

L'ecclesiologia in un mondo pluralista

Contributo del carisma dehoniano

Il mondo nostro, è ben conosciuto, è particolarmente caratterizzato dalla diversità e dalla pluralità: diversità o pluralità di culture (non soltanto tra le diverse regioni o paesi del mondo, pero anche al intorno di ogni regione o paese), di Chiese cristiane, di religioni non cristiane (più o meno in ogni regione o paese oggi), di *Weltanschauungen*... Questa pluralità è consustanziale al mondo attuale persino se il fenomeno della globalizzazione può dare una impressione di uniformità (economica, tecnologica...). Questa uniformità mi sembra piuttosto superficiale. Più concretamente, la diversità del nostro mondo si manifesta nel miscuglio di popolazioni un po' dappertutto: viaggi, vacanze, turismo e soprattutto, spesso tragicamente, migrazioni... Le grandi migrazioni (per sfuggire la guerra, la miseria...) sono un fenomeno marcante del nostro tempo... L'incontro di tanta gente diversa dovrebbe favorire un ravvicinamento tra di loro nel senso della solidarietà, ma non è sempre il caso, al contrario... L'indifferenza anche s'è globalizzata oggi (Papa Francesco)... Più radicalmente, la cultura, la mentalità (moderna, ultramoderna) del individualismo s'è diffusa a gradi diversi in molte parti del mondo attuale (non è dapprima una questione morale, ma culturale, collettiva: il primo criterio per molti uomini di oggi è la libertà, l'autonomia del individuo).

In questo contesto complesso e evolutivo, come essere la Chiesa di Gesù Cristo, la Comunità dei discepoli di Gesù? Quali dimensioni della Chiesa devono essere messe in rilievo, forse riscoperte, per rispondere in un modo pertinente alle grandi sfide della pluralità e della solidarietà nel mondo attuale?

Ecco le mie convinzioni in materia ecclesiologica, che saranno sviluppate successivamente nella mia relazione. Prima di tutto, la Chiesa (locale, intera) deve essere missionaria (non centrata su sé stessa e la sua sopravvivenza, ma su l'annuncio e l'avvenire del Vangelo del Regno di Dio). Questa esigenza missionaria è inseparabile dall'esigenza ecumenica: come l'annuncio del Vangelo della riconciliazione potrebbe essere credibile se i cristiani rimangono separati, divisi ed anche opposti tra di loro? La situazione attuale delle migrazioni massive e persistenti rammenta altre dimensioni fondamentali della Chiesa: la Chiesa-Popolo di Dio è in esodo, in esilio, in diaspora su la terra, in pellegrinaggio verso il Regno escatologico, la terra non è la sua patria definitiva; questa Chiesa "migrante" non può che essere solidale dei migranti, e più radicalmente aperta a tutta la diversità umana (è l'esigenza molto attuale di

cattolicità). Questa cattolicità ecclesiale implica anche che la Chiesa intera sia concepita e vissuta come una comunione di Chiese locali (diocesane), una *communio Ecclesiarum*, ciascuna Chiesa locale (diocesana) essendo pienamente la Chiesa di Cristo in un luogo. Una tale Chiesa intera-*communio Ecclesiarum* richiede un funzionamento sinodale al livello locale (regionale, continentale) e universale (penso qui a un sinodo permanente di vescovi eletti *ad tempus* dai loro colleghi da tutte le parti del mondo attorno al Papa).

Camminando indicherò il contributo possibile del carisma dehoniano a queste proposte ecclesiologiche successive.

I. UNA CHIESA MISSIONARIA

La Chiesa non esiste per sé stessa, è al servizio del Regno di Dio per il mondo. È il famoso inizio della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (LG):

Essendo Cristo la luce delle genti, questo Santo Concilio, adunato nello Spirito Santo, ardentemente desidera con la luce di Lui, splendente sul volto della Chiesa, illuminare tutti gli uomini annunziando il Vangelo ad ogni creatura (cfr. Mc. 16, 15). E siccome la Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, continuando il tema di precedenti Concili, intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo la sua natura e la sua missione universale¹.

Annunziare il Vangelo (del Regno di Dio) ad ogni creatura è la missione universale, la ragione di essere della Chiesa: essere con la grazia di Cristo nello Spirito Santo una viva testimonianza, un segno e strumento di unione con Dio e di unità degli uomini. Questo legame della Chiesa con il Regno di Dio è ancora più chiaro e più esplicito un po' più lontano nella *Lumen Gentium*:

Il mistero della santa Chiesa si manifesta nella sua stessa fondazione. Il Signore Gesù, infatti, diede inizio alla sua Chiesa predicando la buona novella, cioè l'avvento del Regno di Dio da secoli promesso nella Scrittura: "Poiché il tempo è compiuto, e vicino è il Regno di Dio" (Mc. 1, 15; cfr. Mt. 4, 17). Questo Regno si manifesta chiaramente agli uomini nelle parole, nelle opere e nella presenza di Cristo. (...) La Chiesa perciò, fornita dei doni del suo fondatore e osservando fedelmente i suoi precetti di carità, umiltà e abnegazione, riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio, e di questo Regno costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto, e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo Re nella gloria².

