglicana, Ortodossa. Una verifica ecumenica controlla la capacità del tema sulla Chiesa e sulla Liturgia, che ne è la vita, ad esser fonte e stimolo del dialogo; le due lezioni fanno, rispettivamente, il punto su questa esperienza. L'apertura sul mondo non cristiano e la disponibilità ad esso del mondo cristiano, propria della relazione di chiusura della prima sessione, ci pare utile richiamarla in questo contesto, cui era del resto finalizzata, perché è ad essa che ogni prospettiva ecumenica e indagine teologica deve, in definitiva, portare. L'ultima lezione, sulla Vocazione ecumenica del Popolo di Dio, offre la chiara sintesi di accentuata formazione critica. Segue un breve accenno alle « testimonianze » ed il testo del Messaggio ai sessionisti di Roger Schutz, il Priore di Taizé.

L'ordine delle cose ci sembra rispondente, mentre la validità collaudata dei Relatori, con netta fisionomia proveniente dalla loro esperienza, è garanzia di contributo e di integrazione.

Questo è il Servizio che il S.A.E. vuol fare, a stimolo di quei gruppi di laici che già lavorano, a sostegno di quanti intendono avviarsi a questo impegno ecumenico, orientando la propria sensibilità e la propria preparazione.

MARIA VINGIANI  
Presidente del S.A.E.



## DISCORSO D'APERTURA DEL CARD. GIOVANNI URBANI PATRIARCA DI VENEZIA

L'amore di Cristo ci raccoglie a convegno per pregare e studiare insieme, per mettere in comune esperienze ed aspirazioni, ricerche e risultati, per ascoltare nel silenzio e nel dialogo la voce inconfondibile dello Spirito di Dio ed essere discepoli fedeli e testimoni convinti del Regno di Lui.

Tema del Convegno è la Chiesa, considerata quale mistero e segno di Unità; Sacramento dell'eterna ed universale salvezza; popolo di Dio adunato da tutte le regioni della terra e peregrinante nel tempo verso la celeste Gerusalemme; Una e Santa, nella perenne discendenza apostolica e nella visibile e misteriosa dimensione ecumenica.

Tema complesso e arduo, sia sotto il profilo storico come nell'aspetto dottrinale, ma appassionante ed impegnativo, per coloro che, in virtù del Battesimo sono nella Chiesa di Cristo e vogliono vivere con profondo senso di coerente responsabilità la propria vocazione e la propria missione; per chiunque, guardando attorno a sé, entro e fuori della Chiesa, sappia e voglia intendere i « segni » del nostro tempo.

Siamo infatti persuasi che non senza ispirazione di Dio venne indetto il Concilio Vaticano II, dalla felice intuizione e dalla candida saggezza di Papa Giovanni e che, non senza palese assistenza dello Spirito Santo, il tema della Chiesa è divenuto il tema predominante nel suo duplice aspetto di rinnovamento spirituale e di revisione giuridica, all'interno e all'esterno, di promozione apostolica e di presenza operante nel mondo contemporaneo.

Per chi sa leggere nella storia l'attuarsi del misericordioso disegno dell'eterna ed universale salvezza, non può sfuggire il convergere oggi di circostanze provvidenziali verso un avvicinamento sempre più interdipendente dei popoli. Nonostante il tragico persistere dei contrasti, si avverte nei popoli di antica e di nuova costituzione una esigenza persistente a raggrupparsi

e ritrovarsi in un'unica grande, concorde e pacifica famiglia umana. Vi è nella coscienza degli uomini, spesso ancora confuso e tormentato, il desiderio di attuare, nella giustizia e nella libertà, una società che superi le barriere dei contrastanti interessi in vista del benessere comune. Tutti sono convinti che i grandi problemi reclamano soluzioni, che soltanto in uno sforzo concorde di tutti potranno avviarsi a realizzazione. Ed è in questo momento storico che alla Chiesa, adunata a Concilio, vengono offerte singolari possibilità di evangelizzazione universale, a condizione che in essa tutti siano degni di tanto impegno. Sembra di poter affermare, considerando nella loro essenzialità specialmente i problemi spirituali della nostra epoca, che essi esigono una presenza cristiana quanto mai unitaria e qualificata, come a dire dei cristiani sempre più uniti e concordi, sempre più consapevoli della loro vocazione alla santità e sempre più impegnati nella loro missione di redenzione unificatrice.

In questo contesto si pone il tema del Convegno, proponendosi la nota distintiva e fondamentale che Gesù volle per la Sua Chiesa: l'Unità.

« Il Signore dei secoli — si legge nel Decreto dell'Ecumenismo — in questi ultimi tempi ha incominciato ad effondere con maggiore abbondanza, nei cristiani fra loro separati, l'interiore ravvedimento e il desiderio di unione. Moltissimi uomini in ogni dove sono stati toccati da questa grazia e, anche tra i nostri fratelli separati, è sorto, per grazia dello Spirito Santo, un movimento ogni giorno più ampio per il ristabilimento dell'unità di tutti i Cristiani ». Per un complesso di indizi, che sono di certo a voi presenti, sembra di dover riconoscere, quale segno dei tempi, questa aspirazione all'Unità e quindi come un invito della Provvidenza ad impegnare noi stessi in tutto ciò che può realmente favorire la rimozione dei diaframmi che tuttora persistono fra i Cristiani e le premesse per un dialogo sereno e costruttivo con i fratelli da noi separati. A tale scopo appare evidente la necessità e l'urgenza di avere noi, che siamo Chiesa, di noi stessi, una precisa conoscenza dottrinale e storica e di presentare noi stessi quali dobbiamo essere secondo il disegno di Dio. Abbattendo poi coraggiosamente ogni muro di pregiu-

dizio e di preconetto, dobbiamo sforzarci di conoscere quali veramente sono i nostri fratelli separati, quale la loro dottrina, quale la loro spiritualità, quale la loro volontà di unione.

Tende principalmente a ciò questo Convegno e la vostra presenza è già di per sé indicativa della vostra disponibilità e del vostro spirito ecumenico. Con questa espressione intendo un modo di pensare, di parlare e di agire rispettoso al sommo della verità e della giustizia; sorretto ed alimentato da genuina carità verso tutti gli uomini; risoluto a superare sin da principio ogni ostacolo ed ogni tentazione di egoismo personale o collettivo, ogni cedimento al relativismo dottrinale, al sincretismo religioso, ogni comodo rifugio nel fideismo. Riconosciamo volentieri che se non siamo vigilanti anche noi, che per definizione siamo cattolici, possiamo cadere schiavi di una mentalità tanto più chiusa alle istanze altrui quanto più sicura delle convinzioni proprie, con il pericolo di trasformare il possesso della verità e la grazia della fede — beni di incommensurabile valore — in privilegio di casta o di godimento di eredità. Non dimentichiamoci mai che rimane sempre mistero di misericordia divina il fatto di esser nati e cresciuti in un ambiente cattolico, sostenuti dall'appartenenza alla vera Chiesa di Cristo, aiutati dal Magistero e dai Sacramenti a camminare nella via della Verità.

Questa realtà comporta per ciascuno di noi una maggiore responsabilità anche nel confronto degli altri, soprattutto per comprenderli e per aiutarli, cercando di scoprire in loro, spesso al di là delle apparenze, i tesori di luce, di bontà e di grazia, elargiti loro dalla provvidenza del Padre celeste. A questa ricerca tende il Convegno, attraverso la guida saggia e prudente dei relatori. A me, in questa sede, il dovere di favorire il clima perché i vostri lavori siano confortati dalla divina grazia e ricchi di prospettive apostoliche.

I testi sacri della Liturgia Eucaristica dell'Unità sono quanto mai appropriati e indicativi.

La nostra vocazione cristiana — ci insegna San Paolo — è vocazione all'Unità: « un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza a cui siete stati chiamati per la vostra vocazione. Un solo Signore, una sola fede, un solo Battesimo, un solo

Dio e Padre di tutti, che è sopra tutti, opera in tutti ed è in tutti » (*Eph.* 4, 4-6). Questa unità, visibile ed invisibile, temporale ed eterna, carismatica e giuridica, non è un blocco di marmo freddo e inerte, ma un organismo vivo e misterioso, che ha per principio vitale lo Spirito Santo e che cresce in un modo vario e molteplice, trascendente nella sua essenzialità qualsiasi realtà umana. « Ad ognuno di noi infatti è stata data la grazia secondo il dono della misura di Cristo » (*Eph.* 4, 7). Qui il « segno » tocca il mistero. La varietà della grazia è in funzione dell'edificazione del Corpo di Cristo. È la virtù di Lui che in tutto il Corpo — organismo sociale — costruito e compaginato per ogni giuntura somministra il necessario, secondo la funzione di ciascuna parte, ed opera il proprio accrescimento — affinché perveniamo tutti all'unità della fede e della piena conoscenza del Figlio di Dio, così da formare l'uomo maturo o perfetto al livello di statura che attua la pienezza del Cristo (*Eph.* 4, 16).

Rimeditate al proposito le magnifiche pagine dell'Enciclica *Mystici Corporis* rievocata in mirabile sintesi nel capitolo I della Costituzione Conciliare *Lumen gentium!* Adorate il Mistero, che nel mistero trinitario trova la sua fonte, il suo modello e il suo ultimo termine, secondo la preghiera di Cristo: « affinché tutti siano uno come Tu Padre sei in me ed io in Te; anch'essi siano Uno in Noi e così il mondo creda che Tu mi hai mandato ».

Non basta adorare il Mistero: occorre impegnarsi a realizzarlo e proprio allo scopo di attuare l'azione redentiva di Cristo, corrispondendo alla grazia, rimuovendo gli ostacoli delle passioni, fortificando e chiarendo noi stessi contro l'errore. L'amore sincero alla verità, mentre vi terrà lontano da ogni superficiale accondiscendenza, vi permetterà da una parte di penetrare sempre più nell'essenza della realtà visibile e nel rapporto che essa ha con la nostra vita e, dall'altra, di intendere sempre meglio la parola rivelata da Dio e garantita dalla Chiesa, e il suo rapporto costruttivo per l'effettivo compimento del piano divino nella storia dell'uomo.

La verità ci rende liberi prima ancora che dalle passioni, dai nostri errori e pregiudizi e prevenzioni, persino dalle opinioni per quel tanto o poco che esse hanno di ombra e di imperfezione.

Perciò sta scritto di « compiere la verità nella carità ». Dio è verità ed è carità, perciò chi vive in Lui, vive nella verità e nella carità. Quando nella nostra vita esiste una separazione fra la verità e la carità, abbiamo la prova sicura che manca qualche cosa o alla nostra verità o alla nostra carità. Vuole onestà che guardiamo attentamente in noi stessi per scoprire le nostre carenze e portarvi coraggioso rimedio. È questo il momento dell'umiltà: essa ci guida a ricercare fra le pieghe della nostra coscienza, se mai l'orgoglio o la superbia o il tornaconto e l'egoismo ci rendono ciechi ed ostinati nel sostenere le nostre opinioni, le nostre ipotesi di lavoro, le nostre intuizioni come verità certe e assolute, come dogmi garantiti dalla nostra personale infallibilità. Ci ammonisce l'umiltà a diffidare di noi stessi, ad ascoltare con fiducia il pensiero degli altri, a vagliarlo con sincerità, ad accoglierlo con gratitudine e gioia, perché divenga ricchezza spirituale per noi, a sopportarlo con amorevolezza quando è rifiuto della verità e del bene comune.

Discepoli di Colui che non spegne il lucignolo fumante e non rompe la canna fessa, procuriamo di conservare l'unità dello spirito nel vincolo della pace (*Eph.* 4, 4). Saper attendere con pazienza, con fiducia, con speranza il maturarsi dell'ora di Dio: è lezione costante della Provvidenza che ci vuole suoi diligenti discepoli e solerti ministri. Senza dubbio dobbiamo esser prudenti, di quella prudenza dello Spirito, che è in contrasto deciso con la prudenza della carne. Non dobbiamo vivere nel sospetto della malafede altrui; eventuali sconfitte se ci devono rendere più accorti e più vigilanti, non devono distruggere in noi la fiducia. Guardiamoci bene da quel complesso di paura e di angoscia nei riguardi dell'errore. Ogni errore per avere una qualche parvenza di legittima concittadinanza fra gli uomini, ha bisogno di rivestirsi di ritagli di verità. Non sono gli errori quasi sempre verità impazzite? Occorre ricondurle, oltre l'ambiguità e la parzialità, alla ragione. Fatica non sempre facile per l'innestarsi delle passioni e degli interessi; ma fatica doverosa e meritoria, che si fonda sulla fiducia della virtù intrinseca della verità.

La verità è come il sole: le nubi o la nebbia lo possono ben

sottrarre al nostro sguardo, ma la sua forza finisce con il trionfare. Così per noi: a sostegno e soccorso del nostro impegno verso la verità, viene la grazia di Dio. Essa ci viene assicurata dalla preghiera di Gesù: « Padre Santo, conserva nel nome tuo coloro che Tu mi hai dato, affinché siano Uno come noi... La Tua parola è verità. Consacrati nella verità. *Santifica eos in veritate* ». (Io. 17, 11-17). È evidente nella preghiera il nesso logico ed inscindibile che intercorre tra la verità e la unità: esso consiste nella santificazione, cioè nell'impegno nostro di separazione da tutto ciò che è difforme alla verità e di accettazione di tutto ciò che è conforme alla Divina Volontà. Se vogliamo sinceramente l'Unità dei cristiani dobbiamo consacrarci costantemente alla verità; dobbiamo cioè lavorare decisamente alla nostra personale santificazione e a quella della comunità cui apparteniamo.

Questa è la volontà di Cristo: « Come Tu hai mandato me nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo ». Questo, però, esige immolazione. È ancora Gesù che prega: *Pro eis ego sanctifico meipsum ut sint et ipsi sanctificati in veritate*. Per essi io consacro e santifico me stesso affinché pur essi siano nella verità consacrati e santificati. Questo dunque il prezzo versato da N.S.G.C. perché sia nel mondo la verità nella carità e perché il mondo vedendo i credenti in Cristo consacrati nell'unità, accolga e viva il messaggio evangelico. Non è infatti possibile unità senza il totale sacrificio del nostro egoismo, senza convinta docilità alla Chiesa, senza obbedienza cordiale ai continuatori degli Apostoli perché uno sia l'ovile e uno sia il Pastore! Non è possibile unità senza la comune partecipazione di beni spirituali, senza la dedizione degli uni verso gli altri, senza l'esercizio delle opere di misericordia e di carità. Nella misura in cui ciascuno di noi si sforzerà di rivivere in sé Cristo Crocefisso, diverrà capace di abbattere il muro delle divisioni che tiene ancora lontani fra loro i redenti dal sangue di Cristo e concorrerà validamente a ricomporre, attraverso l'unità dei cristiani, la famiglia umana nella verità, nella libertà, nella giustizia e nella pace. Quando avverrà questo?

Sarebbe grave errore di prospettiva storica coltivare al pro-

posito un atteggiamento superficiale e presuntuoso, sia di esagerato e banale ottimismo, sia di amaro e sconcertante pessimismo. Sappiamo per esperienza secolare che la fretta dell'uomo non entra nei disegni della Provvidenza divina. Non spetta a voi — ci ammonisce ancora Gesù — conoscere i tempi e i momenti che il Padre con la Sua autorità ha stabilito. Importante per voi è che riceviate la virtù dello Spirito Santo; siate miei testimoni a Gerusalemme, in Giudea, in Samaria e fino ai confini del mondo (*Act. 1, 7 ss.*).

Chiediamo dunque con umiltà e con fiducia la grazia e i doni dello Spirito Santo, rimuovendo da noi ogni impedimento alla sua azione di luce e rendiamo a Cristo testimonianza costante e fedele con la parola e le opere all'interno e all'esterno della nostra Comunità Ecclesiale.

Ci assista Colei che docile allo Spirito Santo, offrì carne e sangue perché fosse l'unione di Dio e dell'umanità nella persona del Verbo e ci ottenga di essere forti e fedeli nella fede, fervidi e generosi nella carità, testimoni ed apostoli dell'unità e della pace.

OMELIA DELL'ARCIVESCOVO METROPOLITA DI TRENTO  
ALESSANDRO MARIA GOTTARDI

Carissimi fratelli sacerdoti, cari figlioli!

1) « Il Signore sia con voi ». Ecco l'antico *saluto* che tante volte il sacerdote ripete durante la sacra celebrazione, e che anche un momento fa il Diacono ci rivolse per introdurci e insieme prepararci all'ascoltazione della Parola di Dio.

Preparando l'animo alla meditazione dell'Evangelo, questo saluto lo dispone all'incontro eucaristico. Sono perciò persuaso che, anche in questo momento, questa parola, semplice, autentica, ricca è la più adatta a stabilire tra noi — e tra voi — il primo contatto spirituale. Essa infatti esprime *l'augurio* di quell'incontro buono e vero che tra noi si può determinare soltanto nella realtà di Dio: e perciò costituisce premessa a quella cristiana amicizia che è condizione indispensabile per il buon risultato di un convegno cristiano, particolarmente se così impegnativo.

La presenza divina tra voi è infatti necessaria perché vi possiate incontrare, e comprendere, e aiutare; e perché la vostra ricerca, il vostro anelito e invocazione riescano efficaci.

« Dove due o tre saranno riuniti in mio nome, io sarò tra di loro ». (*Mt.* 18, 20). Voi siete raccolti nel Suo nome perché, come anche ci assicura la colletta odierna, siete convenuti qui per chiedere quello che a Lui piace, per cercare quello per cui il Figlio stesso di Dio è venuto tra noi.

È quindi tra voi il Signore sin da questo istante; prima ancora del Suo avvento di presenza Eucaristica, e di quella Sua progressiva intimità che si determinerà in voi a mano a mano che procederanno i giorni, e in essi la vostra sincera ricerca e la vostra carità.



Il saluto rappresenta infine un *auspicio* di buon lavoro per questa seconda sessione di studio promossa dal Segretariato Attività Ecumenica, che sono ben lieto di salutare con grande rispetto e ammirazione quale ospite della nostra Arcidiocesi. Vi ringrazio, amici, di aver portato qui la vostra presenza e attività, per l'esempio buono che ne viene anche ai miei figli, e l'incoraggiamento a seguire le tracce che voi segnerete.

2) Dopo questo saluto, il Diacono ci ha subito ripetuto, e come fosse la prima volta, il grande annuncio dell'Evangelo: oggi secondo il testo di Luca, ma in realtà sempre di Cristo.

Che cosa ci ha detto oggi il Signore, che cosa la Chiesa sta ripresentando alla nostra meditazione nel tratto odierno? Voi l'avete udito, e io mi limito a ricordarne la prima parola: quella in cui Gesù ammonisce Gerusalemme: « Se tu conoscessi in questo giorno, che è il tuo, ciò che giova alla tua pace! » (*Lc.* 19, 42).

All'antica Gerusalemme Gesù doveva aggiungere: « questo ora è nascosto ai tuoi occhi »; ma alla nuova Gerusalemme, alla Chiesa, sembra non essere oggi nascosto ciò che giova, anzi è necessario, alla sua pace.

È, questa nostra, un'ora di *visita dello Spirito Santo alla Chiesa*, Sua sposa: la gloriosa Gerusalemme, la nuova, quella che ci ha generato nella libertà, quella di cui noi, per divina grazia, siamo figli. È un'ora di visita: e quindi di rivelazione poiché colui che nello Spirito Santo ci visita è ancora il Verbo di Dio, come nell'ora prima del mondo, come nell'ora « piena », quella di Maria.

Quanti fermenti esprimono oggi questa pienezza dei tempi (*Gal.* 4, 4), in cui noi ci troviamo immersi, ma le cui dimensioni non siamo certo in grado, non dico di conoscere, ma nemmeno di immaginare!

Fermenti di ogni genere; nell'ordine non solo culturale o pastorale, ma persino politico e economico. Alcuni di essi appaiono ancora chiaramente, quanto dolorosamente, in espressione di disordine; altri, corrispondenti all'ordine propriamente soprannaturale, risultano invece fermenti di vita, di gioia, di speranza.

Tra essi la ricerca, da parte della Chiesa, della Parola di Dio, e la capacità di riscoprirla « nuova »; la ricerca e comprensione di cosa sia, e avrebbe dovuto essere sempre, e urgentemente oggi deve essere, Liturgia; e, quale spontanea conseguenza a questa amorosa e umile ricerca « del Libro e del Calice » — direbbe Papa Giovanni —, il bisogno di incontrarsi di nuovo con i fratelli cristiani, credenti in Cristo, battezzati nel Suo nome, ma non presenti, comunque, nella Sua Chiesa.

Da questi fermenti è nato il Concilio, non opera d'uomo, ma dono del Padre, nel Verbo e nello Spirito Santo. E del Concilio ecco già il dono delle Costituzioni sulla Liturgia e sulla Chiesa, e il coraggioso decreto sull'Ecumenismo, che provvidenzialmente nasce insieme a quelli, in anelito di ardente carità.

*La Chiesa si rende conto di quest'ora.* A differenza dell'antica Gerusalemme, essa la sta cogliendo, sta cercando di rendersene degna: come sposa che si prepara all'incontro con lo Sposo (*Apoc. 21, 2*).

Quanto diventano spontanee in questo tempo, ed esigenti per ciascuno di noi e per le nostre comunità, le invocazioni della Sequenza di Pentecoste; *lava quod est sordidum, riga quod est aridum, sana quod est saucium, flecte quod est rigidum, fove quod est frigidum, rege quod est devium!* In ciascuna di queste parole, che nascono da consapevole umiltà, noi esprimiamo il bisogno della Grazia, cioè della vera Vita, di ritrovarne in noi, nel nostro volto, la luminosa fisionomia; poiché il volto della Chiesa si forma con la fisionomia di ogni cristiano, e, pertanto, per il contributo e l'impegno di ognuno di essi si rinnova e quasi ringiovanisce.

È nella ricerca della sua interiore vitalità, di questo autentico e unico « vivere » la piena realtà della Grazia, che la Chiesa, sposa, si purifica e prepara per accogliere lo Sposo.

È insieme, a mano a mano che questa preparazione procede, nasce nella Chiesa la coscienza e la capacità di una vigilanza ad accogliere la voce dello Sposo, a comprenderne le ispirazioni, ad intenderne e attuarne i voleri nella verità. Perché è sempre la Grazia che prepara la via alla verità, ne condiziona la comprensione e l'attuazione.

*Gratia et veritas per Jesum Christum et Ecclesiam*: in ciascuno di noi.

3) La Chiesa dunque sta accogliendo questa visita dello Spirito Santo, e si sta rendendo conto della sua importanza: siamo tutti, d'altra parte, impegnati a *collaborare a questa sua preparazione*, cioè, ad attuare in noi e nel mondo la Grazia e la verità di Cristo.

Come ci arriveremo? Come risponderemo a questo invito che anche oggi ci viene urgentemente riproposto, pure nel delicato stile già adoperato da Gesù nell'ammonimento a Gerusalemme?

Non vi stupirete che io ricerchi con voi qualche traccia a codesta preparazione, per la quale siete qui convenuti, utilizzando la parola di un fratello cristiano, pure non cattolico, ma profondamente illuminato e da molto tempo benemerito in questa stessa ricerca <sup>1</sup>.

Brevi sono le pagine, ma altissime: dalle quali avendo meditato io stesso, penso utile ricavarne alcuni punti, che mi sembrano al nostro scopo efficaci.

a) Il primo monito, e quasi premessa, è che al di sopra di ogni altro metodo e preoccupazione tutti noi cristiani dobbiamo « continuare a trovare e a percorrere la *via stretta* che sola può essere la via »; e accettare in tal modo « il fardello inevitabilmente imposto alla comunità di Gesù Cristo ».

Questo è pertanto necessario: ritornare all'a. b. c. del cristiano, al « credere semplicemente, con serenità e con gioia, nel Dio al quale è nostro compito comune rendere testimonianza. Credere in Lui significa però temere e amare sopra ogni cosa Lui, il Suo regno, e la sua grazia, e quindi in Nostro Signore e Redentore, Gesù Cristo; riconoscere e rispettare, in tutti i grandi e piccoli problemi, l'autorità Sua, come di Colui che è, fu, e sarà;

---

<sup>1</sup> Cfr. K. BARTH, *Brief an einem Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik* (1958); trad. it. Bellincioni, Brescia, Paideia 1964.

impegnare la nostra vita personale e sociale al punto da attendere da Lui tutto ciò che è bene, e ogni bene ».

Una fede, insomma, che ci riporti al « Dio sopra ogni cosa »; affermazione a cui forse siamo abituati ma che non costituisce ancora l'abituale riferimento del nostro vivere.

b) Un secondo ammonimento, conseguente a questo, e da esso reso urgente, riguarda la nostra purificazione per *superare* e togliere da noi i *malintesi* di cui siamo colpevoli da secoli, e che praticamente, poiché sono malintesi di peccato, causarono essi soli — come tra uomo e uomo, così tra le comunità — le nostre separazioni.

Nella ricerca della via per l'unità dobbiamo risalire a queste prime cause di separazione; e nella nostra dottrina, nei nostri atteggiamenti, nel nostro modo di agire essere attenti e solleciti a togliere o a evitare quanto possa impedire nei figli di Dio la chiara visione dell'autentico volto del Primogenito, e quindi del Padre.

c) Una volta impegnati a questa purificazione, dovremo attendere ad aderire coerentemente all'unica legge che possa avere cittadinanza nella famiglia di Dio: la *legge della Grazia*, « libera e liberatrice »: presentata ai fratelli, e anzitutto da noi stessi compresa, « non come una rete insidiosa di tesi ed antitesi che voglia far riconoscere ed applicare con la costrizione ed insistenza, non opprimente e schiacciante là dove incontra opposizione e resistenza », ma come la grazia dell'Evangelo che, libera nella sua divinità e umanità, vince e domina dall'interno verso l'esterno; grazia che non chiede ma dona; non punisce ma perdona; non soggioga ma risolve, non provoca ira e non uccide, ma risana, medica e cura come il buon Samaritano.

Sotto l'imperio della legge anche il bene si volge al male come continuamente accade; sotto la grazia anche il male non può non volgersi al bene.

d) Questa legge di grazia deve esprimersi tuttavia esclusivamente nel *metodo dell'amore*. È infatti nell'amore, cioè nella dedizione di me stesso al servizio del fratello in nome di Dio,

che adempio la Legge e riesco a rendere vittoriosa la grazia: a servizio di Dio e dell'uomo.

Non quindi, definitivamente, agire « nel nome e in onore di principi e di dogmi, per imporne ad alcuno il riconoscimento teorico e pratico ...ma sempre servire Dio e l'uomo; e mai quindi come si potesse e volesse disporre di Dio e degli uomini ».

e) In tal modo — attraverso cioè la stretta via a cui ci impegnamo, in cui perciò ci purifichiamo, in cui di nuovo accettiamo la legge della grazia espressa costantemente nell'amore — noi cristiani possiamo essere fiduciosi che si ricomporrà in un *nuovo equilibrio spirituale* la famiglia di Dio. Non importa attraverso quali vie. Dovesse realizzarsi anche nella Chiesa, per colpa nostra, quanto il Signore predisse a Gerusalemme, « verranno per te i giorni in cui i nemici ti circonderanno di trincee, ti stringeranno da ogni lato », (*Lc. 19, 43*) non è questo che ci deve preoccupare, poiché proprio questa potrebbe essere la via della purificazione e della rinnovazione, in cui — come nella natura dopo grandiosi sconvolgimenti — si ristabilisca, attraverso strade suggerite e disposte dallo Spirito, l'unità nel popolo del Signore, nella Sua Chiesa una e santa. Chi conosce infatti il mistero di Dio? (*Rom. 11, 33-34*).

f) Quante volte noi, piccoli uomini, ci preoccupiamo delle linee della storia! Così i bimbi si intimoriscono di ciò che hanno distrutto, mentre avrebbero dovuto solo essere attenti a non distruggere; quando poi hanno distrutto non hanno più motivo, in realtà, di temere, poiché vi è qualcuno più grande di loro che saprà ricomporre e perdonare.

Questo noi dobbiamo credere. Ci si richiede quindi una *fedeltà tempestiva e vigilante*, nei « momenti isolati » cioè negli attimi preziosi che ci vengono riofferti e in cui veniamo a trovarci ogni giorno, e attraverso i quali ora per ora si fa la storia, come anima per anima si compone la comunità.

In tal senso ricorderemo umilmente la nostra comune responsabilità, riflettendo che « la cristianità è stata in tutti i tempi pronta a meditazioni e a riflessioni di ampia portata, magari

anche escatologiche; ma assai spesso poi poco disposta, perché assonnata e timorosa, al rischio coraggioso proprio nel caso particolare e concreto, e quindi non ha colto molti di quegli attimi in cui qualcosa sarebbe potuto e dovuto accadere ».

4) Non vi sembrano che siano queste le vie che dobbiamo ricercare e percorrere? La teologia che studierete, a questo alfine dovrà portarvi; non alla acquiescenza di formule astratte, non a una pura conoscenza di termini, che potrebbero irrigidirvi proprio nei confronti dei fratelli che forse ancora non ne possono comprendere esattamente la portata. È dall'interno che la grazia è vittoriosa.

A tali condizioni si realizzerà anche tra voi la acclamazione che l'assemblea offre al Signore dopo l'annuncio e la lettura del Suo Evangelo: *Gloria a Te, Signore, Lode a Te, o Cristo*.

La gloria e la lode del Cristo, quale si realizza nello splendore della Sua Chiesa una e santa, non si alimenta infatti solo nella Parola: essa ha la sua fonte nella Eucarestia.

Ebbi occasione tempo fa di entrare in una chiesa « evangelica »: armoniosa, purissima, dal lato estetico e da quello spirituale. Una grande croce nuda, senza il Cristo, dominava l'altare; al posto del tabernacolo, sotto la croce, un vaso di fiori; davanti a questo la Bibbia, aperta al capo 35 di Geremia.

Quale senso di vuoto, però! Indubbiamente dominava in quella chiesa l'invito a ricercare il Padre, e a ricercarlo nel Figlio. Ma di Lui vi era soltanto il ricordo nella croce, ma mancava la presenza Eucaristica; v'era il Libro, ma nessuno che lo potesse spiegare, e aiutasse a viverne la Parola (cfr. *Apoc.* 5, 1-7).

Non basta l'invito: occorre la forza.

Perciò la parola che noi troveremo al termine di questa celebrazione: *Tua nos, Domine, communio sacramenti et purificationem conferat et tribuat unitatem*.

Il mistero della Chiesa, come viene rivelato da Paolo, e presentato nella *Lumen gentium*, non si realizza nella storia se non nella progressività del mistero pasquale in ciascun uomo. Ma la Pasqua non ha luogo in noi se non per mezzo di Colui che

proprio oggi nel Communiono ci ripete: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, costui rimane in me e io in lui ».

Il *sacramentum Ecclesiae* non si realizza dunque se non nel *sacramentum Christi*, cioè nella nostra morte in Lui per rinascere con Lui, in cui dobbiamo trasformarci e identificarci.

A mano a mano che in noi procede a rivivere il Cristo, si preparano e assicurano le condizioni dell'incontro: *purificationem conferat et tribuat unitatem*.

Io vi auguro, che, in questi giorni, Maria Madre della Chiesa sia accanto a voi — maestri e uditori — nel vostro studio, meditazione e preghiera: per ottenervi progresso e comunione nel mistero di Cristo e della Chiesa.

RIFLESSIONI STORICHE SULLA TEOLOGIA  
CHE HA PREPARATO LA COSTITUZIONE DOGMATICA  
« LUMEN GENTIUM »

TEOLOGIA E VITA DELLA CHIESA

Riteniamo la Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, promulgata dal Concilio Vaticano II il documento Ecclesiologico più importante (sia per la vastità della dottrina, sia per l'impegno magisteriale con cui viene presentato), che la Chiesa abbia offerto di se stessa ai Cristiani e al mondo<sup>1</sup>. Per trovare qualcosa di analogo, altrettanto vasto ed impegnativo, la storia del Magistero Ecclesiastico deve ricorrere alla Cristologia e alla dottrina Trinitaria, messa a punto nei primi quattro Concili e in particolare a Calcedonia<sup>2</sup>, come sintesi di una lenta maturazione della dottrina teologica elaborata nella pazienza di ben quattro secoli<sup>3</sup>; o alla dottrina della Salvezza, precisata nelle

---

<sup>1</sup> Segnaliamo gli interventi di Magistero più significativi sulla Ecclesiologia. I Concili: Efeso (431); IV Laterano (1215); II Lione (1274); Costanza (1414-18), condanna di Wicleff e di Hus; Firenze (1438-45), Decreto sui Greci e Decreto sui Giacobiti; Trento (1545-63); I Vaticano (1869-70). Costituzione dogmatica sulla fede cattolica, Costituzione dogmatica sulla Chiesa di Cristo.

*Documenti Pontifici*: Lettere di S. Giulio I agli Orientali (341) S. Innocenzo I ai Vescovi d'Africa (417); S. Bonifacio I a Rufo (422); Simbolo di S. Ormisda (517); Lettera di S. Leone IX a Michele Cerulario (1053); Simbolo di Innocenzo III ai Valdesi (1208); Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (1302); Condanna di Giovanni XXII contro Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun (1327); Condanna di Leone X contro Lutero (1520); Condanna di Pio VI contro gli errori del Sinodo di Pistoia (1794); Allocuzione *Singulari quadam* di Pio IX (1854); Lettere di Pio IX all'Arcivescovo di Monaco (1862-1863); Il *Sillabo* di Pio IX (1864); Enciclica *Quanta cura* di Pio IX (1864); Condanna del Modernismo da parte di Pio X (1907); Enciclica *Mystici Corporis* (1943) e *Humani generis* (1950) di Pio XII.

Si deve notare che sono quasi tutti interventi di ordine negativo: rispondono cioè direttamente o indirettamente a degli errori. Questo fa risaltare la netta differenza di impostazione della *Lumen Gentium*.

<sup>2</sup> CAMELOT, *Ephèse et Chalcedonie*, Éditions de l'Orante 1961, pp. 115-175.

<sup>3</sup> K. ADAM, *Il Cristo della Fede*, Morcelliana, 1959, pp. 25-53. Lo studio presenta il formarsi della dottrina entro la sollecitazione delle eresie.



sue linee essenziali nel Concilio di Trento<sup>4</sup>, la cui storia magisteriale e teologica, anche se portata al punto critico dalla Controversia con i Riformati e in genere con gli Evangelici, è presente da sempre nel pensiero dottrinale e pastorale della Chiesa<sup>5</sup>.

Questo rilievo ci permette due riflessioni. La prima sottolinea l'importanza determinante che il documento assume nella vita della Chiesa, per cui il teologo e il pastore ad esso dovranno risalire per mantenersi fedeli al mandato di Verità e di Vita che la Chiesa esprime attraverso la loro azione. Essi dovranno sottoporsi ad una revisione di mentalità per entrare in questa più approfondita conoscenza di sé che la Chiesa ha elaborato; prima ancora di indugiare sugli aspetti particolari della dottrina che essa insegna, che pure sono essenziali e dalla portata ancora non prevedibile<sup>6</sup>. Sotto questo aspetto riteniamo debba compiersi una autentica conversione dottrinale e pastorale, se ci si vuol mettere in linea con questo mandato vocativo a cui la Chiesa chiama se stessa, ben più profondo di un semplice rinnovamento « ascetico »; basti leggere la prima e la seconda parte della Enciclica *Ecclesiam suam* per intendere la portata rinnovatrice del richiamo.

La seconda riflessione, su cui vogliamo indugiare più a lungo, sottolinea la particolare dimensione entro cui deve essere collocata la Costituzione Dogmatica per intenderne con giusto equilibrio e con fedeltà teologica il valore. Innanzitutto il documento domanda di essere letto entro il preciso contesto storico in cui è stato espresso; non per relativizzarlo, evidentemente. Si tratta di non cedere alla tentazione di considerarlo in astratto, come spesso è accaduto per molti documenti magisteriali, sottraendolo a quel contesto ecclesiale di cui è espressione viva

<sup>4</sup> Concilio di Trento: Sessioni V-VI, Denz. 787-843.

<sup>5</sup> RONDET, *Gratia Christi*, Paris, Beauchesne 1946, pp. 77-112; viene sottolineato l'aspetto soteriologico di tutta la teologia, come fondo costante che regge i temi Trinitari e Cristologici. In particolare questo tema è messo in evidenza a proposito dei motivi della Redenzione: cfr. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Redemption*, Paris, Beauchesne, 1905, pp. 142-51.

<sup>6</sup> Il Discorso di Paolo VI a chiusura della Terza Sessione del Concilio.

e concreta<sup>7</sup>. Così esso esige di essere interpretato in modo dinamico e non statico. Ciò vuol dire che come ogni documento del Magistero esso deve venir considerato, insieme, e come un punto d'arrivo e come un punto di partenza; e, quindi, sintesi di un lavoro elaborato storicamente e a distanza e sintesi, ancora, di un futuro in qualche modo potenzialmente intuito e promosso fin dal suo inizio. A questo proposito la Storia del Dogma dovrebbe insegnare largamente ad evitare un rischio spesso presentatosi al teologo: quello di sottolineare l'intervento del Magistero Ecclesiastico piuttosto entro l'angolatura dell'errore di cui è la soluzione e meno entro la linea di tutti i filoni di tradizione che lo hanno preparato. L'atteggiamento si impone certamente per una improrogabile onestà storica, ma soprattutto per non rendere monca e parziale la promozione di vitalità rinnovata che esso non può non proporre<sup>8</sup>. L'osservazione è della massima importanza e potrebbe da sola schematizzare la storia della teologia, mostrando in essa un doppio filone, in ragione dell'aderire o meno dei teologi e delle loro Scuole a questi due modi di interpretare gli interventi dottrinali della Chiesa.

Naturalmente deve risultar chiaro che la precisazione non invita ad una particolare « tecnica » di utilizzazione dei Docu-

---

<sup>7</sup> L'osservazione trova facile conferma. Per es.: la dottrina Sacramentale dell'*ex opere operato* ha dato vita ad una teologia dei Sacramenti, che ignorava la realtà dell'*ex opere operantis*; con una impostazione inevitabilmente statica, dove il Sacramento non faceva risaltare la dinamicità della vita della Chiesa, non essendo sufficientemente sottolineata la sua funzione comunitaria. La mancata prospettiva era dovuta all'aver dimenticato che il forte intervento del Magistero intendeva affermare l'efficacia intrinseca del Sacramento nei confronti dei Riformati, e non intendeva circoscrivere affatto la sua dimensione operativa. La teologia, di conseguenza, marcando quasi esclusivamente questo aspetto, commentò *in assoluto* l'insegnamento del Magistero. Un altro esempio, recente, è dato dalla dottrina della Infallibilità e del Primato del Papa, definita al Vaticano I: essa ha ispirato una Ecclesiologia di cui parte preponderante era dedicata al *De Romano Pontefice*. La mancata prospettiva era dovuta all'aver dimenticato il preciso contesto storico, l'Antigallicanesimo, entro cui essa era stata formulata. Cfr. Denz., lo schema XIIa-XII<sup>b</sup>; IIIa-1 dell'ediz. 1960.

<sup>8</sup> Un caso tipico è dato dalla dottrina Eucaristica, elaborata a partire dal Concilio di Trento, di cui la Teologia ha messo in evidenza il tema della Presenza Reale e del Valore Sacrificale, dimenticando il « Mistero di Unità » di cui essa è il Sacramento e di cui pure il Concilio parla, lasciando in zona d'ombra tutta la dottrina escatologica e l'aspetto dinamico della Economia della Salvezza in essa espressa. Cfr. *Catechismo del Concilio di Trento* ed. Paoline, 1961, parte II cap. IV n. 4.

menti Pontificali e Conciliari, su cui si possa convenire o meno, in dipendenza di questa o quella formazione culturale. Il pensiero che ci sta sotto è decisamente più impegnativo e rivela una particolare intelligenza Ecclesiologica. Questa: un documento della Chiesa non vale in sé e per sé quasi fosse una nuova Rivelazione; esso trae il suo valore da quella Rivelazione, della cui esplicitazione raggiunta l'intervento del Magistero è garanzia certificante e fedele<sup>9</sup>.

Ciò che conta è quanto esso insegna in rapporto alla Rivelazione da cui esso proviene non per relazione estrinseca e formale, ma come linea ininterrotta attraverso cui la Rivelazione stessa si è portata innanzi nella Chiesa con fedeltà essenziale ed inalterabile. Compito del Magistero è di farne il punto e di garantirne la portata: il documento ne è la espressione. La sua verifica, allora, sta nel fatto che quel particolare contenuto di Verità, prima di appartenere alla Chiesa, appartiene a Dio, il quale l'ha consegnato alla sua Chiesa perché Essa ne viva per diventare sempre più Chiesa di Lui. In questo modo possiamo dire che la Verità insegnata dalla Chiesa non esprime delle semplici tensioni dottrinali, siglate volta a volta con particolari interventi di Magistero; essa è espressione di tutta la sua Vita, perché la Chiesa vive con tutta se stessa ciò che essa crede, come con altrettanta pienezza essa crede ciò di cui Essa vive.

È così che si muove la Rivelazione in cui la Chiesa è costituita; per cui si deve affermare che fonte della Vita della Chiesa è la sua Verità e che espressione della Verità è la sua Vita, in una ricambiabilità che ripete il rapporto Verità-Vita del Cristo. Così la sua Storia, dominata da questa tensione interna, la stabilisce nel tempo con il compito di essere per gli uomini « Via » al Padre. Allineata su questo trinomio Cristologico, essa si mantiene testimonia sicuro e certo della Rivelazione<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> JOURNET, *Esquisse du développement du Dogme Marial*, Desclée 1954, pp. 15-16. La Catechesi Cattolica non ha sempre messo in giusta evidenza il rapporto Magistero-Scrittura, accreditando di fatto e indirettamente l'accusa Protestante, la quale imputa alla Chiesa Cattolica di aver sostituito come norma cristiana il Magistero alla Scrittura. Il problema ha tutta la sua attualità oggi al Concilio nel dibattito sul *De Divina Revelatione*, attorno al tema Scrittura-Tradizione.

<sup>10</sup> È evidente che il problema troverà finalmente la sua chiarezza in una

Queste le ragioni che impongono di leggere i documenti del Magistero in modo dinamico; astrarli da questo contesto di vita significa « congelare » la Verità che essi insegnano, sottraendoli al senso di fecondità che è loro proprio, rendendoli sterili ed inutili.

Ci sembrava giusto, allora, presentare questa lezione per render atto di due cose riguardanti la Costituzione dogmatica « *De Ecclesia* ». La prima, per fare il punto su tutto quel movimento di idee, intuizioni ed esperienze che hanno lavorato in distanza e a lungo per preparare questo modo, soprannaturalmente più intelligente, con cui la Chiesa ha interpretato se stessa nel Documento. Dar ragione, quindi, di una storia la cui legittimità dottrinale e pastorale sembra venir consacrata solo dopo un secolo e mezzo di impegno. La seconda per far intendere concretamente come la teologia non sia una scienza semplicemente deduttiva, astorica; scienza del puro « a priori » rivelato, quasi bastasse una intelligenza sempre più analitica del testo Sacro, condotta con strumenti intellettuali progressivamente più raffinati, per farla conoscere. Accertando, di conseguenza, che la Teologia sia da intendersi come il momento critico-intellettuale con cui la Chiesa prende coscienza di sé lungo l'arco della sua Storia. Ed affermare, così, che la teologia è una scienza induttiva, costruita a partire dalla esperienza storico-soprannaturale, che la Chiesa conduce attraverso l'esperienza dei suoi cristiani.

Quest'ultima osservazione ha la sua importanza e va ulteriormente precisata entro il discorso della Chiesa, letta in continuità con il Cristo Via-Verità-Vita, a cui abbiamo fatto accenno più sopra.

Noi affermiamo che il Cristianesimo è una Storia e non una dottrina, pur possedendo un momento di dottrina, legato alla intelligenza chiara e sicura della verità: la Storia dell'intervento salvifico di Dio, operata nella vicenda creaturale degli uomini. Questo intervento ha il suo vertice nella venuta del Verbo di

---

teologia del « Magistero ordinario universale », il quale sarà possibile solo in una precisa teologia della Tradizione. Come saggio storico sulla continuità passato-presente cfr. JAKY, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder 1957, cap. III.

Dio, che, incarnandosi, è diventato Cristo, cioè Dio con noi e per noi. Egli continua ad esserlo nella sua Chiesa, che è appunto il Cristo che mantiene la sua presenza e la sua opera in stato di contemporaneità a tutti gli uomini, dovunque e in ogni tempo. Allora è possibile affermare che la Chiesa è la Storia in atto di questa Salvezza e, come Storia, si svolge con un suo divenire, una sua dinamica, una sua proiezione innanzi, in cui viene esplicitandosi e maturando la coscienza che essa conquista di se stessa. La teologia si iscrive così di diritto in questa storia e ne rappresenta un momento privilegiato. Per capirla con esattezza sarà necessario, allora, tener presenti due canoni essenziali che dirigono questo « prender coscienza di sé », che la Chiesa raggiunge nel suo manifestarsi temporale. Noi li chiameremo: principio profetico e principio di integrazione, secondo un linguaggio di comodo, evidentemente, ma intuito obiettivamente.

Il principio profetico indica che la Chiesa matura solo progressivamente e nel modo lento dei tempi storici tutto il potenziale Rivelato che possiede e in cui consiste. Essa lo svolge attraverso i suoi uomini di eccezione i quali possiedono una intelligenza delle cose di Dio soprannaturalmente superiore. Su tutti i piani: missionario, pastorale, spirituale, speculativo. La loro esperienza si muove in anticipo sugli uomini e sui tempi ed è, appunto, per questo, profetica. La Chiesa esprime, in qualche modo, attraverso la loro genialità, la propria genialità, preparando continuamente il proprio futuro. Nel processo di sviluppo queste tensioni penetrano nel tessuto della sua vita, si diffondono per diventare presenza e modo di pensare e di essere di tutta la Comunità. Al punto terminale esse sono accolte dal Magistero, il quale interviene per certificarne la presenza fedele e autentica<sup>11</sup>. La spinta interna, naturalmente, è guidata dallo

---

<sup>11</sup> A questo proposito la divisione classica del Magistero Ecclesiastico in: Straordinario, Ordinario Universale, Ordinario (di cui i primi due dotati di infallibilità) potrebbe esser proposto in quest'altro modo. Il Magistero della Chiesa è lo stesso Magistero di Cristo che continua *in definiendo*, nel Romano Pontefice che interviene *Ex Cathedra*; *in docendo*, nell'Episcopato preso nella sua espressione di Collegialità; *in vivendo* nella Fede vissuta dalla *Comunitas Fidelium*. Per cui il Magistero Straordinario e Ordinario Universale esprimono il momento Certificante della Verità, mentre il Magistero Ordinario ne esprime il momento Profetico.

Spirito, il quale si rinfrange con una creatività inesausta nel modo dei Carismi, di cui ci parla San Paolo nel Capitolo XII della prima ai Corinti, e che la Chiesa sperimenta e sa di possedere come legge del suo crescere storico<sup>12</sup>.

In questo modo si può capire ed interpretare la storia della esperienza ecclesiale e quindi del suo pensiero critico-teologico; tenendo in evidenza continuamente il momento di gestazione della Verità, come condizione per intendere autenticamente il suo esprimersi in ogni attualità. Ne fa testo la Teologia della Tradizione, insostituibile in questo come in altri campi della vita della Chiesa.

Il principio di Integrazione, ne è la naturale conseguenza: esso sta ad indicare che la Chiesa prende coscienza di sé nella doppia coordinata del tempo e dello spazio. Sulla linea del tempo il suo «dopo» esplicita il suo «prima» e lo arricchisce, in un movimento ascensionale crescente<sup>13</sup>. In questo senso la storia le è connaturale e necessaria, perché il «dopo» arricchisce il «prima» secondo la misura della integrazione. Questo sia detto per non intendere il «dopo» sulla linea della continuità passiva, esaurentesi in un processo solo «formalmente» diverso rispetto al tempo che lo ha preparato; esso sottolinea gli aspetti caratteristici di ogni integrazione, che sono appunto aspetti di novità e di continuità. Così ogni «presente» domanda tutto il «passato» per essere inteso e così, ancora, ogni «passato» esige il proprio futuro e ne impone l'attesa. Questo è il modo per evitare un certo rigidismo, spesso ripetutosi nel pensiero teologico

---

<sup>12</sup> Decreto *De Oecumenismo* cap. I, n. 2; Costituzione dogmatica *De Ecclesia*: cap. II. Può servire per la intelligenza di questo problema l'insieme della discussione Conciliare sul significato e il valore dei Carismi. Cfr. LA VALLE, *Coraggio del Concilio*, Morcelliana, 1964 pp. 171-79. In generale una vera storia della Chiesa può essere stesa solo se essa è Storia di tutti i fermenti spirituali e soprannaturali, le cui forme vanno collocate entro la dimensione *signum*, di cui la *Res* è la vita intima della Chiesa. Cfr. DANIELOU-MARROU, *Nouvelle histoire de l'Église*, Éditions du Seuil, 1963, vol. I, introduzione generale curata da AUBERT.

<sup>13</sup> Sarebbe necessaria a questo proposito una dottrina escatologica più precisa e più chiara: ne risulterebbe il senso ottimistico che caratterizza la storia del Regno di Dio. Cfr. PAOLO VI: Enciclica *Ecclesiam suam*, parte I-II. DANIELOU, *Saggio sul mistero della Storia*, Morcelliana 1958; THLS, *Teologia della Storia*, ed. Paoline 1954; MOURoux, *Il mistero del tempo*, Morcelliana 1965.

delle Scuole e delle Correnti, con una evidente simpatia per il passato, (il più recente piuttosto che il più lontano)<sup>14</sup>; e per evitare insieme certe « aperture », che finiscono, disancorandosi dalla continuità, di compromettere il Cristiano nell'Umano, invece di assumere l'Umano nel Cristiano, perché il Cristiano ne esca ulteriormente esperito ed inteso<sup>15</sup>.

Sulla linea dello spazio valgono considerazioni analoghe. Pure nella « contemporaneità » con cui le molte esigenze ecclesiali si esprimono, sussiste il principio di integrazione. Ogni esperienza pratica o dottrinale non può risultare che parziale e non può pretendere, in modo assoluto, di essere l'unica e la sola, perché la « Verità-Vita » della Chiesa è e resta inesauribile. Esse esigono di confluire e di sintetizzarsi e impongono di lasciarsi interpretare come accostamenti ed esplicitazioni diverse della Verità. In questo senso la dottrina teologica non può mai presumere di esaurire, né mai può pretendere di identificarsi con la Verità. L'osservazione, evidentemente, non vuol relativizzare le dottrine teologiche, al punto che una possa valere l'altra, destituendole così di ogni significato, salvandole solo come fatto di costume culturale<sup>16</sup>; vuol sottolineare, solamente, che esse rimangano delle angolature particolari, anche se dense ed originali; prospettive di accostamento al mistero di Dio vivente nella sua

---

<sup>14</sup> Questo risulta evidente per la Ecclesiologia, per la quale i teologi si sono rifatti solamente al periodo che inizia con il Concilio di Trento, fermandosi alla elaborazione fatta dal Card. Bellarmino. Si ignorò in genere la Ecclesiologia dei Padri Occidentali e pressoché in assoluto, quella dei Padri Orientali. La mentalità che ha diretto questa impostazione rigida era dovuta più alla preoccupazione di difendere dall'errore, che alla preoccupazione di approfondire la Verità. Veniva così mortificato il principio di integrazione. Cfr. CONGAR, *Vraie et fausse Reforme dans l'Eglise*, éd. du Cerf, 1950, pp. 19-60.

<sup>15</sup> Questa tendenza non ignora il passato, ma ne preferisce il passato Patristico, con un inevitabile arcaicismo; per cui rompe la continuità, come se il tempo « a mezzo » non fosse altrettanto necessario alla « integrazione ». Cosa che, per esempio, ha sempre affaticato il Rinnovamento Liturgico, prima del Decreto Conciliare. Cfr. ROUSSEAU, *Storia del Movimento Liturgico*, ed. Paoline, 1959, pp. 19-43.

<sup>16</sup> È stato l'errore profondo del Modernismo, che inevitabilmente ha destituito il dogma stesso del suo valore « intellettuale », riconoscendogli una funzione puramente « etico-normativa ». Cfr. Pro X, Enciclica *Pascendi*, Enciclopedia Filosofica, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1957, Vol. III, coll. 643-647.

Chiesa; valide nella misura in cui la Verità, sotto un certo aspetto o entro una particolare esperienza, si esprime in esse. Una teologia, veramente cattolica, non potrà mai fare a meno di questi principi<sup>17</sup>. Il prenderne coscienza appartiene al nostro « oggi » ecclesiologicamente più maturo<sup>18</sup>. Era giusto farne il punto, anche se con una presentazione elementare, per giustificare sia questa relazione, sia l'intera impostazione metodologica di tutti i lavori di questa Sessione Ecumenica. Del resto non sarebbe altrimenti possibile accedere ad una Ecclesiologia presentata in prospettiva ecumenica. Di più lo stesso metodo è ecumenico, perché sollecitante il confronto e il dialogo, non tanto e solo per analisi di parte, quanto soprattutto perché pone le dottrine in relazione a quella Rivelazione, che è poi il Cristo stesso, che unica può saggiarne la validità. Il che vuol dire che il metodo esprime di natura sua un atteggiamento religioso, anche se tecnicamente articolato, con cui tutti, ciascuno per la sua parte, siamo chiamati a verificare la nostra fedeltà all'Unica Parola, che è Cristo.

## LA ECCLESIOLOGIA DEL CONCILIO VATICANO I

Tenendo conto di questa metodologia teologica, siamo in grado di interpretare con buona approssimazione uno schema generale della storia dottrinale e pastorale che sta alle spalle e ha preparato la Costituzione Dogmatica *Lumen gentium*. Natu-

---

<sup>17</sup> L'esperienza del Concilio ne è la prova; La divisione dei Padri in « Correnti » appartiene alla geografia politica e non alla geografia ecclesiale, che invece, è la sola capace di caratterizzare la molteplicità dei modi profondi in cui si manifesta la vita della Chiesa.

<sup>18</sup> Il « Prender coscienza del dover prendere coscienza progressiva di sé » mentre era caratteristico della teologia della Tradizione presso i Padri da S. Ireneo a S. Vincenzo di Lerino, è andato lentamente dimenticato. Soprattutto negli ultimi due secoli per la necessità di difendersi contro il tentativo di interpretare lo sviluppo dogmatico della Chiesa con pura dialettica storica. Si ricordi, a questo proposito il Modernismo, che assolutizzava in termini di immanenza temporale tutta la vita della Chiesa. Questo sia detto per spiegare le molte riserve che accompagnarono i primi tentativi di Storia della Teologia. Ci sembra che oggi tutto questo sia superato, dal metodo stesso con cui sono stati condotti i lavori di preparazione dei Decreti Conciliari.



ralmente dovremo limitare il campo di questa indagine, perché è facile intuire quanto esso sia vasto e si coestenda praticamente a tutto il tempo della Chiesa. Prenderemo come punto di riferimento il Concilio Vaticano I e tratteremo i titoli generali di un capitolo di storia della teologia, in parte ancora da farsi, che mostri l'*iter* compiuto dalla Ecclesiologia tra i due Concili, onde capire nel giusto contesto l'insegnamento della Costituzione<sup>19</sup>. Sia chiaro che la scelta del Vaticano I come tempo limite, non esprime solo l'esigenza di contenere cronologicamente un campo di osservazione; esso vuole, soprattutto, dar atto di tutto un periodo particolarmente felice della Rinascita Ecclesiologica, che ha il suo inizio a partire dalla dottrina formulata al Vaticano I nella Costituzione Dogmatica *Pastor Aeternus*<sup>20</sup>. Di tutti i tempi della storia della teologia, quest'ultimo secolo, per quanto riguarda la dottrina sulla Chiesa, è stato il più fecondo e il più originale. La prova è data, appunto, dalla *Lumen gentium*, che è certamente il documento più completo in cui la Chiesa abbia parlato di se stessa<sup>21</sup>.

Il discorso da tener presente è questo: quando parliamo di Ecclesiologia intendiamo riferirci alla dottrina teologica che ha per oggetto di indagine la Chiesa. Questa teologia affronta una serie di problemi, i cui titoli classici sono: che cos'è la Chiesa, quale la sua natura e i suoi attributi; quali i suoi membri e a quale titolo essi le appartengono; quali i suoi mezzi di espressione e quali i piani in cui si articola la sua vita; quali i fini verso cui si muove e quale lo stile fondamentale che caratterizza la sua azione.

Si può notare come questa formulazione e la logica interna che ne ordina le parti, rivela già in partenza un certo modo di

<sup>19</sup> Una Bibliografia essenziale: generale sul XIX secolo HOCEDEZ, *Histoire de la Théologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, vol. II, 1952, Desclée, parte II. - BELLAMY, *La Théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Beauchesne 1904, cap. II-III-X. Bibliografia generale sul tema: AUBERT e altri, *L'Ecclesiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, ed. du Cerf 1960. Particolare sul Concilio: BETTI, *La Costituzione Dogmatica Pastor Aeternus del Concilio Vaticano I*, Antonianum, 1961.

Per quanto riguarda la Ecclesiologia oggi, cfr. CONGAR, *Sainte Église*, ed. du Cerf 1963, pp. 449-696; è certamente lo studio critico più aggiornato.

<sup>20</sup> BETTI, *op. c.* pp. 17-62; THILS, *Primauté Pontificale et prerogatives Episcopales*, Warny 1961 pp. 13-34.

<sup>21</sup> cfr. nota 1 di questo articolo.

intendere la Chiesa: la preoccupazione di presentarla entro una prospettiva Sociologica, colta in analogia con le strutture in cui si articola la Società umana e civile. L'osservazione, evidentemente, non vuol essere negativa. Essa sottolinea semplicemente una particolare sensibilità e una particolare preoccupazione, legate ad una serie di problemi, che determinano il modo di impostare e di risolvere il trattato sulla Chiesa. È quanto troviamo presente nella tematica ecclesiologica del Vaticano I. Infatti una prima stesura del Documento presentato ai Padri Conciliari e sviluppata in quattordici capitoli, portava come capitolo di testa *La Chiesa Corpo Mistico di Cristo*. A prescindere dal fatto che l'atteggiamento generale dei Padri in rapporto a questa presentazione carismatica della Chiesa è stata di sorpresa e li ha trovati impreparati<sup>22</sup>, la presentazione non influiva minimamente nell'insieme della stesura del testo<sup>23</sup>. I suoi tredici capitoli si svolgevano secondo l'articolazione sociologica, sopra riferita, per nulla ispirati; come se parlare del Corpo Mistico rispondesse piuttosto ad uno dei molti temi che la teologia delle Scuole poteva elaborare, di sapore vagamente spirituale, e non ad una visione capace di esigere una revisione generale dei suoi temi e dei suoi problemi.

L'andamento dei lavori Conciliari non farà che confermare questa impostazione. Lo stesso progetto iniziale, che pure si impegnava in una presentazione decisamente apologetica, veniva accantonato per puntualizzare l'orientamento del Concilio sulle tesi del Primato e della Infallibilità del Romano Pontefice.

In sostanza lo schema proponeva questi temi: precisazione delle note e delle proprietà, pensate e volute da Cristo per la sua Chiesa<sup>24</sup>; analisi di queste proprietà e di queste note per riconoscerle proprie della Chiesa Cattolica, perché ne risultasse che essa sola è la Chiesa di Cristo<sup>25</sup>; studio degli organi gerarchici attraverso cui la Chiesa svolge il compito affidatole

---

<sup>22</sup> AUBERT, *op. c.* pp. 39-40.

<sup>23</sup> THLS, *op. c.* p. 13: presenta lo schema primo della Costituzione sulla Chiesa; esso rappresenta la stesura apologetica della Chiesa secondo la caratteristica delle proprietà e delle note tipica della ecclesiologia Bellarminiana.

<sup>24</sup> DEVIVIER, *Corso di Apologetica Cristiana*, Emiliana 1937, parte II, notare che la IV edizione italiana è condotta sulla XVII edizione francese.

<sup>25</sup> *Dictionnaire de Théologie catholique*, Tomo IV, col. 2128 ss.

da Cristo. Il metodo con cui si conduceva l'indagine era storico-scritturistico, sorretto da una esegesi fondamentalista, di tipo filologico, guidato e garantito dal Magistero Ecclesiastico. L'idea generale che guidava l'impostazione era questa: dar rilievo alla Chiesa Istituzione storica, per rendere reperibile e documentabile il suo riconoscimento e la sua legittimità. Nessuno, evidentemente, può negare l'autenticità di questa impostazione e di questa esigenza: essa è una fra le molte a cui la Chiesa deve rispondere con chiarezza. Il limite che molti hanno attribuito a questa teologia non è dovuto, quindi, alla impostazione e alla sua particolare problematica, quanto piuttosto all'aver presunto di isolare tutta la ecclesiologia entro quest'unica angolatura, con una tendenza ad assolutizzarla, come se l'impostazione carismatica, per esempio, tipica della ecclesiologia moderna, ne fosse necessariamente la negazione. Cedendo a questa presunzione di parte essa viene a mancare verso quel principio di integrazione, di cui si è parlato nella introduzione, essenziale per l'equilibrio di ogni teologia<sup>26</sup>. Così i Padri del Vaticano I venivano invitati con questo schema a pronunciarsi su un modo di intendere la Chiesa tipicamente istituzionalistico: giudicare la sua fisionomia e il suo valore definendo i suoi organi e descrivendone il comportamento, per stabilirne con esattezza la trama giuridica che garantiva il loro esercizio. Sottolineare in modo esclusivo gli Istituti della mediazione soprannaturale significava dimenticare la vita da cui essi hanno origine e la vita che essi devono trasmettere. Si lasciava, cioè, in zona d'ombra il mistero dello Spirito Santo dalla cui fecondità la Chiesa nasce ed è prima e soprattutto Chiesa mistico-soprannaturale, dimenticando il contenuto della mediazione e il fine della mediazione di cui gli organi ministeriali sono lo strumento. E cioè: lo Spirito Santo anima della Chiesa e i Cristiani trasformati da questo Spirito e costituiti Chiesa essi stessi.

---

<sup>26</sup> Cfr. nota 14 di questo articolo; Oltre alla Tradizione Patristica era ignorata anche parte della Teologia Medievale, almeno quella espressa entro la dottrina del filone Agostiniano proprio degli uomini di Chiesa. Cfr. *Dictionnaire de Théologie catholique*, Tomo XV col. 392 ss.; come pure il Contributo della ecclesiologia Cristologica di S. Tommaso e quegli aspetti della teologia della Grazia elaborati in funzione della edificazione della Chiesa.

Naturalmente questa dottrina acquista un senso e si lascia legittimare, oltre i suoi limiti e le sue pretese, se si risale alle cause storiche che l'hanno sollecitata e al tipo di problemi di cui essa è la risposta. L'obiettivo che essa aveva dinnanzi e che il Magistero rifletteva nei suoi documenti era dato dal Protestantesimo. Quindi sul piano intellettuale la dottrina esposta più che espressione autonoma e tranquilla della vera natura della Chiesa, era una puntualizzazione di quegli aspetti della Chiesa che il Protestantesimo negava o metteva in discussione. Era, di conseguenza, un insegnamento proposto in termini apologetici e quindi parziale<sup>27</sup>. Atteggiamento, tra l'altro pressoché inevitabile se si tiene conto che la Chiesa mai medita la verità per farne la « teoria », perché sempre impegnata pastoralmente a tutelare la Comunità Cristiana concretamente e praticamente contro l'errore. La sua dottrina non può essere che « impegnata », perché sollecitata da forte tensione apostolica, che mentre chiarisce la verità ne rivela la sollecitazione missionaria: questo sia detto per intendere la particolare psicologia che dirige il lavoro della Chiesa. Inoltre non deve meravigliare che al Vaticano I si mantenga come termine di riferimento il Protestantesimo, a tre secoli di distanza dalla Riforma. Gli errori che la Chiesa ha affrontato in questo periodo, l'avevano costretta a difendere il suo diritto ad essere considerata una Società, provveduta sì di una realtà soprannaturale, ma provveduta insieme di un preciso mandato storico dal suo Cristo. Così il suo atteggiamento contro l'Assolutismo sociologico sia tedesco che francese, Giuseppinismo e Febronianismo<sup>28</sup>, la riconducevano a riutilizzare la Ecclesiologia Tridentina e post-Tridentina, unica capace di risolvere i suoi diritti. Per cui direttamente o indirettamente dal Con-

---

<sup>27</sup> Ogni Apologetica è inevitabilmente parziale, perché mette in evidenza della dottrina solo quegli aspetti che devono essere difesi o presentati in luce particolare: la prospettiva, di conseguenza, condiziona la visione generale di qualsiasi dottrina, in quanto non la presenta per il valore che essa esprime in sé e per sé. Per quanto riguarda la Ecclesiologia, la Apologetica ha finito per sottolineare tutti gli aspetti visti in prospettiva visibile, lasciando in zona d'ombra tutto il mistero della vita della Chiesa che è poi il tratto caratteristico che ne esprime la assoluta originalità.

<sup>28</sup> D. TH. C., voci corrispondenti; HOCEDEZ, *op. c.* vol. I; JAKY, *op. c.* cap. I; AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, Bloud et Gay 1963, pp. 57-65; 262-279.

cilio di Trento in poi, Concilio Vaticano I compreso, la sua Ecclesiologia rimase di impostazione anti-Protestante.

Ne diamo qualche indicazione: la teologia Cattolica conosceva il mondo della Riforma attraverso l'opera del Cardinal Bellarmino e del polemista Cochläus<sup>29</sup>, passata pressoché immutata attraverso i secoli. Tendenzialmente astratta, quindi, perché ignara delle esigenze che avevano provocato la Riforma, e ignara ancora di ben tre secoli di storia religiosa e spirituale in cui il mondo Evangelico si era espresso. Questa potenziale astrazione era aggravata dal fatto che la Riforma, per essere giudicata, era stata tradotta entro le categorie scolastiche proprie della teologia cattolica, ben diverse dalle categorie bibliche e profetico-escatologiche, proprie della teologia protestante<sup>30</sup>. Per quanto riguarda il nostro tema, la Riforma dipendeva da un giudizio fondamentale formulato da Lutero, il quale allargando la sua protesta contro Roma, la identificò con Babilonia e più pesantemente ancora con l'Anticristo, accusandola di sostituirsi come nuova mediatrice all'unico mediatore, Cristo<sup>31</sup>. Questo giudizio, evidentemente non esprimeva più una protesta entro la Chiesa per riformarla, diventava protesta contro la Chiesa

<sup>29</sup> Per il Bellarmino cfr. *D. Th. C.*, Tomo II, coll. 589-93; 597-99; *Encyclopédie de la Foi*, ed. du Cerf, 1965, vol. I pp. 427-29. Per Cochläus, cfr. A. HERTE, *Das katholische Lutherbild in Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, Herder, 1943.

<sup>30</sup> Barth dice che la differenza tra mondo cattolico e mondo della Riforma sta nella *analogia entis* su cui i cattolici costruiscono la loro teologia, mentre essa è rifiutata dagli Evangelici. Cfr. *Dogmatique*, Labor et Fides, 1953, Vol. I, Tomo I, p. XI. Riteniamo la posizione del Barth estremamente personale e non caratterizzante la teologia Evangelica. Se ne discosta lo stesso Brunner, che è pure sulla linea neo-calvinista di Barth. Cfr. BRUNNER, *Le malentendu de l'Église*, Messelier 1956; *Dogmatique*, Tomo II, Labor et Fides, pp. 52-56. Per cui potremmo dire che la teologia protestante più che antimetafisica sia non metafisica: in questo si può spiegare la tradizione derivata dai Riformatori la cui preoccupazione di ricorrere alle categorie bibliche era dovuta in parte a tutte le presunzioni razionalistiche in cui era caduta la teologia dell'ultima Scolastica.

<sup>31</sup> Per questo riteniamo di poter sottoscrivere la tesi dello Strohl, che dà come anno di nascita della Riforma il 1520. Cfr. STROHL, *La Pensée de la Réforme*, Delachaux et Niestlé 1951, pp. 173-74. Il problema fondamentale sta nella coscienza di Lutero di Riformare la Chiesa entro la Chiesa: e questo è maturato in Lui solo attorno all'anno indicato. Per questo, oggi, i Protestanti, entro l'esperienza ecumenica, richiamano questo aspetto della Riforma. Cfr. DE PURY, *Qu'est-ce que le Protestantisme?*, Les Bergers et les Mages, 1961, pp. 11-22. DE SENARCLENS, *Heritiers de la Réformation*, Labor et Fides, 1956, vol. I, cap. II.

per sostituirla. Riteniamo esser questo l'atto di nascita della Riforma. Per il Protestantesimo, allora, la Chiesa Cattolica metteva il Cristianesimo in stato di idolatria, pretendendo di sostituirsi all'Unica mediazione del Salvatore. Bisognava, di conseguenza rifiutare la mediazione ministeriale che la Chiesa Cattolica affermava esserle connaturale per volontà precisa del suo Fondatore. La mediazione di Grazia: Sacerdozio e Sacramenti; la mediazione di Verità: il Magistero; la mediazione di Carità: la Gerarchia. La Riforma non negherà questi titoli della Chiesa, ma li riconoscerà presenti e diffusi senza alcuna distinzione ministeriale, in tutta l'assemblea dei credenti.

La Chiesa perdeva di conseguenza la sua realtà istituzionale e storico-visibile per diventare solamente una realtà carismatica, spirituale e tutta interiore. Naturalmente essa manteneva una sua visibilità nella molteplicità delle *Confessioni*, il cui ruolo, però, rimaneva puramente umano. Esse rispondevano ai modi particolari con cui i Cristiani, sotto la sollecitazione multiforme dell'Unico Spirito, ne realizzano alcuni aspetti, testimoniando, cioè « confessando », la Fede e la Carità secondo quanto lo Spirito esige, mai pretendendo di essere « storicamente » la Chiesa, la quale Santa ed Una nel Cristo, non può che essere peccatrice e dispersa tra gli uomini <sup>32</sup>.

Questo è l'errore che impegnerà tutta la Ecclesiologia Tridentina e post-tridentina sul piano pastorale e dottrinale; essa elaborerà una dottrina che rivendicasse alla Chiesa il diritto di considerarsi nella Storia, Chiesa visibile e presente, con funzioni caratterizzate e precise, reperibile attraverso i suoi uffici ministeriali, negati dalla Riforma, ma operanti in essa per precisa volontà di Cristo. Per presentarsi al mondo come la Società religiosa di diritto divino, che aveva il compito di mantenere viva ed efficace tra gli uomini l'azione mediatrice del Cristo stesso. Strutturata, quindi, socialmente, chiara nei suoi poteri, distinta nelle sue prerogative, in possesso tranquillo dei suoi fini.

---

<sup>32</sup> Riteniamo questo aspetto fondamentale della Riforma il tratto più caratteristico in relazione soprattutto alla Ecclesiologia Ecumenica. Esso è un dato costante di tutto il Protestantesimo. Molnar lo fa risalire anche a tutti i movimenti Evangelici della Pre-Riforma, come vocazione tipica del loro costituirsi. Cfr.: *Sfida al Costantinismo* in « Protestantesimo », 1965, n. 1.

Chi darà sistemazione classica a questi problemi sarà il Cardinal Bellarmino<sup>33</sup>, la cui Ecclesiologia sarà accolta dalla tradizione teologica, come la forma più compiuta per risolvere le negazioni fondamentali degli Evangelici. Sarà una teologia apologetica, fortemente condizionata da questi temi e, a suo modo, prestigiosa, per aver presentato la dottrina con risposte chiare e sicure, capaci di contenere dottrinalmente la protesta della Riforma. Ma, appunto perché apologetica, essa rimarrà una teologia parziale e limitata a doppio titolo: in primo luogo perché sottolineerà del Mistero della Chiesa solo quegli aspetti contesi o negati dal Protestantismo, dimenticando di presentarla nel suo insieme più ampio e misterioso; secondo, per aver accolto dal Concilio di Trento solo le indicazioni dottrinali antieretiche e meno tutte quelle indicazioni positive; per esempio: la più ampia dottrina della Salvezza e la articolata dottrina sacramentale, capaci di promuovere il rinnovamento ecclesiologico in una interpretazione dinamica e non statica della Chiesa.

Cosa che non avvenne per la mancata attenzione positiva ai documenti magisteriali, che furono letti sotto l'aspetto di quello che negavano e meno di quello che affermavano e promuovevano. Si ricordi a questo proposito quanto si diceva nella introduzione a questo articolo. Non vorremmo che queste fossero interpretate come osservazioni di parte, e, quindi, a loro volta, parziali, volute per esaltare la teologia di oggi rispetto alla teologia di ieri. Esse rispondono ad una diagnosi la cui conferma è data sia dal Concilio Vaticano I, la cui Ecclesiologia come abbiamo visto, rimaneva sempre di tipo Bellarminiano, sia dalla teologia tradizionale che ha presentato la Chiesa in questo unico modo, osservando altre prospettive con sospetto, addirittura, fino alla vigilia immediata del Concilio Vaticano II<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Vedi nota 29 di questo Articolo. In particolare, BELLARMINO, *Controversiae*, Lib. III, *De Ecclesia militante*, cap. II; HAMER, *L'Église est une Communion*, ed. du Cerf, 1962, pp. 87-91. (Cfr. trad. it. Morcelliana, 1964).

<sup>34</sup> La Manualistica scolastica collocava il trattato sulla Chiesa nel corso apologetico, riservandosi di studiare gli aspetti mistici e soprannaturali della sua vita in occasione dei trattati sui Sacramenti e sulla Grazia. Il Discorso sul suo Essere il Corpo Mistico di Cristo aveva il suo posto al termine della Cristologia: e questo non avveniva sempre, anche negli ultimi manuali.

Si deve aggiungere che un secondo grave elemento influì dottrinalmente e pastoralmente sulla Ecclesiologia del Vaticano I: la preoccupazione di risolvere una volta per tutte ogni forma residua di Conciliarismo e ogni tendenza alle Chiese nazionali, presente, anche se in modo smorzato, nell'ultimo Gallicanesimo<sup>35</sup>. Uno solo era il modo possibile: presentare una dottrina definitiva sul Primato Pontificale e sulla Infallibilità Magisteriale del Papa<sup>36</sup>. Questa preoccupazione fece convergere l'attenzione dei Padri sul Capitolo undicesimo dello Schema presentato, lasciando cadere tutti gli altri e trasformando il capitolo interessato in un ulteriore schema che sostituisse il primo. Questo nuovo schema diede vita alla Costituzione Dogmatica *Pastor Aeternus*, espressione magisteriale della Ecclesiologia di questo Concilio<sup>37</sup>.

Il problema, evidentemente, non poteva che accentuare l'impostazione istituzionalistica e giuridico-canonica, già presente nello schema iniziale. E quando per richiesta quasi unanime dei Padri si volle approntare un terzo schema che integrasse la Dottrina del Primato con una corrispondente dottrina dell'Episcopato, si diede vita ad un ultimo testo che ripeteva il primo e senza più il capitolo sul Corpo Mistico<sup>38</sup>. Si perse così l'occasione, che pareva possibile dall'insieme degli interventi scritti dei Padri, di rimpostare in modo più vitalistico tutta la teologia della Gerarchia, interpretandola non solo entro la categoria del « potere », propria della concezione sociologica, ma anche entro la categoria del « servizio », propria della concezione carismatica. La conferma di questa incapacità ad uscire dalla angolatura ormai tradizionale è data dal fatto che la nuova stesura fu

---

<sup>35</sup> *D. Th. C.* Tom. VI, coll. 115-117. AUBERT, *Ecclesiologie au XIXe siècle*, éd. du Cerf, 1960, pp. 14-25; 45-50.

<sup>36</sup> « *Civiltà Cattolica* », n. III, Febbraio 1869.

<sup>37</sup> *La Ecclesiologia tra il Vaticano I e il Vaticano II* in « *Convegni Culturali del Clero* », Venezia 1963 pp. 11-12.

<sup>38</sup> Il Terzo schema aggiunge un quarto titolo sulla *Ecclesiastica Hierarchia*. L'aggiunta non cambia l'impostazione: essa non fa che affrontare una questione di diritto pubblico, anche se di origine divina. Rimane invariata la tesi Bellarminiana.



affidata al Kleutgen<sup>39</sup>, che per mentalità ed educazione era il più scolastico di tutti gli ultramontanisti.

Naturalmente non mancavano i fermenti nuovi e le nuove idee, ma si presentavano in modo troppo tenue e facilmente equivocabile, perché compromessi in tante tensioni ambigue e poco teologiche. Per esempio: lo Schrader aveva lavorato assieme al Perrone alla stesura del primo schema ed aveva sollecitato l'inserimento del Capitolo sulla Chiesa Corpo Mistico di Cristo. Ora lo Schrader era su posizioni così accentuate che, ispirandosi alla dottrina del Corpo Mistico, progettava una unificazione teocratica della Società, dove il Papa, mentre possedeva il Primato sulla Comunità religiosa, doveva coordinare nel suo potere anche il potere civile, come sommo moderatore della vita spirituale degli uomini<sup>40</sup>. Era evidente, allora, l'inevitabile sospetto sulla dottrina del Corpo Mistico, se in nome di essa si rinnovavano le vecchie tesi medievali sul governo del mondo. In fondo, come qualcuno scrisse, al Concilio mancava un secolo di esperienze ecclesiali, per essere quel che doveva e poteva essere. Tutto il tempo che ha portato la Cristianità a rinnovarsi nel Concilio Vaticano II.

#### VERSO UNA NUOVA ECCLESIOLOGIA

##### *Il XIX secolo*

È giusto chiedersi come mai il primo schema Ecclesiologico presentato al Vaticano I, aveva al capitolo primo e generale la presentazione della Chiesa come Corpo Mistico di Cristo, per chiarire l'origine storica e teologica del fatto. Affermiamo subito che esisteva da qualche decennio prima del Concilio e durante il Concilio stesso una corrente dottrinale che già possedeva una vasta, nuova ed originale prospettiva attorno ai problemi della

<sup>39</sup> AUBERT, *L'Écclesiologie au Concile de Vatican*, in *Le Concile et les Conciles*, Chevetogne, 1960 pp. 245-84.

<sup>40</sup> AUBERT, *Écclesiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. c. pp. 17-23; 49-50. Ricordare in Italia l'Ideale politico-religioso di Gioberti nel *Il Primato degli Italiani*.

Ecclesiologia. Essa faceva capo ai teologi delle Università Ecclesiastiche e dei grandi Studentati e Seminari cattolici. Uomini di scienza, e quindi liberi dalle preoccupazioni pastorali immediate ed urgenti a cui erano legati i Vescovi. Non erano molti, ma tutti di primissimo piano. In Germania: Sailer, Drey, Moehler, Scheeben<sup>41</sup>. Uomini tanto nuovi che dovrà passare un secolo intero perché le loro intuizioni vengano messe a profitto da tutta la teologia cattolica. Forse perché erano meno attenti ai problemi immediati del loro tempo e più tesi ai grandi problemi della Chiesa: o aperti piuttosto ai tempi lunghi e meno ai tempi brevi della sua storia<sup>42</sup>. In Italia: i Professori del Collegio Romano, Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin<sup>43</sup>. In Inghilterra: Newman<sup>44</sup>. In Francia: Gueranger<sup>45</sup>.

Bisogna dire, e questo è decisamente sorprendente e fa pensare a quel mandato profetico richiamato nel nostro discorso metodologico, che tutti i loro interessi teologici convergono sulla Ecclesiologia.

Non possiamo, evidentemente, tracciare, neanche per approssimazione uno studio di insieme sul loro contributo. Ci limiteremo così ad alcuni accenni sul pensiero del Moehler, sia perché è stato un autentico genio teologico, sia perché le sue intuizioni, hanno guidato gran parte della Ecclesiologia di questi uomini e di queste Scuole.

Bisogna tener presente questa situazione: l'ambiente tedesco, all'inizio del XIX secolo, metteva a disposizione del teologo e del pastore una concezione della Chiesa fortemente viziata dal Razionalismo e dall'Illuminismo. Il giovane Sailer, all'inizio del suo lavoro di studioso, ce la presenta così: la Chiesa è la Società il cui compito consiste nello sviluppare il sentimento religioso individuale, creando le condizioni più favorevoli attra-

---

<sup>41</sup> SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania dell'Ottocento*, Morcelliana, 1944 pp. 43-72; 242-66.

<sup>42</sup> AUBERT, *op. c.* pp. 27-31.

<sup>43</sup> Vedi le voci corrispondenti nel *D. Th. C.* Manca uno studio di insieme che permetterebbe di far luce sulla storia religiosa e teologica di questo periodo in Italia.

<sup>44</sup> BOUYER, *Newman*, éd. du Cerf, 1952, in particolare i capp. IX-XII-XV-XVII.

<sup>45</sup> ROUSSEAU, *op. c.* pp. 23-47.

verso i riti evocativi della Liturgia e attraverso le disposizioni magisteriali e ascetico-disciplinari della Gerarchia<sup>46</sup>. Definizione esterna, evidentemente, e di deciso sapore profano, dove la Chiesa è capace solo di un compito pedagogico verso i suoi fedeli, la cui unità sembra tutta di vincolo giuridico. Naturalmente, l'osservazione accentua il limite per farlo risaltare; ma anche nelle definizioni più ispirate, la Chiesa veniva presentata come spezzata in due: si tendeva ad isolare la Gerarchia dalla Comunità e a vedere in essa sola l'insieme dei dirigenti « che hanno potere sulla Chiesa », agendo sulla Assemblea ecclesiale dall'esterno e dall'alto. L'origine prima di questa deviazione era data da una cattiva interpretazione della tesi del Bellarmino che distingueva la Chiesa docente dalla Chiesa discente.

Il Sailer degli anni più maturi<sup>47</sup> e il Moehler reagiranno a questa concezione ristretta e viziata. Questo il loro pensiero: sulla linea della più sicura Tradizione la Chiesa deve essere intesa come « la regola vivente della fede ». In questo sta l'originalità insostituibile della sua fisionomia. Così, se non fosse vivente, essa finirebbe per essere regola giuridica ed esterna. Per questo la Chiesa va presentata sotto il profilo della sua vitalità interiore, permettendo, tra l'altro, di superare tutte le fratture e le exteriorizzazioni provocate dall'Illuminismo e dal Razionalismo.

L'intuizione rinnovatrice arriverà al Moehler dal suo dialogo, anche se indiretto con il Romanticismo tedesco<sup>48</sup>, sotto la forma che esso assume nello Storicismo Idealistico. Al modo stesso con cui l'Idealismo intende la Storia, egli, in prospettiva analogica, intende la Chiesa. Per l'Idealismo la Storia è l'incarnarsi progressivo e crescente dello Spirito umano, che si autolibera nelle culture e nelle civiltà, che sono i modi del suo rivelarsi concreto. Protagonista di tutto è questo Spirito e la Storia ne è lo sviluppo vitalistico. Risalire nella Storia significa, allora, riandare alle sorgenti, che, per continuità organica, erano ieri la possibilità potenziale dell'oggi. La storia scorre, così, senza discontinuità essenziali, in quanto le forme del suo pre-

<sup>46</sup> GEISELMANN, *Sailer*, Herder, 1952. AUBERT, *op. c.* pp. 26 ss.

<sup>47</sup> SCHNABEL, *op. c.* pp. 48-60.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 64-70.

sentarsi manifestano lo svelarsi inarrestabile dello Spirito in essa. La continuità è data dal fatto che la storia è vita che diviene; la novità, dal fatto che la Storia è vita che non può non divenire. Lo Spirito ne garantisce la fedeltà.

Questa è l'unità vitalistica dell'Idealismo e Moehler ne resterà fortemente stimolato. La Chiesa deve esser colta entro la stessa progressione vitale. Così tutta la sua teologia studierà il mistero di Vita che costituisce la Chiesa. Questa vita di cui la Chiesa vive e che la Chiesa dona, è vita divina che fluisce in Lei dal Cristo, il cui Spirito è lo stesso Spirito che anima la Chiesa. Di conseguenza la Chiesa custodisce in se stessa e manifesta vivendo, un mistero di unità. Questa vita le permetterà di svolgere la sua presenza nel tempo e nella storia con assoluta fedeltà a se stessa. Per cui essa sarà capace di una contemporaneità che la fa una e presente, tutta e integra, ad ogni momento e in ogni momento della sua storia, senza limiti di passato e di futuro, in un presente dinamico che la tiene ancorata essenzialmente al suo Cristo. Essa non ha solo un tempo umano; possiede un tempo soprannaturale: la Tradizione, che è il filo conduttore della sua fedeltà a Cristo in mezzo agli uomini. In questo senso essa non può essere che Corpo Mistico: comunità organica e viva soprannaturalmente, in cui i cristiani trovano la sorgente della loro incorporazione al Cristo Gesù e in cui, ancora, i cristiani trovano le condizioni perché questa vita tutta soprannaturale possa mantenersi, esercitarsi, espandersi. Così essa è insieme una realtà mistico-invisibile e una realtà storico-visibile. Essa è l'espressione visibile dello Spirito Divino Invisibile che la anima; è, cioè, e la Realtà di questo Spirito e lo Strumento e la Istituzione che procura e media la presenza di questo Spirito. Realtà sociale, quindi, istituita divinamente dal Cristo per assicurare la trasmissione del Cristianesimo. In sintesi: la Chiesa è il Cristo che continua misticamente l'Incarnazione in mezzo agli uomini per rendere ad essi presente ed efficace in ogni tempo la Redenzione. Semmai si volesse rilevare un limite in questa Ecclesiologia genialissima e felice, esso va riscontrato nel fatto di aver dato tutto il risalto all'aspetto mistico ed interiore della Chiesa, non mettendo in giusta evidenza la funzione magiste-

riale e gerarchica degli organi portanti la mediazione di Verità e di Carità. Lo scompensò è del resto giustificabilissimo se si pensa al valore determinante e praticamente unico che la Ecclesiologia del tempo dava agli organi istituzionali della Chiesa <sup>49</sup>. Il compito di riequilibrare questi scompensi spetterà ai teologi della Scuola Romana e in particolare al Passaglia e definitivamente alla teologia di oggi che può finalmente integrare queste intuizioni in una concezione sacramentale della Chiesa.

Questa è la Teologia ecclesiologica che il Perrone e soprattutto lo Schrader porteranno al Concilio Vaticano I: espressa in quel primo capitolo dello schema ecclesiologico presentato al Concilio.

In esso noi risentiamo le pagine migliori del maestro dello Schrader, il Passaglia, fortemente influenzate dalla Ecclesiologia di Moehler. Ne citiamo qualche passaggio, per cogliere la forza geniale e moderna di questa ecclesiologia illuminata:

« Che significano le diverse espressioni dove la Chiesa di Cristo è chiamata Tempio di Dio, il Tempio del Dio Santo, il Tempio del Dio vivente, il Tempio dello Spirito Santo? Esse significano in primo luogo che il Popolo di Dio è Santo, sottratto ad una funzione profana e volgare, consacrato al Dio Vivente. Il Popolo Cristiano è costruito ed edificato interiormente da Dio; lo Spirito di Dio abita in Lui; esso gode della partecipazione alla natura divina che configura il Cristo nei Cristiani e li rende conformi all'immagine di Cristo, che è il Figlio di Dio... Caratteristiche così eccellenti, così elevate, così divine, possono davvero essere attribuite alla Chiesa... se si considera la Chiesa in tutta la sua profondità si capisce che la Chiesa è il Tempio di Dio e Dio abita in essa, si prende cura di Lei, la nutre ed è intimamente unito ad essa. Allora tutto ciò che si potrà dire della Chiesa sembrerà sempre troppo inferiore alla sua natura e, alla sua dignità » <sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Il rischio più sottile implicito, o almeno non evitato, della ecclesiologia di Möhler è dato dal fatto che la Gerarchia sembra fluire per esplicitazione immanentistica dalla vita della Chiesa, mancando il giusto risalto della volontà istituzionale di Cristo, con il rischio di chiudere la Chiesa in un vero Panteismo. Solo una concezione Sacramentale della Chiesa può impedire questo squilibrio: ma questa è teologia d'oggi.

<sup>50</sup> PASSAGLIA, *De Ecclesia Christi*, Gregoriana, 1853, Tomo I, pp. 21-31.

Per questo anche per i teologi della Scuola Romana la Chiesa esigerà di essere trattata e capita prima e soprattutto come il Corpo Mistico di Cristo. Così ancora il Passaglia: « la Chiesa può essere chiamata in modo esatto e magnifico Corpo Mistico di Cristo, costituito da tutti quelli nei quali il Cristo si manifesta ed esprime la sua vita. Attraverso loro Egli rimane in mezzo agli uomini, mantiene e continua l'opera della Salvezza, per poter liberare gli uomini dalla Schiavitù, per insegnare la Verità, per donare la Giustizia, per tutti portare al premio eterno »<sup>51</sup>.

Sembrano i tratti più significativi del primo capitolo della Costituzione Dogmatica *Lumen gentium*.

### Il XX secolo

Da questa teologia, tedesca e romana, fluirà la nuova ecclesiologia ad integrazione e a revisione della Ecclesiologia post-tridentina<sup>52</sup>.

Noi dobbiamo collocare questa Rinascita nella Comunità Benedettina di Maria Laach, in Germania, per opera pastorale dell'Abate Herwegen e per l'opera teologica del Casel<sup>53</sup>, tra le due guerre<sup>54</sup>. La situazione dei cattolici tedeschi era fortemente limitata dal Nazismo, per cui non era loro possibile esprimere nessuna azione sociale e nessuna forma di azione cattolica organizzata. Non restava loro che ritornare alle forme essenziali della formazione cristiana: La Predicazione della Parola di Dio e la Celebrazione vivente ed efficace dei Misteri Liturgici. L'esperienza accentuerà la loro attenzione su una zona da troppi secoli

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>52</sup> KERKVOORDE, *La Théologie du Corps Mystique au XIX<sup>e</sup> siècle*, in « Nouvelle Revue théologique », 1945, pp. 1025-38.

<sup>53</sup> AUBERT, *La Théologie catholique au milieu du XX<sup>e</sup> siècle*, Casterman, 1954, cap. II. FILTHAUT, *La théologie des Mystères*, Desclée, 1954.

<sup>54</sup> La causa del ritardo della ripresa degli studi ecclesiologici, è dovuta per il primo ventennio di questo secolo, in gran parte al Modernismo, che ha richiesto una difesa della ecclesiologia cattolica entro il tradizionale schema bellarminiano; per la seconda metà del XIX secolo essa è dovuta all'influenza determinante della Costituzione dogmatica *Pastor Aeternus* del Vaticano I, utilizzata in modo poco equilibrato e parziale. Fa eccezione la Ecclesiologia di Dom Grea, che nel 1884 scriveva un *De l'Église e de sa divine constitution*, sulla linea della dottrina tedesca.

dimenticata della vita della Chiesa: il valore e la funzione della Liturgia. Si inizierà così quello che oggi si chiama il « Movimento Liturgico », che ha creato le condizioni nuove per la ripresa illuminata della Ecclesiologia. Per cui non saranno i dogmatici a sollecitare la ripresa degli studi Ecclesiologici, ma i liturgisti. E questo non deve meravigliare se si tien conto che nella Liturgia la Chiesa esprime a livello di Vita, la Verità in cui crede: l'esperienza sacramentale finalmente approfondita, oltre le questioni etiche e giuridiche della disciplina dei Sacramenti, doveva sollecitare inevitabilmente una attenzione al mistero profondo in cui Essa consiste<sup>55</sup>. Del resto i Benedettini non faranno che applicare le intuizioni elaborate fin dal 1840-41 dal restauratore dell'Ordine benedettino di Francia: il Guéranger, maestro di tutta la Liturgia moderna. Per cui avevano il vantaggio di muoversi entro una loro tradizione, anche se recente. Il Guéranger nella sua opera *Le Istituzioni Liturgiche* aveva intuito che la Chiesa deve esser considerata prima e soprattutto come « una Comunità che prega in identità con la Persona e la Preghiera del Cristo ». Egli rendeva così evidente a partire dal mistero liturgico la realtà della Chiesa come Corpo Mistico di Cristo.

I Benedettini di Maria Laach prima, e quelli di Beuron poi, erediteranno consapevolmente la lezione e la svilupperanno in tutta la sua ampiezza. La loro Liturgia diventerà una Ecclesiologia vissuta, passata allo stato di coscienza attiva ed operante. L'itinerario liturgico si rivelerà come un itinerario divino, e in esso e per esso sarà possibile riscoprire la Chiesa rivivendone la vita. Così nella Liturgia il Cristiano prenderà coscienza che la Chiesa non è fatta solo di ministri: essa è più ampia. È la Comunità di tutti i fedeli raccolti attorno ai ministri consacrati dal Cristo, dotati insieme di uno stesso Sacerdozio, espresso con funzioni diverse. Il primo, quello dei fedeli, proveniente dal Sacramento del Battesimo e della Cresima; il secondo, quello dei

---

<sup>55</sup> AUBERT, *op. c.* pp. 31-38. THILS, *Orientations de la Théologie*, Ceuterick, 1958, pp. 31-43.

ministri, proveniente dalla deputazione ministeriale dell'Ordine Sacro. Nella Liturgia, ancora, il popolo di Dio prende coscienza che la Fede non può essere che l'inizio di un itinerario vivificante che porta alla Speranza, nutrito nella e dalla Carità; in essa apprende che i Figli della Chiesa devono portare in se stessi la vita della Grazia, la vita stessa di Cristo, animata dallo stesso Spirito di Lui: e che solo questa vita e per questa vita i cristiani diventano membri viventi della Comunità Ecclesiale. Per questo ed in questo la Chiesa è il Corpo Mistico di Cristo, ed in questa stessa prospettiva, i Cristiani intendono finalmente e approfondiscono la nozione della Chiesa « come Chiesa santa di Dio »<sup>56</sup>. La portata paziente e lungimirante di questo lavoro fu veramente eccezionale: basti ricordare l'opera di rieducazione ecclesiologicala, a livello ascetico e di nuova mentalità, provocata dalle opere di Dom Columba Marmion<sup>57</sup>. Pio XII dirà così: « Il movimento liturgico è un segno delle disposizioni di Dio riguardo al tempo presente, un passaggio dello Spirito Santo nella Chiesa ». Esso ha alle spalle la rinascita liturgico-eucaristica di Pio X, sarà la strada aperta alla *Mystici Corporis* e avrà il conforto finale della *Mediator Dei*<sup>58</sup>.

Il movimento liturgico iniziato nella Germania darà vita in modo diretto e indiretto alla ripresa definitiva e vastissima degli studi ecclesiologici. Tutta una letteratura a partire dal 1930, sarà pubblicata sia a livello scientifico che a livello pastorale. Chi scrive di Ecclesiologia scriverà ormai entro la prospettiva del Corpo Mistico.

Sul piano biblico: l'opera del Mersch, del Prat, del Cerfaux, del Glorieux, del Warnach, del Bouyer e dello Steinman<sup>59</sup>.

Sul piano Patristico: quella del Mersch, del De Lubac, del Daniélou, del Bouyer, del Draguet, del Marrou e del Courcelles<sup>60</sup>.

Sul piano dogmatico, quella del Mersch, del Tromp, del Fe-

---

<sup>56</sup> ROUSSEAU, *op. c.* Cap. V.

<sup>57</sup> AUBERT, *op. c.* pp. 32-35.

<sup>58</sup> ROUSSEAU, *op. c.* XI; *Questions liturgiques et paroissiales*, 1950, tom. XXXI pp. 12-17; HAMER, *op. c.* pp. 11-34.

<sup>59</sup> AUBERT, *op. c.* cap. I. THILS, *op. c.* 9-30; 94-100.

<sup>60</sup> AUBERT, *op. c.* pp. 38-41. THILS, *op. c.* pp. 43-49.



ches, del Congar, dello Schmaus, dei fratelli Rahner, dello Schillebeeckx <sup>61</sup>.

Per non parlare degli studi su esperienze pastorali dirette o indirette, come il formularsi della teologia Ecumenica a partire dall'esperienza stessa dell'Ecumenismo <sup>62</sup>, e il formarsi della teologia del Laicato, a partire dall'esperienza dei cattolici impegnati nell'azione sotto la guida dell'Episcopato e nell'impegno temporale diretto, alla ricerca di una responsabilità tipica del Battezzato <sup>63</sup>.

Le idee si faranno progressivamente più precise e tenderanno a disciplinarsi in sintesi sempre più accorte e provvedute, in questo aiutate da un intervento puntuale del Magistero che svolgerà una azione vigilante e stimolante insieme <sup>64</sup>. Il moltiplicarsi delle monografie a livello Biblico e a livello Patristico, come il sensibilizzarsi rispetto alle molte esperienze pastorali e missionarie, permetteranno al Dogmatico di approfondire con con più genialità e con più sicurezza la dottrina. Lo stesso movimento ecumenico creerà nel dialogo ritrovato con i fratelli separati il confronto con la Teologia Evangelica e Ortodossa, ricca di suggestioni e di tradizioni, spesso dimenticate dalla teologia cattolica per l'urgenza provocata dalla impostazione apologetica. Le discussioni rimarranno aperte, pur tutti convergendo su punti sempre più delineati della dottrina.

Così la Ecclesiologia non potrà essere che il prolungamento della Cristologia, perché la Chiesa è la continuazione del Cristo; ne è il Corpo mistico di cui Lui è Capo. È la Grazia che fluisce dal Capo in tutto il Corpo della Chiesa che costituisce la Chiesa realtà mistica e carismatica. Se il Verbo Incarnato è la sorgente di questa Grazia, allora, la realtà mistica della Chiesa, che è fondata su di essa, non potrà esprimersi che attraverso le

<sup>61</sup> CONGAR, *Sainte Église*; reperire i nomi dall'indice con riferimento ad una analisi delle opere di questi autori. Il riferimento vale anche per gli autori citati nelle note 59-60.

<sup>62</sup> THILS, *op. c.* pp. 107-113. Tutte le opere Ecclesiologiche curate dalle éditions du Cerf nella collana « Unam Sanctam »; e quelle curate dalle edizioni di Aubier.

<sup>63</sup> CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, ed. du Cerf, 1953. Opera fondamentale, a cui tutti si sono rifatti direttamente o indirettamente.

<sup>64</sup> Importanti sotto questo aspetto tutte le encicliche di Pio XII.

leggi stesse della Incarnazione. Come il Verbo abitò tra noi per mezzo di una reale natura umana assunta nell'unità della Persona divina, così anche la Chiesa incarna la sua realtà divina in una struttura umana, storica e visibile. Essa è, di conseguenza, una realtà umana e divina: lo Spirito Santo che è lo stesso Spirito di Cristo ne è l'anima. E se lo Spirito anima dal di dentro tutta la vita della Chiesa, questa vita, dovunque essa si presenterà, sarà conforme alla legge della Incarnazione, riproponendo, come per il Cristo, tutto il disegno Trinitario a giustificazione e comprensione della sua esistenza storica e salvifica. Solo così prenderà risalto e avrà più ampia spiegazione la funzione, l'importanza e la necessità della Gerarchia nella sua vita. Ad essa è affidato il compito di mediare ai fedeli la pienezza della vita soprannaturale e della Santità. Realtà capita entro le leggi del « servizio » e non più entro le leggi del « potere ».

Così più questa vita si farà profonda e ricca nelle anime dei Cristiani, più essa si tradurrà in una sottomissione spontanea di essi alla Gerarchia. Questa è la vita della Chiesa realizzata infallibilmente dallo Spirito Santo: in essa e per essa la Chiesa riceve tutte le sue note e le sue proprietà. Nello Spirito Santo che la anima e la conduce, la Chiesa non potrà essere che una, santa, cattolica e apostolica.

Essa allora cammina in mezzo agli uomini trascinata dallo Spirito di Dio in un itinerario crescente, dove essa è costituita centro di Salvezza per gli uomini nella storia, essa stessa storia efficace di questa salvezza.

Così essa raggiunge tutti i piani dell'essere creato per redimerlo e consacrarlo, possedendo un dinamismo soprannaturale che mette nel raggio d'azione della sua Grazia, la società, la storia e tutti i valori umani. Avrà la capacità di attrarre a sé tutti i valori naturali e soprannaturali che si esprimono comunque nel mondo<sup>65</sup>. Questa è la Ecclesiologia che è arrivata al dibattito Conciliare del Vaticano II: la Chiesa ha atteso pazientemente essa stessa, attraverso l'opera dei suoi teologi a tutti i livelli dell'esperienza cristiana, le indicazioni precise che le permetto-

---

<sup>65</sup> JAKY, *op. c.* pp. 348-50.

no di parlare più compiutamente di se stessa al mondo. E, nell'attesa di nuove intuizioni e di nuove esperienze apostoliche e missionarie, ha preferito nella Costituzione Dogmatica *Lumen gentium* descriversi piuttosto che definirsi. Essa ha espresso la convinzione chiara di vivere entro un mistero troppo grande per essere raccolto in un'unica definizione. Ha mostrato tutto il suo volto, accompagnando la descrizione della propria fisionomia con altri decreti, già espressi e da esprimere<sup>66</sup>, dove essa si mostra terrestre e celeste, temporale ed eterna, presente ed in tensione finale, umana e divina, attiva e contemplativa, collettiva ed individuale, personale e sovraperonale, unita dall'amore e governata dalle leggi, visibile ed invisibile. Essa è storia in atto e quindi dinamismo, per cui le sue antinomie non potranno essere risolte in modo analitico e statico. Le sue diverse faccie dovranno essere colte come gli aspetti integrantisi di uno stesso organismo vivente. Il teologo dovrà apprendere la lezione e ci insegnerà che ogni aspetto della Chiesa richiamerà tutti gli altri. E non ne sottolineerà uno a difetto e a minimizzazione dell'altro. Insegnerà che la Chiesa ha il suo punto terminale nel Cielo, senza dimenticare l'importanza della storia umana di essa che prepara e rende possibile la Gerusalemme del Cielo. Le ambiguità saranno solo apparenti, perché espressioni di una vita la cui ricchezza è tutta Mistero.

GERMANO PATTARO

---

<sup>66</sup> Costituzioni e Decreti del Concilio Vaticano II, Ancora, 1965, vol. I.

## LA COSTITUZIONE DOGMATICA DE ECCLESIA: SINTESI DOTTRINALE

Le cose che dirò non possono costituire un commento vero e proprio della Costituzione *Lumen gentium*. Tanto più che essa non rappresenta l'unico testo conciliare che interessi l'ecclesiology; anzi, si può quasi dire che tutti gli schemi del Concilio hanno riferimento a qualche aspetto, almeno, della dottrina sulla Chiesa.

Cercherò, piuttosto, di cogliere e delineare lo spirito generale che anima la visione della Chiesa, promossa dal Concilio.

### *Il contesto conciliare*

Ma conviene, anzitutto, situare la Costituzione *Lumen gentium* nel contesto di tutto il lavoro conciliare.

Potremmo definirne così il significato: essa corrisponde alla prima delle tre tappe o mete dell'impegno, che Paolo VI nell'Enciclica « *Ecclesiam suam* » ha affidato ai Padri Conciliari, e ai cristiani tutti: coscienza, rinnovamento e dialogo. La *Lumen gentium* è il documento della *presa di coscienza*.

Altri schemi del Concilio sono più relativi alla seconda (= rinnovamento), o alla terza metà (= dialogo). Perciò suppongono la Costituzione *Lumen gentium* come necessaria premessa e necessario fondamento.

Ancora, per introdurci, possiamo sottolineare il fatto della centralità del tema della « Chiesa » nelle riflessioni teologiche attuali.

Se ogni epoca della storia della Chiesa ha — per così dire — il suo dogma (c'è stata l'ora — l'era — dei temi trinitario-cristologici, dei problemi della grazia e del peccato, della giustifi-

cazione e della fede, dei rapporti fra naturale e soprannaturale, e tra scienza e fede...), potremmo caratterizzare la nostra epoca come l'ora — o l'era — della Ecclesiologia.

Il Concilio può essere considerato come l'eco e il riflesso autorevoli, come la promozione a maturità del grande lavoro di ricerca e di seminazione già avviata da alcuni decenni nel seno della Chiesa da illustri teologi.

### *Caratteri generali della Costituzione*

Ed ora, per entrare subito nell'esame della *Lumen gentium*, notiamo i caratteri generali della sua impostazione.

Non è difficile rilevarli: sono quelli stessi del Concilio, così come l'ha ideato e voluto Papa Giovanni XXIII, con le sue frequenti indicazioni per un traguardo di *aggiornamento in senso pastorale*.

Possiamo riassumerli, sottolineando tre motivi.

#### 1 - Impostazione positiva

Il superamento della prospettiva esclusivamente apologetica o polemica, voluto dal Concilio, dovrà ripercuotersi in tutta la impostazione della Ecclesiologia. Il trattato *De Ecclesia* pareva, finora, non solo destinato a restare ai margini della sede teologica propriamente detta, ma addirittura estromesso.

Apparteneva allo stadio propedeutico, dell'apologetica. Era anzi di ispirazione polemica. Serviva, comunque, al fine della tutela della fede, del consolidamento delle basi della fede; non al fine della promozione della fede. Presentava una difesa contro gli increduli, contro gli obiettori. Non alimentava e forse nemmeno avviava la maturazione della fede dei credenti.

Il Concilio, invece, chiede una nuova mentalità, appunto sollecitando una tale presentazione del volto della Chiesa da scuotere le migliori energie dei cattolici, stimolandoli alla perfezione più alta e all'apostolato più generoso. Perciò: carattere *positivo*, strettamente teologico del *De Ecclesia*.

## 2 - Teologia biblica

Consegue il carattere *biblico*.

Anche qui siamo nel contesto dell'orientamento generale del Concilio: per un rinnovamento pastorale si è sentito il bisogno di ritornare alle fonti!

Qualche passo della S. Scrittura entrava anche prima nello studio apologetico.

L'esegesi era anche buona, profonda, esauriente e aggiornata. Ma sempre sulla linea di tesi particolari. Mancava il ricorso a una *teologia biblica* in senso pieno; perciò risultava deficiente la visione della Chiesa.

Quale differenza notevole, rispetto alla Costituzione *Lumen gentium*! Qui noi troviamo una ricca messe di testi raccolti dalla Bibbia, eccettuato qualche capitolo, che ancora risente della *mens... giuridica* (come il VI sui « religiosi », e un po' ancora il V sulla « vocazione alla santità »). Specialmente i primi e gli ultimi capitoli sono magnifici esempi di teologia biblica.

Tale carattere biblico favorisce la meditazione, e introduce facilmente nel clima della liturgia. Ciò che, prima, era assai difficile, anche dopo uno studio approfondito del *De Ecclesia*.

Ora, invece, avvertiamo l'affinità stretta tra linguaggio teologico e linguaggio liturgico.

## 3 - Apertura

Infine, carattere *aperto e suggestivo* della Costituzione *Lumen gentium*; purché guardata e letta non in superficie, e superando l'ostacolo dei residui di formulazioni giuridiche.

Essa obbedisce all'intenzione di presentare una dottrina comune, senza pretesa di tutto definire e di precisare ad ogni costo qualsiasi aspetto delle questioni: ora tutto ciò è altamente significativo in ordine alla promozione di approfondimenti nuovi, ed anche vari.

Si offre, cioè, la possibilità di combinare entro l'unica grande ortodossa fede cattolica prospettive diverse, approfondimenti non strettamente univoci. Si respira aria nuova; viene rinfrescata e ringiovanita tutta la questione del metodo della scienza teologica.

## LA NATURA DELLA CHIESA

Secondo questa nuova visione promossa dal Concilio, che cosa è dunque la Chiesa nel suo fondo più reale ed obiettivo?

*È mistero*: così, anzi, inizia, nei suoi titoli dei capitoli, la Costituzione *Lumen gentium*.

E come mai, mi domando, ci sono voluti 20 secoli per arrivare a prendere coscienza di questo aspetto essenziale della Chiesa?

E rispondo anzitutto: la presa di coscienza di quel che si è non è un fatto primordiale della propria vita; esso suppone... l'esercizio dell'esistenza: prima si vive, si attuano e si sviluppano le facoltà o potenze, e solo in seguito si riesce a tornare su se stessi per accorgersi e rendersi conto di quel che si è e si fa.

Così pure la Chiesa ha dovuto incarnarsi nella storia, evidenziarsi come realtà umana sociale. Ed ora è giunta l'epoca provvidenziale nel suo itinerario storico, della sua migliore riflessione su di sé, per una migliore capacità di cogliere in sé gli aspetti mistici e i valori divini.

Ma, per rispondere alla domanda, è più legittimo ricorrere al parallelo con la vita di Cristo.

Noi siamo abituati, ormai, aprendo il Vangelo, a trovare facile e immediata la rivelazione della divinità di Cristo. Ma non fu questo lo stile della provvidenza, quale ci documentano appunto i Vangeli, se li studiamo più a fondo. La rivelazione della divinità di Cristo è stata progressiva. Cristo ha voluto manifestarsi vero uomo prima che vero Dio.

Quando ebbe realizzato la sua piena inserzione nel contesto della umanità — « l'abbiamo visto, dirà S. Giovanni, e le nostre mani l'hanno toccato » — fino ad accettare su di sé tutte le condizioni dell'essere umano, compresi i dolori e la morte, solo allora il Cristo riuscì a far veramente manifesta anche la sua divinità.

*Primum visus est homo, et deinde creditus est Deus.* Prima

fu sperimentato reale nella sua umanità, e fu avvertito uomo vicino agli uomini, e così, in seguito, lo Spirito Santo aprì la piena intelligenza della Fede perché diventassero luminose e chiare tutte le parole precedentemente dette a proposito della sua divinità, ma che prima non erano state comprese né saldamente accettate.

Così la Chiesa. I suoi primi 20 secoli di esistenza sono giovati — per così dire — a consolidare la sua presenza nella storia, a fondare quasi il suo diritto positivo ad essere considerata una realtà umana sociale. Ha reso evidenti a sé e al mondo le sue esperienze di umanità; come Cristo, spesso fino alla Croce e quasi alla morte. Ora la Chiesa, senza cessare l'itinerario della sua esistenza storica entra di più anche nella chiarezza della sua Pasqua di rivelazione del divino nascosto in Lei.

#### *La Chiesa: mistero-sacramento*

Il divino nella Chiesa! La Chiesa deve essere guardata nei suoi valori mistici. La Chiesa è mistero. Cosa significa tutto questo?

1. Anzitutto, mistero potrebbe voler indicare la *sproporzione radicale* tra ciò che la Chiesa appare e ciò che essa è. È nell'uso comune e generico del termine: mistero, qualche cosa di incomprendibile, di intrinsecamente inadeguato alla nostra capacità di conoscenza.

La Costituzione, in effetti, insinua l'idea che la Chiesa non riesca mai a realizzare adeguatamente (e perciò a rendere manifesta) la sua eccelsa vocazione.

L'ideale della Chiesa... le resterà sempre trascendente.

Nel capitolo VIII, sulla Beata Vergine prototipo della Chiesa, si fa implicitamente una confessione di inadeguatezza rispetto all'ideale; la quale risulta più importante, dal punto di vista teologico, delle altre professioni di umiltà sparse qua e là in questo e in altri testi conciliari. La Chiesa, cioè, ammette che



soltanto in Maria essa raggiunge i traguardi cui è chiamata; per il resto essa rimane un Popolo di Dio *in cammino verso* la perfezione. Mistero include anche questo significato: di discontinuità, e di sproporzione permanente tra realtà concreta ed ideale trascendente.

2. Però il senso più profondo della parola *mistero*, come la Costituzione l'applica per definire la natura della Chiesa, è un altro; e dice legame stretto con i due misteri principali della Rivelazione, e cioè col *mistero trinitario*, e col *mistero di Cristo*.

#### A) Nella luce del Mistero Trinitario

Penso che nessuno di noi trovi difficoltà ad ammettere il legame col mistero di Cristo: la Chiesa — lo diciamo sempre — è il Corpo Mistico di Cristo.

Ma quasi certamente ci apparirà per lo meno inconsueto il collegamento col mistero trinitario.

Sta appunto qui la novità di prospettiva, promossa dal Concilio. La Costituzione *Lumen gentium* sancisce l'inserimento del mistero della Chiesa nel contesto del mistero della SS. Trinità; e prima ancora di collegarlo col mistero specifico del Verbo Incarnato. Si avverte, in questo, l'influenza della teologia orientale. Si respira aria d'Oriente. Merito diretto dei Padri Conciliari d'Oriente? Forse è più rispondente al vero attribuire il merito alla liturgia. È la liturgia che ha conservato gli echi della tradizione orientale, favorendo così il loro reingresso nella teologia cattolica.

In che senso, però, la dottrina sul mistero trinitario fonda la dottrina sul mistero della Chiesa?

Non cediamo alla tentazione di ricorrere subito alla interpretazione scolastica del mistero trinitario: il Padre che — nel pensiero divino — genera il Figlio; Padre e Figlio che — nell'amore divino mutuo — spirano lo Spirito Santo.

Tale prospettiva, anche se bella e abbastanza diffusa, non serve.

„La ” storia della salvezza ”

Invece, seguendo la Costituzione, rifacciamoci al contesto storico-biblico della Rivelazione di Dio. Il mistero della Trinità — secondo la Bibbia — non è tanto l'abisso della incomprensibile vita intima di Dio (quasi... l'enigma di Dio), quanto piuttosto il mistero della rivelazione progressiva e del progressivo inserimento di Dio nella storia. È in questo contesto di *storia della salvezza*, che noi vediamo sorgere il mistero della Chiesa. Da questo punto di vista, anzi, si può dire che esso sia il mistero centrale e totale; presente nel cuore di Dio fin da tutta l'eternità. In quale maniera Dio si è rivelato Trinità? In quanto si è rivelato *Padre*: chiamando gli uomini alla dignità di figli suoi (= tema della vocazione), e in particolare scegliendosi un popolo messianico (= tema del « Popolo di Dio »); per giungere poi all'invio nel mondo dell'Unigenito Figlio suo, nel quale adunare tutti i figli adottivi di Dio. Così la rivelazione del *Figlio* diventa l'apice della consacrazione radicale degli uomini nella dignità di chiamati alla partecipazione alla vita intima di Dio. Lo *Spirito Santo* entra allora sulla scena della storia umana, appunto col compito di realizzare la comunità dei fratelli di Cristo, quasi una riedizione continuata e progressiva delle immagini del Figlio di Dio.

È in questo contesto di manifestazione della *paternità* divina universale « vocante », di realizzazione del *prototipo* fra gli uomini dei figli di Dio, nel Cristo Uomo-Dio, di azione dello *Spirito Santo* creatore della nuova umanità « in Cristo »... è in questo contesto che noi dobbiamo collocare il mistero della Chiesa.

In particolare, però, questa prospettiva storico-biblica ci impegna oggi a mettere maggiormente in evidenza il ruolo dello Spirito Santo nella vita della Chiesa.

*L'azione dello Spirito Santo*

A tal proposito, sì, possiamo dire che il Concilio è debitore

nei riguardi di molti Vescovi e teologi orientali, se la dottrina sullo Spirito Santo ha potuto fare ingresso in questo ed altri schemi con maggior frequenza e intensità.

Finora si era rimasti ancora piuttosto aridi ed avari, per quanto riguarda devozione e teologia dello Spirito Santo. La *Lumen gentium* stimola allargamenti e approfondimenti in questo campo.

Non è, forse, lo Spirito Santo il creatore dell'universo nuovo, che è la Chiesa? *Veni Creator Spiritus*: noi, già, così preghiamo e cantiamo. La Chiesa è come un secondo universo, quello soprannaturale, creato da quell'amore di Dio (= Spirito Santo) che vuole in esso irradiare e manifestare il Cristo. Come la creazione naturale è manifestazione di Dio, e Dio, creando l'universo, ha inteso far splendere fuori di sé delle immagini sue; così la Chiesa è riflesso di Cristo, e lo Spirito Santo, creatore della Chiesa, vuole in essa prolungare l'edizione di Cristo.

Si dice spesso — in tema di esegesi e di teologia biblica — che Cristo è il cifrario, che consente di leggere il linguaggio cifrato dell'Antico Testamento. Se non ci fosse il Nuovo Testamento che cosa resterebbe dell'Antico? Un enigma. È il Cristo che disigilla il Libro Sacro, che rende splendenti e chiare anche le pagine più oscure della rivelazione divina dell'Antico Testamento.

Ma anche Cristo, a sua volta, rimarrebbe in un certo senso un enigma, se non ci fosse la Chiesa. È la Chiesa che rivela il Cristo; è nella Chiesa che rifulge l'immagine di Cristo.

La Costituzione comincia proprio con queste affermazioni solenni: *Cristo è luce delle genti; i suoi raggi si riflettono sulla Chiesa.*

Il volto della Chiesa è lo specchio nel quale si vede l'immagine di Cristo. E lo Spirito Creatore è l'anima della Chiesa; non solo perché la mantiene in vita, ma soprattutto perché la costruisce continuamente, cellula per cellula, quasi un secondo universo nel quale si rifrange la ricchezza delle perfezioni di Cristo.

Cristo l'aveva già promesso: « Voi farete cose anche più

grandi di quelle compiute da me ». E si riferiva ai miracoli. Ebbene, allargando, in genere si può dire così: la Chiesa è quasi la edizione maggiore di Cristo; è la rivelazione di Lui operata dallo Spirito Santo.

Ecco che cosa significa collegare il mistero della Chiesa col mistero della Trinità.

### *Pluralità nell'unità*

Una nota, ancora, o meglio una semplice suggestione, io leggo tra le indicazioni emerse nel Concilio.

Appunto in forza dell'apertura alla tradizione teologica (liturgico-patristica) orientale, il Mistero Trinitario aiuta a fondare in maniera veramente radicale la prospettiva della possibilità, nella Chiesa, della pluralità nell'unità.

È proprio nel mistero trinitario che trova il suo vertice e il suo centro la teologia; ed è proprio lì che si specifica la diversità più radicale di prospettiva. Ci sono *due teologie* fondamentali — tutti lo riconoscono —, e sono nate dal confronto col mistero trinitario. Una teologia, prevalente nel mondo latino, parte dall'Unità di Dio per arrivare alla Trinità. In essa la difesa del monoteismo e dell'unità della natura è stata sempre facile; ma non così la interpretazione della distinzione delle tre Divine Persone.

L'altra teologia, prevalente nel mondo orientale, pone invece l'accento sulla Trinità delle Persone, in nome di una più facile fedeltà alla Rivelazione biblica: e cioè alla prospettiva della storica e progressiva manifestazione ed azione di Dio come Padre e Figlio e Spirito Santo. Accentuando, però, la distinzione delle Persone, ha stentato talvolta a ritrovare facilmente l'unità. Sono nati, anzi, in seno a queste due teologie anche dei movimenti ereticali, in quanto si è giunti a sacrificare o l'Unità o la Trinità.

Comunque, ed è questo che a noi interessa, la possibilità di

guardare da due punti di vista diversi anche se non opposti, ma solo convergenti, il mistero principale, qual è quello trinitario, rende logica, facile, possibile, la pluralità di Ecclesiologie. Anche per quanto riguarda il mistero della Chiesa si possono dare almeno due radicali prospettive. C'è chi parte più volentieri da ciò che è radice di unità nella Chiesa, dal vertice, per discendere poi agli elementi di pluralità, di diversità: ecco la prospettiva finora tradizionale della teologia latina.

C'è chi preferisce, invece, partire dalla considerazione della pluralità, e cioè dal fatto dell'esistenza di Chiese particolari, per risalire poi, con più difficoltà, a ritrovare l'unità della Chiesa universale vivente *con e nelle* Chiese particolari.

## B) La Chiesa e il mistero di Cristo

Questo secondo punto è diventato ormai classico nella teologia. È l'idea più facile e più comune: il mistero della Chiesa collegato col mistero di Cristo, in quanto la Chiesa è quasi il prolungamento dell'incarnazione, è come il *sacramento di Cristo*.

A tal proposito, sottolineo la necessità di allenarsi all'uso di un vocabolo nuovo, o meglio a riprendere l'uso di un vocabolo antico.

All'epoca del Vaticano I alcuni Vescovi mostrarono di non gradire l'espressione di Corpo Mistico, applicata alla Chiesa, che già allora si pensava di introdurre nei testi conciliari. In seguito quell'espressione trionfò; e si giunse alla consacrazione più ufficiale, quella dell'Enciclica di Pio XII, *Mystici Corporis*.

Anche nel Vaticano II si incontrarono resistenze all'ingresso dell'espressione *Chiesa-sacramento di Cristo*. È da prevedere che, analogamente a quanto seguì al Vaticano I, in futuro la teologia consacrerà definitivamente tale espressione.

### *Chiesa-Sacramento*

Che si vuole significare con l'idea di *Chiesa-Sacramento*?

Sottolineo soltanto i concetti più importanti. Anzitutto questo: *tutta la Chiesa* è in funzione di servizio a Cristo, è a disposizione della sua azione di causa principale, offrendo il contributo proprio della causa strumentale. Tutta la Chiesa, non alcuni soltanto nella Chiesa, non alcune funzioni soltanto della Chiesa.

Spesso, unilateralmente, si circoscrive la Chiesa entro i confini dei « clerici »; e l'attività sacramentale si restringe alla liturgia intesa quasi solo come amministrazione dei Sacramenti. Invece tutti i membri della Chiesa partecipano del suo valore di « sacramento di Cristo ». Così pure, anche l'annuncio della parola, la legislazione, e la testimonianza della vita cristiana: tutto questo si congiunge strettamente con la funzione liturgica.

Inoltre con l'espressione « Chiesa-Sacramento » si intende affermare che la Chiesa è *vicaria di Cristo*, non gli succede, poiché Cristo è attualmente ancora attore nella Chiesa. Se la Chiesa è vicaria di Cristo, non lo è però come strumento passivo, ma attivata da Cristo essa « reagisce » vitalmente, apportando un suo contributo originale. L'azione di Cristo suscita l'azione della Chiesa, ed entro certi limiti è condizionata dall'azione della Chiesa.

### *Le tre direzioni del Sacramento*

Ma veniamo ora al centro delle nostre riflessioni.

Perché la Chiesa sia veramente sacramento di Cristo, essa deve svolgere tutte e tre le funzioni proprie del sacramento, ossia del segno operativo di valori soprannaturali: deve richiamare continuamente alla memoria il passato di Cristo, deve prospettarlo futuro, deve indicarlo e farlo presente. Si tratta di funzioni che reclamano altrettanti impegni.

1 - Verso il passato: Memoria

Tutta la Chiesa è chiamata, con questo Concilio, all'impegno

di diventare *memoria di Cristo*, a renderne vivo il ricordo. Noi, forse, abbiamo spesso pensato che, quel che di Cristo continua ancora nella Chiesa, è soltanto l'esercizio delle tre funzioni messianiche: di maestro, legislatore, e sacerdote. In altre parole, nella Chiesa persevererebbero solo le tre potestà di Cristo: Via, Verità, Vita. Invece, è tutta la Chiesa che è creata per essere « memoria di Cristo ». Nella Costituzione *Lumen gentium*, l'idea della continuazione delle tre funzioni di Cristo viene — stupendamente — immersa in un contesto più largo: tutta la vita di Cristo deve essere ricordata dalla vita della Chiesa. La Chiesa rivela Cristo, e diventa suo sacramento, in quanto lo richiama alla memoria con lo stile della sua vita, nell'esercizio stesso delle sue tre funzioni, con la virtù dei suoi membri. Ecco la valorizzazione della presenza e del significato dei religiosi nella Chiesa; essi si impegnano, infatti, di richiamare il mondo al ricordo di Gesù, rivivendo le sue predilezioni per i poveri, i bambini, gli ammalati, i peccatori, il suo amore per la preghiera, la solitudine, il sacrificio, il suo distacco dal mondo e insieme il suo pieno inserimento nel mondo. La Chiesa deve compiere a favore di Cristo questa rivelazione di Lui, con tutta la sua vita.

Potremmo dire che il contesto fondamentale, entro il quale deve inserirsi anche l'esercizio dei tre poteri di Cristo, è quello della *imitazione di Cristo*.

La Chiesa tanto più è sacramento di Cristo, quanto più imitandolo lo fa ricordare.

È accaduto talvolta, che, non solo il valore di continuatrice di Cristo veniva considerato, nella Chiesa, limitatamente alle tre potestà (magistero, governo e amministrazione dei sacramenti), ma perfino lo stile d'esercizio delle sopraddette funzioni lo si considerava piuttosto col metro e sul modello dell'autorità temporale.

Il modo di insegnare, il modo di governare, e il modo di celebrare i riti liturgici: non venivano collegati in primo luogo con lo stile di Cristo, ma piuttosto con lo stile degli insegnamenti profani, con lo stile delle amministrazioni e dei governi civili, con lo stile dei rituali popolari.

Ecco la novità di questo Concilio: la Chiesa tutta, appunto perché sacramento di Cristo, è impegnata alla imitazione di Lui, anche e soprattutto nell'esercizio dei tre poteri. La Chiesa deve essere non solo *maestra*, ma anche *come* lo fu Cristo; deve essere non solo *guida* delle anime, ma anche *come* lo fu Cristo; deve non solo attuare il sacerdozio di Cristo, ma anche *come* per primo lo attuò Cristo stesso.

L'imitazione di Cristo diventa il contesto essenziale, perché si realizzi appieno il significato sacramentale della *memoria* di Cristo.

## 2 - Verso il futuro: Profezia

La Chiesa, poi, per essere sacramento di Cristo, deve profetizzare, e cioè prospettare il Cristo futuro.

Già si è detto quanto la Chiesa avverte oggi il bisogno di sentire e di proclamare la radicale sproporzione che sussisterà sempre tra quello che essa è e riesce a realizzare, e quello che sarà il suo futuro cui anela e si dispone. Non c'è pagina — si può dire — della Costituzione *Lumen gentium* in cui la Chiesa non venga sollecitata a guardare alla patria dei Cieli. Il capitolo VII è dedicato a determinare la vocazione essenzialmente escatologica del cristiano nella Chiesa. Essere cristiani vuol dire vivere orientati verso l'al di là: è una tensione profonda e continua tra il tempo e l'eternità, tra il presente e ciò che lo trascende. La Chiesa è essenzialmente ancora profezia di Cristo, non è una realtà già completamente realizzata. Persiste qualche aspetto dell'Antico Testamento: l'attesa e la predizione del Cristo venturo. L'atteggiamento della Chiesa è quello del popolo di Dio in marcia verso la terra promessa.

## 3 - Nel presente: Dono

La Chiesa, infine, deve indicare e rendere presente il Cristo. Essa, così, presta a Lui la sua azione strumentale, mediante la quale egli ancora agisce attualmente fra gli uomini.



Ma a questo punto, io vengo a collegarmi con la seconda parte delle mie riflessioni, e cioè a considerare più direttamente gli aspetti concreti di inserimento della Chiesa nel mondo.

2

LA VITA E L'AZIONE DELLA CHIESA

La Costituzione *Lumen gentium* non ci dà, infatti, soltanto una prospettiva sui principali lineamenti del volto della Chiesa; ma presenta anche una sollecitazione pratica di nuovo impegno pastorale. A tutti fa immediatamente impressione l'ispirazione « missionaria » che pervade la Costituzione. Si può ben dire che da questo Concilio la Chiesa esce caricata di ardore e di spirito missionario. Ma tutto questo, essendo evidente, io lo suppongo.

Preferisco, perciò, passare a dar rilievo ai quattro aspetti che meglio precisano questo tipo di presenza della Chiesa nel mondo, che impegna tutti i cattolici ad essere apostoli e missionari.

1 - *Motivazione più soprannaturale*

Anzitutto vengono valorizzati i titoli, ossia le motivazioni *soprannaturali* dell'apostolato.

Per reclutare apostoli e per suscitare lo zelo missionario si è fatto leva in passato, assai spesso, su motivi contingenti; si è detto « sono scarsi i preti, sono insufficienti le opere, gli 'altri', i nemici, gli emissari del mondo perverso e di satana si organizzano e sono forti... dobbiamo fare altrettanto anche noi ».

Motivi nobili, senz'altro, ma derivati dalla situazione storica più o meno contingente; motivi comunque piuttosto secondari e quasi estranei.

Altre volte si sono valorizzati gli entusiasmi e le disposizioni psicologiche particolari di determinati individui; è facile che le doti di carica comunicativa e di apertura sociale cerchino un

campo di espressione e di espansione, che potrebbe essere anche un movimento o un'associazione qualsiasi, come pure il campo dell'apostolato.

#### A) Il Carattere sacramentale

La Costituzione invece fa leva sui motivi specifici dell'apostolato cristiano, sui titoli *sacramentali*, che abilitano e impegnano ogni fedele al compito di attualizzare la presenza di Cristo nel mondo: il carattere sacro del Battesimo e della Cresima.

Il Battesimo e la Cresima sono due sacramenti che consacrano l'uomo perché diventi Cristo, e lo rendono capace di diventare strumento dell'azione di Cristo.

La dottrina teologica del carattere è oggi tutta in fermento, e il Concilio stesso sprona, indirettamente, i teologi a svilupparla e a divulgarla. Il Catechismo ne dice ancora ben poco: « Il carattere è un segno indelebile » ...; presentazione ancora prevalentemente chiusa, individualistica. Ora siamo sollecitati a mettere in evidenza gli aspetti comunitario e missionario del carattere. Se il carattere ci consacra a Cristo, se in forza del carattere noi diventiamo Cristo, noi siamo però collegati al *Cristo totale*, ossia alla Chiesa.

Il carattere è un legame di solidarietà profondo che noi contraiamo con tutta la Chiesa. Anzi, in un certo senso, precede — ontologicamente — il legame con i fratelli; poi segue quello con Cristo.

Basti pensare alla scala discendente delle cause che agiscono nella amministrazione dei sacramenti, secondo la classica dottrina tomista. Ecco i gradini, dall'alto in basso: Dio, causa assolutamente prima; Cristo Uomo-Dio, causa principale; la Chiesa, causa strumentale generale; il ministro, causa strumentale prossima. Segue poi il soggetto che riceve il Sacramento. Inversamente, rispetto a questa discesa, avviene la nostra inserzione in Dio. Noi, ricevendo un sacramento, ci colleghiamo anzitutto col ministro, che diventa nostro vero padre spirituale; e per suo mezzo ci colleghiamo colla Chiesa, e attraverso la Chiesa venia-

mo inseriti in Cristo, e Cristo ci introduce in Dio, e cioè nella vita trinitaria.

Il carattere ha dunque un aspetto essenzialmente comunitario, e perciò quindi anche missionario. Attraverso il carattere ogni cristiano assume una responsabilità universale, e cioè in faccia a tutta la Chiesa, e rispetto a tutti i problemi della Chiesa. È investito della missione stessa della Chiesa.

## B) I carismi

Il Concilio, oltre il titolo del carattere, valorizza in funzione dell'apostolato missionario anche i « carismi ». « Carisma », parola equivoca? pericolosa? Lo è stata spesso. Infatti si sono sempre appellati ai carismi anche coloro che intendevano più che vivere e operare nella Chiesa, vivere e operare fuori della Chiesa ed anche contro di essa. Ma, la Chiesa, oggi, preferisce superare l'era dei timori del pericolo d'abuso; preferisce rientrare nell'era della fiducia. Si tratta in fondo di fiducia nello Spirito Santo. La Costituzione ha ripreso questa dottrina dell'azione dello Spirito Santo; che è appunto il creatore della Chiesa, il rieditore di Cristo nelle anime, anche mediante la diffusione di carismi.

Non si fa questione, qui, di doti naturali personali, bensì di ricchezze soprannaturali, le quali possono benissimo insediarsi, per sopraelevarle, nelle doti naturali.

Ogni carisma — questo è l'essenziale — è una *vocazione* per gli altri; e così tutte insieme, queste dotazioni, si legano e si articolano fra loro, diventando bene e dotazione di tutta la Chiesa. Per questo la dottrina dei carismi si viene a stabilire in connessione sempre più stretta con la dottrina del carattere sacramentale. Non che i carismi siano portati dal Battesimo o dalla Cresima. Ma certamente dal carattere sacramentale di detti sacramenti i carismi vengono consacrati, valorizzati, ed orientati al bene di tutta la Chiesa.

### C) L'Eucaristia

La Costituzione, inoltre, insiste sul significato apostolico dell'Eucaristia.

Forse le idee che ho presentato finora vi sono apparse abbastanza comuni e note. Chi, soprattutto, non ha sentito spesso parlare della Cresima come di Sacramento dell'apostolato per eccellenza, appunto perché ci fa soldati, martiri, testimoni di Cristo? Ma l'Eucaristia era, in questo campo, un pò lasciata in disparte. Sembra che il Concilio abbia sentito l'influsso, anche su tale questione, della teologia orientale, la quale insiste molto sul tema della Chiesa attuata dall'Eucaristia.

Ebbene: il primato nella valorizzazione dei titoli che chiamano all'apostolato spetta all'Eucaristia, perché è il sacramento che porta il Cristiano all'età perfetta, alla più piena identificazione con Cristo, lo fa diventare Cristo; ed anche perché è il sacramento per eccellenza della carità. L'apostolato non è essenzialmente esplicitare nelle opere la missione di Cristo? Per tutti questi motivi, si dice che l'Eucaristia è il sacramento che edifica e fa la Chiesa, che crea e muove la comunità dei cristiani.

Dov'è quindi che noi — per così dire — fertilizziamo, maturiamo, portiamo al raccolto, come messe matura, tutti i carismi, ed anzi tutte le consacrazioni che riceviamo lungo tutto l'arco della nostra vita? dove si realizza al massimo la sintesi di tutti i titoli, di tutti i valori, di tutte le capacità soprannaturali? dove si dà il via e la spinta per l'attuazione di tutto questo capitale di energie per il bene di tutta la Chiesa?

Quando ci uniamo all'Eucaristia, quando attorno all'Eucaristia si realizza l'assemblea della comunità, e cioè si attua e si fa presente in un dato luogo la Chiesa. Questi i titoli che debbono essere fatti valere, affinché la Chiesa sia viva e diventi tutta apostolica e missionaria.

#### 2 - Più articolata organicità

Altro aspetto, secondo il quale si deve caratterizzare la

presenza e la vita della Chiesa nel mondo d'oggi: *una più articolata organicità*.

Non più da una parte il livellamento della massa, e dall'altra l'emergenza di una responsabilità unica, ai vertici. Facile questa tentazione di semplificare tutto. Secondo questa prospettiva, il missionario per eccellenza sarebbe soltanto il Papa; gli altri, tutti, solo per approssimazione. Ma nel Concilio i Vescovi hanno preso coscienza della loro corresponsabilità nella cura missionaria della Chiesa. In qualche manuale di teologia missionaria si pongono in primo piano, quali missionari propriamente detti, coloro che possiedono una vocazione *carismatica* (ed infatti questi sono normalmente detti missionari); e quando si fa riferimento a una consacrazione d'ufficio o sacramentale, si parla solo del Papa; i Vescovi possono dirsi missionari solo in quanto vengono cooptati dal Papa in qualche attività specifica che interessa le missioni.

Questa prospettiva è destinata a tramontare, dopo il Concilio. Nessuno, nella Chiesa, può dirsi monopolizzatore dei servizi, delle attività, delle funzioni di apostolato. Neanche il Papa, nemmeno l'Episcopato; e ancor meno un Vescovo singolarmente preso. Ogni cristiano è chiamato ad una *sua forma specifica* d'apostolato. Questo significa articolata organicità della Chiesa.

### La socialità nella Chiesa

Oggi trionfa, anche nella Chiesa, il senso sociale. Finora si parlava quasi solo della *socialità della Chiesa*; assai poco della *socialità nella Chiesa*. Non si faceva leva sulle varie forme di spirito di « gruppo », che in qualche modo possono dirsi di origine divina. La Costituzione ha solennemente proclamato il valore divino del « Corpo Episcopale ». Collegialità dell'Episcopato: i Vescovi formano un corpo.

Poi, anche se un po' timidamente, si è parlato anche del *Presbyterium*; ossia del gruppo dei sacerdoti che sono attorno al vescovo, e formano quasi la sua famiglia.

Si parla, ancora, e più diffusamente del *laicato*; e in tema di

apostolato dei laici si dà massimo rilievo alle associazioni e ai gruppi.

Possiamo dire — in ogni caso — che con questa Costituzione è nata l'era della *socialità dentro la Chiesa*. Dopo l'era prevalentemente giuridica, nella quale l'ideale di socialità della Chiesa era quello della « *societas perfecta* », intesa sul modello, spesso, dei regimi aristocratici o meglio monarchici; oggi si deve allargare la visione, ponendo l'attenzione sui *corpi intermedi* della Chiesa.