Fondamentalmente (per la sua fondazione), radicalmente (per la sua radice o origine), la Chiesa è nata dalla predicazione di Gesù della buona novella del Regno e ha perciò la missione

¹ Cito il Concilio Vaticano II secondo la traduzione italiana di *Documenti. Il Concilio Vaticano II*, quinta edizione, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1967, qui p. 123 (LG 1).

² LG 5, p. 127 et 129.

(essenziale) di annunciare e instaurare il Regno in tutte le genti: la Chiesa è “il regno di Cristo, già presente in mistero”³, però soltanto in mistero, non ne è che il germe e l’inizio; la Chiesa è (per natura) predicazione del Vangelo del Regno di Dio ad ogni creatura.

Dunque la priorità per me è di favorire, di promuovere, di stimolare, in ogni Chiesa locale diocesana, sotto la presidenza pastorale del vescovo, la costituzione o lo sviluppo di comunità (parrocchiali o altre) missionarie: voglio dire comunità non preoccupate dapprima di se stesse, del loro funzionamento e futuro, ma preoccupate dapprima del annuncio e del progresso del Vangelo nel mondo. Certamente, una diaspora missionaria feconda non è possibile senza una radunata comunitaria regolare di vita, di preghiera e di celebrazione liturgica, ma la questione prima non deve essere la radunanza comunitaria, però la missione ecclesiale: come possiamo essere testimoni del Vangelo nel mondo di oggi, nella nostra società? Non proseliti, ma testimoni e “proponenti” del Vangelo? Non soltanto, né forse anche dapprima, in parole, ma per tutta l’esistenza, la professione, le scelte di vita, i discernimenti spirituali e etici, gli orientamenti sociali e politici...? Come essere autenticamente cristiano individualmente e collettivamente nel mondo di oggi, come contribuire con altri (anche non cristiani) a trasformare nostro mondo nel senso del Vangelo, del Regno di Dio, *velut ab intra* (LG 31)? La prospettiva non è di dominare il mondo (sarebbe contraddittorio con il Vangelo del Regno escatologico e la missione della Chiesa), ma di servirlo in un modo gratuito, disinteressato: il modo della Grazia, l’unico modo in piena coerenza con il Vangelo, il modo di una Chiesa servente e povere, *Ecclesia ancilla et pauper*⁴. L’atteggiamento ecclesiale di base verso il mondo, creatura di Dio (anche se è ferita dal peccato), deve essere la benevolenza, l’amore, ciò che non esclude la critica in vista di una conversione. È una forma dell’umiltà, della povertà spirituale evangelica. Una Chiesa povere è anche una Chiesa vivente nella semplicità e nella spartizione fraterna, come pure una Chiesa prioritariamente attenta ai poveri, qualunque sia la forma di povertà o di esclusione, e impegnata per la loro liberazione, in alleanza con gli altri uomini, qualunque sia la loro tradizione religiosa o filosofica. Molto è già stato fatto, molto rimane da fare, sul piano della formazione dei cattolici, sul piano del cambiamento delle

³ LG 3, p. 125.

⁴ Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre* (L’Église aux cent visages, 8), Paris, Cerf, 1963.

mentalità e delle “strutture di peccato”⁵, sul piano delle teorie e delle pratiche socio-economiche, affinché sia “portato ai poveri il lieto annuncio” (cfr. Lc. 4, 18)⁶.

Una Chiesa spiritualmente povera è ancora, e fondamentalmente, una Chiesa che rinuncia ad installarsi in questo mondo, come se era la sua ultima destinazione, una Chiesa che nutrisce spiritualmente, liturgicamente e teologicamente la sua attesa della seconda venuta di Cristo (cfr. Apoc. 22, 20).

Questo servizio gratuito del Regno, bisogna soltanto menzionarlo, è in consonanza immediata con una dimensione maggiore del carisma dehoniano: *Adveniat Regnum tuum*, instaurare il Regno del Sacro Cuore nelle anime e nelle società.

Questo servizio gratuito del Regno (*ad extra*) deve essere la priorità della Chiesa e deve ordinare e orientare tutte le altre problematiche interne (*ad intra*) della Chiesa. Tutto nella vita (interna) della Chiesa deve, mi sembra, essere pensato in questa prospettiva.

Penso dapprima ai ministeri nella Chiesa. I tre ministeri ordinati della struttura apostolica della Chiesa (vescovo, prete, diacono) devono certamente essere concepiti e vissuti in un senso più esplicitamente missionario. Accanto questi ministeri ordinati, molti ministeri laici possono essere creati secondo i bisogni dell'evangelizzazione. Più globalmente, tutti i battezzati-cresimati devono essere resi consci (e dunque formati a questo) di essere co-responsabili della missione della Chiesa, anche se il vescovo è il primo responsabile di questa missione al livello della diocesi, e il prete in comunione con il vescovo al livello della comunità locale a lui affidata.

Il compito dell'evangelizzazione richiede un discernimento ecclesiale, comunitario, sinodale, sotto la presidenza pastorale del vescovo, nello Spirito Santo, non soltanto perché la Chiesa è una comunione fraterna (vi ritorneremo) di battezzati “che tengono l'unzione dello Spirito Santo”⁷, ma perché una decisione collettiva e sinodale sarà più ricca, più completa per il servizio prioritario del Vangelo.