La Chiesa è una società articolata.

Non esistono solo, da una parte le persone individue, e dall'altra la gerarchia; ci sono anche in essa dei corpi sociali intermedi. Tale prospettiva è appena accennata dalla Costituzione; ma sono sufficientemente delineati almeno tre principali corpi sociali nella Chiesa: *gerarchia, religiosi, laicato*; c'è perfino un tentativo di definire le specializzazioni, ossia la specifica forma di apostolato e di spiritualità, che sarebbe propria di ciascun gruppo.

Parlando di *apostolato*, ci si riferiva, finora, quasi unicamente a quello della gerarchia; e perciò ogni altro apostolato doveva apparire in qualche modo come una *partecipazione* all'apostolato gerarchico, e perciò ricevere da esso una qualche consacrazione, un mandato speciale.

Analogamente, di *spiritualità* sembrava ce ne fosse una sola, quella dei religiosi. Tutti i libri di spiritualità diffusi tra noi, o si rivolgono a religiosi, o traducono più o meno adattandola ai non religiosi la spiritualità dei religiosi, o addirittura dei monaci.

Oggi tramonta tale concezione semplicistica, quasi di monopolio: un solo tipo di apostolato, una sola spiritualità.

### Complementarietà di forme

Quale la forma specifica dei tre tipi maggiori di spiritualità e di apostolato?

Sulla base della Costituzione, ecco alcuni lineamenti.

La *gerarchia* è chiamata a rivelare la « *charitas Dei* » in quanto esce da Lui, in quanto porta i doni di Dio: una spiritualità, quindi, fondata su una carità che la Costituzione chiama « *pastorale* ». La santità dei Pastori deve rilevare la « *carità* » generosa di Dio che dona e si dona agli uomini.

Il *laicato* è chiamato invece a mostrare la carità di Dio in quanto « *diffusa est in cordibus nostris* », nel mondo, nella creazione, in quanto penetra e trasforma anche le realtà profane fino a consacrarle. Potremmo parlare di una spiritualità di « *immanenza* », di « *incarnazione* ».

I *religiosi* sono chiamati a mostrare la carità di Dio in quanto già ritorna alla Fonte, nella conclusione dell'esodo da Dio e del ritorno in Dio, dell'amore di Dio diffuso sugli uomini e sul mondo, dopo averli santificati: cioè la carità dell'uomo deificato. Spiritualità più di « *trascendenza* » e di distacco.

La Chiesa vive di tutte e tre queste forme di carità. Nessuna di esse si identifica « *sic et simpliciter* » con la carità della Chiesa: la quale anzi ha bisogno, per esprimersi, di tutte e tre. Tre forme complementari di apostolato; tre stati ascetici complementari.

C'è tutta una letteratura nuova ed adeguata da promuovere, in questa materia.

### 3 - *Più gradualità e senso storico*

Lo stile di presenza e di azione della Chiesa nel mondo deve ispirarsi al concetto della *gradualità storica*.

La Chiesa — così si esprime sovente il Concilio — è *pienezza*. Pienezza, però, in maniera trascendente, e mistica, cioè divina; sopra lo spazio e il tempo, in analogia con Dio. Di conseguenza è possibile che *elementi* della Chiesa, si trovino anche *fuori* (= spazialmente) di essa, anche *prima* (= temporalmente) di essa.

Dottrina, questa, dei « *Vestigia Ecclesiae* », dei frammenti della Chiesa.

La Chiesa in un certo senso esiste anche prima di rendersi manifesta, come il Cristo.

Il Cristo stesso era presente e agiva nel mondo, per la sua salvezza, ancor prima di rendersi visibile; anche la Chiesa, in quanto è totalità e pienezza di mezzi di salvezza, può già incontrare, stabilendosi tra gli uomini, delle anticipazioni, dei preannunci, dei frammenti.

Non, dunque, concezione semplicistica: o tutto o niente. La Chiesa va incontro al mondo convinta di poter scoprire ovunque dei germi di sua anticipata presenza; e si muove verso di essi con l'intenzione di fermentarli, di dilatarli e portarli a maturità, anzi con la speranza, addirittura, di ricevere, essa stessa, una certa quale attivazione e promozione a motivo di essi.

La possibilità quindi che frammenti della Chiesa si trovino anche fuori dei suoi confini visibili e storici fonda la teoria della possibilità di itinerari diversi, e di diversi progressi nella maturazione del cristianesimo.

È possibile che la pienezza della vita della Chiesa non solo sia vissuta in stile diverso, ma anche che alcune anime, comunità, o tradizioni, siano in vantaggio rispetto ad altre anime, comunità o tradizioni, in alcuni settori, mentre si trovino in svantaggio su altri settori. Ci possono essere nella corsa della vita della Chiesa — può passare il paragone? — treni diversi: accelerati, diretti, direttissimi, ed anche rapidi. L'itinerario storico della Chiesa non deve essere misurato alla stregua di una unica formula di accelerazione storica. Questo senso della gradualità e della plurima progressione storica, obbliga la Chiesa ad essere rispettosa e avida cercatrice di tutte le attivazioni possibili che si trovano anche fuori dei così detti suoi confini visibili; con uno stile di apostolato che non si fonda sul presupposto che fuori e prima ci sia soltanto il vuoto, e che quindi tutto debba essere portato dal di fuori totalmente, subito e in ogni momento.

#### 4 - *Traguardi più spirituali*

Con questo Concilio — infine — è maturato, per l'apostolato della Chiesa, il principio che reclama una sempre maggiore insistenza sui *traguardi intensivamente spirituali*, cui orientare



l'azione apostolica, ossia sulle mete di una più efficiente maturità soprannaturale.

L'apostolato, dovrà, sì, anche tendere a creare situazioni ed ambienti di sostegno della vita cristiana; ma prima di tutto a formare coscienze. Più che sulle strutture dovrà fare affidamento sulla comunione degli spiriti; perché solo così si può realizzare veramente il Popolo di Dio.

Non si tratta di una sovversione di valori; bensì di una loro integrazione maggiore e di una migliore loro gerarchizzazione.

### CONCLUSIONE

Quanto detto sopra è sufficiente a mostrare — a modo di conclusione — quanto la vita della Chiesa, oggi, dalla Costituzione *Lumen gentium* e dagli altri decreti, che le fanno corona come satelliti che ruotano attorno a un astro maggiore, venga impegnata a un vero e profondo cambiamento di mentalità.

Non basta essere disposti a capire e ad accettare un capitolo in più, nel messaggio del Concilio; occorre ripensare tutta la teologia della CHIESA in altra chiave. Nella pastorale, di conseguenza, bisogna partire da altre prospettive, che non siano quelle di un recente passato. Solo così la Chiesa può essere posseduta tutta da ciascuno di noi e può vivere tutta dentro ciascuno di noi, e può esprimersi tutta attraverso ciascuno di noi, in modo da realizzare al massimo il suo significato di « sacramento di Cristo » per la salvezza del mondo.

LUIGI SARTORI

## LA CHIESA MISTERO E SEGNO DI UNITÀ

(*Commento al cap. I del Decreto De Oecumenismo*)

« Ammiro il Cristo, ma dove sono i suoi veri discepoli? Voi siete cattolici, altri anglicani, altri protestanti, altri ortodossi. Il cristianesimo si presenta come una corrente che, per il lungo fluire, si è fatta stanca: esso ha formato un delta... È tempo ormai che si getti nel mare e vi scompaia ». Non era difficile (e nemmeno adesso lo è) cogliere giudizi di questo genere. Ed ecco invece, come un fenomeno che si manifesta sempre più intensamente in questi ultimi decenni, farsi varco una nuova realtà inarrestabile, carica di slancio e di fervore, tale da apparire agli occhi dello storico e del credente come un *miracolo*: il cristianesimo, quel fiume che sembrava gettarsi fatalmente nel Mar Morto della storia, è ora percorso da un nuovo fremito, rivolto a una nuova direzione. *Iordanis conversus est retrorsum!* È il ritorno della cristianità alle sorgenti. Il Popolo di Dio ha intonato il cantico di un nuovo Esodo.

Ora, il Signore dei secoli, il quale con sapienza e pazienza persegue il disegno della sua grazia verso di noi peccatori, in questi ultimi tempi ha incominciato a effondere con maggiore abbondanza nei Cristiani tra loro separati l'interiore ravvedimento e il desiderio dell'unione. Moltissimi uomini in ogni dove sono stati toccati da questa grazia, e anche tra i nostri fratelli separati è sorto, per grazia dello Spirito Santo, un *movimento* ogni giorno più ampio per il ristabilimento dell'unità di tutti i Cristiani (*Decr. De Oec.*, proemio).

Un'identica linea di risalita sembra imporsi anche all'interno dello stesso movimento ecumenico: dalla esperienza della loro divisione come Chiese, i cristiani sono partiti alla ricerca dell'unica Chiesa. Si è poi visto come il problema della Chiesa non poteva essere affrontato se non alla luce del mistero di Cristo. Ma la persona e l'opera del Cristo si è rivelata inscindibile dalla

considerazione dello Spirito Santo, così che attualmente si è giunti ad una prospettiva trinitaria dell'unità<sup>1</sup>.

L'ecumenismo, partito da un problema, è arrivato nel cuore della Trinità: di qui la valorizzazione sempre crescente del termine e della realtà di « mistero », inteso nel senso pregnante conferitogli da san Paolo<sup>2</sup>. Il mistero dell'unità trinitaria, *culmen et fons* della stessa unità ecclesiastica, deve poi trovare la sua manifestazione ed esercitare la sua efficacia presso l'umanità nella Chiesa « raccolta dai quattro venti »: « L'Église prend naissance dans l'amour éternel du Père pour le Fils et elle en est la *manifestation, moyen tangible et efficace* de la rencontre transformante de Dieu et de l'humanité »<sup>3</sup>.

In questo clima spirituale è sorto il Decreto de Oecumenismo, portando a lenta ma sicura maturazione nell'estate conciliare i germi deposti con tante fatiche dai pionieri dei decenni trascorsi. Commentando il Decreto, il prof. Cullmann consente in pieno con la tesi di P. Congar: qui non siamo tanto di fronte a un

<sup>1</sup> F. HOLBÖCK - TH. SARTORY, *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, vol. I, pp. 218-220: « La Chiesa non è soltanto un mistero di fede tra gli altri misteri di fede, ma — dal punto di vista psicologico — è forse il più arduo di tutti. Il mistero della Chiesa infatti presuppone la conoscenza illuminata dalla fede di tutti gli altri misteri, quali la Trinità divina, l'Incarnazione, così pure i misteri della vita, della passione, della morte e della risurrezione di Cristo, il mistero del peccato, della salvezza e della giustificazione, come anche la missione dello Spirito Santo e la chiamata dell'uomo alla salvezza eterna... Il mistero essenziale della Chiesa si fonda in definitiva sul Cristo, ma il mistero essenziale del Cristo si radica in quello dello scambio di vita e di amore che si verifica nell'intimo della Trinità, che trova la sua misteriosa continuazione nella Chiesa secondo la volontà e la parola di Cristo: 'Affinché l'amore con il quale tu, Padre, mi hai amato, sia in essi (cioè nei membri della Chiesa) e io in loro! ' ».

<sup>2</sup> M. - J. LE GUILLOU, cap. « L'Église et le Mystère », in *L'Église en plénitude*, Paris 1962, pp. 11-53; *Id.*, *Le Christ et l'Église - Théologie du Mystère*, Paris 1963, p. 48: « Il Mistero implica la realtà dell'Incarnazione redentrice che si compie nella Chiesa mediante l'annuncio della Parola e i sacramenti. Essa testimonia l'iniziativa eterna del Padre che è all'origine del disegno di unità realizzato nel Cristo ad opera dello Spirito. Ci è facile comprendere in quale meraviglioso orizzonte trinitario si rivela la Chiesa: essa è il Mistero di Cristo perché ne svela la volontà misteriosa e salvifica del Padre, nascosta nella creazione, rivelatasi ormai nella Croce di Cristo, innalzamento dell'umanità decaduta ».

<sup>3</sup> M. - J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Église - Théologie du Mystère*, p. 49.

testo, quanto piuttosto a un fatto ecumenico<sup>4</sup> che deve diventare impegno di tutti i cattolici:

Perciò questo Sacro Concilio, considerando tutto ciò con animo lieto, dopo avere già esposta la dottrina sulla Chiesa, mosso dal desiderio di ristabilire l'unità tra tutti i discepoli di Cristo, intende ora proporre a tutti i cattolici gli aiuti, i metodi e i modi (*adiumenta, vias ac modos*), con i quali possano essi stessi rispondere a questa *vocazione e grazia* divina (art. 1 c).

Spiritualmente è tutto detto sull'ecumenismo: Dio ci chiama e Dio ci dà forza, ci richiede e ci abilita, ci accoglie e ci invia, ci giudica e ci consola. L'ecumenismo è davvero la « Vocazione della Chiesa », come affermava il Convegno dell'anno scorso, ma ne è anche l'ora di Grazia, un'ora la cui dolcezza noi stiamo attualmente sperimentando — « come un passaggio dello Spirito Santo nella sua Chiesa » — senza dimenticarne però la estenuante responsabilità. Così il proemio ci presenta le finalità dell'intero Decreto: indicare ai Cattolici in quali forme essi possono collaborare alla grande opera dell'unità cristiana. Siamo qui di fronte ad una necessaria limitazione di campo. « Il Decreto non vuol presentare un programma ecumenico valido per l'intera cristianità. Non vuole nemmeno essere un manifesto di unione, una esortazione o un appello ai cristiani non cattolici, bensì una istruzione pastorale che intende stimolare e preparare il pensiero e l'azione ecumenica nell'ambito della Chiesa cattolica. Per questo qui si parla di Decreto e non di Costituzione. Per di più questo Decreto non è altro che la pratica applicazione di quanto la Costituzione ha affermato sulla Chiesa, sul suo Mistero come Popolo peregrinante di Dio, che vive dell'unico avvenimento del Cristo, camminando verso il Signore che torna, sotto la guida divina e di grazia e di giudizio, esposto a vessazioni, prove e fallimenti molteplici, sempre aperto all'azio-

---

<sup>4</sup> *Comments on the Decree on Ecumenism*, in « The Ecumenical Review », N. 2, April 1965, p. 93, ad aggiunge: « To me this seems to be a first step, foreshadowing a third Vatican Council, and as such it may from now on become a point of departure for ecumenical developments which justify every hope » (p. 95).

ne dello Spirito Santo che dà vita alla Chiesa, sempre pronto ad accogliere la chiamata del Signore. Nello schema sulla Chiesa la dimensione ecumenica, che viene poi sviluppata nel De Oecumenismo, è già implicitamente presente »<sup>5</sup>.

Sarà quindi necessario prendere le mosse dalla Costituzione dogmatica sulla Chiesa e, in parte, anche dalla Costituzione liturgica per inquadrare meglio le affermazioni, gli sviluppi e le proposte del Decreto sull'ecumenismo.

A) LA CHIESA SEGNO E STRUMENTO DI UNITÀ  
NELLA COSTITUZIONE DOGMATICA

*Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum, seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis...* (CD art. 1). A fondamento della nozione di sacramentalità sta quindi — e il Concilio la riassume lapidariamente — l'idea di una duplice mediazione: quella conoscitiva del « segno » e quella causativa efficace dello « strumento »<sup>6</sup>. Non staremo a rifare la filosofia e la teologia del *signum*: a noi tocca soltanto vedere il valore del *sacramentum* della Chiesa come espressione di unità.

<sup>5</sup> L. Card. JAEGER, *Das Konzilsdekret 'Über den ökumenismus'*, Paderborn 1965, p. 27. (Cfr. trad. it., Morcelliana, 1965).

<sup>6</sup> C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, Roma 1957, p. 56: « Legge dell'oggettività, legge dell'Incarnazione, legge comunitaria, anzi ecclesiale: è questa l'ultima base che rende conto del perché l'incontro tra Dio e gli uomini si fa ora in un regime di segni, in *sacramento*, in *sacramentis*, direbbero gli antichi. Dal grande e primordiale *sacramentum* che è Cristo, deriva il *sacramentum* generale che è la Chiesa, e questo si esprime massimamente nei *sacramenta* che costituiscono la liturgia. In tutte queste fasi la trasmissione della vita divina agli uomini e il ritorno degli uomini a Dio si fa per via incarnata in regime di segno: in *sacramentis...* ». - S. BULGAKOV, *O Bogočelovečestve, III: Nevesta Agna* (Sulla divino-umanità, parte III: La Sposa dell'Agnello), Pariž 1945, p. 297: « Dietro a tutti i sacramenti (misteri: *tainstva*) e ai sacramentali sta il Sacramento di tutti i sacramenti (il Mistero di tutti i misteri), il Sacramento onnicomprensivo, cioè la Chiesa quale Divino-umanità. Esso è l'Incarnazione di Dio e la Pentecoste dello Spirito nella sua potenza attuale ». E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1962, p. 107: « La Chiesa, corpo terrestre del Signore, il cui corpo celeste è il segno permanente del mistero di Pasqua e di Pentecoste, è essa stessa il *segno di questo mistero* ».

Nel ripensamento generale della verità rivelata che da mezzo secolo coinvolge tutte le Chiese, si nota una tendenza sempre più spiccata a raccogliere la fede e l'esperienza cristiana attorno ad un centro di sintesi, a un'idea dominante. Si cerca di vedere il cristianesimo sotto le categorie di grazia, di salvezza, di libertà, di amore, di vita. Ma la prospettiva attualmente più sentita, capace di riassumere luminosamente per i cristiani e per l'umanità la *summa evangelii*, è quella dell'unità. Che cos'è la salvezza, se non la reintegrazione dell'uomo nella totalità dei suoi rapporti con l'Uno? che cos'è la grazia, se non la più intima e immeritata unione con Dio? E l'amore è qualcos'altro dal rapporto di comunione interpersonale, tanto più perfetto quanto più unificante? La Chiesa si presenta così quale *segno* di unità, perché già tutto il disegno di Dio nei riguardi dell'uomo è rivelazione di una volontà unificatrice verso le « famiglie delle genti disgregate dalla ferita del peccato », come dice l'orazione della festa di Cristo Re. Non si tratta pertanto di un segno indicatore di una unità organizzativa, come qualcuno ha voluto dire presentando sotto questa luce i tre *vincula* (*symbolicum, liturgicum, hierarchicum*) del corpo ecclesiale. L'affermazione della Chiesa come segno di unità non riguarda in primo luogo la sua coesione funzionale (o unità di mezzo), ma la sua unità essenziale che la costituisce e la finalizza come unione tra Dio e l'umanità, tra l'antico e il nuovo Israele<sup>7</sup>.

Il coacervo degli uomini deve trovare un principio interiore e superiore di unità; a questa indeclinabile necessità di tutti i tempi e del nostro in particolare la Chiesa deve dare la risposta di Dio, presentando se stessa come espressione, frutto e luogo dell'azione unificante della Trinità. È questa una unità che scende dall'alto:

Le presenti condizioni del mondo rendono più urgente questo dovere della Chiesa, affinché tutti gli uomini, oggi più strettamente congiunti da vari vincoli sociali, tecnici e culturali, possano anche conseguire la piena unità in Cristo » (CD art. 1).

<sup>7</sup> Cfr. G. BAUM, *The Quest for Christian Unity*, London 1963, cap. I: « The Unity of the Church ».

La Chiesa ci si offre anzitutto come « segno dall'alto », come la visibilità dell'Invisibile (cfr. *Heb.* 11, 27), come luce riflessa dalla Carità divina (2 *Cor.* 3) e risplendente sul volto di Cristo (CD art. 1). È unità di dono, perché proviene da Dio; ma è pure unità che il Popolo messianico ha il compito di manifestare:

Dio ha convocato tutti coloro che guardano con fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli *sacramento visibile di questa unità salvifica* (CD art. 9 c).

È unità di appello e di convocazione universale:

Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del Popolo di Dio, che *presigna* e *promuove* la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia infine tutti gli uomini, dalla grazia di Dio chiamati alla salvezza (CD art. 13 d).

Ma la Chiesa non è soltanto un segno della volontà salvifica di Dio. Essa — ed in questo adegua in pieno la struttura sacramentale, al punto anzi da apparire quale « sacramento radicale » (*Wurzelsakrament, Grosssakrament, Übersakrament*) — è un segno *efficace* del disegno unificante della Trinità, in quanto non solo attesta ma anche applica la salvezza agli uomini mediante la predicazione delle verità rivelate e l'amministrazione dei sacramenti, soprattutto dell'Eucaristia nella quale Cristo, salvezza dell'umanità, si rende presente alla sua Chiesa. Giustamente la Costituzione afferma la *strumentalità* di grazia come qualità essenziale della Chiesa (CD art. 1). La Chiesa tutt'intera, e non solamente nei suoi mezzi privilegiati di grazia, è strumento di unità. È questa la dottrina del Concilio:

Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo in atto tutti gli uomini, e apparendo talora come un piccolo gregge, costituisce per tutta l'umanità un *germe validissimo di unità*, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da Lui assunto ad essere *strumento della redenzione di tutti* (CD art. 9 b).

La Chiesa, segno e strumento di unità; così afferma la Costi-

tuzione. Ma Chiesa e Unità sono due realtà tanto inscindibilmente congiunte nel disegno divino, che è ugualmente vera anche l'affermazione reciproca: l'unità è segno e strumento della Chiesa. Scrive infatti L. Newbigin, il noto vescovo della Chiesa del Sud-India: « the Church's unity is *the sign and the instrument* of the salvation which Christ has wrought and whose final fruition is the summing-up of all things in Christ »<sup>8</sup>.

Sotto il profilo del dialogo ecumenico, questa presentazione conciliare della Chiesa come segno di unità non può non far sorgere alcune esitazioni. Come riscoprire la luminosità del segno, sotto l'ambiguità delle sue attuali molteplici manifestazioni? La frammentazione delle Chiese non è una smentita pratica a questa teologia dell'unità fondata sulla Chiesa-Segno? Se non vado errato, mi pare che questa presentazione della Chiesa richieda anzitutto una purificazione e una ascetica del segno come una maggiore duttilità allo strumento da parte dei figli della Chiesa cattolica. Non inutilmente la Costituzione ricorda che ogni fedele deve essere di fronte al mondo un testimone della Resurrezione e della vita del Signore Gesù e un « segno del Dio vivo » (CD art. 38). I membri della Chiesa cattolica lo sono, nel loro insieme? Ci si può chiedere anche — allargando il problema — se il valore di segno (nel suo triplice aspetto: *commemorative*, *demonstrative*, *prognostic* — presenza, memoria, profezia) e la efficacia dello strumento non debbano venir considerati in una prospettiva ampia almeno tanto quanto quella della Chiesa stessa.

Il riconoscimento da parte della Chiesa cattolica della realtà ecclesiale delle altre Chiese<sup>9</sup> permette di introdurre la questione della loro validità (sia pure parziale e derivata) come segni e come strumenti dell'unica salvezza divina. A questa luce si perde certamente qualcosa dei criteri di « discernibilità » e di « unici-

---

<sup>8</sup> L. NEWBIGIN, *The Household of God*, London 1964<sup>5</sup>, p. 149. E ancora: « ... until all who in every place call upon the name of Jesus are visibly united in one fellowship, *the sign and the instrument* of God's purpose to sum up all things in Christ » (p. 152).

<sup>9</sup> Cfr. G. BAUM, *La realtà ecclesiale delle altre Chiese*, in « Concilium » (ed. it.) Nr. 2, 1965, pp. 38-63.



tà » della Chiesa, visti come categorie discriminatorie della apologetica, ma si resta forse più fedeli alle intenzioni conciliari che ci presentano la Chiesa come *Mysterium*. Ed in questo caso il mistero non è soltanto una realtà inesauribile dall'esperienza, ma è pure una verità insondabile dalla ragione, sia pure illuminata dalla fede<sup>10</sup>.

Si è detto della reciprocità tra Chiesa e Unità. Ma nella « pericorese » dei due termini rimane tuttavia una diversità di movimento: una cosa è dire che l'unità è segno della Chiesa e un'altra dire che la Chiesa è segno di unità. Nel primo caso si sottolinea piuttosto l'aspetto apologetico-confessionale; nell'altro prende rilievo invece l'aspetto teologico-ecumenico. Il fatto che le due formulazioni non si equivalgano totalmente e non si integrino ancora senza residui costituisce una prova di più della profondità del problema ecumenico.

#### B) LA CHIESA SACRAMENTO CULTUALE DI UNITÀ NELLA COSTITUZIONE LITURGICA

La Chiesa non è soltanto sacramento in senso generale (cioè segno e strumento), ma è anche sacramento di celebrazione. C'è un atto, l'atto unico e perfetto che fonda, alimenta ed esprime la Chiesa: il *sacrificio di Cristo* — dal cui costato è scaturito sulla Croce il « mirabile sacramento di tutta la Chiesa » (CL

<sup>10</sup> B. LEEMING, *The Churches and the Church*, London 1963<sup>2</sup>, p. 255. « L'unità della Chiesa è visibile, conoscibile, suscettibile di una 'prova' certa da parte dell'osservazione e della ragione. Ma non è questa l'unità della Chiesa nella quale noi crediamo... Ciò che Tommaso vide nel Cristo risorto era il suo corpo visibile con le sue ferite gloriose; ciò che egli credette fu la divinità che egli non poteva vedere. Similmente, noi vediamo l'unità visibile della Chiesa su un piano terreno e questo ci offre un motivo ragionevole perché noi possiamo emettere il nostro atto di fede in Cristo che forma un corpo solo con la sua Chiesa. L'unità della Chiesa è un *segno* che, come tutti i 'segni' che Cristo ha manifestato durante la sua vita terrena, ci induce a credere nelle realtà alle quali i segni sono ordinati ». P. 243: « Non tocca a noi giudicare perché Dio permette questa confusione e le cause che hanno reso difficile per molti riconoscere quale sia l'unica vera Chiesa. Rimane invece il dovere della Chiesa: non fare nulla che possa oscurare la sua visibilità o possa indebolire il suo valore di 'segno', oppure renda più difficoltoso il riconoscimento della sua unicità ».

art. 5) — *nel suo prolungamento liturgico*. L'art. 2 della Costituzione liturgica ci presenta mirabilmente questa verità:

La Liturgia infatti, mediante la quale, specialmente nel divino sacrificio dell'Eucaristia, « si attua l'opera della nostra Redenzione », contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il *Mistero di Cristo* e la *genuina natura della vera Chiesa*... In tal modo la Liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono *nella Chiesa* in tempio santo del Signore... nello stesso tempo e in modo mirabile irrobustisce le loro forze perché possano predicare il Cristo; e così a coloro che sono *fuori* mostra la Chiesa come vessillo innalzato sui popoli, sotto il quale i dispersi figli di Dio possano raccogliersi, finché si faccia un solo ovile e un solo pastore.

La Chiesa adempie per eccellenza la sua missione unificante mediante il culto:

Le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, che è *sacramento di unità*, cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei Vescovi (CL art. 26).

Per questo appunto

la Liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù. Poiché il lavoro apostolico è ordinato a che *tutti*, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, prendano parte al sacrificio e alla mensa del Signore (CL art. 10).

È vero che la Chiesa è un *mysterium* che non si può racchiudere in definizioni concettuali esaustive; tuttavia non pare temerario ai teologi tentarne una quasi-definizione rispettosa della Chiesa sotto l'aspetto dogmatico. F. Holböck scrive: « Se tra i molti tentativi che sono stati compiuti per offrire una quasi-definizione della Chiesa se ne può osare uno nuovo, io vorrei far entrare nella determinazione della natura della Chiesa anche la sua *funzione culturale*, che — secondo il mio parere — le appartiene essenzialmente. A questo scopo mi rifaccio alla conclusione finale del Canone della Messa romana: *Per Ipsum, cum Ipso et in Ipso est tibi, Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria*. La giustificazione di ciò cre-

do di trovarla nel fatto che queste parole rappresentano in certo modo il vertice dell'azione eucaristica in una prospettiva marcatamente ecclesiologica, specialmente se teniamo presente che alle parole *in unitate Spiritus Sancti* del testo attuale corrispondono le parole *in sancta Ecclesia tua* nell'Eucaristia di sant'Ippolito. Il senso di questa dossologia sarebbe allora: dalla Chiesa di Cristo; qui si tratta soprattutto della Chiesa in sé. lui, che è il pontefice e il capo dell'umanità redenta, sale a Dio Padre ogni onore e gloria. Qui non si tratta più in definitiva soltanto dell'Eucaristia e della sua celebrazione, non si tratta nemmeno dell'adempimento del compito più importante della Chiesa di Cristo; qui si tratta soprattutto della Chiesa in sé. Qui si fa la Chiesa. Qui è la Chiesa... Per questa ragione io vorrei, richiamandomi al *Per Ipsum...*, osare di proporre questa quasi-definizione della Chiesa: *la Chiesa è la comunità cristo-conforme, gerarchicamente ordinata, universale, la quale — con Cristo e in Cristo nell'unità dello Spirito Santo — ha la missione di mediare al Padre ogni onore e gloria, agli uomini e al mondo invece la verità e la salvezza* »<sup>11</sup>.

La missione di culto della Chiesa centrata attorno all'Eucaristia spiega lo slittamento operatosi nel pensiero medievale dell'appellativo di *Corpus mysticum* dall'Eucaristia alla Chiesa, vista soprattutto come *res eucharistiae*<sup>12</sup>. *Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus* (1 Cor. 10, 17): i testi conciliari sono unanimi nell'appropriarsi questa dottrina di san Paolo, inserendola nel grande contesto della teologia del sacramento. Secondo il principio per il quale i sacramenti operano ciò che significano, l'Eucaristia che è simbolo dell'unità della Chiesa ne è pure la causa: l'Eucaristia fa (ed è) la Chiesa, come la Chiesa fa (ed è) l'Eucaristia. Basta rilevare alcune affermazioni: « col sacramento del pane eucaristico viene rappresentata ed effettuata l'unità dei fedeli » (CD art. 3); « cibandosi del Corpo di Cristo nella santa comunione, mostrano concretamente l'unità del Popolo di Dio, che da questo

<sup>11</sup> F. HOLBÖCK, *Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht*, in F. HOLBÖCK - TH. SARTORY, *Mysterium Kirche*, Salzburg 1962, vol. I, pp. 223-224.

<sup>12</sup> Cfr. J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964, pp. 69-83.

augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente effettuata » (CD art. 11).

Se la Chiesa fa *una* Eucaristia e l'Eucaristia fa *una* Chiesa, perché allora ci sono molte eucaristie e molte chiese? Possiamo forse applicare anche alla celebrazione eucaristica delle comunità cristiane la nozione analogica, come già si è fatto per il « segno »? Oppure siamo autorizzati a vedere nella distinzione classica di *sacramentum tantum, sacramentum et res, res tantum*, un principio di soluzione? Non rimane sempre vero che il Signore invocato e creduto presente opera sempre *qualcosa* nella comunità? Non è qui il caso di fermarci su un argomento che esula dal tema propostomi e che da solo basterebbe a giustificare un altro Convegno (è un'idea...). Basterà riportare la domanda posta da H. Asmussen ai cattolici: « Desiderate che noi, cristiani evangelici, non celebriamo la nostra Cena, perché essa è eretica, o vi rallegrate della nostra vita sacramentale? »<sup>13</sup>. A questa domanda ha dato risposta P. Schillebeeckx: « Se abbiamo affermato con san Tommaso che anche i 'sacramenti naturali' pagani hanno un valore positivo sicuro, e se abbiamo veduto in quelli, ancora con san Tommaso, un riferimento implicito al mistero del Cristo, è chiaro a fortiori che, ancor più dei sacramenti ebraici, i sacramenti dei cristiani separati hanno un sicuro valore *sacramentale* e sono, in questa misura, fecondi di grazia. Qui non abbiamo solo la ricchezza di una sacramentalità umana in generale, ma una porzione di cristianesimo esplicito... La conclusione è dunque chiara. Anche se noi, come cattolici, abbiamo il dovere apostolico di volere il ritorno dei cristiani separati alla vera Eucaristia, non possiamo che rallegrarci di vedere gli 'evangelici' vivere in buona fede una vita sacramentale intensa e frequente e crescere realmente, con la loro celebrazione della Cena, nell'unità col Cristo e con gli uomini. Implicitamente, per quanto paradossale sembri, questa celebrazione è una preghiera sincera 'ut omnes unum sint' »<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> H. ASMUSSEN, *Fünf Fragen an die katholische Kirche*, in « Una Sancta » XI/1956, pp. 127 ss.

<sup>14</sup> E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, pp. 262-267.

Se noi abbiamo il pane, forse gli altri non avranno le briciole? E noi sappiamo che dove c'è la fede e la fame spirituale della Cananea, anche le briciole cadute dalla mensa possono operare il miracolo dell'incontro salvatore col Cristo, mentre i *fastidiosi divites* sono dimessi a mani vuote dalla sala del banchetto.

C) LA CHIESA MISTERO DI UNITÀ  
NELL'ARTICOLO 2 DEL DECRETO ECUMENICO

Una legge di progressiva ascesa domina, abbiamo visto, il cammino dell'ecumenismo. Dalle chiese alla Chiesa, dalla Chiesa a Cristo, da Cristo alla missione dello Spirito Santo, dallo Spirito alla Trinità. Qui il problema diviene mistero e ciò che l'ecumenismo perde di chiarezza concettuale lo riguadagna in profondità di comprensione. È forse questa la ragione che ha dettato ai Padri conciliari il magnifico testo dell'art. 2 del Decreto *De Oecumenismo*, che vorrei brevemente sintetizzare prima di aggiungere qualche riflessione. Nell'articolo si possono rilevare tre momenti:

a) l'*Ephapax*<sup>15</sup>, cioè l'atto unico e perfetto di Dio verso gli uomini (art. 2 a-b). Tutto il mistero dell'unità intertrinitaria si manifesta nell'economia salvifica come disegno di unità, realizzato dall'intervento di ciascuna delle tre divine Persone:

1. La volontà del Padre: rigenerare e riunire il genere umano (2 a);

2. La missione del Figlio, venuto a raccogliere i dispersi figli di Dio, culminata nella sua *preghiera* per l'unità, nell'istituzione dell'*Eucaristia* come sacramento dell'unità, nella trasmissione del *nuovo comandamento* dell'amore che unisce, nella *promessa* dello Spirito ed infine nel *sacrificio* della sua vita (2 a);

3. La missione dello Spirito, Principio dell'unità della Chie-

<sup>15</sup> « Le mot *ephapax*, une fois pour toutes, qui revient trois fois dans l'Épître aux Hébreux (7, 27; 9, 12; 10, 10), souligne bieu le caractère unique et définitif du sacrifice du Christ sur la croix, de son entrée au sanctuaire céleste, de la sanctification du peuple de Dieu »: M. THURIAN, *L'Eucharestie*, Neuchâtel-Paris, 1959; p. 142.

sa in quanto *convoca* e *riunisce* il Popolo di Dio, *abita* nei credenti e nella Chiesa, la *regge* operandovi la *distribuzione* delle grazie e formando il *vincolo* essenziale tra il Cristo e i credenti (2 b).

b) La *continuità visibile* dell'Ephapax (art. 2 c-d-e) attuata:

1. dalla *gerarchia*, come servizio di unità (2 c-d), e

2. dal *popolo*, che ha il dovere di crescere continuamente nell'unità e di manifestarla sempre più, fino al termine del pellegrinaggio della Chiesa (2 d-e).

c) *L'essenza* dell'Ephapax (art. 2 f): il mistero dell'unità della Chiesa ha la sua sorgente e trova la sua foce nel Mistero dell'unità trinitaria.

1. *La prospettiva cristologica del mistero di unità.* È quella che ha ricevuto finora, come doveroso, la maggiore attenzione. Ben si comprende quindi come anche nel testo conciliare che stiamo esaminando essa ottenga, per diffusione e insistenza, il primo posto. Gesù ha inteso e voluto soltanto una Chiesa, la *sua* Chiesa (Mt. 16, 18); il Cristo glorificato possiede soltanto un Corpo, la sua Ecclesia. L'unità di questa deve pertanto manifestarsi in tutti i suoi aspetti: nell'« insegnare, reggere e santificare » (2 c), « per mezzo della fedele predicazione del Vangelo, dell'amministrazione dei sacramenti e del governo amorevole da parte degli apostoli e dei loro successori... », « nella confessione di una sola fede, nella comune celebrazione del culto divino e nella fraterna concordia della famiglia di Dio » (2 d). È questo l'adempimento della precisa volontà del Signore: « Gesù Cristo... vuole che il suo popolo cresca nell'unità ed egli stesso ne perfeziona la comunione » (2 d). Come della fede, Cristo è pure promotore e coronatore (*auctor et consummator*: Heb. 12, 2) dell'unità. « Quegli che il Padre gli ha dato » — ben cinque volte ricorre questa definizione dei fedeli nella preghiera sacerdotale! — devono lasciarsi sempre più trascinare dall'azione unificante del Cristo. Come il Padre è uno in lui, così egli lo deve essere con i « suoi », affinché « tutti » nel mondo vivano dell'unità del Padre e del Figlio. La preghiera sacerdotale del Signore è la rivelazione più sfolgorante del Mistero di Unità ed insieme l'im-

pulso più decisivo di tutto il « dover essere » ecumenico. Perciò questa unità ci viene presentata come un dovere e come un traguardo che sulla terra si può raggiungere solo imperfettamente, fidando più nella grazia divina che negli sforzi umani (cfr. 2 e). *Hoc est unitatis Ecclesiae sacrum mysterium in Christo et per Christum...* (2 f).

2. *La prospettiva pneumatologica del mistero di unità.* È parso a molti, soprattutto in questi ultimi anni, che per una retta impostazione del problema ecumenico si dovesse prendere in maggiore considerazione l'azione dello Spirito Santo in Cristo e nella Chiesa<sup>16</sup>. Si è lamentata da qualche parte la *Geistesvergessenheit*, la dimenticanza dello Spirito Santo nella riflessione ecumenica in generale<sup>17</sup>. Ora, uno dei frutti più belli raccolti dall'assemblea conciliare *in Spiritu Sancto legitime congregata*, maturato quasi improvvisamente su un albero che appena qualche anno fa sembrava inaridito, è stato il riconoscimento aperto della prospettiva pneumatologica di tutto il Mistero cristiano. Già la Costituzione De Ecclesia aveva ricordato che, allo scopo di creare l'universalità dell'unico Popolo suo, « mandò Dio lo Spirito del Figlio suo, Signore e Vivificatore, il quale per tutta la Chiesa e per tutti i singoli credenti è *principio di unione e di unità (principium congregationis et unitatis)* » (CD art. 13 a). Ma è nel Decreto De Oecumenismo che l'aspetto pneumatologico della Chiesa e della sua unità risalta con maggiore espressività. Lo Spirito Santo, lo Spirito creatore, Signore e vivificante, guida il popolo di Dio verso la consumazione dell'unità (2 b). « È un pregio particolare del Decreto sull'ecumenismo quello di aver rilevato così energicamente l'attività e la

---

<sup>16</sup> R. SCHNACKENBURG, *Wesenszüge und Geheimnis der Kirche nach dem Neuen Testament*, in *Mysterium Kirche*, vol. I, Salzburg 1962, p. 169: « L'atto riconciliatore di Cristo diventa efficace e fruttuoso solo ad opera dello Spirito Santo. In tal modo lo Spirito Santo costituisce il fondamento dell'esistenza della Chiesa e la rende, secondo la sua stessa natura, spirituale (pneumatica). Ciò è estremamente importante per il concetto di Chiesa: non si comprende la Chiesa se la si considera soltanto come un'istituzione, sia pure come una fondazione da parte di Gesù o un'accolta di fedeli in Cristo nel senso di una comunità voluta da Dio. Al di sopra di tutto questo si deve comprendere come la Chiesa debba la sua origine e la sua esistenza,

efficacia dello Spirito Santo nella Chiesa e nella cristianità. Il *leitmotiv* pneumatologico risuona già nel proemio, pervade l'intero testo fino al termine, e si conclude nell'ultima frase sulla grande speranza della cristianità: 'La speranza non inganna, poiché l'amore di Dio è largamente diffuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci fu dato' »<sup>18</sup>.

L'opera migliore apparsa di recente con l'intenzione di riquilibrare decisamente il momento pneumatologico della teologia e della ecclesiologia è, senza dubbio, il lavoro di H. Mühlen: « *Una Mystica Persona. La Chiesa come Mistero della identità dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: Una Persona in molte persone* »<sup>19</sup>. L'autore giudica opportuno risalire dalle immagini diverse che la Scrittura ci presenta della Chiesa ad una formula dogmatica che meglio raccolga ed espliciti l'insieme dei

---

la sua forma e la sua durata allo Spirito divino di vita e santità, a quello Spirito che — dalla glorificazione di Gesù e per mezzo di essa — afferra e riempie, raccoglie e guida tutti i credenti e i rigenerati dal battesimo. Mediante lo Spirito di Cristo la comunità dei credenti in lui diventa Chiesa, come mediante lo Spirito il Cristo diventa Signore della sua Chiesa ». — Anche un teologo evangelico dedica particolare attenzione alla Chiesa come comunità dello Spirito Santo: cfr. E. KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin 1960<sup>2</sup>, pp. 30-38. Bastino alcune citazioni: « Noi non possediamo la giusta prospettiva dei rapporti tra Cristo e la Chiesa se vogliamo guardare unicamente al Cristo e riflettere partendo solo 'dal Cristo'; dobbiamo piuttosto tener presente l'azione particolare e propria dello Spirito Santo. La natura specifica della Chiesa viene colta giustamente soltanto nella 'dimensione' dell'azione di Dio come Spirito Santo... Se si trascura questa dimensione e si tenta di dedurre la Chiesa direttamente da Cristo, si cadrà sempre vittima di costruzioni febbrili o di 'corti circuiti'... Il Cristo glorificato *nello Spirito* e nessun altro è il principio vitale della Chiesa. La dottrina teologica della Chiesa appartiene fondamentalmente alla dottrina dello Spirito Santo. La Chiesa, secondo il Nuovo Testamento, è la comunità di Dio e della salvezza 'in Cristo' in forza della 'effusione' del Pneuma ». Ricordo pure una frase di SCHLINK, della quale non mi è possibile rintracciare la documentazione: « Das Pneuma ist das ganze Christusgeschehen als Hier und Jetzt ».

<sup>17</sup> H. MÜHLEN, *Dogmatische Überlegungen zur Liturgischen Konstitution*, in « *Catholica* » 2/19 (1965), pp. 108-110. Cfr. L. A. ZANDER, *Einheit ohne Vereinigung - Ökumenische Betrachtungen eines russischen Orthodoxen*, Stuttgart 1959, pp. 63-67.

<sup>18</sup> L. Card. JAEGER, *op. cit.*, pp. 156-157.

<sup>19</sup> H. MÜHLEN, *Una Mistica Persona - Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München-Paderborn-Wien, 1964.



dati biblici. Tre sono i grandi misteri della fede: la Trinità, l'Incarnazione, la Chiesa. Dei primi due misteri noi possediamo già la *tessera fidei* contenuta in una precisa formula dogmatizzata dal Magistero: « una natura in tre Persone », per esprimere il mistero trinitario; « una Persona in due nature », per il mistero dell'Incarnazione. È possibile elaborare una formula che precisi il terzo mistero fondamentale del cristianesimo, quello della Chiesa (e quindi anche della Grazia)? Mühlen procede rilevando come i modi di manifestazione del Figlio e dello Spirito Santo nell'economia della salvezza siano fundamentalmente diversi, in corrispondenza alla distinzione reale delle Persone divine nel rapporto intertrinitario. Infatti, che il Figlio assuma un'*unica natura* umana nell'unione ipostatica e che lo Spirito Santo unisca *molte persone* umane con Cristo e tra di loro, sono due realtà completamente diverse.

Partendo da questa base trinitaria, si può descrivere il Mistero della Chiesa come il mistero proprio dello Spirito Santo. Sotto questo angolo visuale la Chiesa appare non come la « continuazione dell'Incarnazione » (fuorché in senso molto analogico), bensì come la *prosecuzione della Unzione messianica di Gesù mediante lo Spirito Santo* nella storia della salvezza: lo Spirito Santo, quale *unico* Spirito di Cristo, unisce Cristo e noi nella realtà interpersonale divina e umana della Chiesa. Questo risponde perfettamente alla posizione intertrinitaria dello Spirito Santo. La sua proprietà personale può essere espressa con la formula: « una Persona in due Persone » (nel Padre e nel Figlio). Infatti è proprio dello Spirito Santo unire tra di loro le due Persone dalle quali procede; per questo porta il nome di *vinculum*. Similmente agisce lo Spirito Santo nell'economia salvifica unendo tra di loro le persone, in questo caso Cristo e i cristiani: egli è — nell'opera della salvezza — *Una Persona in molte persone*, cioè in Cristo e in noi. Il nome messianico di Gesù è infatti o *Christòs*, vale a dire il Consacrato su cui è scesa la completa effusione dello Spirito. La Chiesa non è altro che la estensione della unzione del *Christus* nei « cristiani » e il suo prolungamento nella storia. Lo Spirito Santo opera di continuo sia la mediazione trascendente tra i cristiani e il Cristo glorificato, sia la media-

zione immanente tra il Gesù della storia e il Cristo giudice della parusia <sup>20</sup>.

La prospettiva pneumatologica è certamente una grazia e una conquista dell'attuale riflessione ecumenica. Essa permette di operare una conciliazione tra le due impostazioni della ecclesiologia, quella orizzontale e quella verticale, vale a dire tra la Chiesa « istituzione » e la Chiesa « avvenimento », tra la « certezza » (*opus operantum*) e la « supplicazione » (*opus operantis*). Alla teologia della « anamnesi », del ricordo e del rifacimento storico dell'azione del Cristo, si aggiunge così necessariamente e provvidenzialmente una teologia della « epiclesi », dell'invocazione per l'intervento dello Spirito come vincolo vivente e personale con il Cristo salvatore <sup>21</sup>. Lo Spirito nella sua mediazione orizzontale è Tradizione e carisma di autorità nella Chiesa, mentre nella sua mediazione verticale è l'impulso che anima tutti gli altri carismi di tipo profetico. È sempre lo stesso Spirito che vincola e quello che libera <sup>22</sup>. *Hoc est unitatis Ecclesiae sacrum mysterium in Christo et per Christum - Spiritu Sancto munerum varietatem operante* » (art. 2 f). Il testo del Decreto sembra attribuire alla missione del Cristo il compito di realizzare l'unità mediante la visibilità dipendente dalla « struttura incarnatoria » della Chiesa, mentre riconosce allo Spirito Santo la funzione di esprimere la multiforme ricchezza dell'unità nella profusione e nella distribuzione dei suoi doni. « Vi è varietà di doni, ma è lo stesso Spirito » (1 Cor. 12, 4).

Una seconda considerazione di carattere ecumenico ce la offre H. Mühlen <sup>23</sup>: « Il criterio per giudicare dove comincia la

<sup>20</sup> Cfr. H. MÜHLEN, *op. cit.*, pp. 20-21, 216, 220, 231, 245: sulla Chiesa come continuazione dell'unzione di Gesù mediante lo Spirito; pp. 63, 177, 199, 213-216, 356-358: sulla formula ecclesiologica « una Persona in molte persone ».

<sup>21</sup> Cfr. B. BOBRINSKOJ, *The Continuity of the Church and Orthodoxy*, in « The Ecumenical Review », Nr. 5, October 1964, pp. 515-516 e 522.

<sup>22</sup> V. il bel capitolo « Geist in Bindung - Geist in Freiheit », in TH. SARTORY, *Mut zur Katholizität, Geistliche und theologische Erwägungen zur Einigung der Christen*, Salzburg 1962, pp. 364-421. V. pure H. KÜNG, *Die charismatische Struktur der Kirche*, in « Concilium » 1965, Nr. 4, pp. 282-290; trad. it.: « Concilium » (ed. it.) Nr. 2, pp. 15-37.

<sup>23</sup> H. MÜHLEN, *op. cit.*, pp. 359-360.

divisione dei cristiani è del tutto chiaro. Esso consiste nel vedere se e fino a qual punto i cristiani possono dire 'noi'. Ora, i cristiani evangelici e cattolici possono bensì dire: 'noi siamo battezzati', ma non possono più dire: 'noi celebriamo l'Eucarestia', come soprattutto non possono dire in missione: 'noi vi annunciamo la Buona Novella'. Nella cristianità divisa, anche lo Spirito Santo stesso è lacerato. È questo il mistero dell'unico Spirito Santo nella moltitudine dei peccatori... A causa del peccato dei cristiani lo Spirito Santo è impedito dal manifestarsi visibilmente come il 'noi' in persona. Questo però non risponde né alla volontà di Cristo né alla corporeità della persona umana e della Chiesa: i cristiani devono essere un 'noi', allo stesso modo con cui Cristo e il Padre sono un 'noi', in quanto lo Spirito Santo è numericamente uno e unico in loro (una Persona in due Persone). Similmente anche i cristiani devono formare un 'noi', se lo Spirito Santo è uno e unico in tutti loro (una Persona in molte persone). I cristiani sono un 'noi' a causa della grazia del battesimo, ma essi non si manifestano come un 'noi' nell'agire... ». Sulla linea di queste considerazioni non possiamo dimenticare due testi che ci provengono dalla Chiesa dei primi secoli: *Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia! ...propterea unusquisque sollicitus sit ire ad Ecclesiam, locum ubi Spiritus Sanctus floret* <sup>24</sup>.

3. *La prospettiva trinitaria del mistero di unità.* « Il supremo modello e principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle Persone di un solo Dio, Padre e Figlio nello Spirito Santo » (l'art. 2 f). Il Decreto sull'ecumenismo tocca qui il suo vertice teologico, ecclesiologico e mistico. La ricerca dell'unità cristiana è arrivata alle sue sorgenti o, come direbbe Agostino, là *unde ipsum lumen accenditur*. Ancor più che per il singolo, per tutta la Chiesa vale il detto di san Tommaso: *finis et fructus vitae humanae visio Trinitatis in unitate*. Vi sono delle ragioni profonde che spingono l'ecumenismo verso la contemplazione trini-

<sup>24</sup> La prima citazione è di S. IRENEO, *Adversus Haereses*, 3, 24, 1; l'altra è di S. IPPOLITO, *Traditio apostolica*, c. 41.

taria; queste ragioni trovano concordi i cristiani delle varie confessioni. Ascoltiamo una voce dell'Ortodossia, la Chiesa in cui la meditazione trinitaria non ha mai conosciuto eclissi: « La cattolicità (*sobornost'*) della Chiesa è il compimento dell'unità secondo il modello dell'unità trinitaria... Questa fondazione trinitaria della cattolicità e quindi della intera ecclesiologia è una fonte inesauribile per tutta la riflessione teologica sulla natura della Chiesa... La fondazione trinitaria della cattolicità è, per così dire, la 'ultima parola' in ecclesiologia »<sup>25</sup>.

Una voce protestante: « La Chiesa non può essere considerata teologicamente solo dal punto di vista cristologico, ma sotto l'aspetto globale trinitario e, all'interno di questa prospettiva globale trinitaria, specificamente come l'*opus proprium* dello Spirito Santo glorificatore del Cristo »<sup>26</sup>. Ed ecco una cara voce cattolica, quella di Odo Casel: « L'unità del corpo di Cristo si configura secondo il modello di quella unità che è in Dio trino. Qui sussistono tre persone distinte — un imperscrutabile archetipo della somma unità nella massima distinzione. Così è pure del corpo pneumatico di Cristo, nell'Ecclesia: ogni uomo nella Ecclesia resta completamente se stesso, ben distinto da ogni altro, e tuttavia è con gli altri un solo corpo... Poiché l'unità del corpo pneumatico di Cristo rispecchia l'intima unità trinitaria di Dio, San Paolo parla sempre della Trinità quando tocca l'argomento dell'unità di questo corpo »<sup>27</sup>. A questo riguardo possiamo rilevare come la prospettiva trinitaria domini i tre maggiori testi conciliari: nella Costituzione liturgica (artt. 5-6), nel Decreto ecumenico (art. 2), nella Costituzione dogmatica (artt. 2-3-4) dove troviamo la splendida affermazione che chiude il cap. II:

« Così la Chiesa prega insieme e lavora, affinché l'intera massa degli uomini diventi Popolo di Dio, Corpo del Signore e Tempio dello Spirito Santo, e in Cristo Centro di tutte le cose, sia reso ogni onore e gloria al Creatore e Padre dell'universo » (art. 17).

---

<sup>25</sup> L. A. ZANDER, *op. cit.*, pp. 278-279.

<sup>26</sup> E. KINDER, *op. cit.*, p. 31.

<sup>27</sup> O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, Roma 1965, p. 177.

È la magnifica concezione della Chiesa come *Corpus Trinitatis*, secondo un'espressione di Tertulliano.

A questa luce molte oscurità potrebbero essere fugate in campo ecumenico e i testi conciliari si annunciano a proposito come un'alba promettente. Già L. Newbigin aveva individuato le divergenze ecumeniche in tre diverse ecclesiologie che si rifacevano ciascuna, in forma predominante, ad una singola Persona della Trinità: la Congregazione dei fedeli, per gli evangelici; il Corpo di Cristo, per i cattolici; la Comunità dello Spirito Santo, per i cristiani di tipo pentecostale<sup>28</sup>.

La visione della Chiesa come *imago* (icona) *Trinitatis* può favorire anche una impostazione più equilibrata del problema della gerarchia nella Chiesa e dei rapporti intercorrenti tra le varie Chiese locali: unità e distinzione, ordine e amore, obbedienza e libertà<sup>29</sup>. Dio ha risuscitato il suo Cristo dai morti — il Risorto è apparso ai suoi discepoli — lo Spirito Santo si è riversato su di loro: a questa triplice azione delle Persone divine risponde la Chiesa come l'assemblea degli eletti dal Padre, dei chiamati dal Cristo e dei consacrati dallo Spirito<sup>30</sup>. Così la Chiesa si costituisce in verità come il *Corpus Trinitatis*, o come afferma la Costituzione dogmatica ripetendo San Cipriano *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* (CD art. 4)<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> L. NEWBIGIN, *op. cit.*, cap. II: « The Congregation of the Faithful »; cap. III: « The Body of Christ »; cap. IV: « The Community of the Holy Spirit ».

<sup>29</sup> Cfr. B. BORRINSKOJ, *art. cit.*, p. 522: « The hierarchical principle is a part of the very essence of the Church as a manifestation of the 'trinitarian hierarchy'... The Trinity is the perfect council (sobor), because the Trinity is the perfect hierarchy. And the Church is hierarchical because she is conciliary ». Analogamente P. ЕВДОКИМОВ, *Comments on the Decree on the Ecumenism* (III), in « The Ecumenical Review », Nr. 2, April 1965, p. 101: « On the model of the three Persons of the Trinity, the three sections of Christendom should enter into possession of 'the same essential content' of the sole Orthodoxy of divine truth. They will be united without merging, but each will contain the others, and they will become consubstantial, forming at the same time a Unity and a Trinity ». V. anche F. HOLBÖK, *op. cit.*, vol. I, pp. 252-256.

<sup>30</sup> N. A. DAHL, in U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, München 1962, I parte, pp. 160-161.

<sup>31</sup> Cfr. B. LAMBERT, *Le problème oecuménique*, Paris 1961, vol. II, pp. 424-425: « La Chiesa della Trinità, che preesiste alla Chiesa degli uomini, crea le sue forme di espressione che sono la Chiesa della Gerarchia apo-

D) LA CHIESA COMUNIONE OPERATRICE DI UNITÀ  
NELL'ART. 3 DEL DECRETO ECUMENICO

I cristiani, divisi nell'identificazione del Segno rivelatore della Chiesa (*sacramentum tantum*), si ritrovano più uniti nell'accettazione della Chiesa-Sacramento (*res et sacramentum*), per toccare il massimo della loro unione attuale nella realtà della Chiesa-Mistero (*res tantum*). Questo sembra essere l'iter percorso dalla teologia conciliare in riferimento al problema ecumenico.

Da questo punto il Decreto prende un'andatura più discorsiva, allo scopo di esplicitare e concretizzare i « principi cattolici dell'ecumenismo ». Credo di poter schematizzare in questo modo l'art. 3, dal titolo non ufficiale che suona « Il rapporto dei fratelli separati con la Chiesa cattolica »:

a) La dolorosa realtà delle divisioni cristiane nel corso della storia...

b) ... non toglie il legame fondamentale che unisce i fratelli separati a Cristo e alla sua Chiesa: 1. sia per quanto riguarda le *persone* singole (3 a); 2. sia per quanto riguarda le istituzioni e i mezzi di grazia delle *Comunità* non cattoliche (3 b-c-d);

c) rimane però una carenza, nei singoli come nelle Chiese separate, finché questa non venga risolta con la piena comunione nella Chiesa cattolica (3 e).

Tutto l'art. 3 è illuminato da un concetto che vi si ripete letteralmente per quattro volte, quello di *communio*. Nella storia, alcune comunità « si staccarono dalla *piena comunione* della Chiesa cattolica » (3 a), tuttavia « quelli che credono in Cristo e hanno ricevuto debitamente il battesimo, sono costituiti in *una certa comunione*, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica » (3 a). È vero che « impedimenti non pochi, e talvolta gravi, si oppongono alla *piena comunione* ecclesiastica » (3 a), ma è anche vero che « le azioni sacre compiute dai fratelli da noi separati... si devono dire atte ad aprire l'ingresso nella *comunione della*

---

stolica e la Chiesa della Parola e dei sacramenti, perché la Chiesa discende dal cielo. La Chiesa ci appare insomma come l'atto rivelato della Presenza gloriosa delle Tre Persone ».

*salute* » (3 b). Non sorprende che il Decreto riconosca la comunanza di vocazione e di grazia con i cristiani non cattolici, soffermandosi più diffusamente sulla situazione che costituisce « l'amara gioia dell'incontro ecumenico » (Zander): fratelli sì, ma separati — separati sì, ma fratelli. Fratelli nel nome cristiano, nel battesimo, nella speranza; separati nella fede, nella teologia, nelle istituzioni. Quello che invece potrebbe sorprendere è il riconoscimento meditato e sincero della *realtà ecclesiale delle altre Chiese*. La *communio* della Chiesa cattolica non è soltanto una realtà spirituale che tocca l'intimo di ogni credente in Cristo, ma è *communio* che si struttura anche visibilmente, organicamente quasi, con le altre Chiese in un rapporto reale anche se parziale, effettivo anche se imperfetto, visibile anche se discusso. P. Gregory Baum ha dedicato uno studio di valutazione delle affermazioni conciliari sulla questione: « Il considerare la presenza della Chiesa fra gli uomini in termini istituzionali costituisce certamente un aspetto essenziale della ecclesiologia cattolica. I doni del Vangelo e dei sacramenti accompagnati dai rispettivi doni ministeriali o gerarchici sono di grande importanza quando si riflette sulle seguenti domande: 'Che cos'è la Chiesa? dove si trova la Chiesa?'. Tutto ciò che nella Chiesa è visibile e istituzionale è però solo un mezzo per unire gli uomini al loro Signore e Salvatore. Benché non abbiamo alcun diritto di trascurare o di sottovalutare gli elementi strutturali della Chiesa nel piano di Dio, nessun teologo parlerà di questi come se fossero dei valori in se stessi, al di fuori della grazia alla quale essi sono ordinati. Fino ad ora, è vero, noi abbiamo parlato delle Chiese separate in termini strutturali e abbiamo misurato la loro perfezione dalla somiglianza strutturale con la Chiesa cattolica. Qual è la considerazione complementare, propria della ecclesiologia, che potrà porre questo punto di vista istituzionale nella sua giusta luce? È la concezione della Chiesa come concreta associazione di credenti, creata dalla predicazione del Vangelo e dalla celebrazione dell'Eucaristia. In altre parole: è la concezione della Chiesa vista come *comunità locale* (örtliche Gemeinde)... Non dimentichiamo naturalmente che *Istituzione* e *Communio* sono due aspetti dell'unico divino Mistero e che è preci-

samente con elementi istituzionali che Cristo opera la comunione tra gli uomini <sup>32</sup>.

Possiamo ora fare un passo avanti e affermare che questa *communio*, *etsi non perfecta* esistente tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane, è già di per sé promotrice di unità e che il problema ecumenico può trovare qui il suo principio risolutore? Possiamo ripetere, pur con le doverose precisazioni teologiche, la tesi di Vladimir Solov'ev secondo il quale (egli aveva di mira l'ortodossia e il cattolicesimo) « la Chiesa ecumenica - Vselenskaja Cerkov' — è una, anche se appare come due Chiese, per cui il compito non sta nel costituire una Chiesa ecumenica, bensì solo di *accordare* l'aspetto visibile della Chiesa con la sua natura »? <sup>33</sup>. Al riguardo ci pare decisiva la conclusione che P. Wulf S. J. appone ad un suo studio sulla ecclesiologia del Consiglio Mondiale e quella del Concilio: « Si può solamente desiderare che la dinamica interna del movimento ecumenico si sviluppi in questo modo: tutte le Chiese, donando e ricevendo a vicenda nella comunità attualmente possibile tra di loro, dovrebbero diventare più 'cattoliche', senza perdere la propria struttura in quanto e fin dove questa è voluta da Dio, finché rendano visibile in pienezza, nella comunione di fede, di culto e di governo con la Chiesa di Roma, la Chiesa di Cristo una e unica » <sup>34</sup>. La *Communio imperfecta* non è soltanto il segno dell'unità mancante, ma

---

<sup>32</sup> G. BAUM, *La realtà ecclesiale delle altre Chiese*, in « Concilium » (ed. it.), Nr. 2, 1965, pp. 52-53 e 61. J. HAMER, *op. cit.*, pp. 95-96, include nella sua definizione della Chiesa anche quell'aspetto che Baum chiama 'istituzionale': « La Chiesa, corpo mistico di Cristo, è una comunione insieme interiore ed esteriore, *comunione interiore* di vita spirituale (di fede, di speranza e di carità) *significata e prodotta da una comunione esteriore* di professione di fede, di disciplina e di vita sacramentale... Le due comunioni sono inseparabili. La comunione esteriore della vita ecclesiastica nei suoi quadri canonici non basta a costituire la Chiesa. La comunione interiore interamente tagliata dalle sue cause generatrici non è maggiormente sufficiente. Siamo in regime d'incarnazione ». Ci troviamo di fronte alla stessa visione generale della Chiesa, benché espressa con diversa terminologia e diversa accentuazione.

<sup>33</sup> *Deutsche Gesamtausgabe der Werke* con WLADIMIR SOLOV'EV, Freiburg i. B., vol. II (1957), pp. 317-318; cfr. G. CAPRA, *Il pensiero ecumenico di Solov'ev*, in « Russia Cristiana », Nr. 25, gennaio 1962.

<sup>34</sup> H. WULF, *Kirchen im Dialog*, in « Stimmen der Zeit », Mai 1965, p. 96.



può essere anche — per la presenza e per l'efficacia intrinseca degli elementi ricordati nell'art. b-c — la causa che riporta alla piena comunione <sup>35</sup>. Solo così il Popolo di Dio, secondo il pensiero del Decreto, si qualifica e si perfeziona diventando il Corpo di Cristo (cfr. art. 3 e).

E) LA CHIESA INCONTRO E DIALOGO DI UNITÀ  
NELL'ART. 4 DEL DECRETO ECUMENICO

L'art. 4 del Decreto potrebbe essere intitolato: « Cos'è l'ecumenismo » <sup>36</sup>. Esso ci presenta in forma pastorale una serie di temi:

1. Invito ai cattolici perché partecipino con slancio all'opera ecumenica (4 a);
2. Definizione, compiti e finalità del « Movimento ecumenico » (4 b-c); distinzione tra azione ecumenica e opera di conversione (a-d);
3. Comprensione degli altri e rinnovamento di se stessi nell'unità e nella libertà (4 e-f-g);
4. Apertura alla grazia di Dio presente nei fratelli separati e reciproca emulazione spirituale (4 h-i);

<sup>35</sup> L. Card. JAEGER, *op. cit.*, p. 67: « L'efficacia degli elementi ecclesiali deriva ad essi da Cristo per azione dello Spirito Santo. Questi elementi fanno sì che le Chiese da noi separate partecipino già al bene dell'unità, anche se non della piena unità ». J. HAMER, *op. cit.*, p. 223: « Tutta quanta tesa verso il totale compimento del Regno, questa comunione non immobilizza la Chiesa su se stessa. Essa è aperta al mondo. Essa è la forma dell'unità voluta da Cristo per tutti gli uomini. Essa è quindi pronta ad accogliere la ricchezza e le varietà poste da Dio nella sua creazione ».

<sup>36</sup> Può tornare utile il confronto con la descrizione che dell'ecumenismo ha dato Y. CONGAR, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1962, vol. VII, coll. 1135-1136 (alla voce « Oekumenismus »): « L'ecumenismo non è una specialità, per quanto richieda degli specialisti, ma è una qualità e una dimensione di ogni attività cristiana: storica, liturgica, artistica ecc. Risulta chiaro da ciò che una risposta cattolica al problema ecumenico si fonda sulla teologia della partecipazione come membri della Chiesa (Kirchengliedschaft), ma non si può dedurre completamente da quella. Questa risposta richiede una teologia delle *notae* ed inoltre una riflessione sulle vie di Dio nel corso della storia della salvezza, come pure una considerazione escatologica. L'ecumenismo è un movimento e come tale non sorge appena dalla teologia, bensì anche dalle vocazioni e dall'ascolto della volontà di Dio da parte della Chiesa, come pure dalla risposta di cui la Chiesa è debitrice di fronte ai bisogni del tempo ».

## 5. Dolore e gioia dell'incontro ecumenico (4 l-m).

Per non rincorrere tutti i temi che ci vengono offerti da questo art. 4, tentiamo di ricondurli sotto un'idea generale, che ci pare possa essere quella dell'*incontro* e del *dialogo*<sup>37</sup>. Il testo è ricco di termini che ci richiamano l'avvicinamento progressivo e il colloquio dei cristiani tra loro: *accedere, partecipare, convenire, primus gressus movere, congregare, dialogus, concordia, collaboratio*. Basti leggere il paragrafo *b*, tutto intessuto di questi concetti. Ma è nei paragrafi seguenti che il dialogo e l'incontro tra le Chiese si approfondisce fino ad enucleare i suoi motivi più validi e più soprannaturali.

In 4 c, ad esempio, domina la *visione escatologica dell'unità* che si muove tra i due poli del « non ancora » e del « però già ». L'« incontro » sta all'inizio, il « dialogo » al centro, la « unità perfetta » al termine; quell'unità, dice il Decreto, « che crediamo sussistere nella Chiesa cattolica e che speriamo crescerà ogni giorno di più, fino alla fine dei secoli ». L'inizio e la fine di questo cammino sono assicurati in Cristo, perché il Cristo che è venuto è lo stesso che deve venire; non solo, ma nel corso dei tempi egli è ancora colui che ha detto: « Io sono la Via »<sup>38</sup>.

Un altro elemento essenziale per il calore dell'incontro e per la chiarezza del dialogo è *il rinnovamento e la purificazione* della stessa famiglia cattolica (4 e-f), o meglio, la tensione alla santità. Non possiamo rifugiarci troppo facilmente dalla divisione visibile alla unità invisibile di tutti i cristiani. Se quest'ultima sussiste ancora è per pura grazia divina, è per affermare che l'amore di Dio è ancora più grande delle colpe degli uomini;

<sup>37</sup> Cfr. W. KASPER, *Das Gespräch mit der protestantischen Theologie*, in « Concilium », Nr. 4, 1965, p. 336: « La Chiesa è una realtà dinamica e complessa; essa si lascia cogliere soltanto da diversi aspetti e in concetti esprimibili una tensione dialettica: essa è dono e compito, istituzione e avvenimento, esige necessariamente l'unità e la molteplicità, comprende il divino e l'umano e deve riconoscere sia il vincolo che la libertà. La Chiesa è soltanto in cammino verso ciò che già da sempre è. Pertanto il *dialogo* all'interno e all'esterno fa parte della costituzione essenziale della Chiesa ».