Questa esigenza missionaria è inseparabile per me dall'esigenza ecumenica di un dialogo tra cristiani di confessioni diverse.

⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 36.

⁶ La Bibbia è citata secondo la traduzione italiana della *Bibbia di Gerusalemme*, EDB, 2009, p. 2446.

⁷ LG 12, p. 147.

II. UNA CHIESA IN DIALOGO ECUMENICO

Prima di tutto, come l'annuncio del Vangelo della riconciliazione potrebbe essere credibile se i cristiani rimangono separati, divisi ed anche opposti tra di loro? Questa interrogazione sulla credibilità esistenziale della Chiesa fu all'origine del movimento ecumenico moderno, in 1910, alla prima Conferenza missionaria mondiale di Edinburgo.

Il dialogo ecumenico è necessario non soltanto per sormontare questa incoerenza pratica (etica e esistenziale) tra ciò che la Chiesa pretende di essere teoricamente (segno e luogo di riconciliazione tra Dio e gli uomini, e tra gli uomini stessi) e ciò che è praticamente (una Chiesa *in statu divisionis* nella sua visibilità), ma anche per sormontare una incoerenza tra la sua realtà teologale e la sua realtà visibile: la Chiesa è (e deve essere sempre più in un modo visibile) una dall'unità stessa della Trinità (*Ecclesia de Trinitate*), è una unità plurale certamente, ma una vera unità nella realtà della storia; questa Chiesa di Cristo, unificata nello Spirito Santo, appare non pertanto non soltanto plurale, ma divisa. Come la comunità nata dall'*agapè* divina e chiamata a vivere l'amore fraterno può essere divisa al punto di non poter celebrare insieme l'Eucaristia, luogo stesso di questa comunione in Cristo? Questa incoerenza o contraddizione suscita interrogazioni teologiche "temibili": il progetto di Cristo di una comunità unita e diversificata di discepoli sarebbe votato al fallimento nella concretezza della storia? In altri termini, può la Chiesa già anticipare nella storia a un certo punto ciò che è chiamata a divenire pienamente alla fine dei tempi? Questa interrogazione mette in crisi la comprensione cristiana della salvezza e il suo avvenimento effettivo nella storia: può la salvezza in Cristo trasformare la storia umana?

Come teologo non posso che essere richiesto da questa doppia esigenza, teologale e esistenziale, di coerenza cristiana e ecclesiale "affinché il mondo creda". Vorrei tuttavia indicare un'altra dimensione teologica del ecumenismo, correlativa (oppure anche interna) a questa doppia esigenza, e non senza impatto sulla missione ecclesiale di evangelizzare.

Se si rilegge la storia del ecumenismo durante il ventesimo secolo, dalle Conversazioni di Malines (con la memoria di Dom Lambert Beauduin, in 1925, intitolato "La Chiesa anglicana unita, non assorbita") fino alla Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione di 1999 (chi applica un "consenso differenziato"), la stessa questione è sottostante a tutti i dialoghi ecumenici, e sempre più esplicita e più trattata per sé stessa con il tempo: quella dell'articolazione tra unità e diversità o pluralità, tra universalità e particolarità e, su un piano

ecclesiologico, tra primato e sinodalità. In altri termini, è la questione della cattolicità (qualitativa) o dell'unità nella diversità della Chiesa e delle Chiese.

Unità e/o pluralità dell'essere, è la grande questione metafisica che attraversa tutta la storia della filosofia occidentale dai Presocratici, da Parmenide e Eraclito. La stessa questione, ontologica e antropologica, persiste in regime cristiano e è al cuore della problematica ecumenica: come articolare teologicamente unità e pluralità? Che cosa è una diversità legittima, non separatrice, sia dottrinale, sia sacramentale, sia ministeriale, sia liturgica o ancora etica? Che cosa è dunque, che ne sono i criteri, una comunione diversificata o un'unità plurale⁸? È questa questione appassionante che dobbiamo trattare sempre di nuovo come teologi cristiani, e non è senza impatto sulla qualità e la ricchezza (cattolica) del annuncio del Vangelo dalla Chiesa. Questa questione non troverà di soluzione definitiva durante la storia umana, ma è da lavorare senza posa tra Chiese, tra tradizioni cristiane diverse, in modo da anticipare già certe realizzazioni provvisorie d'unità o comunioni diversificate visibili. Però, anche se una comunione diversificata visibile non può instaurarsi tra certune Chiese durante la storia, è capitale, a mio avviso, che il dialogo ecumenico rimanga intensa tra di loro, non soltanto sul piano spirituale (conversione, preghiera comune) o pratica (il movimento *Life and Work*), ma anche sul piano propriamente dottrinale (la commissione *Faith and Order*). Si tratta della cattolicità (qui l'apertura all'altro cristiano e alla sua esperienza propria) o della viva autenticità cristiana della teologia, ma anche delle Chiese. L'altra tradizione cristiana apre la via ad altre dimensioni ed accentuazioni della fede cristiana, e l'impedisce di ripiegarsi su di sé stessa ignorando altri modi autentici di essere cristiano. Infatti l'incontro con un'altra tradizione cristiana m'arricchisce rivelandomi nuovi aspetti, o almeno altre accentuazioni, della fede cristiana. Questo arricchimento (ecumenico) tra le tradizioni cristiane è non soltanto utile, ma necessario ad un annuncio più autentico del Vangelo, perché più autenticamente comune nella sua ricca diversità a tutti i cristiani. Penso qui alle grandi tradizioni cristiane storiche, tutte impegnate nel ecumenismo. So anche che oggi certuni gruppi cristiani, talvolta molto numerosi ([neo-]evangelicali, [neo-]pentecostali...), sono sfortunatamente poco, anzi anti-ecumenici, e molto proseliti, perfino opposti agli altri cristiani.

⁸ Rinvio alla riflessione filosofica del gesuita P.-J. LABARRIÈRE, *L'Unité Plurielle. Éloge* (Présence et Pensée, 29), Paris, Aubier-Montaigne, 1975, e al grande ecumenista domenicano Y. CONGAR, *Diversités et communion* (Cogitatio Fidei, 112), Paris, Cerf, 1982.

Questo arricchimento mutuo (ecumenico), che talvolta prende la forma di una esigente correzione fraterna in nome del Vangelo, ravviva la cattolicità di tutte le Chiese in dialogo, della loro teologia segnatamente. Perciò la teologia di una tradizione o confessione deve necessariamente elaborarsi in uno scambio stimolante con i teologi delle altre tradizioni o confessioni cristiane (questo si fa già largamente nella teologia universitaria grazie alle pubblicazioni scientifiche). Da questo punto di vista, la commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese (Ginevra), oggi sfortunatamente minacciata per ragioni finanziarie e di politica ecumenica, mi sembra essere stata una piattaforma unica e notevole di 120 teologi di nazioni e confessioni diverse, rappresentativa di tutte le grandi tradizioni cristiane.

Simultaneamente e simmetricamente, le questioni che vengono trattate *tra* Chiese, l'abbiamo molto sperimentato da parecchi anni, esistono anche e dapprima *dentro* ogni Chiesa confessionale. Il dialogo ecumenico è così anche rivelatore delle questioni che attraversano ogni Chiesa e le risorse messe in comune in tale dialogo possono aiutare potentemente a risolvere i problemi interni di ogni Chiesa confessionale e così contribuire a rendere questa più autenticamente fedele al Vangelo. Così la questione inter-confessionale dell'unità e della pluralità è anche e dapprima una questione intra-confessionale: come, per esempio, la Chiesa cattolica in se stessa vive e gestisce oggi questa tensione vitale tra unità e diversità (in tutti i campi), tra primato (presidenza ministeriale di un solo), collegialità (esercizio dell'autorità ministeriale in collegio, in concilio) e sinodalità (associazione di tutti i fedeli alla presa di decisione, *decision-making* e *decision-taking*, nella Chiesa)? In altri termini, come la Chiesa cattolica vive e promuove nel suo seno la cattolicità o l'uni-diversità? L'ecumenismo incomincia dentro ogni Chiesa. Reciprocamente, a partire di criteri teologici (*hierarchia veritatum*, storicità dei dogmi, verità definite *in statu divisionis*) determinanti una diversità legittima nell'unità e a partire di una riflessione sul modo in che ogni Chiesa gestisce la pluralità nel suo seno, come far progredire l'unità tra le diverse Chiese cristiane?

Dunque il dialogo ecumenico non è *ad libitum*, ma è indispensabile per le Chiese cristiane. Analogicamente o *mutatis mutandis*, su un altro piano, il dialogo interreligioso è anche indispensabile, e ancora più largamente il dialogo (anche critico) tra la Chiesa e il mondo (*Gaudium et Spes*).

L'insistenza del nostro Fondatore sul *Sint unum* per i suoi religiosi ci spinge ad essere cercatori di unità e profeti della riconciliazione, dapprima tra cristiani. Questa cerca di unità e

di riconciliazione deve anche valorizzare tutte le diversità legittime, perché non opposte ma costitutive dell'unità.

III. UNA CHIESA IN ESILIO E IN DIASPORA

La Chiesa deve essere anzi tutto missionaria, cioè preoccupata anzi tutto (della proposta e della diffusione) del Vangelo del Regno di Dio. Per essere autenticamente evangelizzatrice, deve essere una Chiesa in dialogo, accettante di essere arricchita dallo scambio con l'"altro" (prima di tutto gli altri cristiani, ma anche le altre religioni e il mondo attuale nella sua diversità). Appunto, il mondo attuale è marcato da grandi movimenti (spesso tragici) di migrazione umana. Queste migrazioni massive inaspriscono, certo, una esigenza etica e spirituale di accoglienza di tante persone ridotte alla disperazione, per nostre società in generale e, nel loro seno, per le Chiese cristiane in particolare. Però la questione migratoria contemporanea ci spinge anche ad una riflessione antropologica e teologica.

Riflessione antropologica: non è ogni essere umano in esilio interiore? Non è un migrante interiore, che deve mettersi in movimento per trovare la sua identità, la sua verità profonda sempre davanti a lui, mai fissata o compiuta una volta per sempre? Non ha bisogno di cercarsi di continuo per trovare l'altro, l'estraneo che è a lui stesso, "sé stesso come un altro" (Paul Ricœur)? Non è bisogno di uscire da sé a fortiori per trovare l'(A)altro, per aprirgli uno spazio di ospitalità e di fraternità in sé, per riconoscerlo veramente nella sua (A)alterità?