<sup>38</sup> Sull'interpretazione escatologica dell'ecumenismo, cfr. L. A. ZANDER, *op. cit.*, pp. 52-56, 315-316; U. VALESKE, *op. cit.*, pp. 247-250; E. KINDER, *op. cit.*, pp. 37-38; R. SLENCZKA, *Ostkirche und Ökumene*, Göttingen 1962, pp. 269-276; G. CAPRA, *Dal Concilio dell'Anticristo al Concilio dell'Unità* (L'idea conciliare in V. Solov'ëv), in « Russia Cristiana » Nr. 43-44, luglio-agosto 1963.

ma tocca a noi il compito di realizzare in campo morale quell'unità che ricerchiamo in campo dottrinale e sacramentale. Una semplice affermazione di colpevolezza e un atto esteriore di pentimento non bastano, se non si accompagnano ad un reale miglioramento della nostra vita cristiana. Ascoltando certi nostri *confiteor*, Cristo ci potrebbe rimproverare (come in Lc. 6, 46): « Perché mi chiamate 'Signore, Signore', e poi non fate quello che io vi dico? ».

La distinzione e la comunicazione delle persone tra loro è indispensabile perché queste possano incontrarsi e parlarsi. La *communio* esige, mantiene e integra la *pluralità* delle espressioni *nella unità* degli intenti « As such, unity and catholicity are inseparable — unity emphasizes the oneness of catholicity, while catholicity points up the fulness of unity »<sup>39</sup>. L'unità non è uniformità, ma cattolicità: questa è la dottrina che ci propone l'art. 4 g del Decreto conciliare e che viene applicata a tutti i campi in cui la Chiesa manifesta il suo mistero (vita spirituale, disciplina, culto, teologia), salvo il comandamento supremo della carità.

Il vero dialogo presuppone la stima sincera dell'interlocutore e il desiderio vivo d'incontrarlo per *arricchirsi in uno scambio reciproco di beni*<sup>40</sup>. Il Decreto parla sì di *unitatis redintegratio*, di *plenitudo catholicitatis*, ma non riconosce un integrazionismo cattolico quale si potrebbe esprimere nella formula: noi restiamo *quelli* che siamo — pur disposti a lasciarci arricchire dai genuini valori altrui; noi restiamo *dove* siamo — anche se pronti ad accogliere nella nostra casa i fratelli che intendono tornarvi<sup>41</sup>. Il riconoscimento e la stima dei valori veramente cristiani che si trovano presso i nostri fratelli (4 h) non deve significare assorbimento o subordinazione degli altri a noi, ma impegno di edificazione reciproca e sforzo benedetto di emulazione spirituale (4 i). L'incontro per un autentico dialogo ecumenico d'ora in

<sup>39</sup> C. H. WANG, *Come Creator Spirit! For the Calling of the Churches together*, in « The Ecumenical Review », Nr. 5, 1964, p. 494.

<sup>40</sup> Cfr. G. CASANOVA, *Das Gespräch zwischen Kirche und Welt - Die Evolution des Katholizismus*, Wien 1965, pp. 103 ss.

<sup>41</sup> Cfr. TH. SARTORY, *op. cit.*, pp. 23-30. Interessante la critica al concetto di reintegrazione esposta da L. A. ZANDER, *op. cit.*, pp. 113-119.

poi non potrà che adottare la « regola aurea » proposta dal Decreto: « Tutto ciò che è veramente cristiano, mai è contrario ai veri benefici (*bonis*) della fede, anzi può sempre far sì che lo stesso mistero di Cristo e della Chiesa sia raggiunto più perfettamente » (4 i). Noi non siamo i feudatari della grazia, come i separati non sono i parenti poveri della salvezza: sul piano del fine cui tende la vera Chiesa (e non su quello dei mezzi istituzionali) molte parti potrebbero trovarsi invertite. Per questo l'incontro e il dialogo fra i cristiani non può essere fatto dall'alto al basso, ma nell'attenzione all'opera dello Spirito presso i fratelli e nel reciproco scambio di beni, secondo la parola di Gesù: « Date e vi sarà dato ».

In questa luce possiamo ora meglio comprendere la tesi di P. Baum: « *Concretamente e attualmente* la Chiesa di Cristo può essere realizzata in una Chiesa separata da Roma in misura inferiore, uguale o maggiore di quella di una Chiesa in comunione con Roma. Questa conclusione si impone sulla base del concetto di Chiesa che emerge dalla dottrina del Vaticano II. Osservata dal punto di vista della divina istituzione, la Chiesa cattolica è la sola Chiesa di Cristo sulla terra e le altre Chiese sono, in vari gradi, delle realizzazioni imperfette o difettose di essa. Ma osservata dal punto di vista della azione misericordiosa e sovrana di Dio, la quale si serve degli elementi istituzionali senza lasciarsi condizionare o limitare da essi, una comunità cristiana è tanto più veramente Chiesa quanto più essa è trasformata in Popolo di Dio, in famiglia di Dio, in comunione fraterna e spirituale, impregnata di fede e di carità »<sup>42</sup>.

La grande fiducia che sostiene e anima tutto il movimento ecumenico nasce dal riconoscimento che Dio è più grande della Chiesa e che la Chiesa è più grande dei cristiani. « Se per i cristiani la Chiesa è il *Mysterium Dei*, vuol dire allora che Dio è

---

<sup>42</sup> G. BAUM, *art. cit.*, in « Concilium » (ed. ted.), Nr. 4, 1965, p. 301. - TH. SARTORY, *Mut zur Katholizität*, p. 416: « Una delle tentazioni caratteristiche dei cattolici è di restare ciechi di fronte a tutto quello che lo Spirito di Dio (il quale spira sempre come e dove vuole) ha *effettivamente* operato e tuttora opera nelle comunità cristiane da noi separate. Questa tentazione proviene dal fatto che il nostro sguardo è rivolto esclusivamente a considerare la loro situazione sotto l'aspetto istituzionale... ».

più grande della Chiesa. La Chiesa nella sua concreta conformazione terrena non è una realtà definitiva, mentre Dio — il Dio uno e trino — è la realtà ultima e assoluta; e la sua istituzione di salvezza per l'uomo è il Regno di Dio, il quale è a sua volta più grande della Chiesa. 'Perché la nostra conoscenza è imperfetta... ma quando sarà venuto ciò che è perfetto, svanirà ciò che è imperfetto. Adesso noi vediamo per mezzo d'uno specchio, confuso; allora vedremo a faccia a faccia' (1 Cor. 13)»<sup>43</sup>. Ancora una volta si delinea la tendenza essenziale del « movimento » ecumenico: il Cristo Signore guida la sua Chiesa, Segno Sacramento e Mistero di Unità, nello Spirito Santo, verso l'unità perfetta della Trinità — *finis et fructus vitae totius Ecclesiae visio Trinitatis in Unitate*.

GIANNI CAPRA

---

<sup>43</sup> TH. SARTORY, *Das Mysterium der Kirche in reformatorischer Sicht*, in *Mysterium Kirche*, Salzburg 1962, vol. II, p. 1089.

## ECCLESIOLOGIA PROTESTANTE \*

Otto Dibelius ha scritto che il secolo XX sarà individuato come il « secolo della Chiesa »<sup>1</sup>: il giudizio, condiviso da molti, è stato confermato in modo molto autorevole<sup>2</sup>. Basterebbe pensare al costituirsi degli Organismi Ecumenici e al loro dibattito interno per constatare come questo interesse sia diffuso nel mondo protestante, sia sul piano della dottrina, sia sul piano dell'esercizio della vita pastorale ed organizzativa<sup>3</sup>. Ci sembra che l'insieme delle riflessioni che guidano questo preciso interesse ecclesiologico sia orientato verso una doppia preoccupazione: fare il punto su una possibile definizione della Chiesa nel suo essere una realtà sociale, presente nel contesto di una società umana sempre più laicizzata, e la ricerca, nella prospettiva ecumenica, della causa che tiene il cristianesimo in condizione di dispersione e di divisione, per tentare una possibile saldatura. Questa doppia intenzione, almeno allo stato attuale delle cose, resta piuttosto problematica, non tanto per una non esatta visione delle cose, quanto per delle istanze profonde, che caratterizzano « in modo determinante » il volto e le esigenze del mondo protestante. Il giudizio è questo: la Chiesa che è Una e Santa nel suo Cristo è dispersa, perché peccatrice, in mezzo agli uomini<sup>4</sup>. Questo modo assolutamente nuovo con cui il Cristianesimo

---

\* La relazione sull'Ecclesiologia Protestante fu tenuta a La Mendola dal Prof. Alberto D. Alberto Bellini di Bergamo. Non avendo potuto disporre presentemente del suo testo, è parso opportuno, per l'economia del fascicolo, inserire il seguente studio del Direttore del Corso.

<sup>1</sup> OTTO DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1928<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> MARC BOEGNER, *Qu'est-ce que l'Église?* Paris, 1931. p. 6. KARL BARTH, *L'Église véritable*, Ginevra, 1948; M. GOGUEL, *Unité et diversité du Christianisme primitif*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», Strasbourg, 1939, p. 1.

<sup>3</sup> Basta far riferimento a tutta la vita degli organismi Ecumenici, per il loro impegno dottrinale, pastorale e missionario e per le sollecitazioni ecclesiologiche da essi provocate. Cfr.: ROUSE e NEILL, *A History of Ecumenical Movement*, London, S.P.C.K., 1954 pp. 697-708, dove VISSER'T HOOFT traccia l'itinerario del primo Ecumenismo; VISSER'T HOOFT in *Hommage et Reconnaissance à K. Barth*, Neuchâtel, 1946, pp. 124-125; GUSTAVE THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement Oecumenique*, Paris, 1962 .

<sup>4</sup> H. STROHL, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel, 1951, cap. VIII; *La Confession d'Augsburg 1530*, art. VII-VIII; Ed. Luterane di Strasburgo, 1949.

Riformato intende l'unità e la dispersione della Chiesa, mette il Protestantesimo nella condizione di esprimersi con molta difficoltà quando cerca una definizione omogenea della Chiesa, dando l'impressione di non possedere gli estremi per avviare su di essa una dottrina che tutte le Confessioni possano accettare<sup>5</sup>. Per questo il teologo protestante, seriamente impegnato, difficilmente scrive un trattato sistematico sulla Chiesa, pur cercando, per quanto è possibile, di risolvere i molti malintesi su di essa<sup>6</sup>. La constatazione è fortemente sottolineata nella nota che accompagna il primo volume degli studi sulla Chiesa e sulla sua Missione nel mondo, preparati in occasione dell'Assemblea di Amsterdam<sup>7</sup>.

Tutto questo non significa, evidentemente, che la Chiesa uscita dalla Riforma manchi di una Ecclesiologia o, peggio, sia incapace di formularne una comunque, quanto piuttosto, che allo stato attuale delle cose essa è in una situazione estremamente problematica, perché configurata entro posizioni di parte. Sembra che questo rifletta una difficoltà, diventata quasi tradizione costante, a partire dagli stessi Riformatori, di cui è difficile individuare il pensiero ecclesiologico per la evoluzione costante a cui sottopongono continuamente le loro intuizioni<sup>8</sup>. Del resto, questa impressione resta confermata quando pensiamo alla grossa attesa con cui il mondo protestante ha aspettato la Ecclesiologia di Barth. Brunner stesso, domandandosi che cosa è la Chiesa per un Protestante, risponde che la Riforma non ha ancora risolto questo problema<sup>9</sup>. Naturalmente questa difficoltà dottrinale, che spesso assume aspetti di ambiguità, non deve far pensare che il Protestantesimo non possieda una fede sicura e precisa sulla Chiesa e sulla sua realtà: il testo preciso è fornito dal-

<sup>5</sup> LOBSTEIN, *Quelques aspects de la notion d'Église*, in « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », Strasbourg 1921, p. 64.

<sup>6</sup> EMIL BRUNNER, *Le Malentendu de l'Église*, Neuchâtel, 1956, pp. 7-9.

<sup>7</sup> *Desordre de l'Homme et Dessenin de Dieu*, vol. I: *L'Église Universelle dans le dessein de Dieu*, Neuchâtel, 1949, p. 21. Presenta gli schemi ecclesiologici preparati per l'Assemblea di Amsterdam.

<sup>8</sup> STROHL, *op. cit.*, pp. 173-184; 209-224.

<sup>9</sup> EMIL BRUNNER, *op. c.* p. 7. Per quanto riguarda Barth, egli ha pubblicato la sua Ecclesiologia in « Die Kirchliche Dogmatik », vol. IV, parte II,

la Confessione Augustana del 1530<sup>10</sup>. La difficoltà riguarda la dottrina e la teologia, che ne tentano l'interpretazione e la sintesi. Il problema si pone a proposito del rapporto che esiste tra la Chiesa come Comunità soprannaturale degli uomini in Cristo e la Istituzione o le Istituzioni che usualmente si chiamano Chiese<sup>11</sup>, e, al limite, si discute pure se la Chiesa sia Evento o Istituzione, invisibile o visibile. La domanda e la risposta hanno toccato i loro momenti più dolorosi in occasione di una chiarificazione ecclesiologica richiesta da Barth nell'Assemblea Ecumenica di Amsterdam<sup>12</sup>.

Il problema si presenta quindi estremamente complesso, per cui non potremo che proporlo per grandi sintesi e in modo semplicemente informativo. Articolarlo in tutta la sua possibilità, comporterebbe una conoscenza decisamente specializzata dei problemi, difficilmente presumibile. Sia detto, per onestà di lavoro, che in ogni caso, il cattolico penetra con difficoltà nei temi del Protestantismo, per la diversa impostazione mentale e forse anche spirituale, con cui i Protestanti li pongono e li sentono<sup>13</sup>. Questa precisazione pone inevitabilmente dei limiti all'esposizione e forse anche qualche incertezza, non tanto rispetto alle nozioni, quanto alle intuizioni profonde e unificanti, con cui il Protestante le sa sostenere e che restano di difficile accostamento per il Cattolico.

### *La Ecclesiologia dei Riformatori*

Il problema può esser posto così: la Chiesa della Riforma è la Chiesa fedele alla Promessa con cui Dio ha realizzato la sua Alleanza in Cristo con gli uomini. Questa Alleanza è certa e indefettibile, perché Dio è un Dio fedele e rispetta il suo Patto. Per questo la Chiesa della Promessa non è abbandonata mai a

---

nel 1965. In riferimento alle osservazioni generali sopra riferite cfr. pp. 737-747.

<sup>10</sup> *La Confession d'Augsbourg*, cap. VII-VIII, *op. c.*

<sup>11</sup> EMIL BRUNNER, *op. cit.*, p. 7; KARL BARTH, *l'Église*, Genève, 1964, pp. 107-154; F. HEILER, *Der Katholizismus*, Munich 1923.

<sup>12</sup> « Humanitas » Brescia, novembre 1964, pp. 1260-63.

<sup>13</sup> RENZO BERTALOT, *Necessità del Dialogo Ecumenico*, Brescia, Morcelliana 1964, pp. 7-15.



se stessa: Dio la domina con la sua Signoria ed è con lei, tutti i giorni fino alla fine del mondo; per questo ancora il potere dell'inferno non potrà mai prevalere su di essa; nella pienezza del suo Cristo, non verrà meno. Sa, allora, che la sua indefettibilità, come principio di unità e di continuità interna, non risiede in lei, ma nel Cristo, da cui essa proviene e di cui essa vive. In questo è la sua fisionomia: fondata sulla Alleanza di Dio, che le ha donato la sua Parola e la sua Fedeltà, la Chiesa esiste in questa Alleanza e per questa Alleanza. È così che la Riforma si è staccata da Roma: il motivo prossimo e più immediato può esser stato l'abuso e il malcostume del XVI secolo; ma la ragione profonda è il rifiuto di una concezione della Chiesa, quella Cattolica, che affermava la sua indefettibilità, proveniente sì dal Cristo e dalla sua Parola, ma continuante in essa nelle istituzioni pontificale e sacerdotale, che rendono permanente l'Alleanza di Dio in mezzo agli uomini e ne sono la condizione di esercizio. La Riforma con la sua protesta ha voluto rivendicare l'assoluta sovranità e libertà dell'Alleanza di Dio, non accettando alcuna mediazione tra il Cristo e i Cristiani, che non fosse la proclamazione della sua Parola; questa, pronunciandosi, convoca gli uomini che la ricevono, in intimità di vita con Lui, costituendoli Popolo suo, Assemblea dei chiamati, Chiesa di Lui e per Lui<sup>14</sup>.

In questo senso l'itinerario di conversione dei Riformati, deve essere pensato come l'abbandono della Chiesa Istituzione e della Chiesa visibile, per aderire alla Chiesa Evento, alla Chiesa invisibile; dove per la Chiesa invisibile si può intendere la Chiesa rapportata a Cristo, e per Chiesa visibile la Chiesa rapportata a noi. Allora, in quanto è rapportata a Cristo la Chiesa è Una, Santa, Cattolica e Apostolica; in quanto è rapportata a noi, essa è dispersa, peccatrice, tesa verso quell'Unità e quella santità che potrà essere realizzata solo in cielo<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> R. DE PURY, *Qu'est-ce que le Protestantisme*, Paris, 1961, pp. 11-22; DE SERNAELEN, *Heritiers de la Reformation*, Genève, 1956, Vol. I, pp. 111-160.

<sup>15</sup> KARL BARTH, *l'Église*, op. c. pp. 37-56; LEEING, *Les Églises à la recherche d'une seule Église*, Paris, 1964, pp. 159-168.

## Lutero

L'itinerario di Lutero si iscrive perfettamente su questa linea. Egli ne ha l'intuizione già attorno al 1513 (se ne trova traccia nei suoi Commentari ai Salmi); meditando sulla Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, a cui appartengono solo quelli ai quali la Parola di Dio ha infuso la fede, egli afferma che questa sola è la vera Chiesa e, per ciò, non può essere confusa con la Chiesa visibile, perché in questa molti, anche se battezzati, non possiedono la fede. È questa unione con la Parola, con l'Evangelo, e cioè con la Persona stessa del Cristo Redentore, che costituisce l'unica Chiesa di Cristo. E l'Evangelo, che ci penetra sotto l'azione dello Spirito Santo, è l'unico e il solo fondamento di essa<sup>16</sup>. Così la Chiesa si costituisce quando lo Spirito Santo, donandoci la Persona del Cristo attraverso il suo Vangelo, ci assimila alla vita, di cui è il principio fecondo ed eterno, ricreandoci dall'alto e trasformandoci in creature nuove. Il Cristo, a cui lo Spirito Santo ci unisce per mezzo della Parola, è il Cristo Redentore che, vivente presso il Padre nell'esercizio del suo Sacerdozio eterno, è costituito Giustizia di Dio per noi e in noi vive per la fede. Per questo il Cristo con la sua Redenzione è divenuto per noi Parola che salva e santifica, che a Lui ci unisce e in Lui ci costituisce come la sua Comunità.

In questo senso, la Chiesa vive nell'intimità del cuore dell'uomo, segreta ed invisibile, per nulla assimilabile alla Chiesa Istituzione, con cui mai dovrà essere confusa. La Chiesa Istituzione è semplice forma umana che cerca di adeguarsi alla Parola di Dio, senza mai esaurirla e senza mai pretendere di sostituirla attraverso i suoi ministeri. Così la vera Chiesa è reale, ma segreta e non identificabile per l'uomo; essa è l'Assemblea degli spiriti uniti nella medesima fede la cui unità, allora, è tutta interiore e spirituale<sup>17</sup>. Così ancora, essa è l'Assemblea di tutti i credenti in Cristo, a Cristo suscitati dalla Parola di Dio, costituita totalmente sulla fede, il cui compito è di seguire Dio che continuamente la chiama, mai cedendo alla ten-

<sup>16</sup> M. LUTHER, *Oeuvres*, Genève, 1957, Tomo I, 144-147.

<sup>17</sup> STROHL, *op. c.* pp. 177-178. Cita per esteso il testo significativo di Lutero, estratto dal *Trattato sul Papato*.

tazione di fondarsi sulla sua capacità operativa.

Così si dovrà distinguere la vera Chiesa dalle Chiese: la prima, che è opera del Cristo, dovrà essere definita « cristianità spirituale ed interiore »; la seconda, che è creazione umana, dovrà esser definita « cristianità corporale ed esteriore ». Nonostante certe interpretazioni favorevoli del Luteranesimo moderno, che cerca di leggere il rapporto tra le due Chiese secondo la relazione anima-corpo (in questo sollecitati dal particolare linguaggio di Lutero), le due Chiese, nel pensiero di Lutero, restano separate. L'immagine, semmai, ne indica la irriducibilità reciproca, al modo stesso con cui l'anima dell'uomo non potrà mai, appunto perché spirituale, confondersi con il corpo.

La Chiesa dello Spirito permane, al limite, anche senza alcuna manifestazione giuridica ed istituzionale; così, nulla la può perdere e distruggere; essa è e rimane Chiesa in Cristo per la azione dello Spirito indefettibile di Lui. E altrettanto, sempre al limite, può esistere un organismo ecclesiastico senza che in esso esista e si manifesti la Chiesa. Questo, per Lutero, è l'insegnamento della Scrittura e della Simbologia Apostolica.

Naturalmente non bisogna ritenere che la Chiesa, perché invisibile e spirituale, sia irreale e non presente nella storia. Essa è reale, presente e operativa, ma in modo segreto ed inconoscibile all'intelligenza dell'uomo. La sua realtà è tutta escatologica, perché essa vive nascosta attendendo il ritorno del Cristo, che finalmente la svelerà in tutta la sua concretezza misteriosa e divina. Nel tempo essa è una realtà in contraddizione, perché la sua presenza è stabilita in un mondo che è il suo contrario e la sua negazione, essendo un mondo di peccato e di maledizione. Ma questa condizione non diminuisce né la sua presenza, né la sua vita, anzi in qualche modo la esalta, perché nel Cristo Redentore, essa è più forte del mondo, del peccato e della morte.

Resta, però, la domanda: dove questa Chiesa si trovi nel mondo, o, in modo più esatto secondo la concettualità di Lutero, dove è possibile incontrare dei membri di questa Chiesa invisibile. Lutero risponderà che se il corpo non può far vivere l'anima, certamente l'anima è capace di far vivere il corpo, senza peraltro confondersi con esso. Il che vuol dire che essa possiede dei

segni per poter esser riconosciuta. Questa è l'indicazione: dove si annuncia l'Evangelo e si amministra il Battesimo, lì è la Chiesa. Questa certezza è data dal fatto che la Parola non può rimanere sterile in quelli per cui Dio ha voluto essere Parola annunciata. Così la predicazione dell'Evangelo e l'amministrazione dei sacramenti sono veri segni rivelatori della Chiesa<sup>18</sup>.

Ma anche in questo bisogno fare attenzione, per non interpretare il segno al modo della sacramentalità della Chiesa Cattolica. Per il cattolico il segno sacramentale, mentre manifesta il mistero, lo comunica efficacemente; per Lutero il segno ha valore di pura indicazione. Al modo con cui una freccia può indicare una direzione ed una strada: essa non porta la strada, ma ne indica con certezza la presenza. E allora, anche se segni di valore simbolico, essi sono segni certi e sicuri. L'insistenza di queste distinzioni rivela sempre la preoccupazione di non confondere la Chiesa come « cristianità spirituale ed interiore » con la Chiesa come « cristianità corporale ed esteriore ». Ma insieme, dice anche la necessità e la insostituibilità di questi segni, i quali vengono dalla Parola e portano alla Parola, che sola può salvare. Per questo su di essi, come su qualsiasi altro gesto della Chiesa, domina incontrastato e discriminatore solo l'Evangelo. Questa è la Chiesa di Cristo, incapace di divisioni e di separazioni<sup>19</sup>: in essa si distende in modo diffuso il Sacerdozio di Cristo, come sacerdozio regale e profetico, eredità del popolo di Dio ed espressione della sua vita; per cui esso appartiene a tutti i Cristiani, che nella Chiesa sono eguali senza differenze di ministeri. Lo Spirito Santo susciterà nei Cristiani i modi e le forme perché essi manifestino il loro sacerdozio. Le istituzioni, quindi, possono cambiare, perché le Comunità ecclesiali avranno, in questo Spirito, una genialità che le solleciterà ad esprimersi in un culto

---

<sup>18</sup> Mentre inizialmente Lutero riconosceva come unico segno il Ministero della Parola, in seguito, soprattutto per l'influsso delle sistemazioni dottrinali di Melantone, egli indicò come segni notevoli per riconoscere la Chiesa: il Battesimo, la Cena, la Preghiera fervente, la Persecuzione sopportata per il Cristo, la pratica delle virtù insegnate dalla legge di Dio. LUTHER, *Oeuvres*, op. c. tomo VI, pp. 207-213.

<sup>19</sup> STROHL, op. c. pp. 180-181, cita i testi probanti, derivati dal grande e dal piccolo Catechismo del 1529. I Due catechismi in LUTHER, *Oeuvres*, op. c. vol. VII.

e in una carità particolare, secondo le esigenze d'ambiente e di mentalità in cui vivono e di cui devono rispondere al Signore. Per questo esse sono « Confessioni », dove la parola « Confessioni » sta ad indicare lo stile diverso a cui può ispirarsi la testimonianza della Fede nella Carità del Riformato. Così essa non dovrà mai confondersi con il mondo, perché, in quanto società soprannaturale, non avrà nulla né da imparare, né da acquisire dalla società umana. Essa vive nella Speranza che la mantiene desta e fedele nell'attesa del suo Signore, crescendo verso quell'Unità che sarà svelata nel giorno del suo ritorno, vittorioso della morte e del peccato. Avrà coscienza della sua debolezza e del suo peccato e mai presumerà di identificare la « comunità corporale » con la Chiesa Corpo Mistico di Cristo <sup>20</sup>.

### *Calvino*

Il particolare temperamento di Lutero, la dimensione profetica in cui sentiva impegnata la sua vita e la forte tensione polemica e di contrasto in cui ha operato, l'hanno portato a sottolineare, soprattutto nei confronti della Chiesa Cattolica, il primato assoluto della Chiesa invisibile e la sua non riducibilità alla Chiesa visibile. Ma già Melantone e Bucero <sup>21</sup>, impegnati nel ministero pastorale e sollecitati dalla necessità di una catechesi ordinata, certamente meno profetica, ma inevitabilmente più concreta e pratica, avevano ricondotto la attenzione della Riforma sul significato della Chiesa visibile, per non cadere, insegnavano il primo Melantone, in una nozione di Chiesa, quasi

---

<sup>20</sup> Non va dimenticato, però, a questo proposito, che Lutero, sembra cedere verso il 1540 alle tesi di Melantone, consentendo di affermare che la purezza della nuova Chiesa visibile può esser identificata con la purezza della Chiesa Apostolica. Come, anche in occasione degli articoli di Smalkalda Lutero accetta una nozione di Chiesa, la cui vita è fortemente impegnata in un lavoro pastorale, dove si pratica il perdono dei peccati, l'esclusione dalla Cena del peccatore ostinato, quasi fosse un potere delle Chiavi trasferito nella Comunità. Cfr. STROHL, *op. c.* pp. 207-209.

<sup>21</sup> Per Melantone cfr. JÉRÔME HAMER, *Les pecheurs dans l'Église. Étude sur la Ecclesiologie de Melanchton*, in « Festgabe Joseph Lortz », vol. I pp. 193-201, 1958. Per Bucero cfr. WENDEL, *Martin Bucer, esquisse de sa vie e de sa pensée*, Strasbourg, 1952.

essa fosse un'idea platonica<sup>22</sup>. Naturalmente la loro intuizione fondamentale è la nozione di Chiesa come « Cristianità spirituale », che resta la intuizione base della Riforma; ma si fa sempre più evidente in loro la necessità di elaborare una dottrina della Chiesa visibile. Chi porterà innanzi questa dottrina e le darà una sistemazione rilevante, sarà Calvino. Non il Calvino dei primi anni, ma il Calvino del ministero pastorale, il Calvino, per intenderci, delle due ultime redazioni del quarto Libro delle *Institutiones Christianae*<sup>23</sup>.

Questo il suo pensiero ecclesiologico, in progressione con il suo sviluppo: come per Lutero, così anche per il Riformatore di Ginevra, la Chiesa è la Comunità degli eletti e dei santi che solo Dio conosce; essa è Chiesa invisibile, di cui tutti quelli che hanno accolto la sua Parola, rispondendo alla sua chiamata e che sono quindi in comunione di vita con il Cristo Salvatore, possono essere considerati membra. Sono tali tutti quelli che professano la fede in Cristo, esercitano la sua carità, partecipano ai suoi sacramenti. Questo loro modo di essere è ritenuto il segno della loro appartenenza a Cristo, secondo quanto insegna la Scrittura<sup>24</sup>. In qualche modo, quindi, queste membra sono visibili. Questo riconoscimento nasce dalla necessità di poter esercitare nella vita la elezione di Dio, secondo la carità, che mette i Cristiani in comunione tra di loro. Per questo, se c'è una Chiesa dispersa ed invisibile su tutta la terra, conosciuta solo da Dio, essa può essere, insieme, anche una « Congregazione », situata in un certo luogo e in un certo tempo, la quale vive nella fede che spera che il Cristo sia in essa.

<sup>22</sup> Melantone nel 1543, insegnava che la Chiesa visibile esiste dove si predica il Vangelo e dove si esercita il Ministero, attraverso il quale Dio si rivela e agisce efficacemente: *per quod patefacit se Deus et per quod est efficax*. Cfr. STROHL, *op. c.* pp. 204-205. Sulla stessa linea si muove la dottrina di BUCERO. Cfr. *ibidem*, p. 198.

<sup>23</sup> LECERF, *Études Calvinistes*, Neuchâtel, 1949 pp. 55-68. Per la maturazione progressiva del pensiero di Calvino attraverso le Istituzioni cfr. WENDEL, *Calvin, Sources et evolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, 79-88; GANOCZY, *Calvin, Théologien de l'Église et du Ministère*, Paris, 1964, pp. 183-222.

<sup>24</sup> CALVINO, *Institution de la Religion Chrestienne*, Paris 1961, tom. I, cap. II. L'edizione ripete la edizione francese del 1541, condotta sulla seconda stesura fattane da Calvino.

Il passaggio integrativo della Ecclesiologia Luterana, ci sembra che Calvino lo ponga quando, insegnando come Lutero, che la Chiesa è lì dove viene annunciata la Parola, egli aggiunge: lì dove la Parola è annunciata e « ascoltata ». In questo senso la Chiesa può essere intesa come la Comunità che la Parola di Dio, pronunciandosi, mette in ascolto di sé. Naturalmente i segni visibili non possono essere interpretati secondo la visibilità della carne, ma solamente secondo la visibilità donata dalla fede. Così questa Comunità non può presumere nulla rispetto a Dio, né può nulla aggiungere al suo Evangelo. In essa la Parola e il Sacramento restano sovrani: nasce da Dio e solo Dio la fa vivere. Per questo, solo i titoli della Parola sono i suoi titoli, e nessun altro mezzo umano, anche grande, può sostituirlo. Il discorso di Calvino è evidentemente una risposta sia all'istituzionalismo, in cui la Chiesa pur fondata in Dio fa appello, in Dio, anche a se stessa (Chiesa Cattolica), sia allo spiritualismo che negava ogni forma di « Congregazione », rendendo la Chiesa astratta e irreale (Anabattismo). Questa visibilità è sottolineata ancora nelle disposizioni per la disciplina. Calvino dice che la Chiesa ha il compito di « scomunicare » gli indegni e ne dà tre ragioni: il Corpo di Cristo non deve esser disonorato dalle membra infedeli; i santi non devono essere corrotti dai cattivi; è utile che i peccatori siano allontanati, perché nel castigo, riparino con la penitenza che purifica<sup>25</sup>. In questo contesto si colloca la sua dottrina dei Ministeri. Una Comunità così configurata li esprime come esigenza propria. Come la scomunica è una cosa santa e salutare, istituita dal Signore e ordinata dalla e nella sua Parola, altrettanto i Ministeri: essi sono un impegno dato da Dio alla sua Chiesa e quindi ad essa necessari. Essi nascono dal sacerdozio universale dei fedeli e ne sono l'espressione comunitaria, che, nella carità, esercita, attraverso essi, la sua unità interiore e misteriosa. Per questo la vita della Chiesa visibile, non può essere che dominata dalla Chiesa invisibile, il cui principio di vita è lo Spirito Santo<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> IBIDEM, tom. II, cap. IV,; GANOCZY, *op. c.* pp. 340-344.

<sup>26</sup> GANOCZY, *op. c.* pp. 327-386.

È questo il « governo spirituale » che il Signore ha costituito con la sua Parola e che la Chiesa Apostolica ha tradotto nei Ministeri. La Chiesa visibile, di conseguenza, è deputata e voluta da Dio in funzione della predicazione, della cura d'anime, dell'insegnamento, della disciplina: essa è una diaconia ed una collaborazione cristocentrica sotto l'impulso dello Spirito Santo<sup>27</sup>. In questa prospettiva di servizio prende più significato ancora la Chiesa invisibile. Essa è l'intermediaria tra noi e Dio e per questo essa è Madre, dove la maternità indica che la Chiesa invisibile non è solamente il risultato della Parola che risuona nei fedeli; ma anche l'organo attraverso il quale noi entriamo in comunione con Dio, e in essa siamo mantenuti. Per questo ancora essa è capace di progredire escatologicamente verso una perfezione crescente che si identificherà nell'età perfetta del Cristo, quando Egli ritornerà<sup>28</sup>.

E di conseguenza la Chiesa visibile è la « Congregazione » ove si compie questo servizio che chiama gli uomini al Cristo e in Lui li mantiene<sup>29</sup>. Così, viventi nella Chiesa invisibile, i Cristiani devono essere fedeli alla Chiesa visibile, in quanto questa si mantiene fedele alla Chiesa invisibile; e richiede, nella sua fedeltà, la stessa fedeltà ai Cristiani<sup>30</sup>. Calvino si oppone di conseguenza, alla dispersione delle sette, ed esige l'unità per questa Chiesa; ma insieme esige, in nome di questa stessa fedeltà, di separarci da tutte le Congregazioni che sono infedeli alla Chiesa invisibile.

Nasce così la necessità di riconoscere la Chiesa visibile: essa possiede dei titoli di fedeltà che sono le sue « insegne »<sup>31</sup>. Essi sono: la predicazione della Parola di Dio, il suo ascolto, l'amministrazione dei sacramenti secondo la volontà di Cristo. Quindi, come per Lutero, la Chiesa è lì dove si predica e si ascolta l'Evangelo e si amministrano i sacramenti. E ogni « Congrega-

<sup>27</sup> *IBIDEM*, pp. 226-243.

<sup>28</sup> CALVINO, *op. c.* tom. II, pp. 120-127; GANOCZY, *op. c.* pp. 211-222.

<sup>29</sup> GANOCZY, *op. c.* pp. 224-226.

<sup>30</sup> CALVINO, *op. c.* tom. III, cap. VIII; GANOCZY, *op. c.* pp. 230-242.

<sup>31</sup> Nella *Ecclesiologia Cattolica* e particolarmente in quella Bellarminiana, le « Insegne » corrispondono alle « Notae Ecclesiae », ferma restando la diversità interpretativa sul piano Istituzionale divino del loro valore.



zione » ove si compiono questi misteri, dovunque essa sia, lì è la Chiesa. Le « insegne » rimangono evidentemente nell'ordine del segno esemplificativo e non nell'ordine del segno sacramentale, secondo quanto abbiamo specificato più sopra a proposito della Ecclesiologia di Lutero. Per questo anche la concezione di Calvino sulla Chiesa rimane all'interno della intuizione fondamentale della Riforma. La Chiesa vera e autentica resta la Chiesa invisibile, in rapporto alla quale la Chiesa visibile, pur così sottolineata e descritta da Calvino nella sua necessità storica, non può essere considerata come il « segno » sacramentale. Non per questo essa è meno reale e meno determinante, senza però né esaltarsi, né diminuirsi. Essa è, secondo la forte espressione del Riformatore, il « marciapiede », su cui Dio passa, mettendo i Cristiani « in via » a Lui <sup>32</sup>.

Questa è la Ecclesiologia della Riforma: nelle sue linee essenziali, si riconduce continuamente alla dottrina di Lutero e di Calvino, i quali, pur nelle diverse accentuazioni, rimangono i teologi di una Chiesa invisibile che non si confonde con la Chiesa visibile, né si media sacramentalmente attraverso la sua azione. Essa è la Chiesa della Parola, che esige di essere considerata come fondamento, autorità e contenuto della Chiesa e della sua vita. Essa è Chiesa in quanto, convocata efficacemente dall'Evangelo, si dispone in funzione di servizio con la diaconia della predicazione, in cui la Parola, continuamente pronunciata, la dispone nella sottomissione assoluta alla signoria di Cristo Redentore. Essa è la Chiesa dello Spirito, che agisce in lei con una perenne Pentecoste, che la fa rinascere dall'alto, in modo che possa proclamare il suo Signore. Essa è una Chiesa peccatrice, perché santa nel Cristo, è dispersa e penitente tra gli uomini, mai potendo la Chiesa visibile presumere di identificarsi con la Chiesa invisibile. Essa è la Chiesa dell'attesa escatologica, che solo al punto terminale della sua storia possiederà quell'Unità e quella santità che fluiranno in lei per la promessa indefettibile del Cristo. Se si volesse sintetizzare questi pensieri in un

---

<sup>32</sup> STROHL, *op. c.* pp. 223.

confronto tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Riformata, si dovrebbe dire che la Chiesa Cattolica possiede il Cristo e lo Spirito in nome della Istituzione attraverso cui essi operano, mentre la Chiesa Riformata non possiede il Cristo e lo Spirito, ma da essi è posseduta, vivendo sotto la loro immediata autorità<sup>33</sup>.

### *La Ecclesiologia protestante, oggi*

Parlare del pensiero protestante attuale, saltando tre secoli di storia religiosa, spirituale e teologica, non è dovuto semplicemente alla necessità di contenere entro i limiti determinati questa relazione, quanto piuttosto alla constatazione che la teologia protestante di oggi ha ritrovato i grandi temi dei Riformatori e la loro stessa ispirazione<sup>34</sup>. Essa esce da una reazione al Protestantesimo liberale, il quale aveva mortificato la Fede entro semplici risonanze razionali e psicologiche; aveva declassato la Bibbia a pura testimonianza della esperienza religiosa; aveva diminuito il Dogma, considerandolo come una descrizione della fede vissuta e trasformato il Sacramento in un simbolo della comunione in Cristo e della vita comunitaria dei Cristiani<sup>35</sup>. Nel quadro di questa teologia, era pressoché impossibile collocare una visione soprannaturale della Chiesa: essa veniva considerata come la società a cui spettava il compito di promuovere il progresso e il benessere spirituale dell'uomo e del mondo<sup>36</sup>. La stessa pesante polemica tra Cattolicesimo e Protestantesimo si poneva in termini di superiorità o meno, in relazione del loro

<sup>33</sup> LE GUILLOU, *Mission et Unité*, Paris, 1960, lib. II, p. 214.

<sup>34</sup> MIEGGE in « K. BARTH, *l'Epistola ai Romani* », Milano, 1962, Introduzione pp. VII-XXIX; ST. JAKY, *Les tendances nouvelles de l'ecclesiologie*, Roma, 1957, pp. 83-93; 129-139.

<sup>35</sup> MAX THURIAN, *Les grandes orientations actuelles de la spiritualité protestante*, in « Irenikon », 1949, pp. 369-370. Per il Protestantesimo liberale cfr. BRUNERO GHERARDINI, *La seconda Riforma*, Brescia, 1964, vol. I.; FERRIRAZ, *Histoire de la Théologie Protestante*, Neuchâtel, 3 voll. 1951-1956, in particolare il vol. II.

<sup>36</sup> GUSTAVE THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement oecumenique*, Desclée, 1962, pp. 24-29. *La Conférence Universelle du Christianisme de Stockholm*, in « le Christianisme social », Ottobre-Novembre 1925.

rendimento sul piano culturale e civile<sup>37</sup>. Era inevitabile che la reazione si compisse nel recupero di tutto l'elemento soprannaturale e misterioso del Cristianesimo, entro i termini dell'assoluta trascendenza e dell'assoluta libertà dell'azione di Dio. Così riaffiorano i temi mistici ed intimistici della realtà cristiana. La Ecclesiologia, in questo contesto, ne uscirà rinnovata, per il ritrovato senso soprannaturale della sua natura e dei suoi fini. Naturalmente essa è venuta articolandosi in modulazioni diverse, e in diversi dosaggi son venuti articolandosi i suoi titoli, ma sempre nella direzione del soprannaturale e del mistero. Sarebbe interessante inseguire, anche solo schematicamente, tutte le voci di questa ripresa, ma è ovviamente impossibile. Ne indicheremo due, perché rappresentative dei poli estremi entro cui si muovono le molte tendenze e le molte intuizioni: una prima, che fa capo a Barth e a Brunner<sup>38</sup>, con una impostazione dialettica radicalizzante, una seconda, che fa capo al « Nuovo Consenso », di tendenza storico-biblica<sup>39</sup>.

### *La Ecclesiologia dialettica*

Barth, e con lui tutta la teologia neo-calvinista, riprende i grandi temi e le grandi intuizioni di Calvino, accentuando l'assoluta radicalità divina e misteriosa della elezione e della salvezza. La sua Ecclesiologia ha alla base la Parola di Dio; ma, portando al limite la dottrina dei Riformatori, egli afferma che se la Chiesa ha il suo fondamento nella Parola di Dio, questo non significa che essa sia fondata sulla predicazione dell'Evangelo. La Parola di Dio è un evento libero e misterioso, che si identifica con la predestinazione e con l'azione sovrana con cui Dio suscita la fede negli eletti. L'uomo è un « tutt'altro » di Dio e Dio è un « tutt'altro » dell'uomo: la fede che Dio dona all'uomo resta sempre e comunque un'opera di Dio, che non toglie

---

<sup>37</sup> L'opera più significativa da parte cattolica è quella di JAIME BALMÈS, *El Protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Madrid, 1844.

<sup>38</sup> KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich, 1965, vol. IV, parte II; EMIL BRUNNER, *Dogmatik*, Zürich vol. III.

<sup>39</sup> BRAUN, *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln, 1946.

l'uomo dall'ambiguità e dalla incertezza della sua esistenza. L'uomo non possiede alcuna garanzia di elezione personale, perché il mondo della fede lo trascende e gli resta misterioso. Allora, se la fede è di Dio, all'uomo non resta che la « fiducia », fondata sulla testimonianza della Bibbia; ma a sua volta, l'autorità della Bibbia non può pretendere il sigillo divino, perché essa è parola scritta, assolutamente trascesa dalla Parola eterna. L'irriducibilità del Divino all'umano resta così esaltata, che la distanza rimane invalicabile e, se Dio la supera, questo appartiene a Dio: l'uomo è e resterà sempre al di qua del Mistero. Raggiunto da Dio, egli non raggiunge Dio: la dialettica è questa. La sola certezza che l'uomo possiede è che il suo nulla esalta il tutto di Dio e che la sua umiliazione canta la sua gloria: egli deve diminuire perché Dio sia esaltato. Questa affermazione-negazione è la sua condizione fondamentale.

Eppure Barth in questa paradossalità, che sembra irrisolvibile, parla della Chiesa visibile e vi insiste, meditando, in una lunga riflessione, *l'extra ecclesiam nulla salus*<sup>40</sup>. Egli afferma che la stessa elezione in Cristo implica una Comunità di Cristiani, come il « luogo » dove si esprime la fede in Lui e dove per mezzo di Lui vengono accolti nella fede la testimonianza che Dio dà di se stesso e l'annuncio della sua volontà d'amore e di salvezza<sup>41</sup>. Ma questa Chiesa è misteriosa e invisibile, perché essa nasce dal Mistero trascendente di Dio e non si svela, perché segreta e riposta. Il suo volto visibile, che si fonda sulla fiducia, non può esser che volto umano: e se la irriducibilità della Chiesa invisibile alla Chiesa visibile era già l'intuizione dei Riformatori, in Barth si accentua al punto da diventare dialettica, entro lo schema della alterità insuperabile del divino e dell'umano. L'uomo deve prenderne coscienza prendendo coscienza di esser immerso nel peccato e perciò di essere una creatura che resiste a Dio per costituzione; di conseguenza la Chiesa visibile non deve possedere che il minimo di elementi umani, per offrire il minimo di resistenze all'azione divina. Barth vorrà, conseguentemente, che la

<sup>40</sup> KARL BARTH, *Dogmatique*, Genève 1954, vol. I, tom. II, pp. 12-14.

<sup>41</sup> *IBIDEM*, pp. 18-22.

Chiesa sia un'Assemblea solamente locale, perché essa deve essere libera; vivente nello Spirito, che tutto domina dall'alto, essa non può subire nessuna subordinazione né di funzioni, né di ministeri, né di gerarchia. Perfetta in Cristo per l'azione del suo Spirito, in quanto Comunità locale, non avrà su di sé altra autorità superiore, conservando la sua totale indipendenza per sottomettersi senza vincoli, interni od esterni, all'unica Signoria di Cristo <sup>42</sup>.

Per questo, in piena coerenza, la Santa Chiesa di Dio è una Chiesa senza luogo, senza nome, senza storia: il suo luogo, il suo nome, la sua storia sono il Cristo, in cui tutto è compiuto. Per questo ancora, essa non può dipendere da un atto istituzionale. Essa è continuamente « rifondata » dal Cristo in modo ineshausto, spoglia di qualsiasi forma di « permanenza » essa esiste al di là e senza la successione apostolica, intesa in senso giuridico come trasmissione di potere, e in senso sacramentale come mediazione efficace di tipo sacerdotale. La sua vita è lo Spirito Santo che le ridona l'Apostolicità con una attualizzazione indefettibile del Messaggio Apostolico, al punto tale che in nome di questa azione attualizzante e trascendente dello Spirito, la Chiesa è costituita nel suo oggi senza essere legata alla Chiesa di ieri. La sua continuità non è nel tempo e tra gli uomini, ma nel permanere dell'azione salvifica del suo Cristo. Per cui, considerata dalla parte del suo Signore, la Chiesa è un « evento » dominato verticalmente dal Cristo, reso permanente dallo Spirito, senza proiezione spazio temporale, mai istituzionalizzabile: in Cristo essa è una e non soggetta ad alcuna divisione. Fuori di questo evento, fondata su altro che non sia la totale dipendenza dalla Parola, essa è Chiesa solo in apparenza e la sua unità, comunque, viene distrutta. L'unico segno di appartenenza ad essa, al modo di Lutero e di Calvino, radicalizzato nella alterità dialettica, è la Bibbia. Per questo l'unione di tutti i Riformati è realizzabile nella Parola di Dio, da tutti accolta <sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> KARL BARTH, *Die Schrift und die Kirche*, Basel 1947, pp. 39-40.

<sup>43</sup> KARL BARTH, in *Desordre de l'Homme et Dessen de Dieu*, op. c. pp. 495-96.

## Il "Nuovo Consenso"

La forza polemica ed oppositrice della Ecclesiologia di Barth alla Ecclesiologia del Protestantismo liberale, messa in primo piano, tra l'altro, dalla fortissima personalità profetica del teologo<sup>44</sup>, non ha impedito il formarsi di una diversa Ecclesiologia entro una prospettiva più « storica » e più « comunitaria ». Questa Ecclesiologia ha come punto di riferimento critico il Protestantismo liberale e lo accusa di avere ridotto il Cristianesimo a semplice religione storico-temporale; di aver spezzato il valore unificante della Comunione ecclesiale, introducendo una concezione individualistica della Chiesa e di aver rotto la sua continuità, tipica e originale, con la Chiesa Apostolica. Tre accuse precise che corrispondono ad altrettanti elementi di ricupero entro una riscattata Ecclesiologia. Così si ritrova il tema classico del Protestantismo attorno al rapporto tra la Chiesa invisibile e la Chiesa visibile; viene riaffermato che la vera Chiesa sta nel Mistero espresso nella Parola di Dio generante la fede nel cuore dei salvati, i quali, per l'azione dello Spirito, nell'annuncio e nell'ascolto di questa Parola, sono uniti in Cristo Salvatore<sup>45</sup>. Il suo rapporto alla Chiesa visibile dovrà essere studiato entro il Mistero espresso da questa Parola nella Bibbia. Per questo la nuova teologia, soprattutto attraverso l'opera dello Schmidt<sup>46</sup>, ripropone una rimediazione sul significato della Chiesa come Comunità di salvezza e della sua storia come storia della salvezza continuamente comunicata dal Cristo ad essa. Verrà ritrovata allora la nozione della Chiesa come « Popolo di Dio », in cui si esprime tutta la ricchezza comunitaria della sua vita. Allo stesso modo il senso comunitario della Scrittura, risentito ed espresso nella vita della Chiesa, dovrà sostituire l'esegesi (razionalistico-individualistica) dei teologi liberali. In questa prospettiva prende risalto la Chiesa Universale, di precisa tradizione Luterana e Calvinista, rispetto alle Chiese locali;

<sup>44</sup> CASALIS, K. *Barth*, Genève 1960, pp. 37-56.

<sup>45</sup> M. GOGUEL, *Unité et diversité du Christianisme primitif*, op. c., pp. 1-8.

<sup>46</sup> SCHMIDT, *Die Kirche des Urchristentums*, Tübingen, 1932.

dove la Chiesa universale è la Chiesa invisibile, anteriore alle Chiese locali che costituiscono la Chiesa visibile. Per cui il rapporto tra la « Cristianità spirituale ed interiore » e la « Cristianità corporale ed esteriore », propria di Lutero, si trasforma nel rapporto tra Chiesa universale e Chiesa locale, con una decisa accentuazione storica del problema. La Chiesa, così, nel suo aspetto di interiorità e di esteriorità, va intesa come *societas in cordibus et ritibus*, con una saldatura che richiama molto da vicino la nozione sacramentale propria dei Cattolici. Naturalmente si precisa che il segno nella sua visibilità, è puramente indicativo, al modo più sopra riferito a proposito di Lutero e di Calvino, ma con una tendenza a rifiutare una simile schematizzazione, preferendo ricorrere, per interpretarlo, alle immagini bibliche. Si preferisce, cioè, presentare il rapporto tra Chiesa visibile e Chiesa invisibile entro una tensione profetica<sup>47</sup>, le cui coordinate tendono la Chiesa tra il Cristo già venuto e il Cristo che verrà. Per cui in questa nozione di Chiesa si inserisce come elemento mediatore di continuità, l'opera degli Apostoli. Essi sono in linea di continuità interiore ed intima con il Cristo, i continuatori che portano innanzi l'opera sua. L'apostolicità della Chiesa, quindi, agisce profeticamente come saldatura tra la Chiesa in Cristo e la Chiesa di Cristo. E se il Cristo compie in sé l'Antica Alleanza, nell'Alleanza Nuova, ultima e definitiva, la Chiesa si presenta in Cristo come il Nuovo Israele che continua e sostituisce l'Israele della Promessa. La Chiesa primitiva, di conseguenza, è la vera e visibile Chiesa di Cristo, che ha, negli Apostoli e nella loro missione il principio mediatore ed autoritativo della sua continuità da Lui. La Chiesa, allora, negli Apostoli e dagli Apostoli è voluta da Cristo come Istituzione permanente in mezzo agli uomini. In questa prospettiva si salda la discontinuità tra Chiesa invisibile e Chiesa visibile, perché la mediazione Apostolica è l'asse di scorrimento entro cui si svolge tutta la vita profetica della Chiesa. La escatologia riassorbe, di con-

---

<sup>47</sup> TOMKINS, *The third World on Faith and Order held at Lund*, SCM Press London, 1953 pp. 55-56; VILLETTE, *Foi et Sacrement*, Paris, 1964, vol. II, pp. 317-27.

seguenza, in questa tensione profetica l'alterità radicale che opponeva il tempo all'eternità, coordinando il divino all'umano, dove l'umano, per il divino che in esso opera, è già in tensione verso l'eternità<sup>48</sup>. Questo accento ha trovato una sua espressione soprattutto nel movimento dell'« Alta Chiesa », in una volontà teologica e missionaria di elaborare una sintesi tra le posizioni luterane e le posizioni cattoliche, come un tentativo di un Cattolicesimo non romano dove la Chiesa trovasse la sua dimensione « orizzontale ed istituzionalistica », riscattando la sua realtà storica nei confronti della teologia dialettica, e superando l'immanentismo umanistico della teologia liberale<sup>49</sup>.

Sarebbe stato opportuno, per avere un quadro completo, anche se semplicemente indicativo, presentare la Ecclesiologia che viene elaborandosi entro le esperienze ecumeniche, sia come Ecclesiologia emersa dal dialogo ecumenico, sia come Ecclesiologia del dialogo stesso. Rimandiamo per questo alle molte sintesi già elaborate, anche se resta ancora aperto il dibattito sulla loro effettiva capacità teologica, considerata l'estrema disponibilità che l'Ecclesiologia protestante mantiene nel confronto ecumenico, sia interno che esterno<sup>50</sup>. Ci basti ricordare che gli estremi entro cui essa si svolge dibattono il problema classico del rapporto tra Chiesa invisibile e Chiesa visibile (attorno a cui abbiamo svolto tutte le nostre considerazioni), presentati nei termini Barthiani di Chiesa Evento e di Chiesa Istituzione e che il linguaggio ecumenico ha riproposto come rapporto tra la Chiesa e le Chiese<sup>51</sup>.

G. P.

<sup>48</sup> OSCAR CULMANN, *Le Retour du Christ. Esperance de l'Église selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1943.

<sup>49</sup> CHARLES, *La robe sans couture. Essai de Lutheranisme Catholique*, Bruges 1923; STÄHLIN, *Katholisierende Neigungen in der Evangelischen Kirche*, Stuttgart, 1947.

<sup>50</sup> A. BELLINI, *Il movimento Ecumenico*, Presbyterium 1960 cap. VI, VII, XIII, con i relativi riferimenti bibliografici sia nelle note al testo, sia nella bibliografia generale a fine volume.

<sup>51</sup> LEEMING, *Les Églises à la recherche d'une seule Église*, Paris, 1964, pp. 155-172.



## ECCLESIOLOGIA ANGLICANA

« Ecclesiologia anglicana » non è che un termine approssimativo il quale può esserci utile soltanto a condizione di non dimenticarci che una « ecclesiologia anglicana » nel senso stretto non esiste come non esiste una *teologia* anglicana, una e compatta, unificata e definita sul tipo della teologia cattolica o ortodossa, che pur ammettono diverse scuole teologiche ma sempre nell'ambito e nei limiti di una strettamente circoscritta base dogmatica.

Nell'anglicanesimo le cose stanno diversamente.

Gli stessi teologi anglicani, alla domanda: quali sarebbero i princìpi centrali e più importanti dell'ecclesiologia anglicana, rispondono: « Ma l'ecclesiologia anglicana dove è? Non la conosciamo ».

Gli anglicani differiscono tra loro, nella concezione dei *princìpi* teologici e ecclesiologici, così profondamente che non si può parlare di un'unica dottrina ecclesiologica, di una nettamente distinta ecclesiologia anglicana, che faccia riscontro alla dottrina ecclesiologica della Chiesa cattolica, sebbene tutto il complesso di idee ha nell'anglicanesimo una fisionomia propria e si distingue da altri sistemi. E. Hodgson, uno dei teologi più eminenti, che conosce profondamente il problema, dovendo scrivere, in collaborazione con altri, per la Conferenza di Fede e Costituzione a Lund nel 1952, il capitolo della dottrina degli anglicani sulla « Natura della Chiesa » gli diede intenzionalmente il titolo « La dottrina della Chiesa come si ritiene e si insegna nella Chiesa anglicana » per non dare l'impressione che vi sia « una speciale dottrina anglicana »<sup>1</sup>: solo così ha potuto presentare un saggio veramente illustrativo e profondo.

Ma già prima la commissione ufficiale, che per incarico degli arcivescovi di Canterbury e York, negli anni 1922-1938 ha

---

<sup>1</sup> LEONARD HODGSON, *The Doctrine of the Church as held and taught in the Church of England*, in: *The Nature of the Church*, ed. by Newton Flew, London 1952, p. 121.

redatto un compendio di dottrina, lo intitolò *Doctrine in the Church of England*, cioè dottrina media, o meglio dottrine che esistono e sono generalmente accettate nella Chiesa anglicana. Un teologo moderno, il vescovo Stephen Neill, nella sua eccellente e rappresentativa opera *L'Anglicanesimo* afferma perfino che « non esiste, nel senso stretto del termine, una fede anglicana. Vi è però un atteggiamento anglicano, un'atmosfera anglicana »<sup>2</sup>.

### *Presentazione generale*

Non fa quindi meraviglia che la Chiesa anglicana come anche il suo pensiero teologico abbia per noi un volto alquanto enigmatico. Essa si vanta della sua « comprehensiveness » come di un pregio distintivo, ma nell'Enciclopedia Cattolica P. Crivelli l'ha disperatamente chiamata: per noi « l'incomprensibile comprensibilità »<sup>3</sup>.

Ciò non toglie — e gli anglicani pensano che è appunto per questo — che l'anglicanesimo nella realtà della vita religiosa, in vivo confronto con altri, negli incontri ecumenici dimostri forza, consistenza, saggezza, e susciti simpatie. Esso si considera come « Bridge-Church », « Chiesa-Ponte », che sta in mezzo e congiunge l'ala sinistra e l'ala destra dell'universale popolo cristiano, il protestantesimo e il cattolicesimo. Di ambedue ritiene qualcosa, non identificandosi né con l'uno né con l'altro. Sa tuttavia iniziare il dialogo ove altri non riescono. Vuol essere sempre moderata, mai spinge i principi ad applicazioni estreme che essa considera esasperate e crudeli, segue la « via media », sfugge ogni posizione estrema.

Quasi sempre alla spietata conseguenza logica essa preferisce una soluzione pratica, che non tutti possono comprendere né approvare. E segue questo metodo nella viva persuasione che solo così la vita inglese ha acquistato forza e prestigio nel mondo e può mantenerlo.

<sup>2</sup> ST. NEILL, *L'anglicanisme et la communion anglicane*, Paris 1960, p. 371.

<sup>3</sup> *Enciclopedia Cattolica*, art. *Anglicanesimo*, vol. I, col. 1273.

Non bisogna dimenticare nel clima Conciliare, che la Chiesa Anglicana è stata la prima a designare un rappresentante stabile presso il Segretariato dell'Unione per seguire meglio lo svolgimento del Concilio (Can. B. Pawley, Can. J. Findlow).

Nel Decreto conciliare sull'Ecumenismo è nominata a parte tra le comunità che nel secolo XVI si sono separate dalla Sede apostolica romana con questa significativa frase: « Tra quelle, nelle quali continuano a sussistere in parte la tradizione e le strutture cattoliche, tiene un luogo speciale la Comunione anglicana » (n. 13). La sua realtà è così complessa che non era possibile precisare di più in un breve decreto.

*Nel movimento ecumenico* la Chiesa anglicana ha avuto un ruolo di primo piano e ha dato uomini di grande valore come il vescovo Carlo Brent, W. Temple, Robert Gardiner, Dr. Bell, vescovo di Chichester, Oliver Tomkins, vescovo di Bristol, per nominare solo quelli di maggior rilievo.

*Nel campo scientifico e teologico* la sua presenza è viva e stimata. Lo stesso nel campo missionario e sociale.

Si può anche dire che molti temi discussi nel Concilio trovano riscontro nella problematica anglicana, se pur vissuta, discussa e risolta spesso in maniera molto diversa, talvolta però anche assai simile.

### *Cenni sulla formazione storica*

Nel divenire storico della Chiesa anglicana, la cruda e dura realtà di vita ha spesso preceduto il formarsi delle dottrine. Enrico VIII (1509-1547) scrisse nel 1521 contro Lutero in difesa dei sacramenti la *Assertio septem sacramentorum* e ottenne dal Papa il titolo di *Defensor apostolicae fidei* che i sovrani britannici portano ancora oggi. Ma dieci anni più tardi, nel 1531, dopo vicende estremamente complesse, fu dichiarato capo supremo ed unico della Chiesa con la riserva « quantum per legem Christi licet ». Così iniziò la separazione da Roma; ma mai sotto Enrico VIII fu cambiata la dottrina. Questo avvenne, insieme con la separazione definitiva, sotto la regina Elisabetta I (1558-1603), che non fu più detta « supremo capo » ma « Supreme Governor »

della Chiesa: cioè, non quanto alla dottrina e sacramenti, ma governante sulle persone (1559). Sotto il suo regno la Chiesa anglicana acquistò il suo vero volto. Fu pubblicato il *Libro della preghiera liturgica*, *Common Prayer Book*, e i 39 *Articoli* che formano la base teologica di tutta la vita ecclesiale. Forse Elisabetta I non aveva, personalmente, persuasioni positive religiose, ma volle, per l'unità dell'impero, creare una certa unità spirituale religiosa, nella quale legalmente *stiano insieme correnti innovatrici e conservatrici*. Questo fatto ha dato l'intonazione fondamentale alla teologia anglicana dagli inizi fino ad oggi, con le sue correnti e tensioni opposte.

### *L'autocoscienza della Chiesa Anglicana*

Prima di spiegare la conformazione ideologica bisogna rivolgere l'attenzione su un dato di fatto, presupposto e pregiudiziale, che condiziona tutto quanto segue ed è importantissimo, specie dal punto di vista cattolico, per comprendere la specifica problematica anglicana.

Senza anticipare giudizi e prima di ogni critica e polemica, dobbiamo chiederci: come concepisce e valuta la Chiesa Anglicana stessa questo così decisivo tornante nella sua storia?

Per tutti gli anglicani è cosa indiscussa e ferma come un principio base, la convinzione comune che la Chiesa anglicana non ha in questi avvenimenti rotto con il passato, ma che invece essa è oggi ancora la viva e organica continuazione della Chiesa di Cristo e degli Apostoli. Nessuno tra gli anglicani ammetterà mai che fu Enrico VIII a dare inizio alla loro Chiesa; o che essa è sorta nel secolo XVI. Diranno invece: « il fondatore della nostra Chiesa è Cristo; siamo la Chiesa degli antichi padri e vescovi; essa dai tempi di S. Agostino di Canterbury esiste nell'Inghilterra e nel sec. XVI si è separata da Roma, a causa degli abusi; la Chiesa anglicana è la Chiesa del Nuovo Testamento, è la Chiesa di Cristo 'in that country', in questo paese, dall'epoca della cristianizzazione fino a oggi ». Questa autocoscienza è un dato di fatto che implica e manifesta vitalmente la profonda

divergenza tra la Chiesa di Roma e la Chiesa anglicana. È il perno di tutta la controversia.

Il sentimento della continuità è fortissimo nell'anglicanesimo. Per rispondere alla domanda dove fu la Chiesa anglicana prima della Riforma, insegnano ai bambini a dire: e dove fu la tua faccia bella e pulita prima di averla lavata?

Il prof. Leonard Hodgson è molto esplicito al riguardo: « La Chiesa anglicana crede di essere membro costituente della Chiesa universale di Cristo. Guardando retrospettivamente la propria storia, vede che nel sec. XVI in maniera drastica è stata espurgata da abusi e corruzioni, ma è rimasta la stessa e medesima chiesa prima e dopo, mantenendo la sua unità e continuità con la Chiesa degli Apostoli e dei Padri »<sup>4</sup>.

Senza questa impostazione fondamentale non sarebbe più possibile comprendere la dottrina anglicana, come è impossibile comprendere giustamente la dottrina cattolica senza tener presente un'analogia e corrispondente coscienza teologale della Chiesa cattolica che si esprime nella Costituzione *De Ecclesia* e nel Decreto *De Oecumenismo*, e precisamente nel passo che parla di « quella unità della unica Chiesa, che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa Cattolica, e speriamo che crescerà ogni giorno più, fino alla fine dei secoli » (n. 4).

Le decisioni più importanti sono quelle di fondo, le posizioni di principio, sempre presupposte ma non sempre esplicitamente ricordate nel corso delle discussioni. Eppure sono queste che condizionano tutto il sistema in ogni sua parte, tutte le affermazioni e dottrine particolari. Stanno insieme, cadono insieme. Prima di discutere o polemizzare circa i singoli punti, occorre tracciare un quadro d'insieme e tenerlo sempre davanti agli occhi. È tutt'altra cosa avere come interlocutori i fratelli, se pur separati, che però apprezzano sommariamente il nostro comune passato e vogliono mantenere la continuità con la Chiesa antica indivisa, che non altri i quali questo passato non accettano.

---

<sup>4</sup> L. HODGSON, *op. cit.*, p. 145.

*Formulazioni ufficiali*

L'Anglicanesimo possiede dei testi fondamentali di dottrina e di liturgia. Potremmo chiamarli anche « libri simbolici » o « confessionali », per analogia con altre confessioni, ma questi nell'Anglicanesimo hanno un carattere diverso. Non sono in senso proprio né confessioni né documenti di fondazione. Sono piuttosto il residuo, il riflesso di una storia travagliata che abbraccia un periodo lungo più di un secolo (1548-1662). E come tali sono accettate oggi; perciò non con obbligo rigoroso, ma con un largo margine di interpretazione facoltativa e varia, che può essere riassunta in tre tendenze o correnti principali. Per tutti hanno un valore fortemente indicativo e autorevole.

Veri testi di fede, confessionali e fondamentali, sono per gli anglicani accanto alla Sacra Scrittura le tre antiche confessioni di fede (il simbolo apostolico, il simbolo niceno-costantinopolitano, il simbolo atanasiano) e gli antichi quattro concili ecumenici.

Le Scritture sono la base, la norma per tutti, ma sono lette e intese in luce diversa secondo diverse presupposizioni.

Già sotto Cranmer si scorge l'orientamento di fondo, cioè di non voler essere né cattolici romani, né protestanti estremi (come quelli sul continente; europei luterani, calvinisti, zwingliani), né gli uni né gli altri; eppure e di questi e di quelli si mantiene qualcosa. Perciò con una certa ragione si può affermare che la Chiesa Anglicana non è né cattolica né protestante, e che è e cattolica e protestante. Subisce il fascino del nuovo, ma è in fondo conservatrice ché non vuole perdere quello che è antica tradizione.

Nascono così le tre mentalità, le *tre correnti*, tendenze, orientamenti fondamentali che si sviluppano sul medesimo humus ecclesiastico e vogliono stare insieme nella medesima chiesa, in tensione dialettica: High Church, *Chiesa alta*; Broad Church, *Chiesa larga*; e Low Church, *Chiesa bassa*.

Corrispondono alle tre mentalità o indirizzi: indirizzo cattolico-conservativo, protestante radicale, e modernista-razionale.

Perciò i gruppi si chiamano Anglocattolici, Evangelici e Modernisti.

La prima corrente legge le Sacre Scritture attraverso la spiegazione data dagli antichi Padri della Chiesa (forse si potrebbe dire in un certo senso nella luce dell'antica tradizione della Chiesa ancora una e non divisa).

Perciò conserva una spiccata sensibilità per il valore intrinseco delle strutture gerarchiche in genere e delle antiche formulazioni dogmatiche, come anche per le forme liturgiche. Una parte degli anglocattolici, « i papalisti », accetta perfino tutti i dogmi della Chiesa cattolica romana (il papato e l'infallibilità); aspetta però il riconoscimento delle ordinazioni anglicane.

La seconda corrente è d'opinione che i Riformatori hanno in molti punti visto meglio l'essenza del Vangelo che non gli antichi Padri; richiede quindi radicali riforme nella vita ecclesiastica orientandosi secondo i principi protestanti.

La terza corrente proviene dalla preoccupazione della scienza rinascimentale prolungatasi nello scientismo moderno, e insiste sull'interpretazione strettamente scientifica delle Scritture, abbandonando vedute tradizionali se vengono contraddette dalla scienza moderna. Spesso, trascendendo nella critica, devia in liberalismo e razionalismo (negando i miracoli, la nascita verginale di Gesù, la risurrezione, esprimendo dubbi sulla obbligatorietà del simbolo atanasiano). Altri però assegnano alla corrente modernista semplicemente lo scopo di ricordare a tutti le esigenze scientifiche dell'interpretazione delle Scritture.

Le formulazioni ufficiali anglicane sono intenzionalmente concepite in modo da dare possibilità di vita a tutte e tre le correnti, congiunte in tensione dialettica nella medesima Chiesa. In questo senso le formulazioni sono intenzionalmente ambigue e imprecise. Non vogliono decidere le questioni in lite, preferiscono tacere sui punti controversi. Gli anglicani stessi interpretano quest'atteggiamento come un pregio: dove parla la Scrittura, parlano le formule; dove tace la Scrittura, tacciono le formule.

Questo vale per i *39 Articoli di religione* (1571), per il *the Book of Common Prayer* (1662) e per i *Canons Ecclesiastical*.

Notiamo alcuni esempi caratteristici che insieme ci introducono nel mistero della Chiesa secondo l'ecclesiologia anglicana <sup>5</sup>.