Riflessione teologica: non è così l'antropologia cristiana in sé, fino nella sua dimensione comunitaria ed ecclesiale, che è interpellata dal fatto migratorio? Chiamata etica, ma anche chiamata a ripensare e rivisitare l'essere cristiano ed ecclesiale. Dunque la realtà sociale delle migrazioni stimola a riscoprire le dimensioni, talvolta occultate o dimenticate, di esodo, di esilio e di diaspora che marciano il popolo di Dio dal Primo Testamento fino nel suo regime cristiano. Perciò, una Chiesa "migrante" non può che essere solidale di nuovi migranti. Più radicalmente, non può perfino essere sé stessa, "cattolica", che aprendosi *ad extra* a tutti gli altri umani nella loro diversità di cultura e di convinzione, *ad intra* ai cristiani venuti da altre paesi. Paradossalmente, questa apertura disinteressata allo straniero può diventare una fonte di vitalità, anzi di rivitalizzazione, per certe comunità cristiane europee, per esempio.

Una condizione ecclesiale, necessariamente caratterizzata dal esodo e dalla diaspora; correlativamente, la cattolicità come un compito permanente di ogni Chiesa. Sono i due punti

di questa terza sezione della mia relazione. Ancora una precisione: la mia preoccupazione qui non è direttamente pastorale, ma dapprima teologica. Come fondare teologicamente, cioè nella Scrittura e nella Tradizione cristiane, questa visione ecclesiologica? Potrò essere soltanto sintetico e suggestivo.

1. *Una Ekklesia in esodo e in diaspora*

I primi cristiani di lingua greca hanno dato alla loro assemblea il nome biblico di *ekklèsia*, mostranti così la continuità tra Israele e il popolo cristiano di qua da certe differenze⁹. Appunto, nella Bibbia greca dei Settanta (LXX), che cosa designa la parola *ekklèsia*, ripresa ulteriormente dai cristiani? Voglio soltanto evocare qualche grandi tematiche legate all'*ekklèsia* (*qahal*) del primo testamento greco e provarne le implicazioni per la comprensione cristiana della Chiesa.

La parola della Settanta designa una assemblea convocata per un gesto religioso, spesso culturale¹⁰. Questa assemblea è legata al Esodo di Egitto e alla lunga marcia nel deserto verso la terra promessa¹¹. Sarà anche l'assemblea degli Israeliti al di là del Giordano¹², a Gerusalemme al tempo dei re o dopo l'esilio¹³, ma è soprattutto l'assemblea del Oreb e delle steppe di Moab¹⁴. In legame con il mese dell'uscita dal Egitto, si trova anche l'esigenza di riunire una "convocazione santa" (*klètè hagia*, dove l'idea di chiamata ravvicina questa espressione di *ekklèsia*)¹⁵.

Le grandi tematiche del Esodo (uscita, liberazione dalla servitù egiziana), della marcia nel deserto (ancora a distanza dalla terra promessa), ulteriormente della dispersione del Esilio (di nuovo a distanza dalla terra promessa) e del nuovo Esodo che è il ritorno degli esuli in Israele sono costitutive per il popolo di Dio della prima alleanza.

Non soltanto la stessa parola (*ekklèsia*) è ripresa dal Nuovo Testamento per designare l'assemblea dei cristiani (Giudei, poi pagani ormai chiamati anche in Gesù Cristo a formare la

⁹ Cf. *Vocabulaire de théologie biblique* (VTB), pubblicato sotto la direzione di X. LÉON-DUFOUR *et alii*, 4^a ed., Paris, Cerf, 1977, col. 323-324.

¹⁰ *Ek-klèsia* significa etimologicamente chiamata, con-vocazione (da Dio).

¹¹ Dt 23.

¹² Gs 8,35. Vedere anche Gdc 20,2. Il greco o il latino viene da Nestle-Aland, 22^a ed., 1963/1969.

¹³ 1 Re 8; Sal 22,26; 1 Cr 28,8; Ne 8,2.

¹⁴ Dt 4,10; 31,30.

¹⁵ Es 12,16; Lv 23,3; Nm 29,1 (*épiklètòs hagia*).

“convocazione santa” dei ultimi tempi¹⁶), ma le tematiche che le sono associate nel Primo Testamento sono ugualmente presenti in certi scritti canonici cristiani.

Così Pietro applica alla Chiesa cristiana ciò che era detto della “*ekklèsia* al deserto” (At 7,38), del popolo della prima alleanza durante l’Esodo: “Voi invece siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio *si è acquistato* perché proclami *le opere ammirevoli* di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa”¹⁷.

Il Vangelo secondo Giovanni è particolarmente caratteristico da questo punto di vista. Per sue allusioni a un nuovo Esodo, a un nuovo Mosè¹⁸, evoca un nuovo popolo di Dio, designato direttamente per le immagini bibliche della sposa¹⁹, del gregge²⁰ e della vite²¹, e costituito di modo incoativo dal piccolo gruppo di discepoli messi da parte dal mondo²². Il passaggio di quel piccolo gruppo alla Chiesa si fa per la morte e la risurrezione di Gesù, nuovo e definitivo Esodo dalla servitù del peccato e della morte, nuova e definitiva uscita dal Esilio e dalla Diaspora: Gesù muore “per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi”²³, in un solo gregge, senza distinzione di Giudei, di Samaritani e di Greci²⁴.