### I 39 Articoli

Il Battesimo, secondo gli Articoli, non è solo professione e segno di distinzione (art. 27) tra cristiani e non cristiani, ma è segno di rigenerazione o di nuova nascita che ci inserisce nella Chiesa e segna visibilmente la nostra adozione a figli di Dio mediante lo Spirito Santo.

Dell'Eucaristia parla l'art. 28: « Corpus Christi datur, accipitur, et manducatur in Coena tantum caelesti et spirituali ratione. Medium autem quo corpus Christi accipitur et manducatur in Coena fides est ».

Questo è da alcuni (anglo-cattolici) inteso in maniera pressoché uguale alla fede romano-cattolica, da altri viene invece interpretato con forti accenti protestanti. L'articolo infatti aggiunge che la transustanziazione non si può provare dalla Scrittura.

Il concetto dei Sacramenti in genere ha certo nell'Anglicanesimo, consistenza più piena che non presso i protestanti riformatori. I sacramenti non sono soltanto segni distintivi della professione cristiana (*not only badges or tokens*), ma piuttosto una testimonianza sicura e segni effettivi della grazia (*effectual signs*) mediante i quali Dio invisibilmente agisce in noi (art. 25).

La norma della fede è la Scrittura, ritenuta sufficiente per la salvezza, nel senso che nulla si può imporre come articolo di fede che non sia letto o provato da essa (art. 1). Ma l'articolo ottavo precisa che il triplice Simbolo (apostolico, niceno, atanasiano) obbliga perché tutti « possono essere provati con le più certe garanzie della Sacra Scrittura » (art. 8). Eppure da questa a quelli è evidente per noi un notevole sviluppo dogmatico.

---

<sup>5</sup> Per poter cogliere il pensiero anglicano nella forma e nel senso che gli viene attribuito dagli stessi teologi anglicani contemporanei, o almeno da alcuni tra i più quotati, la seguente esposizione si attiene assai fedelmente alla traccia che il menzionato Prof. L. HODGSON ha presentato per la Conferenza ecumenica di Lund.



Nell'articolo sulla Chiesa non appare il termine « invisibile », così caratteristico per il protestantesimo europeo. « La Chiesa di Cristo è la Congregazione dei fedeli in cui è predicata la pura Parola di Dio e sono debitamente amministrati i sacramenti secondo l'ordinazione di Gesù in tutte le cose per essi necessarie. Come la Chiesa di Gerusalemme, Alessandria ed Antiochia hanno errato; così anche la Chiesa di Roma ha errato non solo nella sua maniera di vivere e nelle Cerimonie ma anche in materia di Fede » (art. 29).

L'articolo è concepito chiaramente in funzione anticattolica, ma anche con qualche punta polemica contro i protestanti. Infatti esso nega l'infallibilità, ma non dice che la Chiesa sia solo invisibile, e in tal modo respinge le estreme concezioni protestanti.

Nel corso della storia, l'accento è stato posto ora sull'uno ora sull'altro aspetto di questo concetto complesso e appositamente poco determinato. Il che ha anche dato ai teologi, dopo periodi di minimismo ecclesiologico, possibilità legittime di ripresa e di recupero molto potenziate.

Tutti, oggi, in un modo o nell'altro affermano che la Chiesa ha e deve avere anche la sua unità visibile. Ma quale? Questo è indicato, se pur solo in parte, negli altri articoli.

La Chiesa ha l'autorità di determinare il culto (riti e cerimonie) e le controversie circa la fede (quindi ha una specie di magistero dogmatico): questo è detto e riconosciuto espressamente nell'art. 20. Il medesimo art. 20, però, aggiunge — evidentemente contro la prassi romana come vista da anglicani —, che la Chiesa non può legittimamente decretare nulla di contrario alla Parola di Dio scritta, né esporre un passo delle Scritture così da metterlo in contrasto con un altro. Dunque: un colpo al cerchio e uno alla botte — come si suol dire.

La Chiesa, vi si dice ancora, è testimone e custode delle Sacre Scritture (*a witness and a keeper of holy writ*), ma non può decidere nulla contro di esse, né imporre null'altro come necessario per la salvezza.

Il presente art. 20 che parla dell'autorità della Chiesa, non è, di certo, nella sua formulazione solo negativo, anzi sembra assai

positivo. Le ragioni che in esso limitano l'autorità della Chiesa, così come sono esposte, che cioè la Chiesa non può nulla contro la parola di Dio, sono per sé accettabili ed evidenti per chiunque prenda sul serio la rivelazione, valide quindi in pieno anche per il credente cattolico. Eppure nell'insieme, l'articolo è evidentemente diretto a negare l'autorità dogmatica della Chiesa di Roma, pur mentre nel medesimo contesto la Chiesa viene chiamata in termini equivalenti quasi *Mater et Magistra*.

L'atteggiamento ambivalente ed ambiguo insieme è veramente caratteristico dell'ecclesiologia anglicana.

Il ministero, l'ufficio pastorale nella congregazione, nella Chiesa, menzionato nell'art. 23, comprende « l'ufficio della predicazione pubblica e il ministero dei sacramenti » e può essere esercitato solo da quelli che vi sono « legalmente chiamati », mandati e scelti da chi ha pubblica autorità nella Congregazione. Se il ministro si dimostra indegno, non è per questo frustrato l'effetto dei sacramenti; egli deve essere giudicato e forse anche depresso (art. 26).

L'ordinazione, la consacrazione dei vescovi e ministri, fatta secondo l'Ordinale Eduardiano è dichiarata con l'art. 36 giusta, valida e legittima. Circa le consuetudini e le tradizioni nei diversi settori della vita della Chiesa, ovvero nelle diverse chiese locali, l'art. 34 stabilisce che possono variare purché nulla vi sia contrario al Verbo di Dio. Ma — si aggiunge nel senso opposto — il giudizio privato (*private judgement*) non è ammesso contro tradizioni legittimamente istituite e stabilizzate.

« Ogni Chiesa particolare o nazionale ha l'autorità di ordinare, cambiare e abolire cerimonie e riti ecclesiastici posti (*ordained*) solo dall'autorità umana, così che tutto sia fatto in edificazione » (art. 34).

Il rapporto della Chiesa anglicana verso lo Stato e le autorità civili è del tutto *sui generis*. « La Chiesa anglicana porta l'impronta della Chiesa di Stato. Molti vescovi hanno un seggio nella Camera dei Pari, mentre anche molte leggi ecclesiastiche debbono venire approvate dal Parlamento ». (E. HAMMERSCHMIDT, *Sommario storico delle Confessioni*, Roma 1957, pp. 157-8).

È questo il caso dell'*established Church*, nelle due provincie di York e Canterbury. L'art. 37 dichiara la Maestà reale come il supremo governatore e spiega il titolo, che sembra a molti offensivo: nulla gli compete nel ministero della parola divina e dei sacramenti, ma gli si attribuisce « quello che dice la Scrittura stessa, che cioè il Principe deve reggere tutti gli stati e ordini (sociali) che Dio ha affidato alle sue cure, sia ecclesiastici che temporali ». Poi viene l'incisiva e decisiva frase: « Il vescovo di Roma non ha nessuna giurisdizione nel Regno d'Inghilterra » (art. 37). Così è sigillato il fatto della separazione da Roma. Dal contesto storico sembra chiaro che qui il termine « giurisdizione » comprende qui insieme quella temporale e quella spirituale. In virtù dell'una e dell'altra fu scomunicata la regina Elisabetta.

Questa è la base comune dell'anglicanesimo. Non si può negare che nonostante la lotta, in essa moltissimi e preziosi elementi tradizionali della vita ecclesiastica precedente si sono conservati; su ciò non vi è dubbio. Per la sua indeterminatezza però la base comune ammette interpretazioni polivalenti. Il clero beneficiato deve sottoscrivere gli articoli, ma ognuno rimane libero in quale senso intenderli e interpretarli, sia in senso cattolicizzante sia in senso liberale.

### *The Book of Common Prayer (1662)*

Pari nell'autorità e nell'importanza con gli Articoli è il *Libro di preghiera comune* (liturgica) e di amministrazione dei Sacramenti e altri Riti e Cerimonie nella Chiesa, secondo l'uso della Chiesa d'Inghilterra, come dice il titolo. Incominciamo a presentarlo per la parte positiva, dicendo che contiene molte preghiere bellissime, che anche credenti di altre confessioni potrebbero recitare con gioia. Per esempio: « E particolarmente preghiamo per il buono stato della Chiesa cattolica: che essa sia guidata e governata dallo spirito buono e che tutti quelli che si professano e si chiamano cristiani siano indotti nella via della verità e mantengano la fede nell'unità di spirito e nel vincolo della

pace e nella giustizia della vita ». (*Prayer for all Conditions of Men*).

Traspare dalla preghiera il tenore biblico della devozione anglicana: e la parola di Dio è sempre sorgente inesausta di vita e santità.

Oppure la preghiera *per la Chiesa universale*: che il Signore « le infonda continuamente lo spirito di verità, unità e concordia; e dia che, tutti quanti confessano il suo santo nome, possano concordare nella verità della sua santa Parola e vivere nell'unità e nell'amore divino ».

*Per la visita agli ammalati*: « N. S. Gesù Cristo, che ha lasciato alla sua Chiesa la potestà di assolvere tutti i peccatori che veramente si pentono e credono in lui, ti perdoni per la sua grande misericordia le tue offese: e con la sua autorità a me concessa io ti assolvo da tutti i tuoi peccati, nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo. Amen ».

*Per l'unità*: « O Dio Padre e nostro Signore Gesù Cristo, nostro unico Salvatore, Principe della Pace: dacci la grazia di prenderci seriamente a cuore il grande pericolo nel quale ci troviamo a causa delle nostre infelici divisioni. Togli da noi ogni animosità e pregiudizio e qualsiasi altra cosa possa ostacolarci dalla divina unione e concordia: chè, come non vi è che un solo corpo e un solo Spirito e una sola speranza della nostra vocazione, uno il Signore, una la fede, uno il battesimo, un Dio e Padre di noi tutti, così possiamo noi d'ora innanzi essere di un cuore solo e di un'anima sola, uniti in un solo sacro vincolo di verità e pace, di fede e carità, e con una mente e una sola bocca possiamo glorificare te, per Gesù Cristo nostro Signore. Amen. (*Accession Service*)<sup>o</sup>.

Sarebbe errato pensare che simili preghiere non entrino nel quadro dell'ecclesiologia. Anzi, studiando le altre confessioni di solito questo è un capitolo che trascuriamo troppo: eppure le preghiere, il culto, la liturgia sono come l'ecclesiologia vissuta e sovente alimentano e formano la vita dei credenti anche più delle pure proposizioni teologiche. Particolarmente, nell'Angli-

---

<sup>o</sup> I testi sono riferiti da L. HODGSON, *op. cit.*, pp. 123-130.

canesimo, dato il carattere assai conservativo e tradizionale del culto, preghiere e liturgia sono il vincolo comunicativo, sono il canale di trasmissione delle antiche ricchezze spirituali.

### *Le ordinazioni anglicane*

Questione a parte è il problema della validità delle ordinazioni anglicane, dichiarate nulle dal Papa Leone XIII con la Bolla *Apostolicae curae* (1896) a causa della sostanziale mancanza e difetto nella debita forma e intenzione sacramentale (*ob defectum formae et intentionis*).

Con questo tocchiamo la parte negativa, dal punto di vista cattolico, dell'Ordinale Eduardiano e del Libro delle Preghiere.

I vecchi cattolici le riconoscono valide. Gli ortodossi, alcuni sì, alcuni no, a causa della mancanza della vera fede nell'anglicanesimo. Tuttavia, se gli anglicani accettassero la fede ortodossa, le ordinazioni sarebbero *ipso facto* convalidate in virtù di un antico principio detto *per oeconomiam*, come una *sanatio in radice*.

L'origine delle difficoltà è nella radicale mutazione del rito, nella formula consacratoria e nella fede, durante il primo periodo protestante della separazione della Chiesa anglicana sotto il re Eduardo VI (1547-1553).

Seguendo l'influsso del protestantesimo continentale si negavano il sacerdozio e il sacrificio, riguardati come la radice di tutte le « deviazioni e corruzioni romane ». Perciò non solo si ometteva tra le insegne date all'ordinando il calice e la patena, ma nella preghiera rituale veniva cancellato ogni accenno al sacrificio e al sacerdozio vero. Intenzione esplicita era costituire ministri della Chiesa, predicatori e amministratori, ma per nulla sacerdoti sacrificatori. Perciò nella bolla *Apostolicae curae*, Leone XIII dichiarò le ordinazioni invalide per mancanza dell'essenziale forma e intenzione. Rimase la preghiera *Accipe Spiritum Sanctum*, ma con l'intenzione che escludeva il sacrificio. Più tardi la teologia anglicana, attingendo al passato tradizionale, ha rivalorizzato l'idea dell'ordine, dell'episcopato, del sacrificio, del

sacerdozio — ma la linea sacerdotale continuativa era ormai interrotta.

Negli ultimi tempi alle consacrazioni dei vescovi anglicani hanno partecipato vescovi vecchio-cattolici (dal 1931 esiste l'intercomunione tra la Chiesa anglicana e i vecchi cattolici), giansenisti, e ortodossi, validamente ordinati. Quando la loro presenza non era un semplice assistere al rito conferito da altri, ma un vero atto sacramentale, il candidato è stato validamente ordinato. Il numero di vescovi anglicani così consacrati non si può precisare, sembra però rilevante. Vi sono circa 475 vescovi anglicani (in Inghilterra, Commonwealth e USA)<sup>7</sup>.

Va da sé che sono validamente consacrati vescovi e sacerdoti quelli che da essi hanno ricevuto il sacro ordine con debita intenzione e forma.

In tal modo oggidì la questione sta entrando in una nuova fase. La decisione data da Leone XIII fu espressa in termini molto gravi e in maniera assai solenne; a molti pare perciò definitiva; ma non tutti i teologi cattolici la considerano infallibile così da escludere un ulteriore esame<sup>8</sup>.

Gli anglicani invece guardano diversamente la questione. Per essi nelle complicate vicende del sec. XVI l'essenziale continuità nel sacro ministero è stata conservata e abolito solo il soverchio fasto esteriore delle cerimonie. Tengono perciò l'episcopato in massima stima come un prezioso dono di Dio dato alla loro chiesa non solo per i propri fedeli ma per poterlo in futuro comunicare ai fratelli cristiani che lo hanno perso. Ritengono questa la loro propria ed eminente funzione nel lavoro unionistico: di essere la Chiesa-ponte.

« La cura con la quale la Chiesa d'Inghilterra circonda l'ordinazione e i suoi ministri si può comprendere solo tenendo presente che il suo motivo è di assicurare queste benedizioni (divine) a coloro cui essi ministrano »<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. ST. CWIERTNIAK, *Note sur l'Église anglicane*, Lyon 1961, p. 13 nota 1.

<sup>8</sup> Cfr. E. HAMMERSCHMIDT, *Sommario storico delle confessioni*, Ed. Paoline 1957, p. 161.

<sup>9</sup> L. HODGSON, *op. cit.*, p. 144.

Perciò considerano come un privilegio della Chiesa anglicana l'aver conservato il ministero fin dagli Apostoli per non interrotta continuità di ordinazioni e vorrebbero solo farne partecipi le altre Congregazioni e Confessioni dove si predica la parola di Dio e si amministrano i sacramenti <sup>10</sup>.

Non è possibile non sentire qui un senso di tragicità davanti al fatto che proprio gli ordini sacri, tenuti in altissima stima dagli anglicani ma non riconosciuti dai cattolici, sono la principale causa di così grave dissenso tra queste due chiese, da far pensare, tempo fa, esclusa ogni possibilità di dialogo tra esse che pur dovrebbero sentirsi e sono molto vicine.

Il fatto dell'episcopato inteso come successione continuata nella storia del mandato di Cristo (detto perciò *episcopato storico*) è un dato comune; la concezione teologica invece, dell'episcopato, è differente secondo i diversi gruppi. Le varie concezioni si sono cristallizzate nella triplice espressione che l'episcopato sia « de esse » o « de bene esse » o « de plene esse Ecclesiae ».

*De esse Ecclesiae*: vuol dire che senza l'episcopato non vi può essere la Chiesa; esso è tra gli elementi essenziali costitutivi della unità della Chiesa.

*De bene esse Ecclesiae*: La Chiesa potrebbe esistere anche senza l'ordine episcopale, ma non può esistere bene, vivere bene, funzionare efficacemente. L'episcopato si è dimostrato storicamente come un ottimo ordinamento, tra varie forme costituzionali esso è la forma più adatta ed efficace; quindi è da conservarsi.

*De plene esse Ecclesiae*: l'episcopato è richiesto per aver non soltanto lo stretto necessario, ma tutta la pienezza e perfezione della vita ecclesiale.

Tutte e tre le opinioni si contendono dialetticamente il posto legittimo nell'anglicanesimo.

L'unità e la continuità della Chiesa è quindi garantita da un duplice fattore: l'esterna continuità di organizzazione e l'interna continuità di spirito, fede e prassi. La Chiesa Anglicana crede

---

<sup>10</sup> *Id.*, p. 146.

di possederli ambedue e di essere in continuazione con la Chiesa del Nuovo Testamento. Non unanime invece è la opinione anglicana circa le altre chiese. Se le altre chiese cristiane divise, le quali non hanno mantenuto la continuità di successione mediante l'ordinazione dei vescovi, possono nonostante ciò essere riconosciute come vere chiese con vero ministero, è questione liberamente discussa tra gli anglicani. La Chiesa alta negherà piuttosto tale possibilità, quella liberale è pronta ad ammetterla.

Di fatto, la Chiesa d'Inghilterra è organizzata gerarchicamente secondo i tre gradi: vescovi, presbiteri, diaconi. I laici non possono esercitare funzioni sacerdotali.

### *Il primato del Vescovo di Roma*

A questo punto viene spontanea la domanda sul primato romano. Nei primi secoli predomina una violenta polemica, pari a quella dei grandi Riformatori protestanti. Ancora Newman veniva accusato di non accettare le *Homilies* secondo le quali « il vescovo di Roma è Anticristo » (Tract. XXXIX, 11, ad art. 35)<sup>11</sup>.

Egli rispondeva che il modo di parlare della *Homilies* è surpassato, inconsistente, senza forza obbligante, in questo come anche in alcuni altri punti.

Poi, nel medesimo Tract. XXXIX (pubblicato a Oxford 25.1.1841) spiega l'art. 38 il quale afferma che « Il vescovo di Roma non ha alcuna giurisdizione nel Regno d'Inghilterra »<sup>12</sup>. Questo equivale, dice Newman, a constatare semplicemente: ' noi non siamo cattolici; altrimenti saremmo sottomessi al papa '. « Gli anglicani sostengono che la supremazia del Papa non proviene direttamente dalla rivelazione, ma è un evento della Provvidenza »<sup>13</sup>. Cioè, il primato *non è de iure divino*; ma ha svolto provvidenzialmente una funzione storica lì, dove e quando Dio ha voluto e permesso. In questo senso vale: « La sua giurisdizione

<sup>11</sup> *The Oxford Movement*. Being a Selection from Tracts for the Times. Edited, with an Introduction, by W. G. HUTCHISON, London 1906, p. 261.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 272.



zione, fino a quando durava, era *da Dio ordinata* »<sup>14</sup>; come lo era l'autorità dell'impero romano.

Ogni diocesi è di per sé chiesa perfetta e indipendente e forma insieme con le altre che mantengono la stessa successione apostolica in forma episcopale, la Chiesa universale.

« Un Vescovo è superiore a un altro vescovo soltanto nel rango e non nella potestà reale; e il vescovo di Roma, il capo del mondo cattolico, non è centro dell'unità, eccetto in quanto possiede il primato di ordine *a primacy of order* »<sup>15</sup>. Alcune regioni gli si sono storicamente assoggettate più strettamente, ma quando altre (tra queste l'Inghilterra) hanno acquistato maggior libertà, anche se inizialmente separandosi hanno trasgredito un dovere, non sono nella nuova posizione fuori della Chiesa, non si sono staccate dalle fonti della grazia, non sono nello scisma. La particolare potestà del papa, in quanto eccede quella vescovile, non è di fede, ma è *an ecclesiastical arrangement*, provvedimento di buon governo secondo gli usi umani<sup>16</sup>. Così Newman verso la fine del suo periodo anglicano.

Più vicino a noi Artur Michael Ramsay, ora arcivescovo di Canterbury, nel suo bellissimo libro sul *Vangelo e la Chiesa Cattolica* (*The Gospel and the Catholic Church*), dove sviluppa la teologia biblica della Chiesa e prosegue questa idea attraverso la storia, più volte discute il primato del papa. Nei primi tempi, secondo Ramsay, « il papato, poiché agiva come organo della generale coscienza e autorità dottrinale della Chiesa, in cui si incontrava l'unità dell'episcopato unico, può dirsi nella linea del vero sviluppo »<sup>17</sup>.

« Quindi sembra possibile che nella Chiesa riunita del futuro vi sia un posto speciale per un *primus - inter - pares* come organo di unità e autorità » (ibid.). Tuttavia, questa funzione direttiva (*leadership*) non deve eliminare o annullare le normali e

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>17</sup> A. M. RAMSAY, *The Gospel and the Catholic Church*, 1<sup>a</sup> ed. 1936; 2<sup>a</sup> ed. 1956, Appendix I, p. 227.

organiche funzioni dello episcopato, divinamente istituito, come, asserisce Ramsay, è di fatti avvenuto nella storia posteriore. Di tutti i vescovi è rimasto realmente effettivo e governante uno solo, quello di Roma. Ma con questa ipertrofia del papato, scrive Ramsay, è stata capovolta l'organica concezione della vita e dell'autorità della Chiesa. Perciò più che le controversie, è lo sviluppo tranquillo e la crescita di ogni parte della cristianità che può portarci alla definitiva unione<sup>18</sup>.

L'obiezione principale è, quindi, che il papato, nella forma moderna del governo centrale annulla il vero senso dell'episcopato.

Queste osservazioni furono scritte prima del Concilio ecumenico Vaticano II che si è prefisso come compito più importante di valorizzare l'episcopato e così completare l'opera del Vaticano I (cfr. l'allocuzione di Paolo VI all'apertura della II sessione Conciliare).

La medesima opinione, che cioè al papa appartiene la funzione di guida di tutta la cristianità (*leadership*) ma non la giurisdizione stretta universale (come è definita nel Vaticano I), è stata proposta dalla commissione anglicana nelle Conversazioni di Malines (1925) da D. Kidd. Il Ramsay cita il testo letteralmente.

Anche D.E.L. Mascal, della corrente anglo cattolica, asserisce che il dogma vaticano rappresenta per gli anglicani l'esempio di una falsa evoluzione del dogma. Egli cerca di spiegare la storia e la teologia della funzione papale giusta le prospettive anglicane nel modo seguente: all'inizio sta un'importante istituzione di Cristo che rimane sempre legittima, cioè una certa supremazia di Pietro apostolo tra gli apostoli; tuttavia, nel corso degli avvenimenti lungo i secoli, questa istituzione viene lentamente ma essenzialmente trasformata e diversificata, allontanandosi, di conseguenza, sempre più dalla legittima realtà iniziale, che in tal modo cessa e viene sostituita da un'altra istituzione ecclesiastica, essenzialmente diversa e non più legittima (il papato inteso come potestà assoluta ed esclusiva a danno dell'episco-

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 228.

pato). Nella forma odierna del governo ecclesiastico, afferma Mascal e molti altri con lui, il papa sembra agli anglicani essere l'unico successore degli apostoli, l'unico vero vescovo, l'unico vero pastore di tutta la Chiesa universale, come se Pietro fosse stato non solo il Principe degli Apostoli ma l'unico e solo apostolo. Egli aggiunge che in tal modo la natura sacramentale della Chiesa è stata deprezzata, messa in ombra, perché le si è sovrapposta la funzione amministrativa e giuridica che totalmente la domina (così egli intende la dottrina che al papa appartiene la *universalis iurisdictio episcopalis et immediata*)<sup>19</sup>.

Ma, diciamo subito, tale concetto del papato non è il dogma cattolico; se così fosse, il papato sarebbe incompatibile con il Vangelo. Di nuovo sono le chiarificazioni del Vaticano II che mettono in luce proprio questo lato del problema. Il papato è precisamente la ordinaria continuazione della funzione apostolica e petrina nel supremo governo della Chiesa; perciò il Papa è « successore di Pietro » e « vicario di Cristo », ma è anche vescovo insieme con altri vescovi, successori degli Apostoli, e loro capo.

### *Periodi di rinascita e ripresa*

La teologia anglicana accoglie in sé correnti che a noi sembrano disparate e contrarie, e le mantiene in tensione dialettica. Se questa è, da una parte la sua debolezza, non va dall'altra parte dimenticata una notevole e molteplice vitalità e possibilità di ripresa che essa frequentemente nella storia ha dimostrato.

Fondamentale è il *periodo carolino* (i teologi del sec. XVII sotto il regno di Carlo I e II detti *the caroline divines* di tendenza della Chiesa Alta) a cui sempre si fa ricorso anche oggi. Poi, dopo la prostrazione nell'epoca dell'illuminismo e deismo nel sec. XVIII, la teologia presto è rinata e ha dato frutti vigo-

<sup>19</sup> E. L. MASCAL, *The Recovery of Unity*, London 1958, p. 207. Cfr. anche A. G. HEBERT, *The Form of the Church*, London 1944, pp. 102-103: « Non vi è, nella prassi, una chiara distinzione tra quello che si deve all'autorità umana e quello che si deve a Dio ».

rosi nel Movimento di Oxford. Ogni movimento di ripresa ritor-  
na alle fonti bibliche e patristiche.

Ci piace notare che nella sua intonazione biblica la teologia  
anglicana ha assai tenacemente, se pur escludendo il primato e  
l'infallibilità, conservato e coltivato alcuni temi vitali ecclesiologi-  
ci che recentemente hanno trovato un posto d'onore nella costi-  
tuzione dogmatica *De Ecclesia*.

Il grande teologo Richard Hooker (1554-1600) concepisce  
la Chiesa come « l'estensione dell'incarnazione », il che quasi  
coincide con l'espressione di Bossuet « le Christ répandu et con-  
tinué ». Hooker insiste sul principio gerarchico, sulla visibilità,  
sull'unità visibile della Chiesa. È contrario decisamente alla  
dottrina del libero esame, dell'ispirazione privata che porta alla  
confusione, ma, è ugualmente contrario al papato. Con molti  
argomenti prova la necessità del ministero nella Chiesa, per una  
buona « politia » e un buon ordinamento, ma l'episcopato è,  
secondo questo autore, in se stesso una forma non essenziale,  
è solo « uso » e « custom » che potrebbe venire abolito se si  
dimostrasse inefficiente. Tali cambiamenti non pregiudicano la  
continuità e la identità della Chiesa, secondo Hooker. I presbi-  
teri sono ministri del Vangelo, ma non sacrificatori (*but not a  
sacrificer*). Hooker evita perfino il termine « priest ». Ripetu-  
tamente egli ricorda Tertulliano (*De praescriptione*, 6): *Nobis  
autem nihil ex nostro arbitrio inducere licet...*<sup>20</sup>. Si può dire che  
tutta la teologia anglicana insiste sul principio enunciato da Vin-  
cenzo di Lerino: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*,  
e lo dichiara essere la base sulla quale essa intende costruire le  
sue ragioni. L'applicazione concreta, invece, di questo antico  
principio come praticata nell'anglicanesimo, differisce sostanzial-  
mente da quella cattolica.

Per non provocare impressioni falsate, troppo rosee, ricor-  
diamo ancora che accanto alla concezione istituzionale della  
Chiesa ce ne sta un'altra, quella degli *evangelici liberali*: la  
Chiesa è la comunità o comunione (*fellowship*) di tutti quelli in

---

<sup>20</sup> RICHARD HOOKER, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Ed. Everyman's,  
1954. Book II, IV, 3, p. 247.

cui vive e abita Gesù Cristo. La relazione personale con il Redentore è nel centro, anzi occupa tutto lo spazio della Chiesa che non è più società o organizzazione divinamente istituita; questo aspetto viene o negato o tralasciato nel silenzio. Ma anche essi diranno che la Chiesa è un « corpo », « body », non solo un agglomerato di individui. La struttura gerarchica è ammessa come un buon ordinamento, storicamente convalidato, che è da conservarsi e sarebbe peccato perderlo. La mantengono nella propria chiesa, ma non la esigono da altri.

Uno dei libri moderni più belli sul *Corpo mistico di Cristo* è stato scritto dall'anglicano L. S. Thornton, con il titolo *The Common Life in the Body of Christ*<sup>21</sup>. In esso si dice che la Chiesa è anzitutto opera divina; non è fatta da uomini come lo sono le altre società. Noi siamo nella Chiesa di Dio, ma non siamo noi a costituire la Chiesa. L'essenza della Chiesa è la *κοινωνία*, che nel Nuovo Testamento significa comunione e partecipazione insieme e che Thornton traduce già nel titolo del suo libro: « La vita comune nel corpo di Cristo ». È infatti la comunione di vita fra noi, fondata sulla partecipazione della vita divina in noi. Questa comunione che costituisce spiritualmente la chiesa, ha l'origine in Dio. È partecipazione dello Spirito Santo che Cristo manda ad abitare in noi. Mediante lo Spirito il credente è in Cristo e Cristo è in Lui. Noi siamo la Chiesa perché siamo in Cristo. La Chiesa è formata secondo l'immagine della SS. Trinità. L'unità della Chiesa è fondata nella partecipazione alla gloria di Cristo che Egli ha ricevuto dal Padre e l'ha comunicata agli apostoli e a chi avrà creduto nelle parole degli apostoli. Non vi è unità senza la fedeltà e la perseveranza nella dottrina degli apostoli. La vita nella Chiesa si svolge secondo « una scala discendente di partecipazione »<sup>22</sup>. Questa splendida dottrina si trova, secondo l'esposizione di Thornton, nel sublime cap. XVII del Vangelo di Giovanni: la « vita » inizia nel Figlio, discende in testimoni oculari della Sua gloria, da questi in tutti i cre-

<sup>21</sup> L. S. THORNTON, *The Common Life in the Body of Christ*. Westminster, 1<sup>a</sup> ed. 1942, 2<sup>a</sup> ed. 1944.

<sup>22</sup> Id., *op. cit.*, pp. 443.

denti, e finalmente anche verso quelli che sono ancora fuori della vita comune. In questa catena di influssi e di flusso vitale, gli apostoli hanno un posto indispensabile: sono l'anello di connessione tra la storia messianica da una parte e la mistica unione di tutti i credenti con il Cristo dall'altra<sup>23</sup>. Perciò si richiede sempre e dovunque: *perseverare in doctrina apostolorum* (cfr. *Atti*, 1, 14; 2, 42).

Thornton analizza i testi biblici con amorosa penetrazione. Nella sua esposizione predomina il lato spirituale, la comunicazione di vita della grazia nel corpo mistico; invece l'aspetto esteriore, strutturale e gerarchico, emerge di meno. Non mancano però asserzioni fondamentali come si è visto sopra.

### *La Chiesa ideale*

Il pensiero anglicano ha viva coscienza dell'alto ideale della Chiesa: così alto da sembrare, almeno ai cattolici, troppo distaccato dalla realtà storica. La Chiesa ideale possiede nel pieno senso le quattro note: una, santa cattolica e apostolica, affermate nell'atto di fede secondo il Credo niceno-costantinopolitano. Ma queste esistono pienamente realizzate sulla terra nella vita storica cristiana? Da nessuna parte, in nessuna Chiesa, risponde l'Anglicanesimo. Nessuna tra le Chiese storiche ha potuto realizzare tutti i connotati della Chiesa di Cristo in tutta la loro pienezza.

La teologia anglicana dimostra un acuto senso della trascendenza di Dio, della grazia, della vita divina in Cristo da una parte e, dall'altra, della inevitabile limitatezza umana nella storia fluente, anche nella storia religiosa e cristiana. Dov'è la Chiesa tutta santa o completamente universale? E tanto più la pienezza non c'è dopo la scissione in diverse chiese cristiane.

La pienezza totale appartiene alla finale fase escatologica che riunirà tutti i salvati e santificati in Cristo.

La Chiesa ideale non esiste come tale sulla terra nella sua

---

<sup>23</sup> *Id.*, *op. cit.*, pp. 443-444. Cfr. dello stesso L. S. THORNTON, *Christ and Church*, Westminster 1956.

totalità. Essa vive, afferma l'Anglicanesimo, nelle chiese reali storiche, che conservano la fede secondo le professioni, secondo i Credo antichi e mantengono il ministero apostolico mediante la ininterrotta successione delle ordinazioni. Perciò la Chiesa anglicana non dirà che essa è la Chiesa una e universale, ma che è vera rappresentante della Chiesa una e universale nel territorio inglese, « in this country ».

La Chiesa ideale esiste limitatamente realizzata nelle chiese storiche, in grado diverso in diverse, in nessuna completamente. Le parziali realizzazioni contribuiscono secondo le proprie caratteristiche per la futura pienezza totale, alla quale tende ogni vera e sincera vita ecclesiale.

Della Chiesa ideale, dice l'Anglicanesimo, valgono in pieno senso le promesse di Cristo, come quella della sua assoluta invincibilità di fronte alla potenza del male, dell'inferno.

Tuttavia non si può negare che l'esaltazione della Chiesa ideale avvenga nell'Anglicanesimo a scapito della Chiesa visibile terrestre, deprezzando le sue strutture sociali e gerarchiche. È vero che le note della Chiesa di Cristo (unità, santità, cattolicità, ma anche apostolicità) devono concepirsi dinamicamente, in progressiva realizzazione verso una sempre più piena espressione, mentre nello stato attuale possono apparire ancora « enormemente deficienti », come affermò della universalità cattolica lo stesso Pontefice Paolo VI: « Anzi nella realtà concreta, la cattolicità della Chiesa è tuttora enormemente deficiente... La cattolicità è insufficiente, è sofferente. La maggior parte della umanità non ha ancora ricevuto il messaggio di Pentecoste »<sup>24</sup>. Ma è anche vero che le note non sono vuote ma dicono una realtà nella Chiesa terrestre e storica. Le promesse di Gesù, l'assistenza dello Spirito Santo accompagnano propriamente la Chiesa terrestre nel suo cammino verso i destini eterni escatologici, sostengono la sua fede, danno vigore e valore al suo insegnamento, al suo Magistero apostolico perenne.

---

<sup>24</sup> PAOLO VI, *Omelia per la Pentecoste* 17 maggio 1964; « Acta Apostolicae Sedis » 56 (1964), p. 432.

### Riflessioni finali

Avendo davanti agli occhi il quadro panoramico della ecclesiologia anglicana, se pur solo nelle sue linee essenziali, con le sue correnti divergenti e contrastanti, si comincia a comprendere che cosa vuol essere in realtà la « *comprehensiveness* » e la « *via media* » anglicana. Ma di fronte a questo quadro la mente rimane tutt'altro che senza questioni ed esitazioni.

1) La prima impressione che colpisce l'osservatore cattolico è il fatto alquanto sconcertante, di trovarsi di fronte a *un mondo spirituale talmente diverso dal nostro* da provare quasi uno choc intellettuale. Vi è implicita la sensazione di una fondamentale difficoltà, per non dire mancanza di capacità, o quasi, di comprendersi a vicenda, di incontrarsi spiritualmente. È un modo di sentire, di pensare, di vivere, di muoversi nella sfera religiosa profondamente e stranamente diverso dal nostro. Si pensi anzitutto a quella tensione interiore che fa coabitare pacificamente pensieri e atteggiamenti così opposti, da potere sembrare ad altri un impossibile complesso di contraddizioni.

E pur tuttavia nella sua varietà, nelle sue intenzioni più profonde il mondo spirituale anglicano è attraente, ha i suoi propri valori umani, religiosi e cristiani che forse altrove non hanno trovato un'espressione così lampante e soprattutto non così marcata. Ad ogni modo, la sostanza cristiana si è largamente conservata viva, in forme palesi e latenti, nell'anglicanesimo, ha avuto uno sviluppo tutto particolare. Il confronto dell'anglicanesimo con il protestantesimo classico riesce, agli occhi della teologia cattolica, decisamente a favore del primo. Se le rotture sono ancora profonde, sono però meno profonde. La stessa concezione della Chiesa, della unità e della continuità visibile della vera Chiesa di Cristo e perciò anche il giudizio circa il processo storico e la realtà della separazione sono diversi, fatalmente diversi dall'una e dall'altra parte, cattolica e anglicana.

Ciò nonostante rimane un vitale nesso di primissima importanza, come afferma anche il Decreto conciliare sull'Ecumenismo riconoscendo alla Comunione anglicana un luogo speciale tra



quelle comunità e Chiese separate nell'occidente, « nelle quali continuano a sussistere in parte le tradizioni e strutture cattoliche » (n. 13), insigne eredità di secoli di vita cristiana trascorsa in piena comunione ecclesiastica.

2) Colpisce nell'anglicanesimo una spiccata *capacità di ripresa e di ascesa*, congiunta però a un continuo e non lieve *pericolo di peggioramento e declino spirituale*. Quale delle due possibilità sarà determinante per il futuro?

Ai nostri tempi sembra prevalere la linea ascendente. Notiamo come un evidente segno positivo la rinascita della spiritualità e della vita monastica nell'odierno Anglicanesimo. Vi è una vera rifioritura di vocazioni alla vita religiosa con impegno definitivo; il numero di istituti religiosi, di conventi di suore e monaci non sembra, oggi, inferiore a quello, rigoglioso nei tempi della separazione. Anche le realizzazioni sociali manifestano la vitalità cristiana dell'Anglicanesimo.

Dall'altro lato vi è anche un continuo pericolo di declino. Ogni tanto si fanno vive opinioni religiose che più o meno velatamente ammettono o propagano dubbi perfino sulla divinità di Gesù Cristo. Difensori di simili idee possono trovarsi anche tra i membri della gerarchia, tra i vescovi. Questo fatto è particolarmente inquietante. Solleva il gravissimo problema dell'integrità della fede nel corpo dei fedeli e quello, più grave ancora, del Magistero della Chiesa.

3) Infine, e in fondo a tutto, vi è *la questione della verità*. La verità rivelata è una. Le ipotesi, le teorie con le quali si cerca la verità o si tenta di illuminare parzialmente il mistero, possono essere molte e diverse e stare una accanto all'altra opponendosi l'una all'altra. Non tutto è chiaro nella rivelazione. Intorno al dogma rivelato vi è un largo campo dell'opinabile libero, di *teologumena* che sono oggetto di libera discussione tra le varie scuole teologiche. Simili ragioni sono valide per la varietà delle scuole di spiritualità. Nell'Anglicanesimo invece la differenziazione tra correnti opposte invade il campo della verità stessa, della verità rivelata. La parola di Dio, che si rivela al-

l'uomo è liberatrice, ma è al tempo stesso anche tagliente e pone l'uomo con esigenza assoluta di fronte alla suprema e totale decisione per la verità, anzi per la *Verità*, senza possibili compromessi: « La parola di Dio, infatti, è viva ed efficace e più affilata di qualunque spada a due tagli; essa penetra fino a dividere anima e corpo, giunture e midolla, e a distinguere i sentimenti e i pensieri del cuore » (*Heb.* 4, 12).

Davanti alle esigenze assolute della parola di Dio rivelantesi all'uomo, l'unico atteggiamento possibile è quello di accettarla e non accettarla. Qui cessa la « via media » e la « comprensività » si tramuta in disobbedienza alla parola di Dio e perciò diventa inammissibile. Qui è il punto focale di tutta la disputa teologica, ridotta ai termini essenziali, tra l'Anglicanesimo e il Cattolicesimo. Se si tratta di sole e pure opinioni teologiche, la tensione dialettica tra esse è ammessa ed è utile ed è anche necessaria nell'interno della Chiesa, nell'ambito della sua ecclesiologia. Quando invece si tocca la rivelazione stessa, la scelta tra « sì » e « no » si impone come dovere imprescindibile anche circa i temi ecclesiologici e circa le strutture della Chiesa.

La questione ecumenica è ancora una volta questione della verità totale. La scelta totale e suprema però richiede come presupposto e come atmosfera spirituale propria, la genuina carità cristiana.

Ora, quando si tratta del principio generale sulla necessità di accettare integralmente tutta la verità rivelata nella genuina carità di Cristo, tutti ci troviamo d'accordo, senza distinzioni di confessione o chiesa.

La discordia invece sorge quando questo principio viene applicato a punti concreti, alle singole dottrine di fede, alla conformazione strutturale della vita ecclesiastica in concreto. Qui l'Anglicanesimo classifica tra i *teologumena* molte dottrine e istituzioni che il cattolico ritiene di fede rivelata e di diritto divino. Nonostante la comune base cristiana la controversia e la separazione continua attraverso i secoli.

Ci troviamo forse in un circolo vizioso, in una situazione disperatamente complessa e umanamente senza via d'uscita?

Umanamente talvolta sembra essere così. Ma la fede possie-

de una speranza superiore che vince anche gravissimi timori umani. Il Decreto conciliare sull'Ecumenismo si conclude proprio con questa nota predominante di ottimismo cristiano. (n. 24): « Inoltre (il Concilio) dichiara d'essere consapevole che questo santo proposito di riconciliare tutti i Cristiani nell'unità della Chiesa di Cristo, una e unica, supera le forze e le doti umane. Perciò ripone tutta la sua speranza nell'orazione di Cristo per la Chiesa, nell'amore del Padre per noi e nella forza dello Spirito Santo. *E la speranza non inganna, poiché l'amore di Dio è largamente diffuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci fu dato* » (Rom. 5, 5).

GIOVANNI VODOPIVEC

## ECCLESIOLOGIA ORTODOSSA

Questa mia relazione è solo un tentativo imperfetto, discutibile e in certo modo arbitrario di presentare il tema dell'ecclesiologia ortodossa. Le ragioni della mia cautela sono in parte personali, ma anche inerenti alla materia stessa. Anzitutto secondo il teologo ortodosso russo G. Florovskij, la dottrina ecclesiologica si trova ancora nello stadio preteologico; poi non esistono testi ecclesiologici ortodossi forniti di un'autorità generalmente riconosciuta: le definizioni ortodosse tradizionali sulla Chiesa « non hanno alle spalle una autorità docente e appartengono alla scuola piuttosto che alla Chiesa », afferma lo stesso autore. Bisogna rilevare che il mondo ortodosso possiede una struttura autocefala non solo nell'organizzazione, ma anche oserei dire nella speculazione teologica. Inoltre talvolta all'interno di una stessa Chiesa ortodossa coesistono concezioni ecclesiologiche molto divergenti e quasi opposte. Infine è da notare che oggi tutto il settore dell'ecclesiologia è in fermento e in evoluzione.

Per portare un certo ordine in questa materia fluida scelgo inizialmente la trattazione di un solo teologo ortodosso e la seguo passo passo. Poi, in forma più breve, esporrò le concezioni ecclesiologiche di altri autori per completare, aggiornare e forse correggere il primo. Infine proporrò alcuni elementi per una valutazione cattolica dell'ecclesiologia ortodossa.

Ho scelto Florovskij<sup>1</sup> perché autore ortodosso riconosciuto anche al di fuori della sua nazione, perché campione della tradizione ortodossa e insieme aperto alla problematica del nostro tempo, perché uomo di notevole equilibrio.

Rifacendosi a Bulgakov, Florovskij proclama: « Vieni e vedi:

---

<sup>1</sup> G. FLOROVSKIJ, *Le corps du Christ vivant: une interprétation orthodoxe de l'Église*. Dal volume: *La Sainte Église Universelle*; Delachaux & Niestlé, Neuchâtel - Paris, 1948, pp. 9-57.

la Chiesa la si può concepire soltanto nell'esperienza, nella grazia, partecipando alla sua vita ». È un principio fondamentale, onusto di conseguenze e che manifesta inoltre un pudore, direi quasi un disagio tutto ortodosso di fronte alle sistemazioni nel campo della teologia. L'ecclesiologia, secondo Florovskij, è un capitolo essenziale della cristologia, perché la Chiesa è « il corpo del Cristo vivo ». Il termine neotestamentario di *ἐκκλησία* sottolinea la continuità organica tra Vecchio e Nuovo Testamento e il carattere sociale comunitario dell'esistenza cristiana. La Chiesa è la rivelazione ultima di Dio, la consumazione delle promesse messianiche, la venuta della Promessa. La Chiesa ha quindi significato e carattere escatologici.

L'esistenza cristiana, che è sociale come detto sopra, implica un'incorporazione alla comunità apostolica. Gli apostoli, rivestiti di potere ed autorità, assicurano la continuità del messaggio e della vita comunitaria (dottrina e sacramenti). I cristiani sono una fraternità perché formano un tutt'uno *nel Cristo*, centro dell'unità.

Questa unità è operata dallo Spirito Santo colla grazia. Modello supremo e necessario dell'unità cristiana è la SS. Trinità nell'unità della natura e la molteplicità delle ipostasi.

Cristo fa parte della Chiesa, non è al di sopra o al di fuori di essa. La Chiesa è una comunità consacrata e sacramentale, e i sacramenti sono segni efficaci della grazia. La Chiesa è il Corpo e il compimento (completamento) del Cristo.

L'Incarnazione continua e si completa nella Chiesa.

Ma il concetto di Organismo, Corpo, applicato alla Chiesa ha i suoi limiti, perché l'elemento personale non deve venire sacrificato all'elemento corporativo. L'idea di organismo deve essere completata con quella di una sinfonia delle diverse personalità e quindi di *sobornost'*<sup>2</sup>.

Bisogna preferire a una concezione pneumatologica della Chiesa una concezione cristologica, perché l'Incarnazione è del Cristo e non dello Spirito Santo. La Chiesa è *in statu viae* ma

<sup>2</sup> Per un'introduzione a questo concetto fondamentale dell'ecclesiologia ortodossa, specialmente russa, cfr. LUIGI PEANO, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Morcelliana 1964.

anche *in statu patriae*, possiede una duplice vita sulla terra e in cielo. La Chiesa è una realtà storica, una realtà sacramentale, una realtà escatologica perché ultima e decisiva.

La Chiesa è una perché è il Corpo di Cristo e l'unità costituisce l'essenza stessa della Chiesa. La funzione della Chiesa è quella di raccogliere gli individui separati e dispersi e d'incorporarli al Cristo. L'unità è un principio dinamico e di crescita. Le note di *una* e *cattolica* attribuite alla Chiesa sono due aspetti della stessa verità vivente. Il termine di *cattolica* non è mai stato usato in senso quantitativo per designare l'espansione geografica, bensì invece per denotare l'integrità della fede e della dottrina; significa quindi piuttosto « ortodossa » che « universale ». Quindi la vera cattolicità è dall'interno, è una qualità intrinseca della Chiesa, mentre la cattolicità esterna ne è soltanto una manifestazione. La Chiesa è cattolica in tutti i suoi elementi, i suoi atti, i momenti della sua vita, i sacramenti che sono tutti atti d'incorporazione e di integrazione. Soprattutto la presenza del Signore nell'Eucaristia salvaguarda l'unità cattolica, cioè l'identità del Corpo nel tempo e nello spazio. Uno solo è il sacrificio e l'esperienza liturgica della Chiesa manifesta l'unità che trionfa della separazione temporale. Non è soltanto questa o quella comunità locale di fedeli che si raccoglie attorno all'altare, ma è veramente la Chiesa cattolica tutta intera e tutta insieme presente a ogni celebrazione dell'Eucaristia, sacramento dell'unità. Il Cristo non è mai separato dal Corpo e quindi Chiesa militante e trionfante sono una sola Chiesa, un solo Corpo.

La Chiesa è un'escatologia anticipata, un fine e compimento già incominciati. Ma la nota della *cattolicità o sobornost'* resta anche un problema da risolvere per ogni generazione e ogni fedele. La cattolicità integrale implica una trasfigurazione completa della vita umana, un accordo spirituale, una sinfonia di persone, una *sobornost'*. La personalità si realizza veramente solo nella conversazione cattolica cogli altri e anche qui il modello necessario è la vita trinitaria.

Una coscienza cattolica offre la possibilità di rappresentare ed esprimere la vita e l'esperienza della comunione. L'unità

organica propria della Chiesa è opera dell'amore che Dio ci ha portato, non dell'amore reciproco dei cristiani. L'Eucaristia è il centro mistico e la sorgente spirituale della Chiesa e della sua unità cattolica. Il sacerdote è il ministro dell'unità e il vescovo è il ministro della successione. Attraverso il suo vescovo, o meglio nel suo vescovo, ogni chiesa locale e particolare è inclusa nella totalità della Chiesa cattolica, è inclusa nella Pentecoste. I vescovi consacratori (nella consacrazione episcopale) non agiscono come vescovi locali, ma come collegio che rappresenta la totalità della Chiesa. I Ministri agiscono *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae* e quindi ordine e giurisdizione non si possono separare.

Le note di *una, santa, cattolica e apostolica* sono predicati interdipendenti: la Chiesa è una attraverso la sua santità, santa in forza della sua apostolicità, è cattolica per la grazia dello Spirito Santo che ne fa il Corpo unico dell'unico Signore.

È vero in parte che l'ecclesiologia ortodossa « ignora lo statuto proprio della Chiesa militante » e che ciò presenta i pericoli della incompletezza e dello squilibrio. Ma questo ignorare avviene per una preoccupazione di totalità. I teologi ortodossi preferiscono interpretare anche lo statuto della Chiesa militante in termini di Chiesa totale che abbraccia tutti i regimi di salvezza.

Il predicato di *apostolicità* significa successione apostolica e tradizione apostolica. La prima rappresenta l'aspetto oggettivo divino, la continuità della grazia, il perpetuarsi della Pentecoste.

La seconda esprime l'aspetto soggettivo umano, la continuità della coscienza e del messaggio ricevuto e conservato.

La tradizione è un principio carismatico, conservato e preservato nel ministero episcopale. La tradizione è un fattore di unità e un principio di continuità. La tradizione è fedeltà all'esperienza vitale totale della Chiesa e non esclude perciò l'evoluzione.

La Scrittura è la sorgente principale della dottrina cristiana, ma diviene quasi muta se la si stacca dal contesto vivente della tradizione piena. Le definizioni posteriori sono nate dalla stessa pienezza cattolica iniziale e la loro autorità dipende dalla loro

conformità ai dati primordiali della rivelazione. Tutto ciò che la Chiesa insegna possiede la medesima autorità anche quando oltrepassa la terminologia scritturale.

Il mistero è affermato e contemplato nel silenzio della fede e viene proclamato attraverso due canali: a) il linguaggio dei simboli, delle immagini, del culto, dell'arte (*teologia kerigmatica*); b) il linguaggio della ragione, delle concezioni logiche (*teologia dogmatica*). Il conflitto tra fede e ragione è insolubile; noi postuliamo una trasfigurazione cristiana dell'intelletto. La Chiesa rende testimonianza del messaggio divino ricevuto colla fede, colla predicazione, col dogma.

La verità cristiana viene preservata nella Chiesa e attraverso la Chiesa tutt'intera. Chomjakov ha troppo accentuato l'aspetto morale della cattolicità, anche se ciò non è privo d'importanza, ed ha avuto torto nel contrapporre il carisma dell'infallibilità dottrinale al potere sacramentale. In effetti, tradizione apostolica e successione apostolica sono inseparabili e la prima non è possibile senza la seconda.

La verità è salvaguardata dell'intero corpo della Chiesa, ma solo il ministero sacerdotale è autorizzato a renderne testimonianza autentica e possiede perciò l'autorità di proclamarla e definirla.

Il criterio per valutare l'accordo e il disaccordo dei fedeli tra loro è la stessa verità cattolica; la discriminazione ultima non avviene attraverso i Concili e le disposizioni dell'autorità. L'autorità piuttosto riconosce e proclama la verità e la storia dei Concili lo dimostra eloquentemente. I Concili sono un fattore straordinario, ma la Chiesa possiede anche un magistero ordinario e regolare, un vero potere d'istruire, un vero *charisma veritatis* che risiede soltanto nel ministero di cui è un fattore organico e costitutivo. C'è perciò chi istruisce e chi viene istruito. Però la *potestas magisterii* non è altro che un potere di testimonianza e quindi è intrinsecamente limitato dalla natura o dal contenuto della verità testimoniata. Perciò il magistero ordinario non funziona mai *ex sese*, ma sempre *ex consensu ecclesiae*. Soltanto nel vescovo, o meglio nell'intero episcopato, la Chiesa possiede gli esponenti autentici della propria fede e della propria



speranza, possiede i suoi testimoni cattolici.

La Chiesa è un insieme di antinomie: annuncia la buona novella e questa buona novella giudica e condanna; annuncia una dottrina e pratica « l'iniziazione a una nuova vita », converte (rivoluziona) e organizza; è società perfetta autosufficiente che pratica la fuga dal mondo e cerca allo stesso tempo di cristianizzare il mondo; pratica la fuga nel deserto e costruisce l'impero cristiano. Sono antinomie insolubili, radicate tutte nella realtà rivelata del Re che è venuto e del suo Regno che deve ancora venire.

Il teologo russo laico Evdokimov<sup>3</sup> è fundamentalmente d'accordo con Florovskij, ma insiste particolarmente su alcuni punti e sposta determinati accenti. Per lui la Chiesa ha un'origine metastorica, preesiste nella Sapienza di Dio. Il mondo è stato creato in vista dell'Incarnazione e quindi della Chiesa, la Chiesa entra nella storia il giorno di Pentecoste a Gerusalemme. La Chiesa è presente dove si opera il ministero apostolico dell'incorporazione nel Cristo. La visibilità della Chiesa è una manifestazione dell'invisibile.

Tra ecclesiologia universale e ecclesiologia eucaristica, l'ortodossia sceglie quest'ultima.

L'ecclesiologia universale afferma l'esistenza di un solo organismo universale di cui le chiese locali sono membri e parti. L'universalismo è per natura sua centralistico, porta logicamente verso un centro d'integrazione e d'espressione sotto forma di potere giurisdizionale ipostatizzato di tipo monarchico (come per esempio il Papa di Roma).

L'ecclesiologia eucaristica (che secondo Evdokimov sarebbe la sola ecclesiologia vera dell'ortodossia) interpreta la parola Chiesa come popolo di Dio che si riunisce nel Corpo di Cristo. La pienezza del Corpo è data nell'Eucarestia e quindi ogni riunione eucaristica locale guidata dal Vescovo possiede tutta la pienezza della Chiesa di Dio in Cristo. La quantità numerica dei luoghi e delle manifestazioni varia, mentre resta invariata

<sup>3</sup> PAUL EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Delachaux & Niestlé, 1959, pp. 121-170, di recente tradotto in italiano da « Il Mulino ».

la realtà essenziale di quanto viene manifestato. Ogni Chiesa locale integrata nel suo Vescovo è la Chiesa cattolica universale; quindi non ci sono parti della Chiesa come non si può fare in pezzi la presenza divina. Le chiese locali comunicano tra loro non per sommarsi e costruire una Chiesa più completa, ma per rispondere alla carità traboccante del Cristo e alla dinamica dell'espansione missionaria, dell'ecumenicità.

Il Concilio è il luogo dove si esercita l'amore mutuo. Dio nel rivelarsi al Concilio non tiene conto della rappresentatività di quest'ultimo, bensì della sua qualità caritativa e proprio per questo il Concilio è l'organo delle proclamazioni dogmatiche. I Vescovi sono eguali tra loro, esiste soltanto una differenza di onore. Per mille anni il vescovo di Roma è stato il *primus inter pares*, ma quando si è staccata dalla Comunione Ortodossa, Costantinopoli ha ereditato questo onore. Il vescovo di Roma tiene storicamente la sede di Pietro, ma non ne perpetua l'infallibilità dottrinale e il potere giuridico sulle chiese.

L'ecclesiologia eucaristica è quindi la risposta ortodossa al problema del potere. Pietro fu il primo a guidare la celebrazione eucaristica e Cristo ha fondato la sua Chiesa su Pietro quale primo vescovo-presidente della Cena del Signore. Ogni vescovo è successore di Pietro.

Tutto il pensiero ortodosso è guidato dalle categorie di similitudine-partecipazione piuttosto che da quelle di causalità. La Chiesa assoluta della Trinità divina è immagine normativa della Chiesa degli uomini quale unità nella molteplicità. Il Cristo delle due nature definito a Calcedonia è il modello della doppia natura della Chiesa. La vita nella Chiesa ha una dimensione esistenziale nuova e una nuova qualificazione, è una metanoia assiologica, cioè una transvalutazione dei valori.

L'unità teandrica del Corpo di Cristo totale postula la pneumatologia, perché possano costituirsi le ipostasi umane che a loro volta uniscano in sé la grazia increata alla natura creata e diventino « due nature » al fine di glorificare in questa struttura cristologica il Dio uno e trino. Lo Spirito Santo *πνεῦμα* personalizza la santità divina; la Madonna, agiografia creata, personifica la santità umana.

La Chiesa possiede un aspetto cosmico. Sussiste un'unità profonda, una comunione d'essenza tra il cosmo e l'uomo e ciò spiega il piano sacramentale dove la materia cosmica diviene conduttore, veicolo della grazia, delle energie divine. Tutto è unito nell'attesa della liturgia cosmica.

*Note della Chiesa:* La Chiesa « è la vita universale d'amore e di unità » (Chomjakov). La Chiesa è una e ciò esprime nel modo più adeguato la sua natura. La pluralità delle chiese autocefale lascia intatta la diversità storica delle lingue e delle culture. La Chiesa è come una sinfonia, essenzialmente una nel dogma, nei sacramenti, nella comunione. Ogni formazione cristiana oltre ai confini canonici dell'ortodossia appartiene all'ortodossia nella misura in cui partecipa della verità. L'eresia, lo scisma, sono fenomeni della vita della Chiesa e indicano gradi diversi di legame con l'Ortodossia.

La Chiesa è santa, la Chiesa è cattolica in duplice senso: 1) quantitativo, territoriale, ecumenico; 2) qualitativo cioè caratterizzato dalla *sobornost'*. Questa parola contiene già tutta una confessione di fede. La Chiesa ha una struttura conciliare. Tutti i vescovi sono uguali nella grazia episcopale e ciò esclude ogni possibilità di un supervescovo. Ogni potere episcopale viene esercitato nella Chiesa e con la Chiesa, mai sopra la Chiesa, perché ciò trasformerebbe questo organismo d'amore in una società giuridica e clericale e creerebbe la divisione tra Chiesa docente e Chiesa discente. Il magistero ortodosso avviene sempre col consenso di tutto il corpo della Chiesa. Le decisioni conciliari sono sempre *ex consensu ecclesiae*, conformi alla fede totale della Chiesa. Il fatto che un concilio sia giuridicamente genuino non basta per renderlo ecumenico. Il concilio di Firenze del 1439 nonostante la sua costituzione canonicamente corretta è stato rigettato dal popolo e perciò non è ecumenico. Ogni decisione dogmatica e disciplinare dei concili deve passare attraverso una « accettazione » da parte del popolo della Chiesa. Nella concezione romana il Papa consulta la Chiesa *prima* di definire, in quella ortodossa il consenso del popolo di Dio avviene *dopo* la definizione, per attestare, quando è il caso, il carattere divino del dogma formulato *ex consensu ecclesiae*. Nei concili i decreti

vengono accettati immediatamente dal punto di vista disciplinare, ma « condizionalmente » fino al momento in cui vengono accettati dalla Chiesa tutt'intera. Allora vengono accettati « incondizionatamente » come provenienti da un concilio veramente ecumenico e cattolico e espressione di dogmi, di verità infallibili. L'infallibilità appartiene soltanto alla Chiesa nella sua totalità teandrica. Il *consensus* non è una quantità democratica, non è la volontà di tutti, ma esprime la comune volontà di uniformarsi alla verità, il miracolo permanente della Chiesa, il *Christus totus* perpetuato. L'apostolicità significa l'identità costante della Chiesa nella sua essenza a quel germe metastorico che è stato affidato agli apostoli e questa identità è attestata dalla successione apostolica. Gli atti di un vescovo tagliato fuori dalla comunione eucaristica della Chiesa sono vuoti di ogni contenuto ecclesiale e di ogni potere spirituale. La successione apostolica risiede nella Chiesa e s'inaridisce immediatamente quando un portatore della funzione gerarchica si distacca dalla Chiesa-sorgente. La Chiesa è nel vescovo e il vescovo è nella Chiesa. Tutti sono i guardiani della fede, ma i vescovi sono dei testimoni della fede divinamente autorizzati.

Ed ora basta coi sistemi. Passo ad esporre certi spunti ecclesiologici ortodossi recenti che mi sembrano di particolare importanza.

I russi Afanassieff, Koulomzine, Meyendorff e Schmemann hanno riunito quattro studi in un libro dal titolo sintomatico: *Il primato di Pietro nella Chiesa Ortodossa*<sup>4</sup>. In linea di massima gli autori del libro riconoscono senza ambagi che la polemica passata dei teologi ortodossi contro la dottrina cattolica del primato non è più sostenibile e quindi si prefiggono lo scopo di dare un fondamento nuovo alla negazione del primato romano in quanto derivato da una preminenza di Pietro<sup>5</sup>. Il primo stu-

<sup>4</sup> N. AFANASSIEFF, N. KOULOMOZINE, J. MEYENDORFF, A. SCHMEMANN, *La primauté de Pierre dans L'Église Orthodoxe*, Delachaux & Niestlé, 1960.

<sup>5</sup> Cfr. l'articolo di JOHANNES CHRYSOSTOMUS OSB, *Voci dell'Ortodossia russa sul Primato*; in « Russia Cristiana », n. 47, novembre 1963, pp. 12-16; e gli articoli di DANIELE STIERNON A.A., *Il primato di San Pietro e del Romano Pontefice secondo i teologi russi contemporanei*, in « Unitas », gennaio-dicembre 1961.

dio è intitolato « La Chiesa che presiede nell'amore »; è il più importante ed è stato scritto da Afanassieff che parte dall'ecclesiologia nella speranza di dedurne lumi sulla difficile questione del primato.

*Afanassieff* distingue due tipi fondamentali di ecclesiologia: l'ecclesiologia *universale* e l'ecclesiologia *eucaristica*. La prima è quella che oggi prevale, soprattutto nel dogma cattolico. Per quanto riguarda l'Ortodossia, essa non ha preso posizione chiara, ma ufficialmente insegna la dottrina cattolica che prende come assioma l'ecclesiologia universale. L'essenza dell'ecclesiologia universale sta nel vedere la Chiesa come un tutto e considerare ogni singola Chiesa locale, soprattutto ogni diocesi, come un membro, una parte di questo tutto. Secondo Afanassieff, questa ecclesiologia dominante e ufficialmente riconosciuta anche nell'Ortodossia, risale a San Cipriano e risente del giuridicismo e dell'imperialismo romani. In ultima analisi è una dottrina cattolica e porta logicamente, anzi necessariamente, all'idea del primato. La dottrina del primato « è una necessità per chi aderisce all'ecclesiologia universale. Un organismo unico deve avere alla testa un capo unico nella cui persona si manifesta l'unità dell'organismo. Non si può refutare la dottrina del primato universale in una ecclesiologia universale, affermando che la Chiesa ha Cristo per capo: quest'ultima affermazione è una verità indiscussa anche per i partigiani del primato ». Ma il libro si propone di « confutare gli argomenti portati in favore del primato di Roma » e quindi, constatata l'insostenibilità della vecchia argomentazione ortodossa contro il primato, Afanassieff proclama che gli ortodossi debbono abbandonare l'ecclesiologia universale anche se, come egli stesso afferma, « l'influsso dell'ecclesiologia universale nell'Ortodossia è tanto forte che la coscienza teologica la considera la sola possibile ». Eppure l'ecclesiologia universale non sarebbe l'ecclesiologia originaria: la Chiesa primitiva avrebbe avuto un'altra ecclesiologia che egli chiama « eucaristica ». Questa non considera ciascuna Chiesa locale come una parte del tutto della Chiesa, ma invece ritiene ogni chiesa locale un tutto completo che contiene tutto ciò che è necessario

per la vita della Chiesa. « La chiesa locale è il Corpo di Cristo nel suo aspetto eucaristico... L'indivisibilità del Corpo di Cristo condiziona la plenitudine della Chiesa che vive in ciascuna chiesa locale ». Questa concezione appare a prima vista paradossale, riconosce Afanassieff, ma è quella più genuina. Da essa si deduce che non ci può essere nessuna istanza capace di esercitare un potere giurisdizionale diretto su una qualsiasi chiesa locale, perché questa possiede la pienezza della Chiesa. L'Eucaristia sarebbe impossibile in una chiesa locale se questa non fosse altro che una parte della Chiesa di Dio. Dove c'è l'Eucaristia, c'è la pienezza della Chiesa e viceversa, soltanto dove c'è la plenitudine della Chiesa si può celebrare l'Eucaristia ». Ma se la Chiesa locale, la comunità eucaristica dei fedeli, rappresenta la plenitudine della Chiesa, nessuna chiesa locale può possedere un potere giurisdizionale, un dominio sopra le altre chiese, perché se possedesse tale potere ciò significherebbe che possiede il potere sul Corpo di Cristo. Una chiesa locale può avere una autorità, più grande delle altre chiese, in modo che queste considerino norma di particolare importanza la testimonianza di quella. Tale autorità dovrebbe venire qualificata solo come *priorità* e non come *primato*. Concludendo, l'ecclesiologia eucaristica esclude completamente l'idea del primato e il concetto di priorità esclude assolutamente un'ecclesiologia universale. Per Afanassieff è indiscutibile che questa priorità spetti storicamente a Roma. Questa concezione sviluppata qui coscientemente in senso antipapale sarà poi ripresa dall'autore con intenti ecumenici e noi ci torneremo sopra.

Solo alcuni cenni sugli altri saggi del libro citato.

*Koulomizine* cerca di dare una base esegetica alla posizione di Afanassieff. Afferma decisamente la priorità di Pietro ma la motiva col fatto che avrebbe per primo tra gli apostoli guidata la celebrazione eucaristica, limita decisamente questa priorità nell'ambito del collegio apostolico e a un tempo e circostanze determinate e irripetibili.

*Meyendorff* scava nella tradizione bizantina e riporta alla luce passi molto forti sulla posizione di Pietro e del Papa roma-

no. Ci si spiega così perché nel Concilio di Firenze il dibattito sulla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio sia durato otto interi mesi, mentre la discussione sul primato fu molto breve. Essendo i Greci attraverso un dibattito esauriente pervenuti alla convinzione che la dottrina cattolica sulla processione dello Spirito Santo non era eretica, non ebbero grande difficoltà ad ammettere il Papa che aveva potuto provare la propria ortodossia. Ma attualmente per Meyendorff l'ecclesiologia cattolica avrebbe perso l'equilibrio tra la successione nella persona dei vescovi delle chiese locali e il primato universale.

*Schmemmann* sottolinea il fatto che il dogma cattolico del Papa come capo supremo di tutta la Chiesa « è una conseguenza logica e inevitabile » nell'ecclesiologia universale. « Nell'ecclesiologia universale, afferma, il primato è in maniera obbligatoria e naturale un *potere* istituito da Dio e la fonte di ogni altro potere nella Chiesa ». « Non è possibile citare qui tutte le testimonianze dei Padri e dei Concili che riconoscono unanimi in Roma la chiesa maggiore e il centro universale dell'unità delle chiese. Solo nel fuoco della polemica si possono negare queste testimonianze, il loro consenso e la loro importanza ». Schmemmann vede nella priorità perfino « un potere ». Le riserve che avanza provengono da una forte antipatia contro il pensiero giuridico, antipatia ormai tradizionale tra i russi.