Da questo punto di vista, la Chiesa, popolo della nuova alleanza in Cristo, nuovo Mosè²⁵, nasce da un nuovo Esodo²⁶, radicale, decisivo, unico, colui della pasqua di Gesù, del suo passaggio dalla morte alla risurrezione, dal suo annientamento alla sua glorificazione. La Chiesa nasce in permanenza da questa uscita dalla (servitù della) morte, nascita che ella rinnova sacramentalmente nel battesimo e nella eucaristia, finché (ri)venga, *donec veniat*. Questa origine nel esodo pasquale dice l’essere della Chiesa: un essere, una esistenza in esodo, in uscita (da sé), in missione e dispersione nel mondo di questo tempo, mai fermata, mai statica, sempre in via, in movimento, in tensione verso il Regno escatologico, quel mondo

¹⁶ Cf. 1 Cor 1,2; Rm 1,7 (*klètois hagiois*).

¹⁷ 1 Pt 2,9. Cf. Ap 1,6 et 5,10.

¹⁸ Gv 3,14-15; 6,32-33; 7,37-39; 8,12. Camminando verso il Regno dei cieli (come Israele verso la Terra promessa), i cristiani sono nutriti dal Cristo, pane vivo disceso dal cielo, e dissetati dall’acqua che sgorga dal suo grembo; feriti, saranno guariti contemplando nella fede il Cristo innalzato sulla croce; seguendolo, luce del mondo, arriveranno presso il Padre.

¹⁹ Gv 3,29.

²⁰ Gv 10,1-16.

²¹ Gv 15,1-17.

²² Gv 15,19.

²³ Gv 11,52, p. 2550.

²⁴ Gv 10,16; 12,20.32: “E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me” (p. 2553); 4,21ss.30-42. Su questo alinea giovanneo, cf. VTB, col. 332-333.

²⁵ Cf. At 3,15.22; 5,31; 7,35ss.

²⁶ Cf. 1 Cor 5,7; 10,1-6; 1 P passim; Gv passim (cf. *supra*, nota 18); Ap passim (cf. 1 P). Cf. VTB, col. 423-426.

nuovo già inaugurato e anticipato nel mistero pasquale del Cristo. Questa esistenza ecclesiale in uscita, in missione, in transizione verso la Fine sperata conosce, nella storia, tempi di deserto (esperienza di isolamento, prova spirituale, tentazioni...), all'immagine del popolo della prima alleanza durante la sua marcia verso la Terra promessa²⁷. Di un modo globale, lungo la storia, la Chiesa si sa e si sente in esilio²⁸; nella presenza stessa dello Spirito, si sa, et deve senza posa rammentarselo, sempre a distanza dalla Patria vera, la Patria celeste, la città permanente, la città futura, la città dei cieli, la Gerusalemme di lassù²⁹. Ogni essere umano, specialmente ogni cristiano, ogni membro della Chiesa, è chiamato a discernere la patria nuova dove vivrà per sempre.

Nella storia presente, l'esistenza di una Chiesa, di una comunità ecclesiale, appare dunque sempre in tensione tra adunanza (*ek-klèsia*; *qahal*; *con-vocatio*) e dispersione (in vista della missione, ma anche in ragione delle circostanze: persecuzione, geografia...)³⁰. La vita ecclesiale è una dialettica di sinassi (*sunaxis*, adunanza liturgica) e di diaspora missionaria³¹: se l'adunanza è essenziale per rinnovarsi spiritualmente, sacramentalmente, anche sociologicamente, non è per sé stessa, ma in vista della missione, della dispersione al servizio del Vangelo fino ai confini della terra. La fine della messa latina è: *Ite, missa est*. "Andate, la messa è finita. Andate, è la missione (*missa, missio*) adesso". Però la missione in diaspora, essa stessa, chiama ad un ritmo regolare una adunanza per ritornare alla fonte della vita cristiana e rilanciarla.

²⁷ Cf. Mt 3,3 e par. (Is 40,3).

²⁸ La rilettura attenta del periodo del esilio di Israele nel primo testamento come una prova feconda (con i profeti, la preparazione di un Israele rinnovato, il nuovo Esodo) dovrebbe ispirare la riflessione ecclesiologica cristiana, soprattutto in tempo di crisi (però quando il cristianesimo non è in crisi nel seno della storia umana?). Esperienza di morte e di risurrezione, la partenza per l'esilio e il ritorno trionfante a Gerusalemme hanno più di un rapporto con il mistero della Pasqua di Cristo (cf. Gv 17,16; Rm 8,24; 2 Cor 5,6-7; 1 P 1,1; 1,15; 2,11-12; Eb 11,16). Cf. VTB, col. 419-422.

²⁹ Gal 4,26: "Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è la madre di tutti noi" (p. 2777); Fil 3,20-21; Eb 13,13-14; cf. He 11,13-16. Cf. VTB, col. 924-927.

³⁰ In Cristo, il popolo di Dio-Chiesa oltrepassa il quadro nazionale giudeo e realizza la comunione delle nazioni (At 2,1-11); ormai, Dio è adorato, non più in tale o tale luogo, ma "in spirito e verità" (Gv 4,24; p. 2527). Così i cristiani non temono più la persecuzione che li disperde lontano da Gerusalemme (At 8,1; 11,19) e partono in missione per adunare tutte le nazioni in una sola fede per un solo battesimo (Mt 28,19ss; cf. Gv 11,52; 12, 32). È una diaspora diversa dalla diaspora giudea (Gc 1,1; 1 P 1,1). Cf. VTB, col. 293-294.

³¹ In questa ottica di dispersione o disseminazione missionaria dei cristiani sarebbe possibile di prolungare la riflessione del nostro collega Arnaud Join-Lambert su una "Chiesa liquida" (di relazioni, di comunicazioni, di reti, internet) che s'adatta così al contesto attuale di una "società liquida", secondo l'analisi del sociologo Zygmunt Bauman, in opposizione a una "società solida", che privilegia le istituzioni e la stabilità socio-geografica. Cf. A. JOIN-LAMBERT, « Vers une Église 'liquide' », in *Études* 4213 (febbraio 2015) 67-78, e « La mission chrétienne en modernité liquide. Une pluralité nécessaire », in *Études* 4241 (settembre 2017) 73-82.

Una dinamica di adunanza, d'esodo e di dispersione, una tensione verso un Avvenire migliore ed ultimo, una coscienza dunque di essere in esilio, di essere stranieri e gente di passaggio su questa terra sono al cuore della vita della Chiesa. Queste dimensioni profondamente bibliche del essere ecclesiale, talvolta addormentate ed occultate in una Chiesa che può essere tentata di installarsi, talvolta fino alla compromissione in questo mondo, possono essere potentemente risvegliate e rivitalizzate dalla realtà pregnante delle migrazioni oggi.

L'*Ek-klèsia*, la Chiesa, dal suo radicamento veterotestamentario, è nomade, migrante, esule, a distanza dalla "Terra promessa". Anche se non è il tutto dell'ecclesiologia cristiana, questi parametri sono essenziali per una giusta posizione e comprensione della Chiesa nel mondo. Del resto non hanno mai scomparso lungo la tradizione cristiana, in mancanza di aver sempre strutturato la coscienza di sé della Chiesa nella storia, come la riflessione teologica al suo proposito.

Per mancanza di spazio mi limiterò a due monumenti della tradizione latina: Agostino e il concilio Vaticano II, e sarò evocativo.

Per il grande Agostino, penso al suo affascinante *De Civitate Dei*. Il vescovo di Ippona si propone di esporre l'origine, lo sviluppo, la fine che aspetta le due città opposte, la città terrestre e la Città celeste, tutte due "miste e intricate tra di loro in questo secolo finché il giudizio ultimo le separerà"³². Sono due categorie di uomini, gli ingiusti e i giusti, che, dalle origini, compongono rispettivamente la città terrestre e la Città di Dio. "Due amori, scrive l'autore del *De Civitate Dei* in una sentenza famosa, hanno fatto due città: l'amore di sé fino al disprezzo di Dio, la città terrestre; l'amore di Dio fino al disprezzo di sé, la città celeste"³³. Oppure ciò che egli dice ancora della Città di Dio, vero soggetto della sua opera, dalla prima linea di questa: "La gloriosissima Città di Dio considerata, da una parte, durante le età di quaggiù quando *vivente dalla fede* fa il suo pellegrinaggio (*peregrinatur*) tra gli empii, d'altra parte in quella stabilità dell'eterna dimora (*in illa stabilitate sedis aeternae*), che *aspetta adesso con pazienza finché la giustizia sarà cambiata in giudizio* e che, grazia alla sua santità, possederà allora per una suprema vittoria in una pace perfetta, tale è, mio ben caro

³² *De Civ. Dei*, I, xxxv; *Bibliothèque augustinienne* (ormai BA), 33, DDB, 1959, p. 300-301. La traduzione italiana è mia.

³³ *De Civ. Dei*, XIV, xxviii; BA 35, DDB, 1959, p. (464-)465.

Marcellino, l'oggetto di questa opera"³⁴. La Città di Dio può essere identificata fino a un certo punto con la Chiesa, almeno nella sua dimensione escatologica. È ciò che mi interessa qui, la Città di Dio pellegrina nella storia è tesa verso il giudizio ultimo, verso la fine dei tempi, verso la stabilità dell'eterna dimora, che aspetta con pazienza. La fine della Chiesa-Città di Dio non si riduce alla storia umana e intra-mondana, vi è soltanto in passaggio, in pellegrinaggio, in migrazione verso l'eternità. Del resto bisogna rammentare che questa finalità escatologica della condizione cristiana ed ecclesiale era ben presente nei primi simboli di fede (dal secondo secolo per certi), sotto la forma della fede nella risurrezione della carne o nella vita eterna segnatamente.

Facciamo adesso un grande salto in avanti nella tradizione cristiana, al di là la cristianità medievale, la scolastica, la Riforma, la Contra-Riforma, per arrivare al ultimo insegnamento il più autorizzato della Chiesa cattolica, il concilio Vaticano II. Vi troviamo una reviviscenza significativa della coscienza escatologica della Chiesa.