Qual è l'ecclesiologia della Chiesa ortodossa di Mosca oggi? Difficile dirlo perché, a quanto mi consta, gli ortodossi di Russia non ne hanno trattato in modo esauriente. Se posso esprimere un'impressione personale, mi pare si tratti di un'ecclesiologia molto tradizionalistica e poco conscia delle problematiche nuove. Raccolgo qui alcune affermazioni della Rivista del Patriarcato di Mosca <sup>6</sup>: « Per gli ortodossi il fattore decisivo è costituito dalla continuità di storia e di grazia della società ecclesiale fondata da Cristo e costantemente corroborata dallo Spirito Santo che abita in lei ». L'ortodosso... « crede nella santità della successione

---

<sup>6</sup> « Zurnal Moschovskoj Patriarchii », n. 10 del 1964 e, n. 5 del 1965, n. 1 del 1965.

gerarchica d'istituzione divina e nell'autorità della Chiesa condizionata e dalla successione del servizio apostolico e dalla libera decisione dei suoi membri guidati dallo Spirito Santo ». « I concili hanno espresso autoritativamente il pensiero della Chiesa su tutti i problemi che doveva affrontare... Per l'ortodosso l'attività conciliare della Chiesa è parte ordinaria e indispensabile dell'ordinamento comune. Egli non conosce migliore mezzo per regolare la vita sociale della Chiesa, non conosce migliore manifestazione della autocoscienza della Chiesa, non conosce miglior organo per formulare la dottrina ecclesiastica e combattere gli errori... » « L'accordo della Chiesa colle decisioni dei Concili è assicurato dal fatto che i Concili sono organi della Chiesa, espressione del di lei principio sostanziale basato sull'armonia delle parti nello spirito del « primato dell'amore ». È difficile enumerare i criteri che determinano le proprietà dei Concili cui la Chiesa attribuisce il titolo di Ecumenici e la cui autorità essa paragona all'autorità della Santa Tradizione. Sembra che tra questi criteri si possa enumerare: l'agire sulla base della Scrittura e della Tradizione, la guida e l'illuminazione dello Spirito Santo, l'incarico che i Padri conciliari hanno ricevuto dalle rispettive chiese locali. Ma forse il criterio più sensibile può essere chiamato il fatto che la Chiesa riconosce liberamente l'autorità del Concilio in questione... Di solito i Concili locali precedevano la convocazione dei Concili Ecumenici. I Concili locali erano e sono per le chiese locali ciò che i Concili Ecumenici sono per tutta la Chiesa ». « La Chiesa ortodossa da tempo immemorabile riconosce la conciliarità come fondamento della vita ecclesiastica, basandosi sulle parole del Salvatore, secondo cui là dove due o tre sono radunati nel nome di Cristo, lo stesso Cristo è presente in mezzo a loro. La conciliarità della Chiesa di Cristo risale al mistero del Cenacolo che si è aperto al comune accoglimento dello Spirito Santo da parte degli apostoli, nella potenza e nella gloria della Pentecoste. Ciò che nel Concilio Vaticano II ha preso la definizione di « collegialità » episcopale, esprime in una forma terminologicamente alquanto attenuata, l'idea della conciliarità dei vescovi della Chiesa ».



E tempo che lasciamo parlare gli ortodossi greci.

Il noto professore Alivisatos, trattando « dell'unità nella Chiesa Ortodossa »<sup>7</sup> ha affermato tra l'altro: « La nostra Chiesa è caratterizzata come quella della libertà cristiana sconosciuta e benedetta. Attraverso questa libertà, lungi dall'incoerenza e dall'anarchia, è assicurata la conservazione ferma nella libertà e nella piena oggettività della rettitudine del pensiero della coscienza e della fede ortodossa... « La cattolicità della ortodossia consiste, secondo Alivisatos, a) nel carattere permanente inalterabile e solido dell'insegnamento dogmatico della nostra Chiesa... Le verità dogmatiche della nostra Chiesa, ratificate dalle decisioni dei sette Concili ecumenici e dalla plenitudine della tradizione sacra, sono le basi della fede accettate da tutti senza le quali non è possibile comprendere l'ortodossia; b) nel carattere invariabile e nel valore assoluto del culto. Nella Chiesa Ortodossa il culto non è qualcosa di esteriore istituito da un pensiero che tiene dietro ad una disposizione, ma invece un elemento naturale dell'essenza e dell'esistenza stessa della Chiesa, la quale per l'accento che pone sulla fede nel Cristo risorto merita giustamente di essere considerata come il tipo della Chiesa della Resurrezione; c) questa cattolicità si basa sul carattere invariabile del governo democratico della nostra Chiesa, col posto importante dei due elementi chierici e laici nell'organismo ecclesiastico. Secondo questa concezione democratica i governanti e i governati costituiscono il tutto che ha per capo l'ordine santo stabilito da Dio, cioè i vescovi e i concili ecumenici che la coscienza ecclesiastica sorveglia e controlla tutti insieme, anche se accetta tacitamente le loro decisioni; d) questa cattolicità appare nella ricerca vigile e costante dell'ideale sociale e nella creazione delle chiese nazionali ».

Ma per Alivisatos ci sono nel seno dell'Ortodossia attuale anche deficienze, pericoli, questioni da risolvere con urgenza. Egli parla dell'influenza cattolica e protestante subita dalla teologia ortodossa e che bisogna eliminare; della necessità di studiare i nuovi sviluppi della teologia in occidente per darne un

<sup>7</sup> Prof. HAMILCAR S. ALIVISATOS, *De l'unité dans l'Église Orthodoxe*, in « Istina », gennaio-marzo 1961-1962, pp. 67-82.

giudizio « strettamente ortodosso » ed evitare ogni leggerezza nel valutare la posizione della Ortodossia verso la Chiesa da lei separata, dei pericoli di un nazionalismo pernicioso che minano la comunione ortodossa e sono fonti di scandalo e divisione specialmente nella diaspora ortodossa.

Monsignor Costantinidis<sup>8</sup>, metropolita della giurisdizione di Costantinopoli, vede il rimedio contro le forze centrifughe dell'ortodossia in una interpretazione stretta del canone 28 di Calcedonia, con conseguente rafforzamento della posizione del Patriarca di Costantinopoli.

Il Prof. Bratsiotis<sup>9</sup> con tutta una serie di citazioni di altri teologi greci combatte una concezione minimistica del dogma che vorrebbe restringere quest'ultimo alle sole definizioni conciliari dichiarando tutto il resto « theologumena » lasciati alla libera discussione. Secondo Bratsiotis questa concezione non ha una base patristica, riproduce l'erronea affermazione di Harnack sull'assenza di dogmi nella Chiesa primitiva, fa dell'elemento estrinseco dell'errore la « occasione per costituire in dogma la verità cristiana, priva di giustificazione teologica la divisione delle Chiese e presuppone che la loro riunione avvenga sulla base del solo Simbolo Niceno che tutte ammettono ». Bratsiotis propugna pertanto una concezione molto simile a quella cattolica sui dogmi, ma subito sottolinea che l'Ortodossia si scosta dal cattolicesimo nei punti seguenti: 1) l'Ortodossia riconosce solo ai Concili ecumenici il diritto di definire ufficialmente i dogmi accontentandosi nel frattempo della coscienza comune e dello spirito che domina nella Chiesa; 2) l'Ortodossia esige che i dogmi siano basati sulla Scrittura e su una tradizione cristiana molto antica e chiara; 3) l'Ortodossia condivide il pio agnosticismo dei Padri greci al riguardo delle verità misteriose della natura e rifugge dall'adoperare abusivamente le categorie logiche nel formulare i dogmi.

---

<sup>8</sup> Mgr. CHRYSOSTOME CONSTANTINIDIS, *Les points d'Unité et de différenciation de notre unique Orthodoxie*, ibid. pp. 93-100.

<sup>9</sup> Prof. PANAGIOTIS J. BRATSIOTIS, *La signification du dogme dans la théologie orthodoxe*; in *l'Église et les Églises*, « Irenikon » 1955, vol. II, pp. 197-206.

In uno studio posteriore<sup>10</sup> Afanassieff torna all'ecclesiologia eucaristica con intento ecumenico. Secondo lui, le relazioni tra la Chiesa Ortodossa e quella Cattolica sono caratterizzate dall'assenza della comunione fraterna reciproca. È una rottura della comunione tra *Chiese* vere e proprie, dove da una parte si afferma la natura ecclesiale di ambedue, dall'altra, si proclama che la Chiesa ciò nonostante resta essenzialmente *una*. Non si tratta quindi di « separazione » delle Chiese, ma di un ripiegarsi su se stesso di ciascun gruppo di Chiese e di un ignorare l'altro con conseguente difetto di plenitudine nella vita ecclesiale. I sacramenti restano validi all'interno di ciascuna Chiesa, ma non vengono « ricevuti », « testimoniati » dall'altra. Tra le ragioni delle divergenze dogmatiche tra oriente e occidente, le più importanti sono senza dubbio la dottrina del primato del vescovo di Roma e la dottrina dell'infalibilità che ne deriva. Eppure queste dottrine non sono la causa essenziale della divisione. Questa causa è giuridica e quindi solo apparente, perché nella Chiesa non esiste un potere basato sul diritto. Stando così le cose, la ripresa della intercomunione significherebbe la fine del grande scisma. Ma a quali condizioni? Per la ecclesiologia universale è necessario eliminare le divergenze dogmatiche, non così per l'ecclesiologia eucaristica. Per quest'ultima la cessazione della intercomunione è un risultato della non accettazione di questo o quel punto di dottrina, ma i due aspetti non sono necessariamente legati tra loro.

La rottura dell'intercomunione, se è un atto ecclesiale, deve corrispondere alla volontà di Dio e deve servire a eliminare le divergenze dogmatiche. Nella divisione del 1054 mancano ambedue i fattori. Solo uno sforzo dell'Amore può rinnovare l'intercomunione e rendere possibile la riunione tra Chiesa Cattolica e Chiesa Ortodossa. Questo sforzo lo può fare la Chiesa Ortodossa senza esigere che la Chiesa Cattolica rinunci alle dottrine che attualmente la distinguono da quella Ortodossa e può coprire colla verità dell'Amore quello che per conto suo è la non verità del dogma.

---

<sup>10</sup> N. AFANASSIEFF, *Una Sancta*; in « Irenikon », 1963, n. 4, pp. 463-475.

La Chiesa Cattolica può fare questo sforzo senza esigere che la Chiesa Ortodossa accetti i nuovi dogmi. Non occorre che la Chiesa Cattolica abbassi al rango di « theologumenon » la dottrina del potere papale; basta che rinunci a imporlo come dogma alla Chiesa Ortodossa. Se lo facesse, potrebbe riprendere quella priorità che l'Oriente le ha riconosciuto incontestata per un millennio. Grazie a tale ristabilimento dell'unità legata dall'Amore e senza imporre il primato, Roma acquisterebbe con l'Amore molto più che con il diritto.

Il rinnovarsi dell'intercomunione non supererebbe le divergenze dogmatiche, ma nemmeno la rottura lo può fare. Solo all'interno di una concordia-di-chiese-legate-dall'Amore il rifiuto di accettazione di un punto dottrinale ha il ruolo di freno; in una chiesa divisa esso perde automaticamente il suo scopo. Il ristabilirsi della comunione fraterna fra Chiesa Cattolica e Chiesa Ortodossa nello stato attuale delle cose non significherebbe negare la divisione come se non esistesse, ma sarebbe una vittoria su questa divisione colla forza dell'Amore, cioè attraverso la Chiesa e grazie alla Chiesa. Quando l'Amore sarà messo al disopra della conoscenza, anche quest'ultima diventerà più perfetta. E quando tutti i cristiani avranno compreso che l'Amore è al disopra della divisione e che la divisione è un peccato davanti a Dio, allora la verità dell'Amore calpestata, sarà ristabilita e per essa e per la sua forza verrà ristabilita anche la verità del dogma.

Molti ortodossi non sono d'accordo con questa ecclesiologia eucaristica. Il greco Trempelas<sup>11</sup> vede nel papato solo una serie di pretese egoistiche, di arroganza e di tirannia e lo incolpa di aver lacerato la tunica della Chiesa più dei protestanti che negano il sacerdozio.

Egli nega recisamente la possibilità di ristabilire l'intercomunione colla Chiesa Cattolica senza previa unione nel dogma, e rigetta risolutamente la teoria secondo cui la Chiesa Ortodossa avrebbe abbandonato un'ecclesiologia primordiale (*eucaristica*)

---

<sup>11</sup> Cfr. B. SCHULTZE, *Ecclesiologia universale o eucaristica*, in « Unitas », gennaio-marzo 1965, pp. 14-33.

per assumere posteriormente un'altra (*universale*) non vera. Trepelas rigetta l'ecclesiologia eucaristica, non la trova fondata nella Scrittura e nei Padri, ribadisce la dottrina che la Chiesa è custode infallibile della Tradizione divina e apostolica anche nei Concili ecumenici. Stima falsa e arbitraria l'affermazione che non esista alcun potere sopra le chiese locali, dichiara che fin dal principio furono ritenuti invalidi i sacramenti amministrati nelle comunità scismatiche, asserisce che la divisione del 1054 si basa su differenze dogmatiche, soprattutto sulle pretese del primato e sul *Filioque*, ammette nella Chiesa un'autorità e la suprema autorità dei concili ecumenici canonicamente convocati, anche se asserisce che la loro accettazione da parte della Chiesa è l'unico loro criterio esterno.

Il greco Panagopoulos<sup>12</sup> accusa l'ecclesiologia eucaristica di essere unilaterale: *a)* perché il concetto di *σῶμα* da cui parte non è l'immagine unica e più ricca della realtà ecclesiale; *b)* perché basandosi sul *solo* fatto della vita sacramentale trascura l'altra realtà fondamentale della Chiesa e cioè la *Parola* alla quale è legata necessariamente l'infalibilità della Chiesa; *c)* perché la intercomunione presuppone necessariamente l'unità della fede; *d)* perché se il vescovo nell'ecclesiologia eucaristica è la suprema istanza della chiesa locale non esiste ragione persuasiva per rigettare un capo visibile *de jure divino* anche per la Chiesa universale; *e)* perché restano inspiegati i rapporti tra ecclesiologia eucaristica e universale se la prima è una realtà biblica e la seconda una realtà storica che ha deformata la prima: infatti nella seconda viene celebrata l'Eucaristia la quale a sua volta o è invalida, o ha perso il suo significato biblico diventando un fattore secondario della realtà ecclesiale, oppure fin dal principio non ha posseduto l'importanza attribuitale da questa teoria. Nei primi due casi non avremmo più la Chiesa, il terzo caso contraddice all'essenza stessa della teoria; *f)* perché nell'ecclesiologia eucaristica sia la Chiesa Occidentale che quella Orientale sarebbero cadute in una concezione deforme accettando l'ecclesiologia

---

<sup>12</sup> JOHANNES PANAGOPOULOS, *Diakonia tes katallages*; in «Una Sancta», 1965, n. 2-3, pp. 126-151.

universale e perciò nessuna delle due sarebbe in grado di fornire una testimonianza vera della vera Chiesa; g) perché lascia ancora aperta la questione fondamentale del primato *de jure divino* in nome di una « teologia conciliante », mentre per Panagopoulos tale questione è già risolta in senso negativo.

La teoria di Afanassieff della seconda maniera costituisce il progetto più radicale da parte ortodossa per la riunione delle chiese.

Il russo Zernov<sup>13</sup> per raggiungere questa meta propone: a) che tutti i cristiani rinuncino senza riserve ad ogni specie di violenza nei loro rapporti reciproci; b) che rinuncino ad ogni tentativo di uniformare necessariamente la vita della Chiesa; c) che rinuncino a condannare l'Eucaristia delle altre confessioni cristiane. L'Eucaristia è la base dell'unità dei cristiani e rinunciando alla intercomunione eucaristica i cristiani sono venuti a trovarsi in tutta una serie di vicoli ciechi nella dogmatica. Solo l'Eucaristia può risolvere la situazione. L'Eucaristia messa al centro del lavoro unionistico non solo libererà i cristiani dalla mutua alienazione, ma li farà partecipi dell'esperienza unitaria della Chiesa, che già esiste per la grazia di Dio nonostante le inimicizie e le contese dei membri terrestri della Chiesa stessa.

Il professore di teologia greco Joannidis<sup>14</sup> insiste nella preparazione psicologica dell'unione fra cattolici e ortodossi, riduce alla sola questione del primato romano le divergenze dogmatiche di fondo, parla con riconoscenza del moltiplicarsi dei segni di rispetto dei cattolici per gli ortodossi e sottolinea tutto quello che possiedono in comune l'oriente e l'occidente cristiani. Auspica uno studio comune dei problemi del nostro tempo e una comune risposta cristiana ai medesimi e domanda contatti personali intensificati tra i responsabili delle due chiese fino ad un incontro tra Atenagora e Pio XII (questo saggio fu scritto nel 1954).

<sup>13</sup> N. ZERNOV, *Vselenskaja Cerkov' i Russkoe Pravoslavie (La Chiesa Universale e l'Ortodossia Russa)*, YMCA-PRESS; 1962, pp. 304-310.

<sup>14</sup> B. JOANNIDIS, *L'Unité de l'Église orthodoxe e de l'Église catholique romaine*; in *L'Église et les Églises*, « Irenikon » 1955, vol. II, pp. 381-388.

Il già citato Alivisatos<sup>15</sup> parte dall'affermazione che l'istituto dell'infalibilità papale e del primato in occidente è un fatto storico incontestabile, così come il fatto che l'oriente non ha mai conosciuto il primato e l'infalibilità nella forma occidentale perché non se ne è interessato e non li ha ammessi. D'altra parte il Papa non si sarebbe curato prima dello scisma di imporre all'oriente la concezione occidentale del primato di Pietro. Ciascuna delle due Chiese seguiva la propria strada senza impedimenti e nessuna trovava qualcosa da ridire. Malgrado differenze profonde l'unione era quasi assoluta. Ora ci può essere piattaforma comune più logica di un ritorno allo status precedente allo scisma? « Io non avrei alcuna difficoltà, afferma Alivisatos, a riconoscere l'evoluzione avvenuta in occidente con tutte le sue conseguenze compresa l'infalibilità se l'autorità del Papa fosse limitata al solo occidente come prima dello scisma. Non troverei difficoltà a venire ad un accordo se l'occidente rinunciasse a sua volta effettivamente e sinceramente alla pretesa che l'oriente riconosca il primato papale nella sua forma attuale e ammettesse senza restrizioni la tradizione democratica che in oriente esiste fin dalle origini ».

Subito dopo l'annuncio della convocazione di un concilio fatto da Papa Giovanni XXIII, il professore greco Moustakis<sup>16</sup> in un articolo che produsse una certa sensazione fece il punto ortodosso della situazione attuale nei rapporti tra le due Chiese ortodossa e cattolica. Mostrata l'inconsistenza della polemica teologica tradizionale sui punti dottrinali controversi del *Filoque*, del purgatorio, dell'Immacolata Concezione e simili, passò ad affrontare l'unico punto, secondo lui decisivo, dell'infalibilità papale e dal punto di vista ortodosso dichiarò possibile accettare una infalibilità papale come espressione dell'infalibilità della Chiesa che anche gli ortodossi ammettono.

Una visione molto pessimistica sulle possibilità dell'unità cristiana è quella del russo Zander che parla di « un'unità senza

---

<sup>15</sup> HAMILCAR S. ALIVISATOS, *Les deux régimes dans l'Église unie avant le Schisme*; *ibid.*, pp. 105-116.

<sup>16</sup> Prof. MOUSTAKIS (in « Vers l'Unité chrétienne », uno dei primi numeri dal 1960 o 1961).

unione ». Egli predica un'intensificata fedeltà di ciascun credente alla propria confessione e rimanda alla fine dei tempi, cioè oltre la storia, la riunione delle Chiese.

Per concludere, quali potrebbero essere gli spunti per una valutazione cattolica di questa ecclesiologia ortodossa?

Un giudizio globale è impossibile data la varietà delle tesi e dei punti di vista. Constatiamo anzitutto un risveglio generale di interesse e una sensibilità nuova per il problema ecclesiologico: gli ortodossi ormai non ritengono più che tutto sia risolto e che la loro Chiesa non abbia problemi, e questa posizione nuova è positiva e promettente.

Un altro punto positivo per noi cattolici è la coscienza ortodossa della problematicità, anzi dello stato di crisi dell'autocefalia con una conseguente sensibilità nuova per i problemi dell'autorità, del primato, dell'infallibilità. Abbiamo visto che una corrente rappresentativa della teologia ortodossa ammette come il primato non contraddica in linea di principio all'essenza della concezione ortodossa della Chiesa, concezione oggi in gran parte « universale »; quindi non c'è incompatibilità assoluta tra l'ecclesiologia ortodossa e quella cattolica.

Il sistema ecclesiologico di Florovskij è ben equilibrato e proporzionato. Esso cerca di farvi rientrare veramente tutti gli elementi costitutivi della Chiesa. Insistendo sull'unità interiore e in genere sulla natura di grazia della Chiesa, non ignora le realtà della successione apostolica, del magistero, dell'autorità. Non tutti i passaggi mi sembrano egualmente riusciti e mi pare di registrare un certo artificio nel voler « recuperare » in una ecclesiologia così fondamentalmente « cattolica » certi elementi antiromani e della scuola Chomjakoviana.

Evdokimov è più polemico contro il cattolicesimo e non vuol lasciar cadere neanche uno dei punti teologici controversi tra ortodossi e cattolici. Si pronuncia senza riserve per l'ecclesiologia eucaristica, minimizza il ruolo della gerarchia fino a un grado difficilmente accettabile anche per molti ortodossi. Assume integralmente l'impostazione di Chomjakov senza contrapporle



nemmeno le riserve di Florovskij, avanza una teoria sui concili ecumenici che tanta parte degli stessi ortodossi non può accettare. Poco convincente è anche il richiamo in ecclesiologia al modello trinitario. Con un approccio tipicamente slavofilo, Evdokimov descrive estatico l'ideale della Chiesa e finisce poi per identificarlo colla Chiesa ortodossa terrestre, a dispetto della storia concreta di questa. Non gli si può negare tuttavia un pathos tutto cristiano, un amore profondo per la Chiesa, un notevole sforzo sistematico, una giusta valutazione della centralità del problema ecclesiale.

L'ecclesiologia eucaristica meriterebbe un lungo discorso. Senza dubbio essa ha messo in evidenza un aspetto fondamentale della Chiesa e ha saputo trovarne in maniera suggestiva certi fondamenti scritturistici e storici. Questa ecclesiologia è ormai diventata patrimonio anche di teologi cattolici eminenti ed è stata in parte assunta dallo stesso *De Ecclesia*. Non è invece accettabile la contrapposizione tra ecclesiologia eucaristica ed ecclesiologia universale. Non si può ammettere che tutta la Chiesa sia passata radicalmente dalla prima alla seconda in maniera tale da intaccare non solo i principi ecclesiologici ma anche da influenzare la stessa struttura ed organizzazione ecclesiastica. L'ecclesiologia eucaristica esagera l'identità tra chiesa locale, convegno eucaristico e Corpo di Cristo, rivelandosi incapace di assumere tutta la pienezza delle descrizioni bibliche della Chiesa. Non si può opporre l'amore al primato di diritto perché nemmeno Cristo lo ha fatto. Non è vero che una Chiesa che si mette al disopra delle altre chiese si metta automaticamente fuori e basta per evidenziarlo l'esempio di Cristo stesso Capo della Chiesa. Lodando l'intento dell'autore, non possiamo purtroppo non mantenere le riserve su accennate nei riguardi dell'unilateralità dell'ecclesiologia eucaristica e auspichiamo una futura sintesi tra le due concezioni ecclesiologiche.

Le proposte e i progetti di riunioni o riconciliazioni sono molto vari per le esigenze che avanzano, per le condizioni che pongono, per il loro grado di attuabilità, di ottimismo o di pessimismo. Tutti però testimoniano che i fratelli ortodossi soffrono

con noi per lo stato indebito e peccaminoso delle divisioni cristiane, che non accettano l'attuale stato di cose, e che attingendo alla loro convinzione cristiana cercano di trovare la soluzione del problema dell'unità che ci preoccupa tutti<sup>17</sup>.

PIETRO MODESTO

---

<sup>17</sup> Per un'ecclesiologia cattolica che cerca di corrispondere alla sensibilità e alle giuste esigenze dei fratelli ortodossi, vedi il notevole tentativo di S. E. TYSZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église Christoconforme*, Roma 1945, e dello stesso: *Cerkov' Bogoceloveka*, New York 1958.

## INCIDENZE DELL'ECCLÉSIOLOGIA NEL DIALOGO ECUMENICO: INDICAZIONI ED ESPERIENZE

Per qualcuno che ha studiato il trattato sulla Chiesa 15 anni fa, è necessaria una vera conversione intellettuale. Eravamo molto polemici. Si presentava la Chiesa come Regno, nozione oggi superata e sostituita, si parlava a lungo dell'Istituzione, dell'infallibilità, assai poco del mistero della Chiesa di Cristo o del suo volto segreto; solo alla fine dell'esposizione, se c'era tempo, se ne parlava. Si utilizzava un metodo quasi fondamentalista nell'uso della Sacra Scrittura, citando testi isolati; le parole-chiave della Bibbia erano adoperate con un significato spesso indipendente da ogni interpretazione approfondita del loro contenuto concettuale nel contesto biblico; erano spiegate in funzione del significato e delle tendenze post-scrittuarie. Si citavano così pezzi di testo dei quali si faceva una prodigiosa critica, una montagna di distinzioni, e non il *sensus plenior* della Scrittura. Tornando a studiare l'Ecclésiologia in questi ultimi anni, ho avuto l'impressione di un prigioniero che esce in libertà: non vedevo che una parte del paesaggio, e di colpo, mi sono ritrovato in aperta campagna; tutto quello che avevo visto corrispondeva a verità, ma era parziale e relativo.

Si sono superate oggi le ristrette frontiere della teologia post-tridentina della Chiesa, seguendo la via già tracciata al secolo scorso da pionieri quali Möhler o Newman. I teologi cattolici, dice Congar, hanno edificato il Trattato della Chiesa come i giudei il tempio dopo l'esilio: la spada in mano. Oggi si è rimessa la spada nel fodero. Da dove viene questo mutamento? Senza dubbio, fra altri elementi di ordine più generale ai quali alluderò, ha avuto una parte importante il dialogo ecumenico con i suoi incontri interconfessionali, o meglio mediante la mentalità e la preoccupazione ecumenica. È utile approfondire queste cose: ciò ci permette la verifica delle incidenze reciproche, fonte per noi di stupore e di fiducia.

Si tratta dunque di trarre le conclusioni e i risultati del dialogo ecumenico sull'Ecclesiologia cattolica, senza entrare nei dibattiti che li hanno maturati. Bisogna sempre tener presente ciò che è stato detto nelle ultime relazioni e che evidentemente non ripeterò. Non farò altro che avvantaggiarmi di tutto ciò, organizzando la mia sintesi.

### *Metodo*

Per procedere più chiaramente con metodo, introducendo gradualmente il tema, prendo in prestito la tecnica cinematografica: quindi un primo insieme di vedute che inquadreranno il tema (non mi dilungherò su questi aspetti); poi, indicherò i contributi ecumenici maggiori; infine, mediante una serie di affermazioni, cercherò di mettere in rilievo le incidenze del dialogo sull'Ecclesiologia. Non è superfluo vedere nel suo complesso il campo ove si svolge il dialogo: come dice J. Guitton, bisogna prendere « il nido assieme all'uccello » e « la zolla assieme al fiore »<sup>1</sup>.

## A

### VISUALE PRELIMINARE

a) Importanza dell'Ecclesiologia per la Chiesa e per il dialogo:

« In un certo senso, la Chiesa non è e non può essere il centro del Cristianesimo. Il centro è Cristo. Ma non possiamo situarla lontano da questo centro e il nostro modo di concepirla è legato al modo stesso in cui concepiamo il Cristo e la sua missione religiosa. Così la riflessione sulla fede esige da sé una teologia della Chiesa »<sup>2</sup>.

Questa necessità urgente — del nostro tempo in particolare — è stata messa in rilievo nell'Enciclica *Ecclesiam Suam*: « Questa è l'ora in cui la Chiesa deve approfondire la coscienza di

<sup>1</sup> J. GUITTON, *Une mère dans sa vallée*.

<sup>2</sup> *Ecclesiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, éditions du Cerf, collection « Unam Sanctam », n. 34 (Voir l'avant-propos, p. 7).

se stessa, deve meditare sul mistero che le è proprio... Ancor prima di proporsi lo studio di qualche particolare questione e ancor prima di considerare l'atteggiamento da assumere a riguardo del mondo che la circonda, la Chiesa deve in questo momento riflettere su se stessa, per confermarci nella scienza dei divini disegni sopra di sé, per ritrovare maggiore luce, nuova energia e miglior gaudio nel compiere la propria missione... Essa deve imparare a meglio conoscere se stessa, se vuol vivere la propria vocazione e offrire al mondo il messaggio di fraternità e di salvezza »<sup>3</sup>. « Tutto sommato, l'ecclesiologia è stata l'« en-jeu » (posta) del Vaticano II »<sup>4</sup>.

D'altronde, che l'Ecclesiologia sia importante, che la nozione di Chiesa sia un nodo di difficoltà ecumeniche, voci diversissime lo affermano: il giornalista Simon de Dardel in « La vie protestante » del 26 febbraio 1965, parlando nel suo editoriale dell'incontro Bea-Boegner: « L'ostacolo degli ostacoli, il cuore del problema della divisione dei cristiani, è il fatto che non hanno la medesima concezione della Chiesa »; il prof. Fries nel libro *Dialogue entre les chrétiens*: « È questo il punto centrale delle divergenze tra le confessioni e la questione determinante<sup>5</sup>... »; P. Villain: « La nozione di Chiesa si trova all'incrocio di tutte le difficoltà ecumeniche e non è esagerato dire che costituisce il problema ecumenico », la più grossa « pietra d'inciampo »<sup>6</sup>; Maurice Nedoncelle<sup>7</sup>: « ci appare sempre più chiaramente che l'Ecclesiologia determina la maggior parte delle opposizioni fra i cattolici e gli ortodossi e a fortiori fra cattolici o ortodossi e protestanti. È dunque convergendo su questo punto lo sforzo delle sue riflessioni, che il teologo contribuirà nel modo migliore a isolare le difficoltà dell'ecumenismo e a risolverle »; Barth<sup>8</sup>: « La divisione della cristianità occidentale in nessun argomento

<sup>3</sup> *Ecclesiam suam*, n. 7 et n. 10.

<sup>4</sup> H. ROUX, *Le Concile et le dialogue oecuménique*, éditions du Seuil 1964, pp. 35-37.

<sup>5</sup> H. FRIES, *Dialogue entre les chrétiens*, éditions Saint Paul 1963, p. 81.

<sup>6</sup> M. VILLAIN, *Introduction à l'Oecuménisme*, Casterman, 3<sup>e</sup> édition, p. 27.

<sup>7</sup> *Ecclesiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, op cit., p. 7.

<sup>8</sup> *Catholiques et Protestants*, scritto in comune, éditions du Seuil 1963, pp. 155 ss.

apparve così strepitosa come a proposito della nozione di Chiesa. Il disaccordo è qui particolarmente grave, perché si porta proprio sul medesimo oggetto; è in effet'ti a proposito della giusta nozione del medesimo oggetto comune, che l'Unità sembra impossibile e ciò è gravido di conseguenze. Quando pensano Chiesa, Cattolici e Protestanti pensano sì alla medesima realtà; malgrado differenze di aspetti accessori, è proprio la stessa realtà che noi vediamo in maniera del tutto diversa gli uni e gli altri. Si potrebbe persino dire che, per un disegno imperscrutabile di Dio, la stessa realtà porta gli uni e gli altri a uno sguardo così diverso che non riusciamo a capirci sulla nozione esatta di questa realtà; e non siamo così uniti nel Cristo, ma separati e non possiamo pensare alla Chiesa senza essere costretti a pensare alle sue funeste lacerazioni. Così vedendo diversamente (*aliter*), noi vediamo realmente cose diverse (*alia*), e al conflitto sul *quale*, s'aggiunge allora un conflitto essenzialmente secondario sul *quantum...* ».

È facile intuire come la nozione di Chiesa regola tanti altri aspetti, trascina difficoltà ecumeniche, pone una serie di problemi: la teologia dello Spirito Santo, la teologia sacramentaria, l'Eucarestia, l'ispirazione della Sacra Scrittura e la Tradizione, lo sviluppo dei dogmi, il concetto di un ministero d'Ordine e una successione apostolica, la comunione dei Santi, la Mariologia, la preghiera per i morti, il Purgatorio. Tutto ciò dipende praticamente dalla risposta data a questo interrogativo: che cosa è la Chiesa?

b) La complessità della realtà e fattori diversi del dialogo:

Accanto al dialogo ecumenico o mescolati ad esso, bisogna citare diversi fattori che hanno influito sull'Ecclesiologia; alcuni di questi sono costituiti da correnti generali di pensiero, da situazioni di fatto. P. Congar parla, per es., del razionalismo, del discredito del sacerdozio, del liberalismo, del filosofismo, della critica generalizzata, del principio gerarchico... ed altre conseguenze della rivoluzione francese<sup>9</sup>. La realtà è complessa

---

<sup>9</sup> *Ecclesiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, articolo del P. CONGAR, pp. 75-114.

Tutto influisce sul tutto. Non è una massa organizzata, ma ci sono connessioni, interinfluenze, chiare o sotterranee, un gioco infinitamente complesso. I fili della realtà sociale o psicologica in evoluzione sembrano mossi da geni diversi.

A questi fattori di ordine generale bisogna aggiungere correnti di rinnovamento: biblico, patristico, liturgico, missionario. Essi hanno avuto un influsso certo nel rinnovamento della nozione di Chiesa. Si può dire che il dialogo ecumenico coinvolge più o meno questi fattori; in ogni caso è profondamente ad essi legato, come causa partecipante <sup>10</sup>.

c) . Interfecondazione tra ecclesiologia e dialogo:

Come due persone che vivono insieme stabiliscono dei rapporti, danno e ricevono, così il dialogo che comunica delle idee, si arricchisce. Il dialogo è domanda e risposta (non monologo): Si ascolta (recettivo, aperto, attento, in stato di germinazione, perché le idee dell'interlocutore, e la vibrazione delle sue parole, risvegliano in me possibilità nuove o assopite). Si risponde (cioè si danno all'altro le nostre idee che sono in parte, impressione in noi della sua parola, il frutto del suo seme; si può dire che, in parte, gli si rende il suo bene arricchito o impoverito attraverso noi stessi). Il dialogo è uno scambio; « non è vero dialogo se non quello che si instaura nel nostro intimo, nella misura in cui la risposta che ci è offerta diventa l'oggetto della nostra propria preoccupazione... Uscire da sé in questo campo significa prima di tutto accogliere gli altri in se stesso » <sup>11</sup>.

Così le conferenze ecumeniche hanno ricordato e anche rivelato la Chiesa a certi cristiani. Alcuni riformati se ne sono lamentati a Oxford <sup>12</sup>. Si voleva forse passare dall'Epist. ai Romani all'Epist. agli Efesini? Ad Amsterdam, le giovani Chiese lo hanno constatato: « abbiamo già fatto allusione, in questo lavoro, all'apporto notevole del movimento ecumenico alle gio-

<sup>10</sup> La preoccupazione missionaria ha certamente provocato una riflessione sulla Chiesa, come germe del Regno di Dio, un approfondimento della sua natura.

<sup>11</sup> Rivista « Istina », 1961-1962, n. 2, p. 129 dell'articolo di P. DUMONT.

<sup>12</sup> GUSTAVE THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement oecuménique*, éd. Desclée de Brouwer, 1963, p. 167.

vani Chiese. Ha dato loro la convinzione che le relazioni tra Vangelo e Chiesa non sono semplici rapporti di causa ed effetto, ma esprimono la loro natura propria in modo integrale ed essenziale »<sup>13</sup>. Le cose non vanno a senso unico. C'è una vera interfecondazione.

d) Bisogna aggiungere quando si parla di dialogo che i risultati non sono stati tutti positivi. L'ecumenismo è una corrente che non trascina soltanto acqua chiara, che incontra resistenze. Bisogna notare che il dialogo ecumenico ha come scatenato certe opposizioni violente. « ... esistono ancora ambienti importanti e influenti che non soltanto si oppongono ad ogni riavvicinamento delle confessioni, come al dialogo fra cristiani evangelici e cattolici, ma, al contrario, fanno di tutto per rendere questo riavvicinamento più arduo, appesantirlo, impedirlo. Questi ambienti fanno leva sui minimi dissensi e accolgono con gioia ogni occasione di manifestare il loro atteggiamento negativo »<sup>14</sup>. Il dialogo può arrivare ad irrigidire momentaneamente le posizioni ecclesiologiche.

## B

### CONTRIBUTI ECUMENICI

Il diffondersi dell'atteggiamento, da parte dei cattolici, verso l'ecumenismo, è il frutto di una serie di fatti, scoperte e progressi, più specificatamente ecumenici.

a) *Gli studi storici* sulle diverse divisioni, orientali o riformate, lo studio sui Riformatori o i fatti della riforma e del Concilio di Trento, hanno dato una visione della separazione che non si conosceva. In primo luogo si è scoperto l'esistenza di fattori non teologici di tipo politico, culturale, sociologico, psicologico, che hanno provocato tanti malintesi. Poi, una miglior

---

<sup>13</sup> *Idem*, p. 167.

<sup>14</sup> H. FRIES, *Dialogue entre les chrétiens*, éditions Saint Paul, 1963.



visuale delle intuizioni fondamentali dei riformatori, del valore delle loro esperienze religiose, come anche la complessità del problema della responsabilità che poteva essere condivisa dagli uni e dagli altri<sup>15</sup>. Studi storici e dogmatici hanno messo in luce che c'era, in parte, una continuità maggiore di quanto non si pensava fra le diverse teologie della Riforma e le diverse correnti di bassa scolastica. E ancora, hanno mostrato la grande confusione di linguaggio, nel dialogo tra Chiesa cattolica e Riforma: a misura che le scuole della Riforma prendevano consistenza e contro di esse si levava la teologia di Controriforma, questa confusione diveniva maggiore, soprattutto nel secolo scorso. Si comprese pure come l'elemento di controversia abbia facilitato le differenze d'accentuazione fra il pensiero teologico cattolico e quello protestante e quante posizioni unilaterali questo abbia trascinato con sé. Fu questa stessa separazione che impedì la *congruentia oppositorum*, cioè la sintesi di elementi opposti<sup>16</sup>.

b) *Il ritorno alle fonti* che si verificò nella nuova teologia cattolica e riformata provocò una certa differenziazione fra i sistemi teologici (con le loro terminologie già determinate) e la teologia biblica o patristica. Soprattutto la teologia biblica è uno dei primi campi scoperti dai teologi cattolici e protestanti. In questa visuale i problemi della teologia di controversia apparivano in una luce del tutto diversa. Cullman, Kittel, l'anglicano Dodd, Congar, De Lubac, Lyonnet, Quasten: sono soltanto alcuni nomi di una lunga serie di esegeti, teologi biblici e patristici che hanno preparato scientificamente l'incontro delle Chiese. Nella Chiesa Cattolica, il Biblicum e la Scuola biblica di Gerusalemme hanno avuto un ruolo di primo piano<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Fra tutti: LORTZ con *Die Reformation in Deutschland* (Freiburg 1949) e H. JEDIN con *Geschichte des Konziles von Trient* (Freiburg 1949).

<sup>16</sup> P. POLMAN ofm, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVII<sup>e</sup> siècle*, Gembloux, 1932; H. KÜNG, *Die Rechtfertigung*, Einsiedeln, 1957.

<sup>17</sup> Per esempio, con i diversi commentari dei padri Benoit e De Vaux, nella *Bible de Jérusalem*, Paris, éditions du Cerf, 1959; vedi anche gli articoli di P. LYONNET in « *Verbum Domini* », 1947; J. M. GONZALES RUIZ, *Epistula de San Pablo a los Galatas*, Madrid, 1964; H. SCHLIER, *Brief an die Galater*, Gottingen, 1949-1962 (« *Meyer Bible kommentar* », Tübingen).

Nello stesso tempo gli esegeti delle diverse Chiese si trovarono di fronte ai medesimi problemi proposti loro dall'esegesi liberale e dalle diverse scoperte relative all'origine, ai generi letterari, alla storicità della Scrittura. Soprattutto da quando Pio XII invitò ad un esame scientifico della Bibbia, si verificò uno scambio crescente nella ricerca di soluzioni; strettamente legato a questo fatto, il progresso di una concezione più completa della verità. Questa è messa in rapporto, da un lato, con il concetto biblico di « fede », (che ha un forte accento di donazione personale al mistero di Dio Salvatore); dall'altro procede dalla riscoperta della limitazione del pensiero concettuale dinanzi alla realtà soprannaturale. Ciò aumentò la convinzione dell'esistenza fra i cristiani non Cattolici di verità parziali (Schillebeeckx e De Petter)<sup>18</sup>.

c) il COEE: un elemento attivo nel lavoro ecumenico è stato il COEE. Quasi tutte le grandi assemblee ecumeniche di « Fede e Costituzione », di « Vita e Azione » hanno più o meno direttamente, come tema: la Chiesa. A Losanna (1927) il tema generale era: la Chiesa: che cosa è la Chiesa? da quali segni si può riconoscerla? Chiesa visibile e invisibile? Ministero...? A Oxford (1937) non si voleva forse limitare la Chiesa in una definizione precisa ma questa dominava tutti i dibattiti, considerata come il popolo che annuncia al mondo il messaggio della Rivelazione. Ad Amsterdam (1948), la prima sezione aveva come titolo: *La Chiesa universale nel disegno di Dio*. Si abordava il tema con il metodo dialettico: la Chiesa è « istituzione » o « evento »? Dialogo duro ma fruttuoso (« Introduction à l'œcuménisme », p. 28). A Lund (1952): importante programma ecclesiologico, la cui accuratissima preparazione si concretizzava in tre brevi rapporti e altrettanti libri sui seguenti temi: *Chiesa, culto e intercomunione*. Il P. Dumont, osservatore, disse: « ...forse bisogna accontentarsi di rallegrarsi del fatto che questo pro-

---

<sup>18</sup> Nella teologia di controversia, sia i Cattolici che i Protestanti tendevano alla stessa concezione assoluta della verità vista come « a se stante », nel senso che o è completa o non è: *Bonum ex integro, malum ex quocumque defectu*.

blema sia stato preso di fronte. Fino ad oggi, infatti, si era lavorato per accostamenti successivi. Ormai la questione fondamentale della natura della Chiesa, e in particolare della natura della sua unità e della sua continuità, si trova posta assai chiaramente... ». Così anche ad Evanston (1954) dove il tema ecclesiologico era il primo dei temi secondari. Questa breve rassegna basta a mostrare come la preoccupazione ecumenica ha portato ad approfondimenti ecclesiologici. L'importanza del COEE è stata molto grande perché il problema è stato posto nei suoi diversi aspetti e perché è stato praticamente imposto alla attenzione delle chiese. Grazie all'adesione della Chiesa greca e più tardi della Chiesa russa, si arrivò — con notevole progresso — ad una apertura più ampia, a un tipo « cattolico » di Chiesa, e si prestò maggiore attenzione alla visibilità della Chiesa. Negoziati concreti, per esempio tra le chiese presbiteriane ed episcopali dell'India, stimolarono l'interesse ai problemi relativi al mistero apostolico. Bisognerebbe aggiungere qui il contributo del Comitato misto tra Cattolici e COEE.

d) *Studi teologici e gruppi interconfessionali.*

Un altro fatto si trova nell'interesse per gli studi ecclesiologici negli ultimi 30 anni. Basta un'occhiata sulla cronaca di 30 anni di studi ecclesiologici, posta da P. Congar alla fine del suo volume *Sainte Église*. Consiste in 300 pagine, a caratteri piccoli, e presenta opere di autori di ogni orizzonte. Tanto basta a far notare l'interesse per gli studi ecclesiologici. « Il XX secolo è il secolo della Chiesa » si è detto<sup>19</sup>.

Bisogna anche ricordare i lavori dei gruppi di teologi, interconfessionali, gruppi di studio, conferenze, ecc. Il gruppo « Una Sancta » in Germania, il centro « Istina », l'Istituto Möhler, il circolo internazionale di studenti con Lortz a Magonza, l'Accademia evangelica dello Schleswig-Holstein, la Conferenza Cattolica per le questioni ecumeniche, l'Abbazia di Chevetogne. Prendiamo

---

<sup>19</sup> Karl Adam, Congar, Barth, Cullman, Küng, Rahner, Schillenbeeckx... Si troverà una bibliografia sommaria in P. VILLAIN, *Introduction à l'Oecuménisme* (p. 92, 3<sup>a</sup> ed.).

come tipo di questi gruppi quello di Les Dombes<sup>20</sup>.

Questo gruppo, fondato dall'Abbé Couturier nel 1937, è un gruppo misto di teologi, che si riuniva a Les Dombes, Cormatin, Presinge, Erlembach, in un'atmosfera di preghiera. Ha presentato, lo scorso anno, i risultati dei suoi lavori, in una serie di tesi di sostanza ecclesiologica: 1957: *mediazione del Cristo e ministero della Chiesa*; 1958: *Chiesa Corpo di Cristo*; 1959: *autorità pastorale nella Chiesa*; 1960: *apostolicità della Chiesa*; 1961: *sacerdozio e ministero della Chiesa*; 1962: *atto sacerdotale del Cristo nell'attività sacerdotale della Chiesa*. La nozione della Chiesa sacramento, già da vari anni veniva studiata in questo gruppo.

Non vorrei terminare questa parte senza notare che la preghiera, la sofferenza ecumenica, lo sforzo di conversione interiore hanno certamente avuto un influsso su questo lavoro. Come pure l'attuazione di un dialogo tra teologi Cattolici e Protestanti ha fatto meglio capire la differenza fra fattori dogmatici e fattori non dogmatici, ha fatto spesso cadere le posizioni polemiche, ha provocato una ricerca sulla funzione che aveva in ogni chiesa la Tradizione divina e umana.

Per esempio per la Chiesa Cattolica si poneva il problema di sapere fin dove le altre Chiese erano fedeli alla Tradizione divina e quale valore attribuire alle tradizioni ecclesiastiche<sup>21</sup>. Applicando il metodo fenomenologico, ci si accorse che spesso forme diverse, terminologie contrarie, nascondono esperienze identiche<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *Dialogue oecuménique*, édit delle Presses de Taizé. Il sottotitolo è: *Les rencontres oecuméniques des Dombes*.

<sup>21</sup> Y. CONGAR, *La tradition et les traditions* (2 voll.), Fayard, 1960. H. HOLSTEIN, Grasset, 1960.

<sup>22</sup> Abbiamo qui una vasta letteratura, spesso scritta in comune: CULLMANN-ROESTE, *Begrennung der Christen*; CULLMANN-KARRER, *Einheit in Christus* (1963); *Découverte de l'Oecuménisme*, da Desclée de Brouwer (1963)...

## C

## UN'ECCLESIOLOGIA TRASFORMATA

Dopo aver tentato di mostrare gli elementi generali che sono stati alla fonte del progresso ecclesiologico, proviamo a verificarne i frutti sulla Ecclesiologia cattolica stessa, quale è espressa soprattutto nella *Lumen gentium*. Non mi dilungherò sui problemi teologici come tali, perché penso che ciò non è il risultato essenziale del dialogo. I frutti migliori sono di ordine metodologico; un nuovo processo metodologico è stato istituito, un nuovo modo di abordarne lo studio della Chiesa, una mentalità nuova. Questa nuova metodologia si sviluppa secondo linee precise.

1. *Il primo risultato e la prima linea metodologica è quella di un "ressourcement" biblico molto profondo.* Il 2 novembre 1963, a Aix in Provenza, nella sua comunicazione all'Assemblea generale del Protestantismo francese, il Pastore Roux, presentando la Chiesa Cattolica in dialogo con se stessa e in piena ricerca, disse che, ad un suggerimento del Prof. Skydsgaard di promuovere un rinnovamento biblico nel senso di una teologia storica e completa, il Papa aveva manifestato tutto il suo interesse.

Aggiungeva: « la Chiesa Cattolica è alla ricerca di una nuova espressione teologica della verità cristiana. E per ciò non soltanto deve rinunciare nell'ora attuale a definire se stessa dogmaticamente, ma sente la necessità di ricorrere, per pensare se stessa, ad una teologia biblica. Ciò significa che non può più accontentarsi di riferimenti e argomenti biblici di convenienza (...) ma è chiamata a liberarsi sempre più dalle sue categorie ecclesiastiche per poter rielaborare e rivalutare le proprie formule dottrinali secondo le norme di pensiero della Rivelazione biblica stessa. Conferma e incoraggia così il lavoro dei suoi teologi più notevoli, quelli stessi che si sono segnalati in questi ultimi anni per i loro sforzi di far uscire la teologia scolastica dal suo immobilismo ed hanno pienamente beneficiato del dia-

logo e della cooperazione con i nostri esegeti e teologi »<sup>23</sup>.

Aggiungo un'osservazione importante; abbiamo forse imparato ad utilizzare la Bibbia, ma dobbiamo imparare ad utilizzarla nella stessa maniera. Non dobbiamo credere che tutto possa andare bene poiché i metodi di esegesi sono perfetti e perché i biblisti hanno reciproca fiducia. P. Villain spiega molto bene<sup>24</sup> che il passaggio dalla esegesi alla teologia rimane difficile. Il dogma, infatti, presenta il mistero della salvezza in categorie soprattutto giuridiche, a differenza della Bibbia, che lo presenta in categorie storiche, profetiche, escatologiche. La teologia sistematica rafforza ancor più questa oggettivazione. Da noi c'è stata una certa prevalenza del metodo razionale in certe sintesi, che allontanano il Protestantesimo. Non basta dunque conoscere la Bibbia, ma bisogna rinunciare nella nostra Ecclesiologia ad una via di sistemazione troppo spinta. Il riformato non afferra che con difficoltà la teologia nozionale, essenzialista; è erede di un altro modo di accostare il messaggio cristiano che è quello di Lutero dopo sant'Agostino: esistenziale.

Un esempio concreto di tipo popolare, mostrerà il progresso. Si tratta del piccolo libro di P. De Rosa che ha, dice nella nota di introduzione, voluto valersi dell'aiuto dei maggiori teologi ed esegeti (De Lubac, Congar, Hamer, Benoit, Malevez, Léon Dufour)<sup>25</sup>. Non soltanto le citazioni a fine pagina mostrano la preoccupazione biblica, ma l'ossatura stessa di questo studio sul volto segreto della Chiesa è costituita dalle belle immagini bibliche che l'autore sviluppa, approfondisce, congiunge e completa per dare una visione biblica, una descrizione biblica della Chiesa<sup>26</sup>.

Così, la I<sup>a</sup> linea metodologica deve essere un profondo « ressourcement » biblico.

---

<sup>23</sup> H. Roux, *Le Concile et le dialogue oecuménique*, édit. du Seuil, p. 39.

<sup>24</sup> *Introduction à l'Oecuménisme*, op. cit., pp. 255 ss.

<sup>25</sup> DE ROSA, *Il volto segreto della Chiesa*, Ed. La Civiltà cattolica.

<sup>26</sup> Nella Costituzione sulla Chiesa, l'immagine del Corpo mistico non appare più come un'immagine unica, anche se rimane in posizione privilegiata. Non è esclusiva, e le altre immagini hanno il loro valore.

2. *Riscoperta dei valori religiosi e mistici della nozione di Chiesa.*

Si può vedere la Chiesa dal di fuori: come un'organizzazione, una mobilitazione permanente delle forze umane mediante un sacerdozio gerarchizzato. Come allora conoscerla? o dalla storia ecclesiastica, o sotto il suo aspetto canonico e giuridico, o in modo apologetico. La Chiesa vista dall'interno, invece, è un mistero di fede. C'è oggi un rinnovamento che consiste nel ripristinare elementi soprannaturali e mistici, uno sforzo per intuire in tutta la sua profondità divina il mistero della Chiesa.

Certamente i teologi non hanno sempre messo in evidenza in tutte le epoche, il deposito nella sua totalità e sotto tutti gli aspetti. Essi hanno spesso affermato e precisato gli elementi che erano immediatamente insidiati o negati dagli errori correnti, in modo che dalla fine dell'XI secolo è stata messa in evidenza la Chiesa come società perfetta, organismo gerarchico e monarchico. Il primo trattato sulla Chiesa, scritto all'inizio del secolo XIV da J. di Torquemada, era una difesa della Chiesa contro il potere civile e questa concezione è rimasta la predominante. Le elaborazioni ecclesiologiche sono dominate, dopo il secolo XVI, dalla polemica con i Protestanti. Questa polemica si concentra sul problema della Regola di fede: chi deve dirimere la controversia, qual è l'autorità a cui sottomettersi in materia di fede. Da ciò è derivato lo sforzo per stabilire la volontà divina e il carattere obbligatorio dell'autorità del Magistero Cattolico.

Alla rimessa in questione di ciò che nel XVI e XVII secolo si chiamava la « police » della Chiesa (cioè il suo diritto pubblico, la sua forma costituzionale e il suo regime di governo) — rimessa in questione fatta da movimenti tanto diversi come il gallicanesimo, il giansenismo, il richerismo, il giuseppinismo, il febronianismo, l'episcopalismo — si rispondeva insistendo sul potere del sacerdozio e specialmente del Papa. In fondo, la questione era: Quale forma di governo Dio ha voluto per la sua Chiesa?

Lo sforzo fatto, dunque, arriva a definire la Chiesa come società perfetta (visibile, indipendente) con dei ministeri spirituali ma anche gerarchici, una autorità soprannaturale positi-

vamente conferita da Dio. Ciò spiega come i trattati sulla Chiesa, dalla fine del XVII secolo all'inizio del XIX, abbiano come centro la nozione di autorità<sup>27</sup>.

Questa tendenza non ha fatto che accentuarsi durante il XIX secolo: In Italia, dove si difende il papato, questa linea può essere caratterizzata dalla tendenza di definire la Chiesa come società giuridicamente ed essenzialmente gerarchica, con una forma di governo che parte dal vertice;

— in Francia, per la sostituzione avvenuta del clero e dell'episcopato, (nel 1801 il Papa, in relazione agli articoli 2 e 3 del Concordato, sostituiva 50 vescovi emigrati) e dove le antiche facoltà di teologia erano andate distrutte;

— negli altri Paesi, dove si era impauriti per la situazione di anarchia intellettuale conseguita al razionalismo, per l'atteggiamento di critica assai sviluppato, dove Newman, scosso dal pericolo del liberalismo dottrinale, vuole restaurare non solo delle certezze ma una autorità; il suo argomentare è semplice: non vi è religione o fede senza autorità, non vi è cristianesimo senza Chiesa, non vi è fede né Chiesa senza infallibilità (*Apolo-  
logia*, 1684-65);

— sempre più si attribuisce questa autorità al Papa e lo si esalta. Il P. Congar pensa che Gregorio XVI e Pio IX abbiano esercitato una politica molto coerente per promuovere gli orientamenti sollecitati da questa tendenza, attraverso pressioni dirette o indirette, disapprovazioni che si esprimono attraverso tutta una gamma di sfumature; brevi di approvazioni, riconoscimenti di dignità e di onori. Ma bisogna notare che vi è stato contemporaneamente uno sforzo per restaurare una nozione soprannaturale della Chiesa ad opera di Möhler, della Scuola di Tübingen; dei teologi Passaglia, Schrader, Scheeben, Franzelin e di altre personalità: Newman, Dom Guéranger. Tutti costoro che vedevano la Chiesa come « mistero di salvezza » e le restituivano la sua natura sacramentale.

E ciò si è reso evidente al Vaticano I, il cui primo capitolo dello schema era intitolato: « la Chiesa è il Corpo Mistico di

---

<sup>27</sup> Vedi un esempio tipico in *Ecclesiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., pp. 124 ss., con l'analisi di JEAN AUDINET su un corso inedito del 1809-1810.



Cristo »; ma a causa di una maggioranza contraria lo schema passò rapidamente al tema dell'autorità, che alla fine fu da solo solennemente dichiarato e soltanto nella parte riguardante il sovrano Pontefice. L'ecclesiologia dei manuali ha seguito la stessa linea: esposizione soprattutto apologetica e polemica delle strutture costituzionali della Chiesa ormai dominata dalla tesi del primato papale. L'immagine della Chiesa che ne consegue è quella di un *sistema*. Questo, fino al rinnovamento recentemente confermato dalla Costituzione *De Ecclesia*, che insiste sul « mistero della Chiesa »<sup>28</sup>.

Si va verso una rivalutazione dell'anima più profonda, più divina della Chiesa. La Chiesa è anzitutto mistero di fede, di vita divina comunicata all'uomo dall'Incarnazione del Verbo e dalla Redenzione continuata sino a noi mediante la Chiesa. La Chiesa diceva già KARL ADAM<sup>29</sup> è il Corpo di Cristo ed è incomprendibile se non la si guarda nel suo rapporto col Verbo fatto carne. È in relazione con Lui, in quanto lo spirito di Gesù non raggiunge ogni uomo allo stato isolato e immediatamente, ma in quanto impegnati in questa comunità che è la Chiesa. La Chiesa è un tutto che continua la Redenzione di Cristo, come simbolo efficace, segno pieno della realtà che rappresenta. La Gerarchia, la monarchia pontificale sono mezzi per i quali nella Chiesa tutto viene dall'alto.

Andiamo a Dio attraverso Gesù e prendiamo contatto con Dio e con Gesù nella comunità che essi animano, nella Chiesa, nell'insieme della umanità riconciliata con Dio nel Cristo.

I valori religiosi e mistici della concezione della Chiesa vengono riscoperti ed è questa forse, la nota caratteristica degli studi ecclesiologici apparsi in questi ultimi anni.

---

<sup>28</sup> Naturalmente, non bisogna esagerare. Il Vaticano I ha tenuto conto anche dell'opinione della minoranza. Ha espresso il pensiero che la Chiesa è una comunione, che la Chiesa non è pura monarchia. Limiti di competenza e d'uso erano riconosciuti all'infallibilità. L'infalibilità della Chiesa non è dedotta da quella del Papa, né affermata come costituita da quella del Papa che, benché dichiarata, non esiste che nella comunione e nella dipendenza. Il Concilio ha definito l'infalibilità del Papa in quella della Chiesa e la funzione del Papa nella Comunione del Corpo Mistico.

<sup>29</sup> K. ADAM, *Le vrai visage du Catholicisme*, 1924.

3. *La nostra ecclesiologia ha trovato un « recentrement », il suo centro nel Cristo*; e questo ci ha portati a meglio intuire la nozione di popolo di Dio e a meglio gerarchizzare i dogmi e le verità della fede.

Ogni teologia di combattimento rischia, a lungo andare, di compromettere un equilibrio dottrinale e di indebolirlo nella sua sostanza stessa. Le tesi dei manuali erano ordinate e stilizzate nel senso degli anatemi del Concilio di Trento e diretti contro l'asse Lutero-Calvino-Zwingli. Ora poiché quasi tutti gli anatemi erano dei punti periferici (e non centrali), ne conseguiva che l'insieme della dottrina si trovava spostato verso questi punti periferici e scenterati. Così in Ecclesiologia ci si è trovati sulle questioni della gerarchia e dell'infalibilità. Di qui, una importanza ai dogmi secondari che difatti dovrebbero soltanto tutelare i dogmi centrali.

Oggi un « recentrement » è stato fatto perché si riferisce molto meglio la Chiesa a Gesù Cristo (e alla Trinità stessa). Poiché Cristo è mediatore tra Dio e gli uomini e poiché il ministero della Chiesa consiste nel riportare tutti gli uomini a questa unica mediazione, si afferma che la mediazione di Cristo e il ministero della Chiesa sono i due aspetti indissociabili dell'atto mediante il quale Dio si raggiunge in Cristo. Il ministero della Chiesa appare come un puro servizio della mediazione di Cristo; si può parlare di ruolo « strumentale » o « sacramentale » della Chiesa. Questa priorità del Cristo mediatore non è compromessa dal suo legame organico col corpo che è la Chiesa. Cristo è unico signore, capo e giudice della Chiesa; la Chiesa deve evitare ogni trionfalismo.

Di fronte al Cristo e legato a Lui come il corpo alla testa sta il popolo di Dio nel suo insieme. La Vergine Maria vi ha il suo posto, prima redenta<sup>30</sup>, è considerata solo nel suo rapporto al Cristo, e non ha valore che in rapporto alla funzione del Cristo. Non ha un posto fuori del popolo di Dio, ma ne è il membro più eminente, poiché è il più legato al Cristo. È interessante notare il posto di questa nozione del popolo di Dio al

---

<sup>30</sup> Costituzione *Lumen gentium*, n. 52.

cap. II e non dopo la costituzione gerarchica della Chiesa. I religiosi, i laici, la gerarchia vengono dopo.

Si può aggiungere che nella stessa linea si è potuto gerarchizzare meglio la realtà della Chiesa. I diversi aspetti del mistero della Chiesa sono messi in rapporto al Cristo, e si giudica della loro importanza secondo questo rapporto. I Dogmi e i misteri non hanno tutti la stessa importanza oggettiva, ma soltanto secondo il rapporto che hanno con il Cristo e la Trinità. Non tutto va messo sullo stesso piano. È una regola importantissima per il dialogo: es. Assunzione o Incarnazione.

Allo stesso modo, bisogna notare il diverso valore dei dogmi, delle verità teologiche, delle conclusioni teologiche, delle opinioni... Da tutto ciò, viene una fede più sana e più pura.

4. *Sembra che vada formandosi un equilibrio e una sintesi d'elementi opposti, « complexio oppositorum » e che si voglia vedere come certi binomi (impensabili fino a 50 anni fa) siano oggi espressi nella Cost. De Ecclesia:*

— Gerarchia e laicato.

Senza riconoscere né ridurre la dipendenza che in seno alla Chiesa subordina il laico alla gerarchia, voluta dal Signore e da Lui istituita come autentico servizio d'autorità, s'insiste sul contenuto della « funzione laica » nella Chiesa. Nulla più richiama la definizione negativa che considerava il laico semplicemente in riferimento al sacerdote e al religioso, di cui non possiede il carattere. La Costituzione descrive la condizione laica (IV): cercare il Regno di Dio attraverso la gestione del temporale e la sua integrazione secondo Dio.

— Sacerdozio d'ordine sacramentale e sacerdozio dei fedeli.

Quest'ultimo, che è quello di Cristo, comporta un volto ed un'attività: nell'ordine della verità da comunicare, essenzialmente con una testimonianza di vita; nell'ordine del Regno di Dio da stabilire nel mondo, con la vittoria sul male e l'integrazione nelle strutture umane della fede e della legge della carità. Eccellente equilibrio e consacrazione dogmatica<sup>31</sup>.

— Senso della fede e carismi<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Costituzione *Lumen gentium*, n. 10.

<sup>32</sup> Costituzione *Lumen gentium*, n. 12, paragrafo 1 e 2.

Si tratta della diffusione del messaggio della salvezza: aspetto del sacerdozio dei fedeli che si esprime, in particolare, mediante ciò che la teologia chiama il senso dei fedeli o attraverso i carismi che, senza limitare per nulla la responsabilità della gerarchia, contribuiscono a formare il tesoro della Chiesa.

— Realtà terrestre e ultraterrestre: la Chiesa è presente in ogni chiesa locale, come la comunità di Dio, ma anche sopra-locale. Così la Chiesa particolare non è soltanto una cellula dell'edificio, in vista dell'insieme della Chiesa, ma anche una rappresentante e una forma di vita concreta della comunità di Dio. La Chiesa sa di essere una comunità che ha la patria in cielo: visibile ed invisibile, aspetto interno ed esterno<sup>33</sup>.

— Organizzazione umano-divina.

È governata da uomini che pertanto agiscono in virtù di un mandato e di un potere divino. La parola di Dio è data in un linguaggio umano, l'esistenza umana di coloro che la predicano è miserevole<sup>34</sup>. Manifestazioni del volto di Dio nella debolezza della Chiesa.

— Collegialità e primato giuridico e di guida, d'amore e di servizio.

Il cap. III della Costituzione apporta uno sviluppo dottrinale precisamente riguardo all'Episcopato, « che completa il Vat. I... Ciò che fino ad oggi era soltanto vissuto, si trova oggi formulato, ciò che era malsicuro, è chiarito; ciò che era meditato, discusso, e in parte controverso, perviene oggi ad una formulazione serena... »<sup>35</sup>.

— Chiesa santa e Chiesa di peccatori<sup>36</sup>.

La Chiesa è composta di peccatori e tuttavia il Cristo non è peccatore. La Chiesa in quanto realtà storica presenta i limiti di una umanità finita, deficiente, e tuttavia il Cristo trascende questi difetti. Ma le miserie della Chiesa non sono che aspetti del suo essere fisico. (Veste del giudice sgualcita, macchiata, mal tagliata o anacronistica come foggia, ma nel suo valore simbo-

<sup>33</sup> Costituzione *Lumen gentium*, n. 8.

<sup>34</sup> *1 Cor.* 4, 9-13 e *2 Cor.* 4, 7-12.

<sup>35</sup> Discorso pronunciato per la promulgazione della Costituzione *De Ecclesia*.

<sup>36</sup> *Catholiques et Protestants*, op. cit., p. 181.

lico e nelle sue azioni le vesti sono tutte egualmente efficaci). La Chiesa, in quanto realtà empirica, non è diversa da una qualsiasi altra realtà empirica. Ma ciò non è che una minima parte del suo essere. Bisogna passare dal suo aspetto storico al suo senso di mistero. Questa ascesa è un'ascesa della fede.

— Vergine e Cristo, Vergine e Chiesa.

Questo equilibrio appare nettamente al cap. VIII n. 52 e 53 della Costituzione e in questo capitolo vien segnato il suo posto nell'economia della Salvezza e nella Chiesa.

Così alcune lacune sono felicemente colmate, altre accentuazioni troppo esclusive vengono riequilibrate. Le tendenze opposte si completano, si armonizzano; e la dottrina sulla Chiesa, giunge ad una pienezza, ad una maturità maggiore.

Contro talune deformazioni unilaterali della verità, la Chiesa afferma non soltanto la verità particolare contraria, ma la verità totale superiore. In molti casi la Costituzione non soltanto concilia aspetti diversi, ma equilibra e unifica due ordini di realtà che non possono confondersi: unità spirituale ed invisibile di coloro che posseggono la fede e la carità e l'unità visibile della Chiesa gerarchica, nella sottomissione ad un capo visibile. « Il sentimento — scriveva P. CONGAR — dei valori religiosi e mistici della nozione di Chiesa e della preminenza di questi valori sugli elementi più esterni e giuridici ci sembra sia la nota caratteristica degli ultimi studi apparsi sulla Chiesa »<sup>37</sup>. Aggiungeva che le Chiese Protestanti facevano scoperte analoghe. Questo principio è importantissimo per il dialogo.

##### 5. *Movimento escatologico - dimensione escatologica.*

La scoperta dell'escatologia è un importante apporto della teologia. È questa una prospettiva che dà alla Chiesa il suo senso pieno. (Vedi la Costituzione n. 48). L'esistenza cristiana è inscindibilmente tesa tra i due poli della salvezza già ottenuta nel Cristo e tuttavia attesa ancora; e questa attesa pone il suo fondamento sulla grazia già sperimentata e che è assicurata.

---

<sup>37</sup> Y. CONGAR, *Sainte Église*, édit. du Cerf, coll. « Unam Sanctam », n. 41, p. 454.

Dio ha già aperto il tempo escatologico della salvezza e lo porterà al suo compimento. Gli elementi fondamentali della salvezza sono già realizzati nel Cristo e ci richiamano l'ultimo compimento in virtù delle promesse che vi sono contenute. Siamo così in un'attesa continua, e viviamo qui come nei cieli. Questo risulta molto chiaro nella Costituzione quando si parla sia dei laici che dei religiosi<sup>38</sup>. In questo tempo escatologico, la Chiesa agisce producendo i suoi frutti in virtù della sua unione con il Cristo, raccoglie in sé tutti coloro che appartengono a Dio, per formare il gregge di Cristo e riporta la vittoria sul mondo ostile a Dio. Tuttavia è nel tempo ed ha già superato il tempo; è in tensione tra il « già » e il « non ancora »; destinata alla sua piena statura adulta, non è per questo meno immersa nel mondo del male.

6. *Richiamo alla « Ecclesia semper reformanda »; anche su questo punto si avverte come essa sia finalizzata dall'Unità e dalla missione.*

Bisogna ripulire la casa per accogliere gli amici. Abbiamo cominciato a sentirci una coscienza cattiva, ad uscire dalla nostra sicurezza di benpensanti e a pensare alla Chiesa come a qualcosa che deve purificarsi e camminare<sup>39</sup>. Si può qui sospettare che il dialogo ecumenico abbia provocato una coscienza più viva del rinnovamento da compiersi.

Il Decreto sull'Ecumenismo afferma vigorosamente la necessità di una riforma continua, di cui la Chiesa ha continuamente bisogno in tutto ciò che è istituzione umana e terrestre<sup>40</sup>. È la prima volta che tale affermazione si trova in un testo conciliare, dice P. Le Guillou: « è forse l'affermazione più profonda del Concilio »<sup>41</sup>. Se la Chiesa cattolica è ricca della verità e della pienezza dei mezzi di grazia, la Chiesa empirica, concreta, quale noi la conosciamo, non manifesta questa pienezza. C'è dunque una gran distanza tra ciò che il Cristo vuole per la sua Chiesa e ciò

---

<sup>38</sup> Vedi, per la Chiesa: n. 8 e n. 48; per i religiosi: n. 44, par. 2.

<sup>39</sup> Costituzione *Lumen gentium* n. 8.

<sup>40</sup> Decreto sull'Ecumenismo, n. 4, par. 6, e il n. 6.

<sup>41</sup> *Session de pastorale rurale 1965*, p. 32 del quaderno.

che la comunità cattolica manifesta. Bisogna promuovere una presa di coscienza; i cristiani non sono al livello del mistero che è loro affidato. Ciò mette in un atteggiamento di umiltà e di verità. Si aggiungerà persino che la pienezza della cattolicità della Chiesa non può manifestarsi quanto realmente sarebbe possibile; a causa delle separazioni, c'è quasi un oscurarsi della pienezza della cattolicità che appartiene alla Chiesa poiché è la presenza del mistero di Cristo nel mondo. Il fatto di sentire in Concilio affermare che la Chiesa non manifesta pienamente ciò che essa è veramente per le debolezze dei suoi membri, mi sembra il punto base di un vero ecumenismo.

Il fatto è che in realtà la Chiesa non può più concepirsi sola, tranquilla, ma come qualcosa che deve divenire la Famiglia ritrovata. Certamente non vi è che una sola Chiesa di Gesù Cristo, un solo popolo di Dio, un solo Signore, un solo pane, un solo Corpo di Cristo. Certo l'Unità della Chiesa esiste: è una realtà di fatto. Questa realtà è presente nell'unica Chiesa di Cristo, questa Chiesa che, per origine e per essenza, è la Chiesa Cattolica. Non c'è dunque da ricercare una unità che esiste, e che è la ove la Chiesa è realizzata in una totale cattolicità con tutti i suoi elementi e segni distintivi: nel suo essere, nella sua struttura, nella sua costituzione, nella fede e nella dottrina, nella liturgia e nel sacramento... Tuttavia, non è men vero che l'unità deve essere cercata e che bisogna pregare per l'unità e riformare la Chiesa per l'unità, perché bisogna che si realizzi e si manifesti in maniera che essa sia ancora più affermata e persuadente nell'espressione della sua pienezza e della sua dimensione interiore. Questo essere essa finalizzata dall'Unità è divenuto come la linea della nostra ecclesiologia: ci rivela una Chiesa unita e promotrice di Unità.

« L'Unità in Gesù Cristo è un'antecedenza data alla Chiesa e questa, con sforzi costanti, superando debolezze e diversità umane, deve manifestarla e realizzarla praticamente e sempre più. Gesù ha voluto fondare e non ha fondato che una sola Chiesa, la Sua Chiesa, e il Cristo celeste non possiede che un corpo: la sua ecclesia.

Ecco perché la sua unità deve divenire visibile allo sguardo

di tutti, nella dottrina, nella professione della fede, nel culto, nel governo »<sup>42</sup>.

### *Conclusione*

È evidente che le incidenze del dialogo sull'ecclesiologia sono state profonde, equilibranti. Nessun dubbio che la nostra ecclesiologia rinnovata abbia da diversi anni approfondito il dialogo e presenti una base d'intesa molto più solida.

I risultati più importanti del dialogo sono d'ordine *metodologico*. Il dialogo ha mutato non soltanto punti di vista, ma un modo di essere, una mentalità ecclesiologica. Questa metodologia si riassume, come ho detto, in poche parole:

1. ritorno alle fonti bibliche fondamentali: come Dio la presenta e non costruita da mano d'uomo: onde sicurezza della mia fede.
2. Ricentramento nel Cristo, e conseguente gerarchizzazione della realtà della fede e delle verità: da cui purezza e santità della fede.
3. Equilibrio che porta a binomi complementari: da cui pienezza di fede.
4. Interiorizzazione, sguardo meditativo sul mistero della Chiesa: onde profondità della mia fede.
5. Accresciuta coscienza della necessità di una riforma continua, che è cammino di unità. Chiesa serva e povera: apertura al mondo, essenzialità e umiltà della mia fede.

Ma non è chi non veda che al di là delle indicazioni metodologiche, si tratta qui in sostanza di una migliore individuazione della natura profonda della Chiesa, di una comprensione più vasta della Chiesa e del suo mistero: e ciò è in gran parte il frutto del dialogo ecumenico. Quando penso alla forza inva-

---

<sup>42</sup> RUDOLF SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, édit. du Cerf, 1964, p. 148.



dente dello Spirito, che ha sostenuto lo sforzo degli uomini di studio, di dialogo e di preghiera, quando penso a tutti gli esegeti, teologi, storici, fratelli cattolici, protestanti, ortodossi che hanno lavorato per far brillare sempre più il volto della Chiesa, nostra Madre, mi sento prendere, io l'ultimo dei cristiani, da una gioia e da una riconoscenza immensa.

P. JEAN DE LA CROIX BONADIO SS. CC.

NEL DIALOGO ECUMENICO:  
INCIDENZE DELLA LITURGIA  
INDICAZIONI ED ESPERIENZE

Dire la parte che la liturgia ha avuto di fatto e può avere di diritto nei rapporti tra le varie Chiese è impresa molto impegnativa se si vuol portarla sino in fondo. Qui si toccheranno solo alcuni punti, rimandando ad altre pubblicazioni chi vuole approfondire il tema <sup>1</sup>.

Daremo perciò qualche notizia sul posto che la liturgia ha avuto nelle controversie del passato fra le varie Chiese; studieremo poi l'apporto ecumenico che ha dato il movimento liturgico nell'ambito cattolico (specialmente con gli ultimi documenti conciliari del Vaticano II) e presso le altre Chiese; in fine, con un breve confronto fra le varie posizioni, vedremo quello che ciascuna Chiesa può ricevere o donare alle altre.

---

<sup>1</sup> Sul nostro tema non esiste una letteratura molto vasta. La dimensione ecumenica della liturgia non è ancora ben presente ai molti studi liturgici della nostra epoca. Citiamo qui tra gli altri: C. MOELLER, *Liturgie et œcuménisme*, in « Questions liturgiques et paroissiales », 32, (1951), pp. 166-170; E. J. LENGELING, *Der gegenwärtige Stand der liturgische Erneuerung in Deutschen Protestantismus*, in « Münchener Theologische Zeitschrift » 10 (1959), pp. 83-101 e 200-225; T. FILTHAUT, *Liturgische Erneuerung und ökumenische Aufgabe* in « Liturgisches Jahrbuch » 11 (1931), p. 9-24; W. BLANKENBURG, *Offizielle und inoffizielle liturgische Bestrebungen in der evangelische Kirche Deutschlands*, in « Liturgisches Jahrbuch » 13 (1963), pp. 70-83.

Per la letteratura protestante rimandiamo alle notizie e alla Bibliografia citata alla voce *Liturgia* (e *Liturgische Bewegungen*) nella Enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3<sup>a</sup> ed., IV, Tübingen, 1960, coll. 401-423. Ricco di notizie che interessano il rapporto ecumenico attuale: T. SEGER, *Der Gottedienst der Konfessionen. Eine pastoral theologische Untersuchung am Beispiel neuer Gebet - und Gesangbücher* (Koinonia, 4), Ludgerus - Verlag, Essen, 1963, S. 274.

Da parte ortodossa ricordiamo: P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (spec. la IV parte sulla preghiera della Chiesa), Neuchâtel - Paris, 1959 (ora ne esiste anche la traduzione italiana nella collana di Studi Religiosi dell'Ed. Il Mulino, Bologna). Cfr. pure N. ARSENIW, *La piété Russe*, Neuchâtel - Paris, 1963 (specialmente il capitolo 2 e 3, pp. 28-72).

Altre indicazioni più particolari saranno date nel corso dell'esposizione.

I - *La liturgia nella divisione delle varie Chiese nel passato*

Se ci guardiamo un pò indietro troviamo che la liturgia è stata coinvolta nella lotta reciproca fra le Chiese sin dall'epoca delle rotture, sia in oriente che in occidente. Anzi bisognerebbe risalire più in là ancora per ritrovare casi ben noti di incomprendimento liturgico reciproco: basti citare la famosissima controversia sulla data della Pasqua che ha percorso tutta l'epoca antica, e ci fa risalire nientemeno che al II secolo, col duro intervento di Papa Vittore contro le Chiese d'Asia che egli voleva uniformare all'uso romano e la resistenza di quelle Chiese che invece si richiamavano agli Apostoli, immediati loro fondatori e quindi volevano restare fedeli all'uso apostolico. Fu l'intervento di Ireneo poi che calmò alquanto le cose <sup>2</sup>.

Vi erano dunque elementi di incomprendimento e di disputa che avevano radici assai remote e aumentarono via via che in oriente e in occidente si svilupparono una cultura, una teologia, una spiritualità e anche una liturgia assai diverse di qua e di là; con riti e usanze che restavano reciprocamente ignote, incomprendibili, e talora potevano apparire perfino strane in un altro mondo di idee e di esperienze.

Difatti quando si arrivò alla rottura del 1054 si vide subito il peso che aveva questo bagaglio liturgico così diversificato tra le due Chiese. Gli autori che hanno studiato recentemente la vasta produzione letteraria del genere « controversie » tra Greci e Latini, riportando le lunghe liste di accuse reciproche, possono darci un'idea dell'importanza che vi ha avuto la liturgia <sup>3</sup>.

Ben tre quarti di quelle accuse, spesso assai violente, toccano il campo liturgico e sacramentale. Per dare qualche esempio,

---

<sup>2</sup> Per il contrasto di Papa Vittore con le Chiese d'Asia sulla data della Pasqua, vedi G. BARDY, *La Théologie de l'Église de S. Clément de Rome à S. Irénée*, Paris, 1945, pp. 210-223.

<sup>3</sup> Citiamo fra i classici: A. PALMIERI, *Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae greco-russicae) ad lumen doctrinae catholicae examinata et discussa*, T. II. *Prolegomena*, Florentiae, 1911-1913; M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, spec. il T. I. Parisiis, 1926, pp. 79 ss.; M. J. GUILLOU, *Mission et unité, Les exigences de la Communion*. II, Paris, 1960, pp. 43 ss.

ecco alcuni rimproveri dei Greci contro i Latini: che questi si segnavano con cinque dita anziché con tre, che i paramenti erano di seta anziché di lana e per di più cambiavano colore secondo i tempi liturgici, che durante la quaresima non dicevano l'alleluia e in tempo di Passione velavano la Croce; che durante la celebrazione dei sacri misteri i laici sedevano anche durante il Vangelo; che ritenevano lingue liturgiche legittime solo l'ebraico, il greco e il latino; ma soprattutto la grande controversia è stata sulla materia dell'Eucaristia: il pane azimo<sup>4</sup>.

Noi moderni sorridiamo oggi a leggere queste lunghe liste di accuse, ma il tragico è che i nostri padri le presero tremendamente sul serio e il risultato finale fu di avvelenare le relazioni reciproche e di scavare il fosso che ancor oggi facciamo fatica a colmare.

Soprattutto per il pane azzimo o fermentato — che noi consideriamo oggi elemento secondario — i nostri antichi crearono una questione dogmatica o quasi. Jugie ritiene che questo solo punto del pane azzimo non produsse meno polemiche, anzi forse superò nella produzione letteraria bizantina (fra edita o inedita) la classica controversia sul *Filioque*<sup>5</sup>. Lo stesso autore impiega nei suoi volumi trentatre pagine fitte per documentare gli argomenti dei Greci e le rispettive risposte dei Latini, sulla questione del pane azzimo<sup>6</sup>.

Sembra che alcuni polemisti bizantini arrivassero a negare la validità dell'Eucarestia dei Latini per causa di questo pane azzimo: « non è vero pane, — dicevano —, il fermento è al pane, quello che la nostra anima è al corpo. Se manca questa, il corpo è inanimato. Così il pane azzimo è materia inerte, morta: non è lecito consacrarlo, tanto più che si tratta di uso giudaico abolito nel Nuovo Testamento »<sup>7</sup>.

I Latini confutavano queste obiezioni, ma sta il fatto che, se crediamo a certe loro accuse, si arrivò da parte di alcuni orientali fanatici fino a profanare l'Eucarestia consacrata con pane

---

<sup>4</sup> JUGIE, *op. cit.*, pp. 79-81; LE GUILLOU, *op. cit.*, pp. 43-47.

<sup>5</sup> JUGIE, *op. cit.*, t. III, Parisiis, 1930, p. 234.

<sup>6</sup> JUGIE, *op. cit.*, t. I, pp. 311-344.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 320 ss.

azzimo dagli occidentali, oppure a rifiutarsi di celebrare la Messa dove si era celebrata la Messa latina, prima almeno di lavare l'altare da capo a fondo <sup>8</sup>.

Naturalmente se tutta la produzione greca *contra Latinos* dà impressione di faziosità e strettezza di mente, i nostri polemisti non fanno migliore figura nelle loro risposte. Già il Cardinale Umberto, protagonista della prima rottura, elencava 90 errori dei greci, per cui li assimilava ai simoniaci, agli ariani, ai manichei ecc. <sup>9</sup> e i controversisti posteriori non diminuirono, anzi aumentarono spesso le accuse e la violenza di tono, specialmente dopo il Concilio di Firenze.

Così veniva rimproverato ai greci di dare la comunione subito dopo il Battesimo anche ai bambini, di comunicare i laici sotto le due specie, di non aver venerazione per l'Eucarestia perché non tenevano la lampada accesa oppure non l'accompagnavano con le torce quando portavano il viatico, ecc.

Come si vede, gli uni rimproveravano agli altri il fatto di non seguire le proprie usanze liturgiche come se fosse un dogma che ci debba essere un unico rito, unica liturgia, uniche usanze liturgiche, unica lingua, rinnegando così tutto il patrimonio di tradizioni e di costumi diversi <sup>10</sup>.

Un polemista del XV secolo trova non meno di 103 errori nell'amministrazione dei sacramenti da parte dei Greci, e un altro insinua che l'uso dello slavo liturgico da parte della Chiesa russa sia stata un'astuzia da parte dei bizantini per tenere quei popoli nell'ignoranza e nella soggezione, essendo impossibile una cultura teologica in una lingua diversa da quelle classiche <sup>11</sup>.

Queste poche notizie bastano a mostrare fino a che punto la liturgia fu parte tutt'altro che secondaria nella dolorosa divisione e incomprensione tra oriente e occidente.

---

<sup>8</sup> Cfr. LE GUILLOU, *op. cit.*, p. 49.

<sup>9</sup> LE GUILLOU, *ib.*, pp. 47-48.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 49-51.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

Ma essa non mancò di entrare anche nelle lotte religiose all'interno dell'occidente durante la triste rottura con le Chiese della Riforma.

Tutti conoscono le concezioni di Lutero e di Calvino sui Sacramenti, gli attacchi che si concentrano specialmente sulla Messa, dove non si negò soltanto la presenza reale o la realtà del sacrificio, ma si tirò fuori anche la Comunione sotto le due specie, il problema della lingua volgare, si attaccò persino il silenzio del Canone e molti altri riti e cerimonie considerate come superstizioni.

Dalle controversie che ne seguirono, nacquero le così-dette *Anatomiae Missae et Missalis* (o la *Refutatio Missae* di Flacius Illyricus), dove forse sulla base purtroppo di reali abusi e superstizioni, si mostravano tutte le pretese degenerazioni del culto cattolico contro la semplicità della Cena primitiva che essi avevano restaurato<sup>12</sup>.

Si spiega così come il Concilio di Trento scagli l'anatema non solo contro quelli che negavano il dogma Eucaristico nei punti essenziali, ma anche contro chi afferma per esempio, che il Canone della Messa contiene errori, o che si deve dire ad alta voce o in lingua volgare, contro chi sostiene che le vesti, cerimonie od altri segni e simboli usati dalla liturgia latina siano di impedimento alla vera pietà, ecc.<sup>13</sup>.

Un punto specialmente attira l'attenzione nella lotta contro i riformatori: la Comunione sotto le due specie, o, come si diceva allora, « la concessione del calice ai laici ».

Non fu solo una pretesa di quelli che si schierarono contro la Chiesa romana. Parecchi cattolici, tra cui l'Imperatore d'Austria, ritenevano, — e in tal senso fecero pressioni sul Papa — che per impedire il disastro, per arginare la frana protestantica anche in paesi cattolici, era necessario assolutamente concedere il calice eucaristico ai laici insieme anche con delle attenuazioni sul celibato degli ecclesiastici.

Pio IV non si risolvette mai a cedere sul secondo punto, ma

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 67 e le note alle pp. 284-285.

<sup>13</sup> *Denz.* 953-956.

sul primo diede alcune facoltà ai Vescovi che se ne servirono (in Austria, Baviera, Cecoslovacchia) e la cosa in principio ebbe un certo successo sembrando venir incontro a reali desideri, però la rottura era andata ormai troppo avanti e doveva restare purtroppo un fatto compiuto. Poco dopo infatti si fece marcia indietro e si irrigidirono le posizioni sul problema anche del calice dato ai laici<sup>14</sup>.

Non tutto il male però viene per nuocere: le accuse e i rimproveri protestanti, da una parte costrinsero la Chiesa a rivedere e a purificare alcune sovrastrutture nel suo culto, come pure a combattere certe reali tendenze superstiziose nel popolo (nel culto dei Santi, nelle reliquie, ecc.). Dall'altra, obbligarono i Cattolici non solo a ribattere alla spicciola le accuse dei Protestanti, ma anche a risalire alle antiche fonti liturgiche e patristiche, preparando così la grande fioritura dei liturgisti (o storici della liturgia) dei secoli XVI-XVII che misero in luce, almeno remotamente, un possibile terreno d'intesa per il futuro.

Il lato negativo fu che dopo l'opera riformatrice di S. Pio V sul Messale e sul Breviario, e l'istituzione della Congregazione dei riti, si arrivò ad un completo e rigido accentramento per tutto ciò che concerneva la liturgia ed essa cadde in mano, d'allora in poi, di canonisti e rubricisti di professione che avevano il culto della cerimonia per la cerimonia spegnendo ogni afflato creatore e impedendo praticamente ogni evoluzione e adattamento fino ai nostri giorni.

I Padri del Concilio di Trento non erano affatto così stretti e rigidi. Sotto l'urto della marea protestante e temendo il peggio, credettero bene per esempio di non concedere la Comunione sotto le due specie e l'uso della lingua del popolo. Oggi però studiando bene gli Atti del Concilio si vede come non fossero affatto negativi per principio: si trattò più che altro di un giudizio di opportunità dettato dalle circostanze<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Si veda la storia di queste richieste, trattative e concessioni del calice ai laici in L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, Roma, 1923, pp. 346-362.

<sup>15</sup> Per la lingua, si veda per es. H. A. P. SCHMIDT, *Liturgie et langue vulgaire*, Roma, 1950 (spec. pp. 95-155).

Col tempo la posizione si fece sempre più rigida, cristallizzando le forme liturgiche fino, si può dire, alle riforme dei nostri giorni. E qui appunto si inserisce l'opera del rinnovamento liturgico.

## II - *L'opera del movimento liturgico nelle varie Chiese*

Questo movimento<sup>16</sup> si fa risalire per solito al secolo scorso con l'Abate Guéranger di Solesmes che fu certamente un iniziatore il quale fece conoscere nelle sue opere i tesori che erano nascosti nella liturgia. Ma D. Guéranger era ancora molto rigido sul latino, per esempio, sulla conformità ai soli usi romani, ecc.

Per avere più larghi orizzonti bisogna rifarsi agli studi storici posteriori e al movimento tendente ad avvicinare la liturgia alla massa del popolo, che iniziò circa 50-60 anni fa sotto il pontificato di S. Pio X. Vi troviamo un nome che non per nulla è pioniere insieme del movimento liturgico ed ecumenico, don Lamberto Beauduin. Egli ebbe il merito di intraprendere una vasta azione in Belgio ed oltre i suoi confini con pubblicazioni, congressi, ecc., al fine di creare una pastorale liturgica che interessasse non solo una élite, ma tutta la comunità cristiana, clero e popolo, uniti in una sola preghiera.

Azione analoga svolsero in Germania i grandi centri di vita liturgica che furono le Abbazie di Beuron e Maria-Laach, interessando ambienti anche non cattolici (specialmente coi due grandi nomi dell'Ab. I. Herwegen, e O. Casel).

Proprio in questo clima spirituale, 50 anni fa, un altro grande pioniere del movimento liturgico moderno, Romano Guardini, scriveva la famosa frase: « un evento di immensa portata sta ora compendosi: la Chiesa vive un risveglio nelle anime » (1921)<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Chi volesse notizie più ampie sul Movimento liturgico, può consultare O. ROUSSEAU, *Histoire du Mouvement liturgique*, Paris, 1945 (tradotto anche in italiano dalle ed. Paoline, 1961, con preziose notizie per l'Italia di S. MARSILI).

<sup>17</sup> *Vonn Sinn der Kirche*, Mainz, 1922, p. 1; cfr. trad. it. Morcelliana 1960. Per l'infusso del Movimento liturgico sul pensiero teologico, cfr. C. VAGAGGI-  
NI, *Liturgia e pensiero teologico recente*, Roma, S. Anselmo, 1961.



Il risveglio era in gran parte determinato dall'interesse dei circoli più vivi, specialmente giovanili della *Jugendbewegung*<sup>18</sup>, per la liturgia da cui veniva una grande spinta verso la vita comunitaria, mettendo in luce così non solo l'aspetto autoritario e gerarchico della Chiesa, ma anche quello orizzontale della vita e della preghiera nella comunità cristiana.

Negli stessi anni Romano Guardini scriveva i due classici libri: *Lo spirito della Liturgia* e *Il senso della Chiesa* (1918 e 1922), mentre l'Abate Herwegen fondava la collana liturgica, dal titolo significativo: *Ecclesia Orans* (1918).

In Italia 50 anni fa, nacque qualcosa appena, in dipendenza dal Belgio e dalla Francia per lo più, ma restò per lungo tempo un movimento molto isolato dovuto a pochi volenterosi e coraggiosi. L'influsso nel cattolicesimo ufficiale italiano fu quasi nullo. La Fuci fu l'ambiente che, in una certa misura, rispose per primo, seguito dall'ambiente Laureati Cattolici. In generale si ignorò, e peggio, diffidò nella gran parte dei casi<sup>19</sup>.

Ai nostri giorni per fortuna il ritorno alle fonti biblica, patristica, liturgica e i frutti che ne derivarono, confluirono tutti nella *Costituzione sulla sacra Liturgia del Vaticano II*. Questo documento fondamentale poté sembrare in certi ambienti, in Italia in modo particolare, come un frutto precoce, ma non v'è dubbio che fu preparato da lunghi decenni di lavoro, di studio, di esperienza nel campo liturgico e affini. Già lo schema preconciare sulla liturgia fu uno dei pochi documenti, assieme al *De Oecumenismo* (interessante la coincidenza) che incontrò subito il

---

<sup>18</sup> Il fenomeno della *Jugendbewegung* è molto interessante nell'altro dopo-guerra tedesco, tanto in campo protestante che cattolico. Si possono trovare notizie e bibl. consultando questa voce nella Enciclopedia cit. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3, ed. III, Tübingen, 1959, coll. 1013-1024.

<sup>19</sup> Un episodio interessante è stato rivelato recentemente dalla pubblicazione di un saggio scritto più di 30 anni fa da M. BENDISCIOLI, *L'ora della liturgia. R. Guardini e il Movimento liturgico in Germania*, uscito nella « Miscellanea C. Figini », a cura della Facoltà teologica di Milano, 1964, pp. 489-506. Vi si vede come ciò che in Germania si discuteva pubblicamente (e ora è stato consacrato ufficialmente dal Concilio), in Italia si riteneva « prematuro » farlo noto anche a titolo di informazione!

gradimento della maggioranza dei Padri nell'aula conciliare, e specialmente dei Padri di quelle regioni ove il dialogo con i fratelli separati era realtà viva, sentita.

Il fatto che la discussione di questo schema avvenisse al primo posto fu solo casuale, com'è noto (si voleva evitare uno scontro diretto su problemi più difficili e discussi fra le varie tendenze). Tuttavia proprio qui nella discussione liturgica si rivelarono subito le preferenze di fondo che animavano l'assemblea conciliare.

Se nel Concilio ci fu un cambiamento non di sostanza, evidentemente, ma di prospettiva, di spirito, di mentalità, di impostazione, di linguaggio riguardo alle verità che si volevano presentare ai fedeli, questo cambiamento di rotta si deve ascrivere precisamente al dibattito sulla liturgia.

Il documento preparato dagli esperti si propose esplicitamente di evitare l'eccessivo concettualismo, le definizioni astratte in base all'essenza metafisica delle cose e il tono apologetico. Si trattava di evitare tutto un linguaggio ed una terminologia scolastica, che può avere i suoi vantaggi e i suoi meriti in certa sede, ma ha anche i suoi limiti e soprattutto riesce incomprensibile all'uomo moderno e ai fratelli separati, anzi li indispette. Per questo si volle esplicitamente rinunciare all'indirizzo speculativo scolastico e prendere un altro linguaggio certamente nuovo in certo senso per rapporto all'indirizzo seguito dai documenti ufficiali precedenti. Se qualche termine rimaneva ancora nel testo primitivo redatto dagli esperti (per es. *ex opere operato...*), veniva spazzato via nella discussione, non senza resistenza naturalmente.

Nello spirito e nella scelta del linguaggio ci si attenne perciò al senso concreto, esistenziale dell'*historia salutis*, presentata dalla Bibbia e vissuta nella liturgia, col suo centro nel mistero di Cristo e precisamente nel mistero pasquale. Forse i laici fanno oggi fatica a misurare l'importanza di questo passo. Chi conosce però la situazione antecedente sa che ci è voluto del coraggio per operare questa svolta e non fa meraviglia che essa abbia pro-

vocato anche resistenza nella corrente più tradizionalista <sup>20</sup>.

Non solo la Costituzione liturgica fu concepita e formulata nel nuovo modo, ma nell'articolo 16 prescrive anche che tutta la formazione teologica e spirituale nei Seminari sia fatta convergere da ciascuna materia verso la storia della salvezza quale si trova nella Bibbia e soprattutto come è rivissuta nella liturgia. Il principio è di grande portata anche pratica, ed è ben lungi dall'essere capito e attuato nell'attuale ordinamento degli studi teologici; col tempo però, non potrà non portare dei preziosi frutti nella mentalità e anche nell'azione pastorale.

Così è chiara pure l'importanza che avrà questa insistenza e fedeltà del documento all'*historia salutis* per il dialogo con i fratelli separati <sup>21</sup>. Un testo simile può non essere accettato per il suo contenuto (per esempio per la nostra dottrina sui Sacramenti, sull'Eucarestia...) da certi non cattolici, ma è già importante che possa essere capito, e accolto senza difficoltà per il suo linguaggio e la sua impostazione di fondo. Così la Costituzione liturgica ha aperto una strada nuova d'intesa con gli altri cristiani, e ha indicato la via anche ad altri documenti ecclesiastici futuri.

Ecco ora alcuni altri elementi che interessano da vicino il dialogo fra i cristiani. Al primo posto vi è l'esplicito, positivo riconoscimento di eguaglianza, in diritto e in dignità, di tutti i riti liturgici, mentre prima il riconoscimento aveva sapore di benigna concessione (art. 4). Con le ampie possibilità di adattamento concesse specialmente per i paesi di missione, si può intravedere persino un possibile sviluppo di riti nuovi con l'andar del tempo (artt. 37-40).

---

<sup>20</sup> Il commento alla Costituzione liturgica che dà informazioni più ampie sulla discussione e sui rimaneggiamenti subiti dal testo primitivo, è quello E. J. LENGELING, *Die Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, nella collana « Lebendiger Gottesdienst », Heft 5-6, Münster, 1965 (2<sup>a</sup> ed.).

<sup>21</sup> È nota la proposta, accettata da Paolo VI e presentata dal Prof. Skyds-gaard, osservatore protestante al Concilio ecumenico, di spianare la via alla unione proprio partendo da uno studio più intenso, da parte delle varie Chiese, della teologia biblica sulla storia della salvezza. Cfr. l'« Osservatore Romano » del 19 ott. 1963.

L'uso della lingua del popolo dopo secoli d'immobilismo sul latino, con la possibilità di adottare varie usanze religiose indigene, è un fattore di grande importanza, per non dare l'impressione che per essere cattolici, bisogna occidentalizzarsi o latinizzarsi (artt. 36 e 54). Si aggiunga poi un certo decentramento sulla legislazione liturgica in favore dei Vescovi locali (artt. 44-45), le previste consultazioni con le altre Chiese per la riforma del Calendario (appendice alla Costituzione) ecc. Un passo avanti è anche il posto riservato alla parola di Dio, nel culto e nella formazione cristiana (artt. 24, 35, 51, 52 ecc.), che porterà sempre più all'incontro diretto della parola di Dio con la vita e la mentalità del laico. Anche la predicazione dovrà così rinnovarsi nel metodo uscendo dallo schema finora prevalentemente moralistico, e il contatto con la storia della salvezza dovrà rendere tutto più vivo e aderente all'esperienza del popolo cristiano. Ciò significa non un cedimento da parte cattolica, come alcuni temono, ma un ritorno alla più pura tradizione cristiana, che aveva dominato tutta l'antichità fino al medioevo compreso.

La partecipazione attiva dei fedeli che è il *leit-motiv* di tutta la Costituzione liturgica (per es. artt. 14, 26, 32, ecc.), segna il superamento del clericalismo nella liturgia: il clero aveva praticamente assorbito tutto nello svolgimento della liturgia dal medioevo in poi, facendo la parte di tutti. Ora invece viene riconosciuto e proclamato pienamente il diritto del popolo di Dio santo e sacerdotale. I singoli fedeli sono dichiarati capaci di porre atti veramente liturgici, con partecipazione diretta e attiva, insieme naturalmente e sotto la guida della gerarchia. Il carattere battesimale dà a tutti questo *ius et officium* di essere attori responsabili nel culto cristiano.

Sul piano teologico, ha molta importanza pure la concezione *sacramentale* di Cristo e della Chiesa: entro l'atto liturgico è sempre presente il Cristo che agisce, e il sacerdote visibile non fa che evidenziare, sensibilizzare l'azione di Cristo che, anche attualmente nei cieli, è l'unico vero celebrante di ogni atto santificante nella liturgia. Perciò si afferma che in ogni azione liturgica è presente Cristo: nel suo ministro, in ogni sacramento (e, naturalmente, in grado sommo nell'Eucarestia), nella Parola

letta nella Scrittura, nell'assemblea (art. 7). Cogliere ed esprimere questa presenza di Cristo attraverso la mediazione gerarchica che è un puro mezzo ministeriale attraverso il quale Cristo ci tocca personalmente, significa mettere nella sua piena luce proprio quella verità cattolica del sacerdozio e dell'azione della Chiesa, che i Riformatori del sec. XVI non hanno saputo vedere e li ha chiusi nell'affermazione polemica dell'*unico* sacerdozio e sacrificio di Cristo, senza altri mediatori visibili.

Val la pena sottolineare in fine l'efficacia pratica che possiede la liturgia per farci vivere le grandi verità cristiane; essa è veramente il « dogma vissuto », perché ci fa vivere il rapporto trinitario indirizzando la preghiera « al Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo »; ci collega ogni volta con la Mediazione cristologica chiudendo ogni preghiera col *Per Christum etc.*; realizza la dimensione ecclesiologica raccogliendo e unificando il Popolo di Dio intorno all'altare, mettendo in comunione con la Chiesa dei Beati, aprendolo alle realtà escatologiche, ecc.

Ai cristiani non basta aver appreso delle formule dal Catechismo, hanno bisogno di essere aiutati a percepire vitalmente questa verità quando si raccolgono insieme, e ciò che credono e professano deve modellare poi il loro atteggiamento interiore di preghiera. Per questo la liturgia è una insostituibile scuola di verità e di vita, ben superiore a tutte le altre forme di insegnamento.

Uno studio attento della Costituzione liturgica rivela un pò alla volta tutte le sue ricchezze e mostra che precisamente qui il Concilio ha fatto la grande svolta di un rinnovamento cattolico anche in funzione ecumenica.

Il *De Ecclesia* in seguito alla profonda revisione che subì dalla prima stesura, venne a collocarsi sulla stessa linea, non solo per il metodo teologico che vi è presupposto, per il linguaggio e lo spirito generale che lo anima, ma anche per il contenuto. Parecchi elementi infatti, che sono proposti nella Costituzione dogmatica, erano già anticipati nella Costituzione liturgica: si pensi per esempio alle grandi verità sul popolo di Dio, sulla natura *sacramentale* e sulla struttura gerarchica e comunitaria

della Chiesa che deve manifestarsi anche nel modo con cui ci incontriamo con Dio, si aggiunga l'importanza del mistero pasquale, la centralità dell'Eucarestia nella vita della Chiesa, l'elemento escatologico, ecc.

Soprattutto merita di essere sottolineato il sacerdozio dei fedeli che è accennato appena ma che, permeante quasi tutto il testo conciliare sulla liturgia, nel *De Ecclesia* riceve il suo sviluppo teologico appropriato, il più ampio ed esplicito che si abbia finora nei documenti ufficiali della Chiesa<sup>22</sup>. Vi è dunque perfetta continuità fra le due Costituzioni.

Quando con queste prospettive si legge attentamente l'altro documento conciliare *De Oecumenismo*, ci si sente già preparati e spiritualmente intonati con l'ideale che propone e vuole sia vissuto dai fedeli: pregare, studiare, lavorare per l'unione dei cristiani.

Nell'articolo 6 del *De Oecumenismo* tra i fattori che hanno portato all'attuale clima ecumenico, si nomina al primo posto il movimento biblico e *liturgico* insieme. D'altra parte mentre si proclama la necessaria unità nelle cose essenziali, si riconosce di nuovo la legittimità del pluralismo liturgico, si loda il ricco patrimonio delle liturgie orientali ed anche tutto quello di buono che hanno conservato gli occidentali separati. Ne deriva la necessità affermata di conoscere e di comunicarsi a vicenda le rispettive ricchezze legate alle varie tradizioni: un atteggiamento ben diverso dalle polemiche del passato!

Per quanto riguarda i rapporti concreti con tutti questi fratelli, si dà giustamente un'importanza fondamentale a quel *vinculum unitatis sacramentalis* stabilito dal Battesimo fra tutti i cristiani, legame che nessuno può spezzare, che è la prima base su cui deve poggiare l'inizio e ogni sviluppo del dialogo<sup>23</sup>, per arrivare poi alla piena comunione di fede, di governo, di partecipazione anche eucaristica. Poiché ciò che unisce i cristiani è prima di tutto la radice sacramentale, si vede come il concetto della sacramentalità è un concetto chiave non solo della Costitu-

---

<sup>22</sup> Si vedano insieme gli articoli 14 e 26 della Costituzione liturgica con gli artt. 10-11 del *Lumen gentium*.

<sup>23</sup> Cfr. *De Oecumenismo*, art. 22.

zione liturgica, ma anche del *De Ecclesia* e del *De Oecumenismo*.

Al di là di questa base comune, il Concilio nota non solo genericamente alcuni beni che ci sono rimasti in comune, ma rileva pure la situazione purtroppo diversa che esiste tra Ortodossi e Riformati in campo sacramentale, ammettendo la *communicatio in sacris* solo coi primi.

Tuttavia pur non riconoscendo in genere la validità del sacerdozio, sacramenti ed Eucarestia per le Chiese uscite dalla Riforma *propter defectum ordinis*, il *De Oecumenismo* si guarda bene dal concludere alla totale inutilità dei vari riti e perfino della celebrazione eucaristica per questi fratelli separati, poiché il Cristo in qualche maniera agisce anche in loro; e su questa base ci esorta ad approfondire il dialogo <sup>24</sup>.

Parecchi altri elementi avvicinano il nostro decreto ai due precedenti documenti conciliari e al campo liturgico, basterebbe ricordare il vivo senso trinitario e cristologico, il rilievo dato alla Parola di Dio e alla storia della salvezza, ecc... Merita di essere notato a parte il vivo senso di penitenza, che porta a riconoscere i propri peccati e le proprie responsabilità anche nel fatto della separazione tra cristiani. Si tratta di un elemento assai in armonia con la tradizione spirituale antica e che può trovare nella liturgia un alimento profondo e continuo per mettere i fedeli davanti a Dio nell'atteggiamento del pubblicano e non del fariseo. Sarà la migliore preparazione al dialogo.

Quando abbiamo preso coscienza, attraverso i documenti che abbiamo già in mano, dell'importanza per noi della vita liturgica nel dialogo ecumenico, possiamo guardare finalmente anche in casa d'altri.

Il movimento liturgico non è un fenomeno esclusivamente cattolico: si è verificato, più o meno, in quasi tutte le confessioni cristiane. Anzi è stata già notata la crescita parallela del movimento liturgico ed ecumenico specialmente in questi ultimi 50 anni.

Entrambi i movimenti mirarono fin dal principio ad un rin-

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, artt. 22-23.

novamento interno delle varie Chiese ed ambedue furono guardati con un certo sospetto all'inizio dalle sfere ufficiali. Per citare un caso assai noto, D. Beauduin ebbe a soffrire e a combattere non solo per le sue idee ecumeniche, ma anche per il suo apostolato liturgico che urtava tante posizioni tradizionali acquisite. Il suo caso però non è unico e si trova in parte anche dall'altra sponda.

Naturalmente non è possibile qui intraprendere uno studio analitico e documentato su la nascita e lo sviluppo del movimento liturgico nelle varie Chiese. Basterà qualche notizia sintetica per il nostro scopo.

Dove il fenomeno si riscontra di meno è presso le Chiese orientali, e la ragione è molto semplice: il movimento liturgico è quasi sempre un ritorno, una riscoperta, una ripresa di coscienza di certi valori nascosti nei riti della Chiesa. Ora dove se ne ha il possesso pacifico e se ne vive, avviene anche che se ne parla poco, trattandosi di una cosa che va da sé. Qualcosa di simile si è avuto nell'antichità cristiana e ora presso i nostri fratelli d'Oriente, quantunque per riflesso degli studi occidentali si possa notare anche presso di loro un nuovo interesse per l'aspetto storico e anche pastorale della liturgia<sup>25</sup>.

Tra gli Anglicani invece l'interesse per la liturgia fu sempre vivo. Attraverso molti studi storici, l'edizione dei testi antichi, essi diedero un contributo notevolissimo alla conoscenza e all'amore per la liturgia dal secolo scorso in poi, con studi spesso di primo piano e talora in fraterna collaborazione con i cattolici<sup>26</sup>.

Tutta l'alta Chiesa Anglicana in particolare è permeata da

---

<sup>25</sup> Notizie bibliografiche di studi anche orientali sulla liturgia, in A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Amay-Chevetogne, s.d., pp. 227-247; A. RAES, *Introductio in Liturgiam orientalem*, Romae, 1947, pp. 26-29.

Ricordiamo pure le Settimane Liturgiche che l'Istituto San Sergio organizza a Parigi dal 1953 con l'incontro di liturgisti delle varie Chiese. L'ultimo vol. che raccoglie questi studi è di MGR. CASSIEN - B. BOTTE, *La prière des Heures*, Paris, 1963.

<sup>26</sup> Qui basti citare fra tutti il monaco anglicano G. Dix ben noto anche negli ambienti ecumenici e la grande collana « H. Bradshaw Society » che dal 1894 a oggi è arrivata quasi al suo 100° vol. e nell'insieme costituisce un monumento di scienza liturgica moderna.



grande amore e stima per la liturgia che l'avvicina molto a noi e da vari anni si è alla ricerca di un rinnovamento liturgico attraverso la revisione di certi libri ufficiali, primo fra tutti il *Prayer Book*.

Più faticosamente si sono mossi per questa strada i Luterani e i Riformati e ciò si spiega forse dopo le polemiche del passato e in seguito ad altri fattori.

Ma oltre agli studi storici, che in Germania sono sempre stati fiorenti, si può ricordare il movimento di Alta Chiesa promosso da F. Heiler e soprattutto alcuni centri famosissimi che esercitarono notevole influsso poi su tutte le Chiese ufficiali anche quelle che erano prima mal disposte verso questo movimento — Berneuchen e Alpirsbach<sup>27</sup>. Il primo movimento è legato ai gruppi giovanili sorti nell'altro dopo-guerra ed è impersonato specialmente dalla figura del Vescovo luterano W. Stählin notissimo anche per la sua attività ecumenica. In questo ambiente un po' alla volta si era capito che un rinnovamento profondo della vita cristiana e una risposta ai problemi che si agitavano nei giovani si potevano trovare soltanto in un'intensa vita liturgica, per cui si studiò e rinnovò il rito della cena, avvicinandolo a quello dell'antica tradizione, si recitarono in certa misura anche le preghiere di alcune Ore dell'Ufficio, e si promosse perfino la pratica della meditazione e della confessione.

La corrente spirituale che si formò (*Michaels - Bruderschaft*) insiste molto sulla famosa triade: *Leitourgia, Martyria e Diaconia* che sintetizzano tutta la vita cristiana: *Leitourgia*, lo spirito e la pratica del culto cristiano; *Martyria*, la testimonianza davanti al mondo; *Diaconia* il servizio di carità fraterna. Ha fornito pure molte pubblicazioni spirituali e liturgiche preziose anche per le altre Chiese, come la scelta delle letture bibliche durante l'anno, ecc.

L'altro ambiente di Alpirsbach più chiaramente e direttamente si propose fin da principio un fine ecumenico: lavorare

<sup>27</sup> Notizie storiche e bibl. si possono trovare alle voci *Berneuchen* e *Kirchliche Arbeit von Alpirsbach* nella cit. Enciclopedia, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3, e rispett. t. I, Tübingen, 1957, coll. 1065-1067, e t. III, 1959, coll. 1605-1606.

alla riconciliazione tra i cristiani attraverso la celebrazione di una rinnovata liturgia, studiata e vissuta come fonte di autentico spirito cristiano. Entrambi i circoli, nel movimento liturgico che crearono, diedero grande importanza al canto e alla musica sacra ed è interessante che specialmente l'ambiente di Alpirsbach riscoprì e si fece promotore in modo particolare del canto gregoriano, come tipo ideale di musica purissima, elevatissima, la migliore espressione di una vera preghiera cantata.

Anche la linea riformata partecipò in qualche maniera a questo fenomeno di rinnovamento liturgico. K. Barth in una dichiarazione subito dopo la guerra, pubblicata anche in riviste cattoliche, non si è mostrato molto favorevole al risveglio liturgico, e non fa meraviglia per chi conosce l'uomo e le sue idee. Si può pensare però che qualcosa sia cambiato anche in lui in questi ultimi anni<sup>28</sup>.

I vari sforzi di Berneuchen e Alpirsbach ecc. hanno portato anche a risultati più concreti e ufficiali. Basta consultare i quattro volumi intitolati *Leitourgia* preparati in collaborazione tra vari autori<sup>29</sup>. Nel primo volume che è forse il più importante, si fa la storia e la teologia del culto cristiano e alcune posizioni sono interessantissime e molto vicine a noi (senza dire che non si ha paura di attingere a fonti cattoliche).

Il secondo volume è sulla Messa, il terzo sull'Ufficio divino e il quarto sulla musica sacra: sarebbe insomma come un grande testo fondamentale delle Chiese protestanti attuali.

Recentemente è uscito uno studio il quale si propone esattamente di vedere a che punto sta il dialogo ecumenico, tra protestanti e cattolici, proprio sul terreno liturgico, stabilendo un accurato confronto tra i libri ufficiali del culto protestante e il nostro. Dopo pazienti analisi il risultato mostra che vi sono innegabili progressi di avvicinamento<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Come esempio positivo di rinnovamento liturgico tra i Riformati, citiamo R. PAQUIER, *Traité de liturgie*, Neuchâtel - Paris, 1954; si può leggere la presa di posizione di Barth nella « Maison-Dieu » t. (1945), pp. 95-96.

<sup>29</sup> Il titolo completo è: *Leitourgie. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Kassel, 1954 ss.

<sup>30</sup> T. SEEGER, *Der Gottesdienst der Konfessionen. Eine pastoraltheologische Untersuchung am Beispiel Gebet - und Gesangbücher* (Koinonia, 4), Essen, 1963.

Si vede però insieme che, finché le idee e le revisioni in corso da parte di vari autori non divengono patrimonio comune accettato da tutti, le singole confessioni ufficialmente esitano a far passare queste idee nel servizio liturgico pratico. In altre parole il culto liturgico è un pò in ritardo per rapporto all'idee professate da molti studiosi nelle varie Chiese separate. Ciò non deve far meraviglia: la revisione è in corso, non vi è ancora un consenso universale, manca un'autorità centrale, tutto ciò spiega bene la situazione attuale, e quanto ci sia ancora da lavorare e quanto l'esempio cattolico possa influenzarli a questo riguardo, se da noi il rinnovamento liturgico sarà veramente vissuto.

Molti altri fatti e pubblicazioni si potrebbero citare che mostrano un crescente fervore liturgico anche presso le Chiese uscite dalla Riforma e più volte rivelano pure l'intenzione ecumenica. Si rivedono così certi pregiudizi, dimostrando per esempio, che Lutero, lungi dall'essere « nemico della liturgia », la pone anzi al centro della sua concezione teologica e spirituale <sup>31</sup>.

Più recente e assai significativa è la *Riunione Ecumenica Internazionale sulla liturgia* che ha avuto luogo nel marzo 1965 a Grandchamp in Svizzera fra rappresentanti di varie Chiese, Anglicana, Battista, Luterana, Metodista, Ortodossa, Riformata, Cattolica Romana. Essa è nata per iniziativa della Rivista *Studia Liturgica* (iniziata a Rotterdam nel 1962), insieme col *Centro mondiale di Studi Liturgici* fondato in America a Boca Raton (Florida).

La conferenza ha deciso di costituire una *Societas liturgica* per « promuovere il dialogo ecumenico intorno al culto, sulla base di varie ricerche, nella prospettiva di un rinnovamento e di un ritorno all'unità ». Il primo Congresso ecumenico mondiale sugli studi liturgici è stato progettato a Oxford dal 12 al 16 settembre 1966 <sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Cfr. V. VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen 2, 1954.

<sup>32</sup> Per adesioni e informazioni bisogna rivolgersi al Pastore WIEBE VOS, Mathenesserlaan, 301c, Rotterdam. Si vedano altre notizie in proposito in « Concilium » 7 (1965), pp. 147-148.

Dati i vari sforzi e studi, è naturale che anche le più alte autorità ecumeniche non potessero rimanere indifferenti a un simile movimento d'idee. Difatti è stato nel 1951 che la commissione teologica « Fede e Costituzione » è stata incaricata ufficialmente di studiare il problema, e il frutto si è visto nella grande conferenza mondiale di Lund (1952) che ha redatto un documento di notevole importanza con varie idee interessanti (per es. sul carattere sacrificale della Cena)<sup>33</sup>.

Per noi evidentemente e anche per alcuni protestanti queste idee sono ancora insufficienti, ma è stato un primo avvio, si è portata l'attenzione su qualche punto centrale, ponendo così dei problemi.

Un altro decisivo passo avanti si è verificato, ancora nella Conferenza « Fede e Costituzione », a Montréal nel 1963: per impressione unanime, l'opera della commissione dedicata al culto è la meglio riuscita di questo incontro<sup>34</sup>. Vi si dice che una delle benedizioni recenti del movimento ecumenico è l'aver riscoperto la liturgia, servizio verso Dio e verso gli uomini. Perciò è venuta l'ora di dedicare a questa scoperta una seria attenzione in quanto, se la teologia deve esprimere tutta la fede della Chiesa, la liturgia ne deve esprimere con pienezza la vita.

La conferenza esprime quindi la convinzione che per questa via si aprono nuovi sbocchi al dialogo ecumenico e perciò sarà questo uno dei primi compiti delle Chiese nei prossimi decenni.

Si noti quest'ultima affermazione che fissa come obiettivo del dialogo ecumenico nei prossimi decenni il tema liturgico. Noi siamo qui dei privilegiati: avendo nei documenti conciliari la base ormai per lo studio e un rinnovamento spirituale profondo attinto soprattutto alla liturgia, siamo in grado veramente di iniziare il dialogo e di aiutare gli altri fratelli a fare il tratto di cammino che si deve ancora percorrere per incontrarci.

Il documento liturgico di Montréal dà anche quattro sugge-

---

<sup>33</sup> Se ne veda un resoconto in « *Irenikon* » XXVI (1953), pp. 146-161 e 256-282.

<sup>34</sup> Ampi estratti anche per le citazioni seguenti si trovano in « *Irenikon* » XXXVI (1963), pp. 368-390.

rimenti pratici per le Chiese che fanno parte del COE:

- 1) celebrare più frequentemente la Cena;
- 2) curare la partecipazione attiva dei laici alla liturgia;
- 3) usare un solo pane e un solo calice nella celebrazione eucaristica;
- 4) rimettere in onore la domenica e le grandi feste cristiane.

Inoltre proprio nella celebrazione liturgica costitutiva della comunità cristiana si riconosce l'antitesi più perfetta alle attuali divisioni tra cristiani. Essa poggia insieme sul ministero storico di Cristo e sul suo ministero sempre attuale in cielo. Ogni volta è insieme memoriale, comunione attuale e attesa.

La dichiarazione non esita nemmeno ad affermare fin dall'inizio con grande ottimismo: « Noi crediamo che il culto cristiano conviene profondamente alla vita dell'uomo nell'epoca attuale », contro quelli i quali non credono che il movimento liturgico sia adatto all'uomo d'oggi.

Tutto sommato si può dire che anche i protestanti e gli altri aderenti al COE hanno nel documento di Montréal 1963 (lo stesso anno in cui si è promulgata la nostra Costituzione liturgica) una *magna carta* ufficiale che li impegna al dialogo sul terreno liturgico, anche se il loro documento gode molto meno autorità ed è assai più generico del nostro.

L'aspetto della celebrazione eucaristica dei nostri fratelli separati (eccettuato l'Oriente che è con noi), meriterebbe una trattazione a parte, ma basterà dire che qui ci sono notevoli sforzi di revisione e si studiano perfino i grandi Riformatori del passato per mettere in luce gli aspetti cattolici che essi hanno conservato: qua e là affiorano anche notevoli posizioni vicine a noi, ma non formano ancora un clima unitario e comune a tutti nel mondo protestante<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Questa è la conclusione cui arriva in uno studio documentatissimo (e ancora fondamentale) V. WARNACH, *Das Messopfer al Ökumenisches Anliegen* in « Liturgie und Mönchtum », Heft XVII (1955), pp. 65-90. Interessante è notare come vari autori protestanti si avvicinino alla dottrina cattolica sulla Messa - sacrificio simpatizzando specialmente con la interpretazione che ne ha dato O. Casel. In Germania tutte le Chiese dei vari rami protestanti hanno tentato di redigere un documento eucaristico comune, ma l'esito non è stato molto felice e concorde, come si può vedere in « Irenikon » XXXII (1959), pp. 165-177. Maggiori progressi invece si sono fatti nelle due Conferenze di Lund e Montréal.

Una menzione a parte merita il noto libro di Max Thurian sull'Eucarestia, non tanto per le conclusioni a cui arriva molto vicine a noi (che impegnano però solo la sua persona), ma per la metodologia teologica di grande valore che rivela il suo studio. Thurian definisce fin da principio il suo libro come un libro di « teologia liturgica » e fa consistere il suo metodo in una « *alternance* » di Bibbia e liturgia<sup>36</sup>, per approfondire i vari problemi. È uno dei rari casi in cui si fa ciò che dovrebbe essere normale per tutta la teologia sacramentale in modo particolare, ricorrere cioè alla fonte biblica, ma tenendo conto delle sue « risonanze liturgiche » e di tutta la teologia che la Chiesa universale ha calato dentro ai suoi riti lungo i secoli.

### III - *Apporto al dialogo ecumenico della vita liturgica nelle varie Chiese*

Il movimento liturgico appare dunque come un fatto constatato in quasi tutte le Chiese da 50 anni a questa parte e cammina parallelamente al movimento ecumenico; le stesse persone sono spesso attive nell'uno e nell'altro campo. È un fatto positivo, benefico che senza dubbio ci aiuterà ad avvicinarci, a capirci meglio e a pregare insieme meglio.

Già Pio XII da parte cattolica aveva dichiarato che il movimento liturgico è un « passaggio dello Spirito Santo » nella Chiesa d'oggi. Lo stesso è stato detto anche del movimento ecumenico. Essi sono fatti per incontrarsi a vicenda. La Conferenza di Montréal ha impegnato i suoi al dialogo nella stessa direzione, come abbiamo visto.

Stando così le cose, come potrebbe il dialogo ecumenico, sviluppato sul terreno liturgico, portare ad uno scambio, a un avvicinamento reciproco tra le Chiese, specialmente nei tre gruppi cattolico, ortodosso e protestante?

Vediamo prima che cosa possiamo ricevere dagli altri (alme-

---

<sup>36</sup> L'idea viene ripresa e consacrata solennemente nell'art. 43 della Costituzione liturgica.

no sotto qualche aspetto) e poi cosa possiamo dare loro, ricordando che si può donare soltanto quando si sa ricevere nella carità e nell'umiltà.

I fratelli ortodossi che, per giudizio unanime, esprimono il meglio della loro anima nella liturgia, possono dare a noi occidentali più razionalisti e impegnati nelle cose terrene, un vivissimo senso pasquale ed escatologico, di cui abbiamo estremo bisogno. La stessa devozione tenera e insistente degli occidentali centrata dal Medioevo in poi sul Crocefisso (questo vale molto di più per i nostri fratelli protestanti), deve essere completata dalla visione radiosa del *Kyrios* risorto che domina la storia e la conduce all'eternità, anzi già adesso anticipa qualcosa della vita del cielo tra noi, specialmente per via liturgico-sacramentale.

Inoltre la presenza della Santissima Trinità secondo la tradizione orientale e specialmente la parte dello Spirito Santo nella vita e nel culto cristiano, le loro speculazioni sulla « Ecclesiologia eucaristica » possono arricchire in vari modi la nostra teologia e pietà-liturgica, senza dire ciò che ci possono insegnare sulla concelebrazione, la comunione sotto le due specie, ecc.

Cosa possiamo ricevere dai fratelli protestanti? Prima di tutto il culto della Parola di Dio, la venerazione per la Sacra Scrittura, il suo contenuto, la sua storia che è la nostra, la norma in essa contenuta di cui dobbiamo vivere e da cui dobbiamo dipendere.

Il Concilio ha già messo in luce per noi la liturgia della Parola di Dio nella Messa e anche fuori della Messa, ma gran parte dei cattolici, specie tra noi, è lungi dall'aver capito e dal saper valorizzare convenientemente questo che è forse uno dei punti più importanti della riforma. E qui il dialogo con i nostri fratelli separati ci può aiutare molto, apprendendo dalle loro esperienze, a penetrare nelle intenzioni del Concilio e, in fondo, dello Spirito Santo, per la nostra epoca.

La contrapposizione classica tra Chiesa cattolica e protestante come « Chiesa del sacramento » e « Chiesa della parola », deve essere superata facendo risuonare d'ora innanzi nelle nostre Chiese non soltanto (come è avvenuto prevalentemente negli

ultimi secoli) la parola *su Dio*, ma anche direttamente la parola *di Dio*.

Dal mondo protestante possiamo essere stimolati inoltre a valorizzare la teologia della Chiesa come «Popolo di Dio», a capire meglio il ruolo del laicato nella Chiesa, un po' troppo trascurato negli ultimi secoli, a mettere in piena luce il « regale sacerdozio » dei fedeli, la sua importanza anche nel culto, armonizzandolo naturalmente con la costituzione gerarchica della Chiesa.

Non solo per non urtare la loro particolare sensibilità, ma per rispetto della verità oggettiva, possiamo essere invitati anche a non calcare troppo sull'oggettivismo, nella dottrina dei sacramenti, sull'*opus operatum*, tenendo conto che, secondo la buona tradizione cattolica, sono anche *sacramenta fidei*, che presuppongono cioè, attestano e alimentano la fede del soggetto.

Più in profondità, non ci deve far difficoltà l'insistenza dei protestanti sull'unica mediazione di Cristo, unico sacerdote, unica causa della santificazione cristiana, ecc., se riflettiamo come tutta la nostra liturgia è permeata dalla stessa verità di fondo, senza per questo negare la necessità del sacerdozio visibile che si colloca su un altro piano, quello *ministeriale*, proprio per lasciare il Cristo al centro e alla base di tutto. Va fatta così una gerarchia dei dogmi, secondo il desiderio del *De Oecumenismo* (art. 11).

E noi ora che cosa possiamo dare agli altri?

Gli ortodossi nella loro liturgia presentano una grande apertura sul mondo escatologico, sulla visione del Cristo pasquale, ma insieme possono dimenticare forse che siamo ancora in questo mondo, impegnati nelle realtà terrene. Il Cristo pasquale d'altra parte non deve farci dimenticare il *mysterium crucis*, che gli orientali non hanno così vivo come noi. Nella loro liturgia poi non è così insistente il *per Christum Dominum nostrum...*, che per noi invece è continuo, centrale, richiamandoci la mediazione perenne e attuale del Salvatore.

Agli orientali e ai protestanti possiamo inoltre rivelare il vero volto della Chiesa in una esemplare celebrazione liturgica,



con il suo doppio elemento gerarchico e comunitario, ben fusi e armonicamente tenuti in equilibrio, cosicché la celebrazione eucaristica diventi una vera Epifania della *Ecclēsia* come Gesù l'ha voluta.

Agli ortodossi e protestanti possiamo umilmente offrire anche l'esempio di una vita sacramentale intensa specialmente eucaristica, che essi hanno un po' trascurato. I migliori di essi si attendono questo beneficio dalla maggiore vicinanza con noi.

Ortodossi e cattolici insieme poi, dobbiamo rivelare ai nostri fratelli protestanti il valore dei ministeri ecclesiastici istituiti da Gesù, del sacerdozio trasmesso per successione apostolica, base e condizione di tutta la vita sacramentale, specialmente eucaristica. Questo purtroppo è un duro macigno che sta sulla strada del nostro incontro con tanti fratelli separati dell'occidente.

Concludendo: la liturgia ben compresa e vissuta è un elemento primario nello sviluppo del dialogo ecumenico sia come elemento di fatto che di diritto. Chi è penetrato nell'intimo senso di una celebrazione liturgica specialmente eucaristica, sa che essa è in radicale opposizione alle grandi divisioni dei cristiani. Ce lo dice il Vangelo stesso: « Se hai qualche cosa contro il fratello quando ti accosti all'altare... ».

Purtroppo, è stato detto, non siamo ancora ad una « liturgia ecumenica », però siamo già sicuramente, e questo è molto, ad un « ecumenismo liturgico »<sup>37</sup>, cioè ad un ecumenismo che ha capito l'importanza che ha la liturgia in questo incontro, in questo dialogo, in questa vita del Cristo diffusa in tutti i cristiani.

Che fare intanto? Prendiamo coscienza di ciò che implica in profondità la riforma liturgica intrapresa dal Concilio. Non c'è dubbio che essa include una risposta autentica da parte cattolica a molte istanze e a molte difficoltà tra noi e i fratelli separati. Ma non basta. *Liturgia* non ha la stessa terminazione come *teologia* (da *logos*). Secondo la parola, liturgia è qualcosa che si fa, si vive, qualcosa di concreto: di vitale.

Il problema attuale, per il clero e per il popolo italiano spe-

---

<sup>37</sup> G. MOELLER nell'*art. cit.* alla nota 1, p. 170 (n. 7).

cialmente, è quello di attuare davvero la riforma, non solo nel cambiamento dei riti esterni a cui tanti si fermano, ma nella comprensione intima, nella visione nuova delle cose, di Cristo, della Chiesa, della storia della salvezza, della Parola di Dio e della predicazione che ne deriva. Due cose risulteranno chiare allora:

1) La liturgia diventerà la vera scuola della preghiera anche ecumenica, la più bella e la più efficace, poiché essa non è soltanto una preghiera fatta da tanti uomini singoli, o la somma delle loro preghiere, ma in ogni azione liturgica è presente ed agente il Cristo in persona, come ci ha insegnato la Costituzione liturgica (art. 7). La Chiesa non può porre la sua preghiera ufficiale senza coinvolgere il suo Capo e l'esercizio attuale del suo sacerdozio, della sua intercessione perenne. Non siamo mai soli, ma sempre uniti a Lui.

2) La preghiera liturgica vissuta così nella sua verità più profonda plasmerà uno spirito, rendendolo pronto, aperto all'incontro coi fratelli, ad accogliere lo Spirito Santo dovunque esso spiri.

L'articolo 18 della Costituzione Liturgica ha riassunto molto bene il nostro compito anche se il testo si riferisce direttamente e immediatamente al clero: vi si dice che deve essere curata la migliore formazione liturgica di tutti in vista delle sacre celebrazioni, *ut intelligant, ut vivant, ut aliis communicent*. Non c'è dubbio che lo stesso vale anche per i laici, specialmente per i più consapevoli e responsabili nella grande ora di grazia che stiamo vivendo per il movimento liturgico ed ecumenico insieme.

PELAGIO VISENTIN O. S. B.

## ECUMENICITÀ DELLA RIVELAZIONE

1. Uno dei fenomeni più caratteristici del nostro tempo è certamente il tramonto del « principio etnocentrico », come lo chiamano gli antropologi culturali. La rapidità degli scambi d'informazione, la facilità degli incontri tra gli uomini di diverse razze e nazioni e abitudini culturali, l'imposizione pubblicitaria delle valutazioni e dei gusti, e soprattutto l'uniformarsi dell'istruzione, in ogni paese del mondo, secondo le categorie ed i procedimenti elementari del pensiero scientifico e tecnologico, hanno messo via via in crisi la persuasione che il modo di pensare e di vivere, ereditato dal costume della propria gente o incarnato nelle istituzioni della propria civiltà, debba valere come criterio di misura dei modi di pensare e di vivere di altre genti e di altri mondi culturali. L'« Universale concreto », annunciato da Hegel nella sua logica, sta realizzandosi oggi sotto i nostri occhi nell'effettiva unificazione planetaria delle mentalità e dei comportamenti sotto l'influsso potente della scienza e dell'industria moderna. Per una specie di paradosso, la scienza e la tecnica create dalla civiltà europea hanno condotto al superamento dell'imperialismo o monismo culturale europeo. I procedimenti più rigorosi delle odierne « scienze dell'uomo » hanno messo in luce l'autonomia e insieme la relatività delle singole culture: cioè a dire l'uguale diritto di convivenza e di dialogo, nella comunità mondiale, di tutte le razze, di tutte le nazioni, di tutti i sistemi di valori, a patto che siano realmente « compatibili », come direbbe Leibniz, cioè nella misura in cui ciascuna di queste condizioni etnologiche e culturali non escluda le altre e anzi accetti di riconoscerle e di collaborare con esse in un processo di reciproco arricchimento di civiltà umana. Ciò significa, evidentemente che la « compatibilità » delle razze e delle culture si regge sul fondamento di un comune concetto di umanità o più precisamente di un comune destino dell'umanità.

Qui è veramente il superamento del « principio etnocentrico » e qui, io credo, è il punto in cui appare più manifesta la verità meta-storica e quindi la perenne attualità del Cristianesimo in una delle alternative forse più radicali del nostro tempo, nel dilemma tra il relativismo culturale ed una universalità che sia intrinseca e concreta, piuttosto che soltanto formale o imposta egemonicamente.

Nel concerto universale delle religioni, osserva il P. de Lubac, « soltanto il cristianesimo afferma insieme, indissolubilmente, per l'uomo un destino trascendente e per l'umanità un destino comune... Di qui viene, in connessione stretta con il suo carattere sociale, un altro carattere del nostro dogma, ugualmente essenziale: il suo carattere storico. Se, in effetti, la salvezza che Dio ci offre è la salvezza del genere umano, poiché questo genere umano vive e si sviluppa nel tempo, l'esposizione di questa salvezza prenderà naturalmente la forma di una storia: sarà la storia della penetrazione dell'umanità per mezzo di Cristo ». (*Catholicisme*, p. 98). In questa linea ha il suo senso preciso il problema della storicità e insieme della universalità della Rivelazione. Dice stupendamente, a questo proposito, S. Agostino nel *De vera religione* (VII, 13): *Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae Providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi.*

2. Nel *De civitate Dei* è ritrovabile la formulazione forse più precisa e vera dell'idea cristiana di una *civitas*, cioè come diremmo oggi, di una comunità mondiale. A tale formulazione che doveva fondare il primo sistema di teologia della storia, S. Agostino fu condotto da una tradizione stoica e patristica già ben precisa. Seneca nel *De otio* (IV, 1) ci invita a considerare « due repubbliche: « l'una grande e veramente pubblica, da cui son contenuti gli dèi e gli uomini, in cui non guardiamo a questo piuttosto che a quel punto dello spazio, ma dove i confini della nostra città li misuriamo con il sole; l'altra, a cui ci ha legati la condizione della nascita (questa sarà degli Ateniesi o dei Cartaginesi o di qualunque cittadino di qualunque altra città), la

quale non appartiene a tutti gli uomini, ma ad alcuni soltanto ». S. Ambrogio, nel suo commento *Intorno a Caino e Abele* (I, I, 4), traduce la distinzione stoica in un registro biblico — e quindi ormai nel dramma della salvezza e della perdizione —: « Sotto il nome dei due fratelli, ci sono... due partiti (*duae sectae*) che lottano l'uno contro l'altro e si oppongono l'uno all'altro: l'uno attribuisce tutto al proprio spirito come alla potenza egemonica (*totum menti suae deputat tamquam principali*), e come all'autore del suo pensiero, dei suoi sentimenti, di tutti i suoi movimenti: ciò significa che esso attribuisce tutte le invenzioni allo spirito umano; l'altro riporta tutto a Dio come al creatore e al demiurgo dell'universo e sottomette ogni cosa al suo governo di padre e di capo. Il primo è simboleggiato da Caino, il secondo da Abele ».

È questo l'antecedente immediato della dottrina agostiniana delle « due città ». Queste sono di coloro che agiscono, gli uni, *secundum hominem*, gli altri *secundum Deum* (*De Civitate Dei*, XIV, 4) « Due amori hanno fatto due città: l'amore di Dio crea Gerusalemme, l'amore di questo mondo crea Babilonia », aveva già scritto nella *Enarratio in Psalmos* (64, 2). Ma ciò che è veramente nuovo nel contesto cristiano del discorso di Agostino è l'afflato universalistico della società dei credenti « malgrado la varietà dei riti e dei costumi, malgrado la diversità delle lingue, delle armi e delle vesti di tante e così grandi nazioni che popolano la terra, non ci sono tuttavia se non due forme di società umane, che noi abbiamo potuto chiamare, a buon diritto, secondo le nostre Scritture, le due città. L'una è quella degli uomini carnali, l'altra degli uomini spirituali » (*De Civ. Dei*, XIV, 1). E ancora più esplicitamente nel passo 19, 17: « Questa città celeste dunque, durante tutto il tempo che essa vive in esilio su questa terra, recluta (*evocat*) cittadini in tutte le nazioni, raccoglie la propria società di pellegrini di ogni lingua, senza occuparsi della diversità nei costumi, nelle leggi, e nelle istituzioni, grazie alle quali la pace si stabilisce o si mantiene sulla terra; essa non ne strappa nulla, non ne distrugge niente; anzi, conserva ed osserva tutto ciò che, benché diverso nelle diverse nazioni, tende ad un solo e medesimo fine di pace terrena, a patto che tali osservanze

non ostacolino questa religione, che insegna ad adorare un solo Dio vero e sommo ».

Non è una straordinaria anticipazione del grande tema ecumenico della *Pacem in terris*?

3. L'inserzione della storia della salvezza nella storia del genere umano, operata da S. Agostino, ha aperto per il pensiero teologico moderno alcuni gravi problemi di fondo. In che rapporto sta l'evento della salvezza — e precisamente il Patto di Dio con Israele — di fronte alla storia universale? Che senso e quali condizioni implica la storia d'Israele nei riguardi della inequivocabile universalità del messaggio cristiano? E successivamente quale importanza ha avuto o deve continuare ad avere il fatto che la Chiesa ha assunto la struttura e le forme della civiltà romana? Com'è noto, sono questi i punti sui quali resta aperto il dissenso tra alcune caratteristiche posizioni del protestantesimo odierno e del cattolicesimo. Dice, significativamente, ad esempio, Karl Löwith, nel suo libro *Weltgeschichte, und Heilsgeschehen*, (Stuttgart 1953): « Il rapporto dell'evento della salvezza con la storia universale non è dimostrabile dal punto di vista di quest'ultima e non può essere fissato con le risorse della fede. L'incontro di fatto fra Roma e Augusto e Cristo, per il pensiero fondato sulla fede, non esclude che Dio avrebbe potuto rivelarsi mille anni prima o duemila dopo, nell'Europa sotto Napoleone o in Russia sotto Stalin o in Germania sotto Hitler, se così avesse voluto. E poiché inoltre l'evento della salvezza, in prima e in ultima istanza, non concerne assolutamente alcun particolare regno, nazione o popolo, ma la salvezza di ciascuna anima, non è dato quindi rendere ragione del perché il cristianesimo non potrebbe essere positivamente indifferente di fronte alle differenze della storia universale ».

È una conseguenza coerente della separazione ribadita da Karl Barth tra Rivelazione e religione; il cristianesimo è la trasmissione del Messaggio salvifico attraverso la Chiesa come comunità spirituale, e non ha nulla a che fare, secondo il teologo di Basilea, con qualunque tipo di religione istituzionale. La posizione del Löwith è anche, in certo modo, l'antitesi più radicale

della filosofia della storia di Hegel, per il quale, come è noto, tutta la storia è storia sacra, e la rivelazione di Dio, avvenuta in Israele nella « pienezza dei tempi », era davvero il compimento della storia universale, il senso in cui si raccoglievano nella loro sintesi i conflitti delle civiltà, l'antitesi dell'Oriente e dell'Occidente. Ma come in Hegel si vanifica il senso proprio, inconfondibile, unico del Messaggio rivelato — e pertanto la sua preparazione nella Promessa ad Abramo e nella educazione del popolo d'Israele, — così nella protestante « teologia della crisi » il totale isolamento della « storia sacra » nella pura testimonianza della Parola, finisce con lo svuotare il messaggio stesso di ogni effettivo contenuto, secondo la dialettica conseguente che sarà messa in atto dai procedimenti della « demitizzazione » di Rudolf Bultmann. A questo riguardo, è molto più equilibrata, ad esempio, la concezione del rapporto tra storia profana e storia sacra, com'è proposta dal teologo cattolico Hans Urs von Balthasar. Non si può non riconoscere il carattere duplice della storia d'Israele, egli osserva: « La storia d'Israele, nei suoi pochi secoli, è una storia in tutto e per tutto duplice. Al di sopra dello sviluppo profano, in cui questo popolo, incuneato tra le grandi potenze, compie in concomitanza con gli altri l'ascesa dal tempo dei miti all'universalità greca e poi ellenistica della ragione (la quale anzi, nella fase finale della Bibbia, non solo si protende nel suo ambito stesso, ma decisamente concorre a formare la Bibbia stessa), si colloca un'ascesa ben diversamente diretta, verticale, che conduce all'unicità irripetibile di Cristo. Ma se, nel sistema della storia sacra, si deve chiamare l'avvento di Cristo pienezza del tempo, sorge il problema difficile e gravido di conseguenze per la teologia, se l'altra storia che scorre contemporaneamente, come profana, entro la storia sacra d'Israele, abbia anche in quanto storia un rapporto a questa « pienezza » storicamente attinta. Per Hegel, che conosce solo *una* storia, al tempo medesimo profana e sacrale, è ovvia la risposta positiva a tale questione, e altrettanto positiva era anche per quei teologi cristiani della storia, che dal tempo di Giustino e di Eusebio (nella sua *Praeparatio Evangelica*) facevano convergere verso l'Incarnazione il tempo dei Gentili come quello degli Ebrei, dal

punto di vista del loro contenuto. Ma in tal modo non si introduce nella storia della Rivelazione qualcosa che non vi è contenuto, che anzi, le viene espressamente negato quando si afferma che il tempo (ciclia) dei Gentili manca dell'orientamento verso Cristo? In questo senso teologi protestanti della storia, ai nostri giorni, si sono sforzati di restaurare la trascendenza dell'Incarnazione staccandola nella sua grandezza e originarietà biblica, da tutti i contesti della storia profana »<sup>1</sup>.

Nella risoluzione di questo problema il contributo di von Balthasar mi pare prezioso. Egli parte dalla constatazione, « valida all'interno della teologia biblica » che quella « educazione del genere umano », che Dio dapprima intraprende su Israele assunto come esempio, pur con tutta la sua specificità, si *serve* dello « sviluppo » generale *come di un veicolo* — alla lettera come di un mezzo semovente, in ascesa, che è in pieno cammino — per raggiungere i suoi fini totalmente diversi. Ciò vale non solo in rapporto alla « forma della Rivelazione » che avrà, nel periodo primitivo « mitico » del popolo ebraico, un carattere corrispondente, comprensibile ad esso (si pensi alla rivelazione di Dio nella storia dei Patriarchi, ma anche nel deserto), e che nel tardo periodo ellenistico rivestirà un aspetto quasi « razionale ». Ciò vale anche nel senso che il processo della Rivelazione consiste essenzialmente nell'appropriazione interiore sempre più approfondita del Dio, già presente da sempre e una volta per tutte, cosicché si deve dire che è più l'uomo a muoversi che non Dio.

« La luce che va salendo su Israele e sulla sua afflizione più fonda, fa sì che si approfondisca al tempo stesso la coscienza della sua funzione unicamente rappresentativa in mezzo ai popoli... »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1964, pp. 98 s.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 99 s. Si ricordi « ...l'affermazione centrale della teologia paolina della storia: il compimento in Cristo del Patto di Dio con Israele è al tempo stesso l'eliminazione del rapporto peculiare con Israele, in favore di tutti i popoli... » (p. 104). « .... da Cristo in poi, ogni storia è fondamentalmente 'sacrale', ma lo è, non in ultima istanza, per la presenza testimoniante della Chiesa di Cristo nell'ambito dell'unica, totale storia del mondo ». (p. 105).



È evidente che, da questo punto di vista, il rapporto tra la Chiesa e la sua forma storica assunta nella cosiddetta « età costantiniana » appare nella sua autentica fisionomia di mediazione o strumentalità dell'elemento profano, cioè della storia universale nel suo complesso, ai fini dell'educazione divina del genere umano. Non si tratta di forme istituzionali perenni — almeno nella misura in cui sono legate ad un'epoca e ad una civiltà — come non è necessariamente perenne, ad esempio, l'uso del latino o del greco nella liturgia o la modalità di una certa cosmografia o di un procedimento logico-razionale sia del platonismo sia dell'aristotelismo cristiano — ma si tratta piuttosto di una continuità ormai irreversibile del cammino della Chiesa nella storia.

4. C'è poi un altro grosso problema che soltanto nel nostro tempo sta per essere affrontato in tutta la sua importanza, ed è il problema del *rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni*. Conviene anzitutto precisare, a questo proposito, la duplice accezione della parola « sacro » nell'espressione teologica cristiana « storia sacra », cioè storia dell'evento della salvezza, e nella espressione fenomenologica di « esperienza del sacro » (Si veda ad esempio il titolo dell'opera famosa di Rudolf Otto: « Il sacro », o quelli di altre più recenti ricerche di fenomenologia della religione, come « L'eclissi del sacro », « I simboli fondamentali della scienza sacra » ecc.).

La fenomenologia della religione — raccogliendo e sistemando concettualmente l'enorme materiale raccolto dalla storia delle religioni — ha ormai elaborato con sufficiente chiarezza la discriminazione di ciò che è proprio e costitutivo dell'*esperienza religiosa* in quanto tale. La classificazione del fatto religioso sotto le categorie logiche o estetiche o etiche, o peggio la riduzione atea di esso ad un fenomeno di proiezione illusoria dei desideri e degli istinti umani insoddisfatti (secondo la formula del Feuerbach: « La teologia è antropologia »), appaiono come un vero e proprio fraintendimento. La fenomenologia della religione ha raccolto ormai una documentazione sufficiente a dimostrarne la superficialità o la malafede. Soltanto l'artificiosa

nozione di una « religione naturale », costruita dall'illuminismo negli schemi razionali di un vago deismo, disarticolato da ogni contatto con una effettiva conoscenza etnografica e psicologica, poteva impedire di cogliere quanto c'è di proprio e di irriducibile nell'esperienza religiosa.

È questo soprattutto il punto in cui la fenomenologia della religione — nei pochi decenni della sua storia, in cui si sono svolte le ricerche di Max Scheler, di Rudolf Otto, di Karl Kerényi, di Gerard van der Leeuw, di Mircea Eliade e di altri — ha portato certamente un prezioso contributo di chiarificazione, nel suo proposito di definire la « categoria » del religioso.

Si può dire, in generale, che ciò che è stato messo in luce da queste ricerche è stato il carattere dell'esperienza religiosa come esperienza della « differenza infinita », secondo l'espressione di Kierkegaard, tra l'uomo e Dio. Il « Sacro » o il « Numinoso », come Rudolf Otto chiama l'oggetto proprio e insieme la forma di tale esperienza, « è assolutamente *sui generis* e non è definibile in senso stretto », è un *arreton*, un ineffabile, in quanto è assolutamente inaccessibile alla comprensione concettuale »<sup>3</sup>. Esso « erompe dalla più profonda radice conoscitiva dell'anima stessa, senza dubbio non prima e non facendo a meno di dati e di materiali empirici e sensibili, bensì in essi e frammisto ad essi. Essi rappresentano lo stimolo e l'occasione, perché il Numinoso si delinei, e, delineatosi, s'incorpori, inizialmente con una certa ingenua immediatezza di reazioni, e si innesti sul mondo empirico sensibile e, purificandosi a poco a poco, lo elimini da sé e giunga perfino ad opporsi addirittura ad esso ». Al Sacro non si può pertanto arrivare concettualmente se non *per viam negationis*, in quanto « è ciò che oltrepassa sovranamente ogni afferrabilità e così per la forma come per la qualità e la sostanza è *completamente altro* » (op. cit., p. 36).

Nell'ambito semantico del Sacro rimangono costanti, come ha osservato il Van der Leeuw, i due caratteri della *potenza* (il tedesco *heilige* deriva da *Heil*, salute, potenzialità) e della

<sup>3</sup> R. OTTO, *Il Sacro*, tr. it., Bologna 1926, p. 6.

*separazione o trascendenza* (il semitico *qades*, il latino *sanctus* e l'espressione primitiva *tabù* significano, fundamentalmente, *separato, posto o collocato in disparte*). Questi due significati riuniti descrivono « quanto avviene nell'esperienza religiosa vissuta: *una potenza estranea, del tutto diversa, si inserisce nella vita* »<sup>4</sup>.

Da questi rilievi fenomenologici nasce il problema: in quale rapporto sta l'esperienza religiosa, comune a tutte le religioni e in particolare alle religioni superiori dell'Estremo Oriente e del bacino del Mediterraneo, con la Rivelazione cristiana? Un'interpretazione evoluzionistica e sincretistica si pone necessariamente in contrasto con il più fondamentale dei dati biblici cristiani: che cioè l'evento della salvezza è segnato dagli interventi misteriosi del Dio trascendente nella storia dell'uomo, interventi soprannaturali che introducono l'uomo in un dominio che gli è radicalmente chiuso.

La differenza fondamentale è dunque questa: che l'esperienza religiosa in quanto tale è un dato umano, una certa capacità di vedere e di sentire la presenza di Dio nel mondo — e in tutti i suoi eventi come in altrettante « teofanie » —, mentre la fede cristiana è fondata nella testimonianza di un messaggio divino, storicamente e soprannaturalmente partecipato agli uomini. In questo senso, dal punto di vista dell'esperienza religiosa, può avvenire che questa si elevi ad altezze più eminenti nei non-cristiani che nei cristiani: « Buddha e Maometto, nota giustamente Daniélou, sono dei geni religiosi più grandi di S. Pietro o del Curato d'Ars. Ma ciò che salva non è l'esperienza religiosa, bensì la fede nella Parola di Dio »<sup>5</sup>.

Stabilita ben chiara la differenza, resta da chiedersi qual è il valore di questa religione che possiamo chiamare col Daniélou, « religione cosmica », anche per non confonderla con la cosiddetta « religione naturale » di cui già abbiamo fatto cenno (e non già denunciandola come « naturale », ma piuttosto come soltanto razionalistica e di tipo per così dire, accademico anziché espe-

<sup>4</sup> G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, tr. it., Torino 1960, p. 537.

<sup>5</sup> JEAN DANIELOU, *Dieu et nous*, Paris, 1956, p. 14.

rienziale). Secondo un'interpretazione tradizionale seguita dal teologo francese, e ora suffragata da eminenti fenomenologi della religione come l'Eliade e il von der Leeuw, molti aspetti della religione cosmica sono espressione di una religione autentica. Nell'esperienza dei più genuini spiriti religiosi — e la Bibbia parla, a questo proposito, di Noè, di Melchisedech, di Loth e di Giobbe: tutti quanti personaggi che non appartenevano ad Israele né per razza né per religione — Dio, il vero Dio, è conosciuto e riverito. E non può essere altrimenti. Al di fuori della rivelazione positiva Dio si manifesta agli uomini attraverso il mondo della natura. « I cieli narrano la gloria di Dio... Non è un linguaggio, non sono parole il cui suono non sia percettibile. Su tutta la terra si propaga la loro risonanza » (*Salm.* 19, 1; 4-5). « Dio, dice San Paolo negli *Atti degli Apostoli*, ha lasciato che le nazioni (pagane) seguissero le loro vie, ma non ha mai cessato di rendersi testimonianza presso di esse, donando loro la pioggia e le stagioni feconde » (*Atti*, 14, 17). E nell'*Epistola ai Romani*, tracciando a tratti grandiosi la tragedia del genere umano nello stato di colpa, aveva sotto gli occhi come storia esemplare la grandezza e la miseria religiose dei Greci: « Un'ira divina si rivela dal cielo contro ogni empietà ed ogni ingiustizia di uomini che tengono inceppata la verità nell'ingiustizia, poiché quello che si può conoscere di Dio, è manifesto a loro, infatti Dio lo manifestò loro. Gli attributi invisibili di Dio, e la sua eterna potenza e la sua divinità, si scorgono chiaramente dalle cose create, arguendosi dalle sue opere. Di modo che essi sono senza scusa, perché, pur avendo conosciuto Dio, non l'onorarono come Dio, né lo ringraziarono, ma vaneggiarono nei loro ragionamenti e si è ottenebrato il loro cuore insipiente. Dicendo di essere saggi, sono divenuti stolti, ed allo splendore del Dio immortale sostituirono la parvenza di una figura di uomo mortale e di uccelli e di quadrupedi e di rettili » (1, 18-23).

Mi pare che le analisi e i risultati raggiunti dalla odierna fenomenologia della religione ci consentano una prospettiva ermeneutica di questi testi, che apra un'impostazione nuova del rapporto tra natura e grazia, tra ragione e fede. La tradizione aristotelica-tomistica ha inteso la denuncia paolina della « ine-

scusabilità » dei Greci come rivolta a contrapporre l'incontrovertibilità delle prove dell'esistenza di Dio — e cioè di quella che sarà poi la teologia razionale — con l'insipienza o la corruzione idolatrica dei Greci. In realtà, Paolo, non rimprovera i Greci di aver deformato e corrotto l'autenticità della loro propria religione, della loro originaria esperienza religiosa. Dio si manifesta naturalmente agli uomini — sia pure nell'oscurità delle « teofanie » cosmiche — attraverso la pura disponibilità delle loro anime. Si può rifiutare il proprio riconoscimento a queste « teofanie », si può chiudersi e farsi sordi alle « voci del creato », di cui parla il Salmista, si può deformare queste rivelazioni e piegarle nei cunicoli della concupiscenza o del disordine. Ma appunto tutto ciò è semplicemente una colpa « inescusabile » contro la purezza di un'esperienza che ci è data insieme col nostro essere uomini. Ciò significa, a mio avviso, che si possono trarre almeno tre conseguenze dai testi paolini:

1) che la manifestazione di Dio attraverso l'esperienza dell'autentica religiosità è un dato reale della storia universale dell'umanità, come l'arte o il pensiero o la condotta morale, e pertanto non è perentoria o priva di valore neppure dopo l'annuncio storico del Messaggio.

2) Se l'esperienza religiosa è genuinamente il senso della presenza di Dio nel mondo, essa costituisce il fondamento naturale su cui potrà essere accolta e portare frutti la predicazione del Messaggio salvifico. Questa mediazione era stata fino al nostro tempo affidata ai procedimenti della metafisica logico-deduttiva. Si può aprire una via nuova alla fondazione del rapporto tra la ragione e la fede, partendo dall'analisi critica, fenomenologica e ontologica, dell'esperienza religiosa naturale, o, come l'abbiamo chiamata, della « religione cosmica ».

3) La diffusione « planetaria » della mentalità scientifica nel nostro tempo esercita una potente funzione « demitizzante » nelle civiltà ancora rimaste sotto l'influsso della « religione cosmica » e tuttora prive della luce cristiana. La scienza promuove una specie di radicale epurazione dell'esperienza religiosa da tutte le deformazioni di tipo magico, surrogatorio, strumentale, idolatrico.

Ciò dà ai cristiani il compito e la responsabilità nuova di una testimonianza del Messaggio, libera da ogni corruzione e tale da rispondere in maniera appropriata all'esigenza religiosa dei popoli che salgono alla civiltà scientifica e, perdendo l'antica fede mitica, debbono essere salvati dalla degradazione atea. Il rapporto tra esperienza religiosa genuina e fede nel Messaggio, appare qui nella sua più urgente importanza.

PIETRO PRINI

## LA VOCAZIONE ECUMENICA DEL POPOLO DI DIO

Una esposizione sistematica, organica e completa della dottrina del Vaticano II sul popolo di Dio, implicherebbe una storia dell'evoluzione dell'ecclesiologia negli ultimi decenni e un'analisi di tutta la costituzione sulla Chiesa dal punto di vista di questo concetto. Sarebbe ancora indispensabile un apprezzamento dell'influsso che l'esegesi e la teologia riformata hanno indubbiamente avuto sull'adozione di questa prospettiva del popolo di Dio nella stessa costituzione del Vaticano II; infine un esame organico e completo esigerebbe una valutazione degli sviluppi, delle conseguenze, dei valori impliciti che questa fondamentale prospettiva della ecclesiologia cristiana contiene, sia per tutto il sistema teologico, sia per la stessa esegesi biblica. Poiché non è possibile affrontare da parte di un solo studioso, né tanto meno in una breve esposizione tutti i problemi su accennati, si tratterà qui soltanto di avviare una riflessione destinata allo scopo preciso e limitato di cogliere il contributo intrinsecamente ecumenico che, a mio avviso, è esplicitamente sotteso alla teologia e in particolare alla ecclesiologia del Vaticano II, e che emerge con un vigore del tutto particolare, nel secondo capitolo del *De Ecclesia* e in tutta una serie di passi del *De Oecumenismo*.

È necessario subito precisare il significato che si intende attribuire all'aggettivo ecumenico, in queste pagine. È evidente che parlando di « ecumenismo » ci si può riferire al movimento ecumenico nel suo insieme, oppure ai principi storici, strategici e tattici che guidano il movimento, o, ancora, a singole fasi e correnti del medesimo. È infine è certamente legittimo parlare di ecumenismo per indicare la teologia dell'unità della Chiesa. Ci si fermerà nelle pagine che seguono esclusivamente su questo quarto aspetto; ritengo infatti che, sebbene le indicazioni contenute nei testi del Vaticano II a proposito del movimento ecumenico e dei principi che lo guidano rimangano fondamentali, ciò che è stato detto, sempre da questo Concilio,

intorno alla teologia dell'unità della Chiesa, di gran lunga si imponga quanto ad importanza e a carica di conseguenze vivificatrici e rinnovatrici.

*Premesse metodologiche: ambito e limiti dell'esposizione*

Fissate così le linee più generali di questa esposizione vorrei indicarne più analiticamente i limiti, anticipando che essa cercherà di offrire piuttosto degli spunti e degli stimoli per ulteriori ripensamenti che non un discorso completo e sistematico.

Anzitutto esistono i limiti soggettivi dell'autore, che è semplicemente un laico e uno storico. I limiti oggettivi poi riguardano e ineriscono soprattutto a tre elementi fondamentali: in primo luogo, proprio sul piano storico, è indispensabile sottolineare l'estrema prossimità cronologica dei testi che ci interessano, della cui prospettiva storica, e forse anche soprannaturale, non è facile cogliere, almeno oggi, tutte le dimensioni. In secondo luogo questi testi contengono innovazioni estremamente profonde rispetto allo stato medio delle nozioni e degli abiti teologici correnti. Infine bisogna riconoscere una certa desuetudine ad uno studio critico rigoroso dei testi del magistero; nei loro confronti infatti è molto facile e consueto passare da una accettazione fideistica a una lamentazione sterile, ma non è altrettanto consueto porsi in atteggiamento di analisi e di comprensione rigorosa secondo criteri di carattere scientifico.

Per tutte queste ragioni credo che sia ancora immatura ogni pretesa di una esposizione sistematica della teologia dell'unità che il Concilio ha presentato, anche solo per ciò che attiene al problema che intesta questa esposizione, cioè la vocazione ecumenica del popolo di Dio.

È più serio e più concreto a un tempo proporci insieme una lettura attenta e amorosa dei testi conciliari che riguardano questo punto, soprattutto una lettura desiderosa di cogliere in essi anzitutto i riflessi dell'amore di Dio. Bisogna infatti ricordare che i testi conciliari sono luoghi teologici, o, più semplicemente, luoghi privilegiati nei quali si manifesta con particolare trasparenza e purezza l'amore del Padre per noi.



Un secondo atteggiamento, connesso con questo, è il desiderio di trovare in questi testi la testimonianza della fede della Chiesa, di una fede che si regge proprio sulla rivelazione di quell'Amore, ma che insieme, in quanto vissuta da esseri umani, rappresenta uno sforzo, un desiderio, una testimonianza. Infine è necessario riconoscere in essi l'eco dell'anelito dell'umanità ad essere più profondamente se stessa, il desiderio degli uomini di essere più completamente e integralmente tali.

Una ulteriore precisazione riguarda l'ambito della nostra indagine; la sua delimitazione non vuole e non può essere arbitraria, ma si rifà ad una indicazione precisa del duplice magistero congiunto e disgiunto del Concilio e del Romano Pontefice, magistero che ha esplicitamente sottolineato il legame strettissimo e singolare che intercorre tra il *De Ecclesia* e il *De Oecumenismo*.

Il Concilio alla fine del proemio del *De Oecumenismo* ha affermato che il discorso relativo all'ecumenismo succedeva, e quindi si connetteva, a quello della Chiesa<sup>1</sup>, e in maniera più esplicita e formale Paolo VI, nel promulgare le decisioni conciliari, ha dichiarato che la dottrina sulla Chiesa è integrata dalle dichiarazioni contenute nel *De Oecumenismo*<sup>2</sup>. Bisogna ricordare infine che tutto questo non faceva che rispecchiare e ribadire, in modo ormai vincolante, ciò che sin dal 25 gennaio 1959 Giovanni XXIII aveva indicato, fissando come uno degli scopi del Concilio il problema dell'unità<sup>3</sup>.

Il nostro campo d'indagine deve comprendere dunque necessariamente sia il *De Ecclesia* che il *De Oecumenismo*, non sommati, né giustapposti, ma nella loro organica e articolata connessione, cosicché l'uno è illuminato dall'altro; poiché non si

<sup>1</sup> *Decretum de Oecumenismo*, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1964 p. 4: *Haec igitur Sacra Synodus ea omnia laeto animo considerans, cum iam doctrinam de Ecclesia declaraverit, desiderio unitatis inter omnes Christi discipulos restaurandae permota, Catholicis omnibus proponere vult adiumenta, vias ac modos quibus ipsi possint huic divinae vocationi et gratiae respondere.*

<sup>2</sup> PAULUS VI, *Allocutio in sessione solenni* 21-XI-1964 in «AAS» 56 (1964) 1013.

<sup>3</sup> «L'Osservatore Romano» del 26-27. I. 1959, p. 1. *Decr. de Oecumenismo. Proemium: Unitatis redintegratio inter universos Christianos promovenda unum est ex praecipuis Sacrae Oecumenicae Synodi Vaticanae propositis.*

tratta di una semplice connessione relativa alla fonte e all'argomento, ma di una sostanziale e comune innervatura.

Ma prima di iniziare l'analisi dei testi può non essere inutile ricordare che la riflessione su questi temi non è giustificata da un semplice desiderio di pia esercitazione o di conforto reciproco, ma trova la sua ragione in una precisa espressione del decreto *De Oecumenismo*. Al cap. 10 infatti esso dice che « l'insegnamento della sacra teologia e delle altre discipline specialmente storiche deve esser fatto anche sotto l'aspetto ecumenico »<sup>4</sup>. Non mi pare possibile interpretare ciò come una semplice raccomandazione irenica, ma piuttosto come un principio teologico in senso proprio: il richiamo alla teologia dell'unità è qui presentato come una delle chiavi fondamentali di tutta la riflessione cristiana, soprattutto di quella relativa alla Chiesa. Anzi a questo proposito il medesimo decreto detta tutta una serie di norme di grandissimo valore, non solo per l'insegnamento teologico in senso stretto, ma, più in generale, per tutta la riflessione cristiana. Sarebbe contraddittorio e criticamente scorretto non tenerne conto, proprio in sede di esegesi dei medesimi testi conciliari.

Il Decreto, dettando i principi generali dell'ecumenismo, stabilisce anche che per l'elaborazione teologica vale il principio dell'« unità nelle cose necessarie », accompagnato ed equilibrato dal principio della « debita libertà »<sup>5</sup>. Cosicché si ribadisce che non si può né deve « imporre ai cristiani altro peso fuorché le cose necessarie »<sup>6</sup>.

Tale distinzione tra unità nelle cose necessarie e libertà nelle rimanenti, anche se di carattere dogmatico, viene ulteriormente

---

<sup>4</sup> *Decr. de Oecumenismo*, c. II n. 10 p. 13: *Sacrae theologiae institutiones et aliae disciplinae praesertim historicae tradantur oportet etiam sub aspectu oecumenico...*

<sup>5</sup> *Decr. de Oecumenismo*, c. I n. 4 p. 9: *In necessariis unitatem custodientes, omnes in Ecclesia, secundum munus unicuique datum, cum in variis formis vitae spiritualis et disciplinae, tum in diversitate liturgicorum rituum, immo et in theologica veritatis revelatae elaboratione, debitam libertatem servant...*

<sup>6</sup> *Decr. de Oecumenismo*, c. III n. 18 p. 18: *...haec Sacrosanta Synodus renovat id..., nempe ad communionem et unitatem restaurandam vel servandam opus esse nihil ultra imponere oneris quam necessaria (Act. 15, 28).*

specificata distinguendo tra enunciazione della dottrina e deposito della fede, che è il suo sostanziale, intimo contenuto<sup>7</sup>. Cosicché mentre il secondo è immutabile, il primo può non solo modificarsi, ma assumere parallelamente forme diverse.

Queste serie di norme che attengono alla rigosità, ma ad un tempo alla libertà della ricerca teologica, culminano in quella enunciazione del *De Oecumenismo* relativo all'esistenza di « un ordine o gerarchia tra le verità della dottrina cattolica »<sup>8</sup>. Sicché il Concilio afferma senza incertezze la legittimità di diverse enunciazioni teologiche<sup>9</sup>.

Era necessario, mi pare, il richiamo a queste disposizioni conciliari prima di accingerci all'analisi dei testi: esse infatti risultano intimamente connesse e dipendenti dall'immagine globale che il Concilio offre del popolo di Dio, cosicché quelle caratteristiche della ricerca teologica, unità nelle cose necessarie e libertà nelle altre, non sono dei puri principi metodologici, ma sono il corollario metodologico di norma essenziali alla natura stessa del popolo di Dio.

### *La vocazione e lo statuto del popolo di Dio*

Il secondo capitolo della costituzione *De Ecclesia* consente, anzi invita ed obbliga al discorso che ci interessa: la vocazione ecumenica del popolo di Dio. Questa espressione vuol essere un modo di significare la natura essenzialmente comunitaria della Chiesa e del popolo di Dio, natura che Dio stesso, attraverso Cristo, ha dato al suo popolo, facendo sì che i suoi fedeli costituissero un popolo. Poiché è a Dio che risale questa opzione fondamentale che non non possiamo alterare; possiamo ignorarla, deformatarla, ma non possiamo modificarla perché è posta dall'inizio

<sup>7</sup> *Decr. de Oecumenismo*, c. III n. 6 p. 11: *...in doctrinae enuntiandae modo - qui ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet...*

<sup>8</sup> *Decr. de Oecumenismo*, c. II n. 11 p. 14: *In comparandis doctrinis meminert existere ordinem seu 'hierarchiam' veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae.*

<sup>9</sup> *Decr. de Oecumenismo*, c. III n. 17 p. 18: *Quae supra de legitima diversitate dicta sunt, eadem placet etiam de diversa theologica doctrinarum enuntiatione declarare.*

della storia della salvezza, dal momento in cui Dio si è scelto non dei fedeli, non degli amici, non dei singoli santi, ma un popolo. Si tratta di una vocazione intimamente unitaria e ad un tempo articolata e d'altronde vocazione nel senso stretto della parola: è Dio infatti che chiama il suo popolo ad essere così, che lo vuole così costituito.

Il Concilio infatti sin dalle prime righe del secondo capitolo della *Lumen gentium* specifica: « Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame fra di loro, ma volle costituire di loro un popolo »<sup>10</sup>.

Ma è un popolo di Dio che non raggiunge, non comprende, *hic et nunc*, né oggi, né ieri, né domani, tutti gli uomini, ma anzi è un povero sparuto gregge, un gruppo che sociologicamente può essere poco meno che irrilevante. Pure è un popolo che continua, malgrado tutto, — cioè malgrado il suo essere piccolo, sparuto, peccatore — ad essere un germe autentico di unità, di speranza, di salvezza<sup>11</sup>, destinato da Dio al mondo intero<sup>12</sup>, ad un mondo che non sa comprendere talora la propria vocazione, un mondo che ignora di essere destinato allo sparuto gregge che costituisce il popolo di Dio. Ma pure sono uno ordinato all'altro, reciprocamente ordinati in senso soprannaturale: l'umanità al popolo di Dio, il popolo di Dio all'umanità. E il Padre vuole il suo popolo ordinato all'umanità in unità, in quanto esso è costituito da Cristo come comunione di vita, di carità e di verità. Se pertanto la destinazione all'intera umanità non è semplicemente una nobile aspirazione o un'ambizione, ma è la destinazione dettata dal Padre, il suo valore, e di conseguenza il valore dell'impegno ecumenico, cresce sino a costituire un punto di riferimento decisivo per tutta la vita del popolo di Dio.

---

<sup>10</sup> *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1964, caput II n. 9 p. 11: *Placuit tamen Deo homines non singulatim, quavis mutua connexione seclusa, sanctificare et salvare, sed eos in populum constituere, qui in veritate Ipsum agnosceret Ipsique sancte serviret.*

<sup>11</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 9 p. 12: *...semel ut pusillus grex appareat, pro toto tamen genere humano firmissimum est germen unitatis, spei et salutis.*

<sup>12</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 9 p. 12: *...ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur, et tamquam lux mundi et sal terrae (cf. Mt. 5, 13-16), ad universum mundum emittitur.*

Conviene anzitutto precisare quale sia lo statuto fondamentale di questo popolo, per conoscere il quale bisogna risalire ancora una volta alla volontà stessa di Dio. Il Concilio è estremamente preciso su questo argomento e fissa quattro punti fondamentali: il popolo di Dio ha per capo Cristo, per condizione la libertà e la dignità dei figli di Dio, per legge il precetto dell'amore, per fine il Regno di Dio<sup>13</sup>.

Questo statuto essenziale contiene tutto ciò che occorre per capire che cosa sia, nella volontà di Dio, come noi la possiamo cogliere, questo suo popolo; un popolo che ha per capo il Figlio stesso di Dio, Cristo. Vedremo la forza operante che questo far capo a Cristo contiene proprio da un punto di vista soprannaturale, e proprio in ordine all'unità del popolo. È Cristo che fa l'unità, che è l'operatore dell'unità del suo popolo in una condizione di libertà e dignità di figli di Dio. Dignità e libertà non in senso umano, ma secondo il linguaggio di Dio e nella prospettiva della storia della salvezza: dignità e libertà di chi è fratello di Colui che è morto in croce, per affermare la legge del suo popolo, che è una legge d'amore.

Ritorna così ancora il richiamo all'unità: amore significa unità, l'amore è più perfetto e più pieno nella misura in cui unifica, fa uno coloro che si amano. Ciò è pienamente vero sul piano naturale, umano, eppure non è che una pallida idea di ciò che può significare sul piano soprannaturale. Vedremo come tutta la dottrina sull'unità del popolo di Dio si ricapitolerà in quell'analogia fondamentale per cui questa unità non è altro che un analogo inferiore dell'unità trinitaria.

Lo scopo di questo popolo è — indica il Concilio — « il regno di Dio incominciato in terra da Dio stesso, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da Lui portato a compimento, quando comparirà Cristo, vita nostra »<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 9 p. 11: *Populus ille messianicus habet pro capite Christum... pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei... pro lege mandatum novum diligendi sicut ipse Christus dilexit nos* (cf. *Io.* 13, 34)... *pro fine Regnum Dei...*

<sup>14</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 9 p. 11: *Populus ille messianicus... habet tandem pro fine Regnum Dei, ab ipso Deo in terris inchoatum, ulterius dilatandum, donec in fine saeculorum ab Ipso etiam consummetur, cum Christus apparuerit, vita nostra* (cf. *Col.* 3, 4).

È una descrizione che traccia in modo sommario ma completo la parabola della storia della salvezza.

Entro e secondo questa norma è stato costituito da Dio il suo popolo: un popolo uno ed unico lungo tutta la storia della salvezza, il cui statuto è stato certamente modificato con la nuova alleanza, ma che rimane un unico popolo, non solo orizzontalmente nella sua vocazione a comprendere tutti gli uomini ma anche verticalmente, nel tempo.

Così concepito il popolo di Dio è elemento di continuità e di saldatura tra l'antico e il nuovo patto<sup>15</sup>; e il nuovo patto, anche se proprio esso è causa e ragione della modificazione sostanziale dello statuto di questo popolo, non ne altera la continuità, l'unicità.

In questa luce acquista un senso pieno e pregnante l'*extra Ecclesiam nulla salus* dei teologi; in questa prospettiva della duplice dimensione verticale ed orizzontale dell'unità e unicità del popolo di Dio, quella formula trova tutto il suo spessore e il suo contenuto più autentico: cioè che fuori dell'economia del piano di Dio non vi è possibilità di salvezza per nessuno e che dentro questa economia si deve iscrivere la salvezza non solo dei singoli, ma di tutta l'umanità, in modo misterioso, ma reale.

### *Popolo di Dio e Chiesa*

Questo popolo di Dio, ancora è Chiesa. Questo essere *Ecclesia* vuol sottolinearne il momento e la dimensione culturale che ne costituiscono l'apice, quel momento culturale cioè nel quale il popolo di Dio è pienamente *sacramentum visibile... salutiferae unitatis*<sup>16</sup>. Il Concilio vuole così sottolineare la natura, l'impegno e lo scopo essenzialmente culturale del popolo di Dio: rendere

---

<sup>15</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 9 p. 12: *Sicut vero Israel secundum carnem, qui in deserto peregrinabatur, Dei Ecclesia iam appellatur, ita novus Israel qui in praesenti saeculo incedens, futuram eamque manentem civitatem inquirat* (cfr. Heb. 13, 14), *etiam Ecclesia Christi nuncupatur* (cfr. Mt. 16, 18).

<sup>16</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 9 p. 12.

gloria al Padre per il Figlio nello Spirito Santo. Questo è l'unico modo pieno di anticipare la realizzazione del fine del popolo: il Regno di Dio.

Con queste caratteristiche e connotazioni essenziali il popolo di Dio entra nella storia e nella storia, « tra le tentazioni e le tribolazioni »<sup>17</sup>, si regge su due principi fondamentali, che qui accenniamo solo: la propria riforma e la croce. Il modo e il grado in cui riescono a coniugarsi l'autoriforma della Chiesa e la fedeltà alla croce è l'indice della pienezza e della maturazione del popolo di Dio.

Questo popolo, appunto perché ha destinazione essenzialmente anche se non esclusivamente culturale, è al tempo stesso una comunità sacerdotale. Il Concilio ricorda che la costituzione piena e definitiva del popolo di Dio come tale, come Chiesa, avviene mediante il sacrificio di Cristo<sup>18</sup>; ed è in forza di questo sacrificio che esso diviene un *regale sacerdotium*, un popolo cioè che rende gloria a Dio e ne annuncia il messaggio nuovo agli uomini.

In questo senso è intrinsecamente necessario che un certo carattere sacerdotale investa tutto il popolo nella sua unità e complessità, cosicché un'immagine della Chiesa in cui il sacerdozio fosse un fatto esclusivo di una parte rappresenterebbe certamente una deviazione<sup>19</sup>. Questo regale sacerdozio del popolo di Dio ha un sigillo essenzialmente comunitario: tale principio aiuta ad approfondire il significato del sacerdozio comune dei fedeli e fornisce un'indicazione fondamentale sul modo in cui non tanto come singoli, ma soprattutto come comunità, i cristiani posseggono ed esercitano il loro sacerdozio regale.

Il Concilio dedica un paragrafo poi ad indicare nei sacra-

---

<sup>17</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 9 p. 12: *Per tentationes vero et tribulationes procedens...*

<sup>18</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 10 p. 12: *Christus Dominus, Pontifex ex hominibus assumptus* (cfr. *Hebr.* 5, 1-5) *novum populum 'fecit regnum et sacerdotes Deo et Patri suo'* (*Apoc.* 1, 6; cfr. 5, 9-10).

<sup>19</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 10 p. 13: *Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant.*

menti i mezzi attraverso i quali si realizza la natura sacrale e comunitaria del popolo di Dio: *per sacramenta et per virtutes*, attraverso i sacramenti e le grazie e le opere<sup>20</sup>. A questo proposito è importante la sottolineatura della funzione privilegiata del Battesimo e dell'Eucarestia, in ordine proprio alla realizzazione della natura unitaria del popolo di Dio<sup>21</sup>.

Riconoscere una funzione privilegiata del Battesimo in quanto incorpora, fa membri di questa unità, significa intenderlo non solo come lavacro dal peccato originale ma soprattutto quale porta attraverso la quale l'uomo entra a far parte definitivamente di questo popolo, e perciò cambia intimamente la sua natura; così come riconoscere una funzione privilegiata dell'Eucaristia implica trascenderne il valore puramente psicologico, spirituale o individuale, per attingerne la forza reale sul piano soprannaturale per la realizzazione dell'unità.

Segue un paragrafo dedicato alla funzione profetica del popolo di Dio. Solo con un'analisi approfondita potremmo ricavarne elementi fondamentali per arricchire il nostro modo di concepire l'unità della Chiesa come una unità che è necessariamente articolata nella dignità e libertà cristiana, e che perciò deve far spazio in primo luogo ai doni di Dio, ai suoi carismi onde arricchirsi nella convergenza e nel concorso dell'infinita diversità dei volti di ciascuno dei fratelli di Cristo.

Viene proposta così in tutta la sua importanza la funzione dello Spirito Santo che « non solo per mezzo dei sacramenti e dei ministeri santifica il popolo di Dio e lo guida e adorna di virtù », ma interviene anche più direttamente e attivamente nella vita del popolo di Dio « distribuendo i propri doni come piace a Lui (1 Cor. 12, 11) ». Ciò significa, aggiunge il Concilio, che lo Spirito « dispensa tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere e uffici, utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa »<sup>22</sup>. Non si può non sottolineare che i carismi dello

---

<sup>20</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 11 p. 13.

<sup>21</sup> *Decr. de Oecumenismo*, c. I n. 2 p. 5-6.

<sup>22</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 12 p. 15: *Idem praeterea Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei sanctificat et ducit*



Spirito sono ordinati in primo luogo proprio al rinnovamento della Chiesa e al conseguimento della sua unità, i due aspetti fondamentali della dinamica storica del popolo di Dio.

*La legge della libertà e dignità cristiana*

Il Concilio ritorna quindi sulla vocazione unitaria e universale del popolo. Anzitutto, dice la Costituzione, « tutti gli uomini sono chiamati a formare il popolo di Dio » perché così vuole il Padre, « il quale in principio creò la natura umana una e volle infine radunare insieme i suoi figli che si erano dispersi »<sup>23</sup>. Questa prospettiva non ha solo un valore teologico, ma ha un valore anche umano, storico. È una delle grandi parole che il Concilio ha saputo dire all'umanità: la possibilità storica di realizzare la sua unità fondamentale nella misura in cui essa sa trasferirsi e innalzarsi ad unità soprannaturale del popolo di Dio in Cristo. È il profondo anelito dell'umanità che si specchia in talune grandi intuizioni che la Chiesa ha nel corso della sua storia.

Ma il Concilio aggiunge che il popolo di Dio ha anche una condizione storica ed esistenziale. La norma che regola questa condizione risulta dalla coniugazione del principio vitale dell'unità con la legge che regge il popolo: la libertà e la dignità cristiana. Risulta ancor più chiaro da questo testo che il « carattere di universalità » non deve essere inteso come un pretesto di uniformità e un'occasione di appiattimento dei doni specifici di ciascun popolo. Anzi non solo « tutti i fedeli sparsi per il mondo comunicano con gli altri nello Spirito Santo », ma ancora il popolo di Dio « nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi

---

*eumque virtutibus ornat, sed dona sua 'dividens singulis prout vult' (1 Cor. 12, 11), inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesia proficua...*

<sup>23</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 13 p. 15: *Ad novum Populum Dei cuncti vocantur homines. Quapropter hic populus, unus et unicus manens, ad universum mundum et per omnia saecula est dilatandus, ut propositum adimpleatur voluntatis Dei, qui naturam humanam in initio condidit unam, filiosque suos, qui erant dispersi, in unum tandem congregare statuit (cfr. Jo. 11, 52).*

popolo, ma al contrario favorisce e accoglie tutta la dovizia di capacità e di consuetudini dei popoli, in quanto sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva »<sup>24</sup>.

Universalità e cattolicità sono dunque la ragione e lo scopo per cui « le singole parti portano i propri doni alle altre parti », « il popolo di Dio non solo si raccoglie da diversi popoli, ma nel suo stesso interno si compone di vari ordini » e, infine, « nella comunione ecclesiastica vi sono legittimamente le chiese particolari con proprie tradizioni »<sup>25</sup>. Le varietà non solo sono legittime ma costituiscono la condizione storica e la forza del popolo di Dio. Solo in nome di questa divina libertà la Chiesa può riaffermare con sincerità la propria vocazione ad abbracciare tutti gli uomini e tutti i popoli in unità. Vi è in questo testo conciliare un crescendo sintomatico, destinato a connotare la volontà dell'assemblea di rinnovare profondamente l'orientamento prevalente nella prima metà del nostro secolo, introducendo uno spirito e dei concetti ben più cari alla tradizione cristiana.

Abbiamo visto che l'unità del popolo di Dio ne costituisce la legge. Bisogna dunque compiere uno sforzo per comprendere in profondità perché sia così e cosa ciò implichi e, infine, di quale natura sia tale legge e perciò gli obblighi che ne derivano. A questo scopo è essenziale rifarsi all'espressione centrale dell'insegnamento conciliare a questo proposito, e cioè che il sacro mistero dell'unità della Chiesa è esemplato sul mistero trinitario e sull'unità trinitaria<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 13 p. 15: *...Ecclesia seu Populus Dei, hoc Regnum inducens, nihil bono temporali cuiusvis populi subtrahit, sed e contra facultates et copias moresque populorum, quantum bona sunt, fovet et assumit, assumendo vero purificat, roborat et elevat.*

<sup>25</sup> *Const. de Ecclesia*, c. II n. 13 p. 16: *Vi huius catholicitatis, singulae partes propria dona ceteris partibus et toti Ecclesiae afferunt, ita ut totum et singulae partes augeantur ex omnibus invicem communicantibus et ad plenitudinem in unitate conspirantibus. Inde fit ut Populus Dei non tantum ex diversis populis congregetur, sed etiam in seipso ex variis ordinibus confletur... Inde etiam in ecclesiastica communione legitime adsunt Ecclesiae particulares, propriis traditionibus fruentes...*

<sup>26</sup> *Decr. de Oecumenismo*, c. I n. 2 p. 6: *Hoc est unitatis Ecclesiae sacrum mysterium, in Christo et per Christum, Spiritu Sancto munerum varietatem operante. Huius mysterii supremum exemplar et principium est in Trinitate Personarum unitas unius Dei Patris et Filii in Spiritu Sancto.*

Ecco perché l'unità, e perciò anche la teologia dell'unità, come ogni vera teologia, tocca il mistero, e perciò deve essere anzitutto umile e convinta dei propri confini, della necessità del proprio sforzo, ma ad un tempo della realtà soprannaturale dei propri limiti, rappresentati appunto dal mistero. Nella misura in cui lasciamo la descrizione sociologica della Chiesa, e perciò anche la pura descrizione sociologica della sua unità, per cercare di coglierne il principio fondamentale risaliamo alla volontà stessa di Dio e perciò tocchiamo il mistero.

### *L'unità nella prospettiva trinitaria*

Al suo apice dunque il mistero dell'unità della Chiesa si connette allo stesso mistero dell'unità trinitaria. È importante avvertire il limite che ciò impone ad una comprensione puramente storica e razionale; ma d'altronde questo rinvio al mistero trinitario non deve assolutamente essere inteso come un rinvio ad un principio tanto alto ed ineffabile, da risultare inattingibile. Al contrario l'intelligenza cristiana deve impegnarsi a vedere in tale rinvio il richiamo ad un principio reale e operativo che nella vita del popolo di Dio opera comunque, pur richiedendo il concorso della cristiana libertà degli uomini, ed opera come principio di unità in modo essenzialmente dinamico. Se dunque questa unità ha una legge essenzialmente dinamica, evidentemente deve essere composta di diversi elementi tra di essi complementari, che non si escludano, ma che anzi si completino e si arricchiscano a vicenda. Non sempre sarà possibile vedere in modo lucido e meccanico la complementarietà tra tali elementi, ma non per questo essa dovrà essere razionalisticamente esclusa e negata; se l'analogia con il mistero trinitario è reale, reali ne devono essere anche le conseguenze.

È in coerenza con tale principio che il Concilio parla della possibilità, anzi della necessità che la stessa unità della Chiesa cattolica cresca<sup>27</sup>. Unità quindi che non è un dato, non è qual-

<sup>27</sup> *Decr. de Oecumenismo*, c. I n. 2 p. 6: *Iesus Christus... Spiritu Sancto operante, populum suum crescere vult eiusque communionem perficit in unitate...*; n. 4 p. 8: *...[unitas] quam inamissibilem in Ecclesia catholica substi-*

cosa di acquisito una volta per tutte, ma piuttosto un principio e un fermento che, posto nel suo popolo da Dio come un sigillo incancellabile, conosce una sua dinamica, una dinamica di crescita ed anche dinamica di infrazione, di rottura, di diminuzione.

Così il grado di pienezza e di fedeltà del popolo di Dio può essere misurato nella sua capacità di essere uno come Dio lo ha voluto.

Questa è la differenza fondamentale tra una comunità puramente umana, le cui leggi sono leggi di convenienza, leggi sociologiche (un club, una qualunque società o uno stato possono esistere o non esistere a seconda della volontà di chi li ha costituiti): il popolo di Dio esiste ed esiste nella sua natura essenzialmente comunitaria per volontà di Dio.

Esso esiste per pura, esclusiva elezione divina, indipendentemente da ogni componente umana — e in certi momenti contro ogni apparente componente umana — e da ogni sorte di meriti; è Dio che fa, che vuole, che porta avanti il suo popolo al quale tocca il merito di una libera adesione a questa legge di unità. Ciò che forma l'elemento costituzionale di questo popolo è la figliolanza di Dio, nella fede: « Non c'è più né giudeo, né greco, né schiavo, né libero, né maschio, né femmina perché tutti siete uno solo in Cristo Gesù » (*Gal.* 3, 28).

Per questo le leggi che reggono questo popolo non hanno carattere pattizio, né umano e non possono avere una natura sociologica, e chi legge ed intende sociologicamente l'unità del popolo di Dio deve sapere di cogliere solo l'elemento subalterno e subordinato in relazione a ciò che costituisce l'essenza propria di questo popolo e della sua unità.

Il principio generale per cui le leggi che reggono il popolo di Dio sono leggi che Egli ha posto in esso, riguarda certamente la legge dell'unità, cosicché se ne ricava che la esistenza stessa del popolo di Dio è misteriosamente ma realmente legata e proporzionale al grado di unità che esso è capace di raggiungere.

Ecco perché mi pare vi sia una contraddizione radicale, e

non solo storica e congiunturale, tra la vocazione ecumenica del popolo di Dio e l'individualismo, perché non vi è la possibilità di conciliare l'individualismo — antico e moderno, greco o kantiano che sia — con la legge organica d'unità posta da Dio stesso nel suo popolo. Essa costituisce un'esigenza strutturale, sostanziale e ogni manifestazione che infrange questa unità — e non solo le grandi e misteriose rotture dell'unità della Chiesa, ma anche gli altri mille modi di infrangere questa istanza, questa vocazione unitaria del popolo di Dio — entra in opposizione essenziale con la volontà divina. La ricerca autentica dell'unità quindi non può dissociarsi, non può rinunciare a modalità di carattere comunitario, perché ogni comunità si regge su questo ritmo, su questa coniugazione di unità e di articolazione. Ecco perché sembra necessario insistere sul fatto che, oltre e accanto alla questione dell'unità come problema storico, vi sia per ogni cristiano il dovere di una rettifica degli abiti mentali in ordine alla teologia dell'unità, cioè in ordine alla legge fondamentale che il Padre ha posto attraverso il Figlio perché i suoi siano un popolo.

L'unità è dunque un asse fondamentale, irrinunciabile e normativo per la Chiesa, che ne condiziona la fedeltà e la crescita e che la discrimina in un modo radicale e assoluto dalla setta. Non è un atto di volontà gerarchica o comunitaria che costituisce la base di tale differenza, ma solo il fatto soprannaturale che il popolo di Dio ha ricevuto da Colui che l'ha costituito la vocazione, cioè la destinazione, ad essere una comunità unica ed una.

Ancora, questa norma dell'unità, questa caratteristica essenziale dell'unità del popolo di Dio, costituisce anche uno dei riferimenti più validi, non unico, non esclusivo, ma tra i più reali e vitali certamente, per cogliere l'essenza stessa della ortodossia cristiana. Altrimenti non avrebbe senso quanto professiamo ogni giorno con tutti i cristiani a proposito della Chiesa e della sua prima nota fondamentale, l'unità: *Credo in unam...*

GIUSEPPE ALBERIGO

## LE « TES'TIMONIANZE » CONCLUSIVE

Tre « Testimonianze » di ecumenismo vissuto hanno suggellato la seconda Sessione di formazione ecumenica della Mendola: quella del Segretariato per l'Unità dei cristiani, da parte di Mons. Vodopivec, quella del movimento Unité Chrétienne di Francia da parte di P. Michalon, e quella della Comunità ecumenica protestante di Taizé, da parte di un suo membro Frère Pierre Étienne. Sembra opportuno accennarne il contenuto pur essendo impossibile attraverso un breve richiamo rendere partecipi i lettori della carica di fede che la viva voce lasciava trasparire e comunicava.

Monsignor Giovanni Vodopivec ha presentato la fisionomia, lo spirito, l'impegno del Segretariato per l'unità dei Cristiani di cui è consultore. Il Segretariato dell'Unione (*Secretariatus ad unitatem christianorum fovendam*) che in così breve tempo ha suscitato nell'intero mondo cristiano, cattolico e non cattolico, una vastissima eco di interesse e simpatia, di gran lunga prevalenti su eventuali critiche e riserve, ha una fisionomia spirituale propria che gli viene dalla stessa sua origine.

Esso è, insieme con la grande idea del Concilio ecumenico Vaticano II e inquadrato in essa, il frutto maturato nella grande mente e nel cuore, apostolico del Papa Giovanni XXIII. A questa sua origine è conforme la spiritualità che lo anima.

Già nell'Enciclica « Ad Petri Cathedram » (29 giugno 1959) Giovanni XXIII manifestò con effusione di cuore la sua preoccupazione pastorale e il suo amore genuinamente evangelico e cristiano per i « fratelli separati », cristiani non cattolici. « Permettete che con ardente desiderio vi chiamiamo fratelli e figli », scriveva ivi con animo traboccante di comprensione e benevolenza, guardando più a quello che ci unisce che a quello che ci divide, come egli stesso soleva affermare. Senza dar luogo a un ottimismo ingenuo che non si rende conto delle divergenze e delle divisioni esistenti egli, al di sopra delle scissioni, desiderava far regnare la carità dello Spirito che è nel tempo stesso anche lo Spirito di verità che con la sua grazia e la sua luce può risanare le scissure umane. Soltanto lo Spirito divino può realiz-

zare con piena efficacia il legame divino sacramentale che ancora unisce spiritualmente tutti i battezzati, può dare al loro « essere cristiani » anche l'espressione visibile dell'unità completa nel Cristo e nella sua Chiesa. Questa visione ideale guida tutta l'attività del Segretariato dell'unione.

Con il « Motu proprio » *Superno Dei nutu* (5 giugno 1960), con il quale istituiva le commissioni pre-conciliari, ed il Segretariato, Papa Giovanni XXIII dichiarava che esso doveva essere una testimonianza viva della sua benevolenza e del suo amore per i fratelli separati. Nel medesimo Documento il Pontefice determinava il fine immediato del Segretariato: « affinché coloro che si onorano del nome cristiano ma sono separati dalla Fede Apostolica, possano seguire i lavori del Concilio e più facilmente invenire la via a quell'unità che Gesù Cristo con ardenti suppliche chiese al Padre celeste » (art. 9).

Dopo sei anni di vita e di lavoro, pieni di abnegazione e sacrificio, coronati da notevoli risultati, il meno che si può dire è che il Segretariato si è dedicato con religioso impegno ed entusiasmo a questo suo servizio reso alla Chiesa, e al Concilio, ai cattolici e ai non cattolici. È un eminente servizio alla verità e alla carità che devono cimentare l'unione di tutti i cristiani. Le parole dell'Apostolo Paolo « veritatem facientes in charitate — professando la verità operando la carità » (*Ef.* 4, 15) esprimono eccellentemente lo spirito con cui lavora il Segretariato che lo ritiene con venerazione come preziosa eredità ricevuta dallo stesso Pontefice Giovanni XXIII. In tal modo esso vuole servire e la Chiesa e i fratelli separati.

Lo scopo immediato della sua vasta attività è duplice: mantenere contatti con i fratelli separati e preparare schemi specifici per il Concilio. Nuovi compiti lo aspettano nel periodo post-conciliare, dato il rapido sviluppo della realtà e la maturazione della coscienza ecumenica.

Il Segretariato è presieduto da un Cardinale (Card. Agostino Bea), aiutato dal Segretario Generale (attualmente il vescovo Mons. Giovanni Willebrands), e si divide in due Sezioni, con a capo due Sottosegretari. Gli è affiancato l'ufficio per l'aiuto agli Istituti teologici dell'Oriente.

Nella fase preparatoria al Concilio, il Segretariato comprendeva sia *membri* con diritto di voto sia *consultori* (sedici i primi, venti i secondi). Durante la prima sessione conciliare fu equiparato alle altre Commissioni conciliari e nelle sue specifiche competenze e nella sua struttura (i trenta membri sono padri conciliari, in parte eletti in parte nominati dal Pontefice); ha però mantenuto il gruppo dei consultori.

Membri e consultori del Segretariato formano una équipe di lavoro, con accentuata indole internazionale, ove sono rappresentati innanzitutto i paesi di religione mista. In tal modo può avvalersi di esperienze larghe e varie. Sul piano degli studi e su quello dei contatti con le personalità e comunità non cattoliche gli preparò notevolmente la via la « Conferenza ecumenica cattolica internazionale », fondata a Friburgo in Svizzera nel 1959, sotto la presidenza di Mons. G. Willebrands, attuale Segretario generale del Segretariato. Dal medesimo gruppo provengono diversi altri membri del Segretariato. Un'impronta particolare è stata data al Segretariato dalla personalità del suo Presidente Card. Agostino Bea, noto nel mondo scientifico internazionale per i suoi studi biblici e apprezzato negli ambienti ecumenici per la sua apertura di mente e cuore, unita alla più profonda convinzione e dedizione alla Chiesa cattolica e al suo dogma. Egli gode, come pochi, la massima fiducia, stima e vera benevolenza dei fratelli cristiani non cattolici che apprezzano ugualmente la sua carità fraterna come la sua chiarezza senza compromessi, dove si tratta della verità cristiana e della fede cattolica.

Sotto la sua guida il Segretariato ha svolto lavori di grande mole e peso, spesso in termini molto brevi, imposti dalle circostanze, sempre nel clima di una serena, fraterna collaborazione fra tutti i suoi membri, in spirito di sacrificio pronto per qualsiasi servizio, con tutta la franchezza e libertà di discussione su problemi difficili. Tutti gli schemi infatti che il Segretariato ha preparato per il Concilio trattano problemi molto scottanti e urgenti: sull'ecumenismo, sulla libertà religiosa, sulle religioni non cristiane, insieme con la tanto discussa dichiarazione sugli Ebrei; e, ancora, in collaborazione con la commissione teologica, lo sche-



ma sulla divina rivelazione. Tali delicatissimi documenti, sono stati tutti favorevolmente accolti dall'assemblea dei padri del Concilio. Ora si sta preparando il Direttorio Generale che sarà la guida sicura della Chiesa, per il lavoro pratico nel campo ecumenico.

Contemporaneamente al lavoro per il Concilio il Segretariato ha organizzato numerosi contatti ecumenici. Nel febbraio 1965 fu costituita una permanente Commissione di consultazione teologica tra il Segretariato e il Consiglio mondiale delle Chiese (otto membri non cattolici e sei cattolici). Seguì, nel giugno del 1965, una simile commissione mista con la Federazione mondiale luterana.

La preghiera di Gesù « che tutti siano uno » è oggi viva nell'animo di innumerevoli fratelli cristiani cattolici e non cattolici. Affinché si avveri secondo i disegni divini prega tutta la Chiesa e, attraverso il Segretariato suo organo ufficiale permanente, coordina i lavori per l'unione tra tutti i cristiani.

Padre Michalon, professore di Sacra Scrittura al Seminario francese di Lione, ha raccontato come in seguito alla morte dell'Abbé Paul Couturier egli ebbe dall'Episcopato francese, per iniziativa del card. Gerlier, l'incarico di raccoglierne l'eredità spirituale e di continuarne l'opera. È sorto così il *Centro Unità Cristiana* con sede a Lione, la cui opera, in conformità allo spirito del Couturier, intende accentuare la linea spirituale dell'azione ecumenica: essendo l'unità questione di vita spirituale, i mezzi per promuoverla devono essere essenzialmente spirituali. A cura del Centro si tengono *Sessioni teologiche* per sacerdoti cattolici in preparazione all'*Incontro annuale con teologi protestanti* che si svolge nel mese di settembre. Dall'anno scorso oggetto di ricerca comune è la teologia intorno allo Spirito Santo, argomento che presenta difficoltà di intesa, superiori alle stesse questioni riguardanti Cristo e la Chiesa. Il Centro promuove pure *Sessioni di formazione ecumenica* per i laici al fine di assicurare una formazione dottrinale di base, impedendo che l'ecumenismo si riduca ad un fatto culturale o sentimentale: laici, sacerdoti, religiosi vivono tali giornate di formazione ecumenica

in un'atmosfera di preghiera. Per la settimana di preghiere per l'unità vengono diffusi testi guida e depliant con preghiere usate pure dai non cattolici: l'intenzione è fissata d'accordo con il C.O.E. (Consiglio Ecumenico delle Chiese). Nell'ambito di tale servizio è sorta pure di recente una piccola nuova famiglia religiosa: le « Soeurs de l'Unité Chrétienne ». Una *cattedra di ecumenismo* è stata istituita presso l'università di Lione; nel 1965 il Corso ebbe 81 iscritti di cui la metà circa laici, 5 protestanti, 1 calvinista. Le lezioni furono tenute da un professore cattolico e da un Fratello di Taizé; nell'anno in corso, 1965-1966, saranno tenute da un professore cattolico e da un ortodosso.

La mole notevole del lavoro d'ufficio del Centro è sostenuta da tre sole persone: due sacerdoti ed una segretaria. Tutti gli altri collaboratori prestano l'opera loro come volontari, gratuitamente. Si prega molto: questo è il segreto del Centro di Lione, che custodisce l'eredità spirituale dell'Abbé Couturier, secondo il quale tutti i fedeli che desiderano ed operano per l'unità della Chiesa, a qualsiasi confessione appartengono, devono costituire un « monastero invisibile » di anime oranti.

Frère Pierre Étienne della *Comunità di Taizé*, latore del messaggio del Priore Roger Schutz, di cui diamo qui il testo integrale, ha brevemente illustrato lo spirito e le attività di questo ormai famoso Centro di vita ecumenica. La fama non esalta i Fratelli che in Taizé si sono raccolti a vita monastica, perché essi sono consapevoli di essere « une toute petite chose ». In Papa Giovanni XXIII essi venerano un padre: l'incontro con lui del Priore Roger Schutz accompagnato da un fratello, nell'udienza speciale accordatagli a due giorni dall'incoronazione, ha segnato una data importante nella vita e nella storia di Taizé. I Fratelli di Taizé pregano e lavorano; hanno costituito secondo un'indicazione della enciclica « Mater et Magistra » una cooperativa agricola che consente loro di partecipare ai problemi concreti della gente che, nella ragione, trae dalla terra il proprio sostentamento. Essi offrono inoltre fraterna ospitalità ai pellegrinaggi ed ai gruppi sempre più numerosi di confessioni diverse che si avviano a Taizé nei mesi estivi. Incontri speciali sono riservati

ai coniugi di confessione diversa, i cui problemi vengono affrontati da teologi delle rispettive confessioni a difesa dell'unità familiare. Ritenendo che nella solidarietà verso i poveri tutti i cristiani debbano trovarsi concordi, in risposta all'angosciata richiesta di aiuto da parte dei Vescovi dell'America latina, promuovono « l'Operazione Speranza » raccogliendo fondi da destinarsi alla realizzazione di progetti concreti e sicuri per l'elevazione di quelle popolazioni economicamente sottosviluppate.

Da Taizé proviene ai cattolici, che per la loro stessa denominazione si debbono considerare chiamati al senso dell'universalità, un triplice invito: vivere la legge dell'Amore, vivere nella prospettiva del Regno di Dio, vivere in pienezza la vita attuale della Chiesa.

#### MESSAGGIO DA TAIZÉ

11 agosto 1965

« Avrei desiderato essere in mezzo a voi oggi, dato che tanti legami ci uniscono all'Italia, e che noi portiamo un così grande amore al vostro paese.

Vi avrei detto tutto quello che dobbiamo al Papa Giovanni XXIII, che è stato un padre per noi. Vi avrei parlato dell'onda ecumenica che Papa Giovanni ha sollevato, suscitando in tal modo immense speranze. E vi avrei domandato: che fare perché, invece di ripiegarsi, l'onda avanzi costantemente? Come mettere tutto in opera per dare all'ecumenismo una nuova dimensione?

Da Taizé, la cosa migliore che possa fare oggi è indirizzarvi il messaggio che, in occasione del 25° anniversario di Taizé, scrivo per due cattolici che fossero in opposizione, per chiamarli all'ecumenismo:

Come cattolici, voi portate un nome che vi impegna. Cattolico, ecumenico, universale, sono sinonimi.

Più che mai, una solidarietà universale di tutti gli uomini si impone. Senza di essa, non possiamo sperare la pace sulla terra, e nemmeno la promozione umana ed economica dei più poveri.

Quindi è grande per voi l'esigenza di essere conseguenti con ciò che vi qualifica: essere cattolici, cioè aperti a tutto ciò che concerne l'uomo contemporaneo.

Ma ecco che, sotto gli occhi di coloro che vi amano, alcuni di voi si affrontano. Ora noi temiamo che il confronto necessario fra cattolici divenga opposizione.

Chi negherebbe l'urgenza di un confronto? In un dialogo che penetra nelle profondità, diviene possibile a ciascuno comprendere gli atteggiamenti dell'altro, il perché delle sue opzioni. Solo il confronto permette di capire le motivazioni essenziali che animano questa o quella corrente. Coscienti della potenza di secolarizzazione che come non mai raggiunge ogni cristiano, gli uni hanno ricevuto missione di vegliare sempre più al senso del sacro, alla venerazione del mistero della Chiesa, alla necessità di una autorità come fattore di unità; altri invece vogliono andare il più lontano possibile incontro agli uomini che, nel nostro tempo, non possono credere.

Il confronto suppone lucidità e vigorosa analisi. Ma le tensioni si calmano se ciascuno si supera per comprendere ciò che lo Spirito dice alla Chiesa mediante chiamate diverse. Il dialogo si arricchisce se vi sforzate di capire le chiamate che sono rivolte ai vostri fratelli cattolici, volti a un'altra missione, ma ardentemente impegnati a servire la « cattolicità », l'insieme dei battezzati sparsi sulla terra.

La diversità delle tendenze è una garanzia di libertà e anche uno stimolo che feconda il dialogo. Ma quando il confronto perde di vista il suo fine, cioè la preoccupazione dell'insieme degli uomini, allora sorge per ciascuno la tentazione di ritirarsi nel proprio guscio, condannando i fratelli che hanno un'altra missione, affibbiando loro un'etichetta.

Da questo momento, gli uni rischiano di non trovare altra via che l'immobilismo; e gli altri, in nome delle riforme, rischiano di lasciare girare a vuoto il loro spirito e finiscono per rimettere tutto in questione, fino agli stessi fondamenti, certi che le opzioni estreme sono le più valide.

Assieme a molti non cattolici, noi guardiamo, stupiti, il confronto mutarsi presso alcuni di voi in opposizione.

Quando l'uno o l'altro di voi pensa di riconfortarci dicendoci che, qualunque sia la violenza delle opposizioni fra cattolici, non è più il tempo degli scismi — ciò di cui sono intimamente persuaso — assieme a molti rispondo: l'immobilismo da un lato o, dall'altro, il rimettere in questione ogni istituzione, non porteranno coloro che vi guardano all'indifferenza, di fronte alla vostra vocazione essenziale di unità?

Agli occhi di tanti uomini, una vocazione essenziale della Chiesa cattolica nei tempi moderni è di vivere la sua unità. Perché questa unità è necessaria per preparare insieme la comunità fraterna, l'unità visibile ed istituzionale di tutti i cristiani, solo terreno sul quale potrà costruirsi l'unità fraterna dei non battezzati.

Senza la ricomposizione dell'Unità, non ci sarà un luogo ove l'incontro disinteressato sia aperto a tutti. Nella Chiesa Una, l'Amore del Cristo infiamma ogni uomo del fuoco della carità.

Più che mai, noi attendiamo dai nostri fratelli cattolici che essi superino le loro opposizioni presenti in un confronto generoso e libero, ma con piena coscienza della loro missione universale. E già ci ralleghiamo dell'incontro che ci sarà concesso per tentare di raggiungere assieme l'uomo che è nella impossibilità di credere.

Oggi tutti abbiamo da combattere. All'interno delle nostre comunità ecclesiali, siamo interpellati da voci contraddittorie. E, dall'esterno, il mondo porta fino a noi tutte le idee, tutte le immagini: esse raggiungono anche i cristiani, fino ad ora più al sicuro. Per restare saldi, per superarci, per vedere, al di là dell'immediato, l'essenziale comune per tutti, noi dobbiamo rispondere alla chiamata della santità, vissuta non da tiepidi, ma da esseri di carne e di sangue, trasfigurati dal Cristo, umanizzati dal Vangelo. A voi tutti, che siete riuniti alla Mendola per tenervi davanti a Dio nell'attesa dell'unità visibile di tutti i cristiani, vi dico: la pace sia con voi; e anche: rallegratevi nel Signore ».

Roger Schutz - Priore di Taizé