Sulla base del movimento biblico e patristico anteriore, il concilio Vaticano II riscopre la Chiesa non soltanto come mistero radicato nella Trinità (*Ecclesia ab Adam*, Corpo mistico, Tempio della Spirito), ma anche come Popolo di Dio nella storia. Sono le due facce, le due dimensioni del essere ecclesiale: la Chiesa è *insieme* mistero teologale e realtà umana, storica, mistero e popolo di Dio (di Dio, ma popolo di umani anche). Queste due facce inseparabili sono presentate successivamente e articolate nei due primi capitoli della Costituzione dogmatica sulla Chiesa "Lumen Gentium". È questa dimensione storica della Chiesa che ci interessa qui in particolare, perché ci permette di riscoprire la Chiesa come un popolo in cammino o in pellegrinaggio nella storia, nato dalla morte e risurrezione del Signore, annunziante queste fedelmente, nelle gioie e pene, fino al suo ritorno glorioso, alla maniera del popolo d'Israele, nato dal Esodo d'Egitto e in marcia verso la Terra promessa³⁵. Questo popolo non ha giunto la sua destinazione finale, è in via, in uscita permanente, sperimenta la condizione di nomade, d'esule, di migrante, passa per il deserto, per la dispersione in questo mondo.

Questo popolo di discepoli di Cristo è un popolo dove tutti sono radicalmente uguali nella fede e nel battesimo davanti a Dio, quali che siano le distinzioni di carismi e di ministeri³⁶.

³⁴ *De Civ. Dei*, I, PRAEF.; BA 33, DDB, 1959, p. 190-191.

³⁵ Cf. LG 8D et 9C segnatamente; cap. VII ugualmente.

³⁶ Cf. LG 10-12.

Questo popolo ha anche una vocazione universale: tutti gli umani sono chiamati a ne far parte. “In tutte quindi le nazioni (*gentibus*) della terra è radicato un solo Popolo di Dio (*Populus Dei*), poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i cittadini del suo Regno, non terreno ma celeste. (...) la Chiesa, cioè il Popolo di Dio, introducendo questo Regno, nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo (*populi*), ma al contrario favorisce e accoglie tutta la dovizia di capacità e consuetudini dei popoli, in quanto sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva”³⁷. È questione dell’universalità della Chiesa, o più precisamente di ciò che chiamiamo la cattolicità o il carattere cattolico della Chiesa con il Simbolo di fede di Nicea-Costantinopoli (381): una ricca e viva diversità nell’uni(ci)tà e universalità della Chiesa. E cioè che è detto qui della Chiesa intera vale anche per ogni comunità ecclesiale, parrocchiale segnatamente, al suo livello. Questa cattolicità o diversità nell’unità non riguarda soltanto l’origine culturale, il sesso, la condizione sociale ed economica, la professione dei suoi membri, ma implica anche una diversità di funzioni (di ministeri segnatamente) e di modi o stati di vita (matrimonio, vita religiosa...). Questa cattolicità implica perfino che la Chiesa intera sia una comunione di Chiese locali o particolari “con proprie tradizioni”, che mantengono tra di loro vincoli di solidarietà, non soltanto spirituale, ma anche materiale³⁸.

Questa visione ricca e dinamica della Chiesa come Popolo del nuovo Esodo e della nuova Diaspora, Popolo a vocazione universale e cattolica nel senso appena definito³⁹, ha potentemente impregnato la teologia e l’ecclesiologia postconciliari, specialmente la teologia della liberazione in America latina⁴⁰. Stranamente, questa nozione di popolo di Dio avrà tendenza a rarefarsi nel discorso ufficiale della Chiesa cattolica e sarà perfino soppiantata da quella, vaga, di Chiesa-comunione in genere a partire dal Sinodo straordinario di 1985 per la celebrazione del ventesimo anniversario della chiusura del concilio Vaticano II, con il rischio di perdere l’aspetto dinamico, vivo, flessibile, anzi sanamente anarchico, di una Chiesa-popolo a vantaggio di una Chiesa compresa esclusivamente come Corpo del Cristo in un senso abbastanza rigido e gerarchico.

³⁷ LG 13B, p. 149.

³⁸ LG 13C, p. 151.

³⁹ Su questo modo, per questa Chiesa, di individuarsi (di determinare la sua posizione) nel mondo, bisognerebbe rileggere la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo “*Gaudium et Spes*”.

⁴⁰ Cf. G. GUTIÉRREZ, *La libération par la foi. Boire à son propre puits ou L’itinéraire spirituel d’un peuple*, Paris, Cerf, 1985; vedere anche Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L’Église, sacrement du salut. Salut et libération* (Cogitatio Fidei, 85), Paris, Cerf, 1975. Sulla potenzialità critica del concetto “popolo” per la teologia e la Chiesa, cf. G. KRUIP, « ‘Volk’ als kritischer Topos der Theologie », in W. LESCH (ed.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten ?*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2017, p. (38-48) 46-48 specialmente.

Per i trenta ultimi anni, tra l'altro, segnalo soltanto l'opera coraggiosa e rigorosa di un Christian Duquoc. Si sforza di pensare l'inevitabile precarietà od ambivalenza istituzionale della Chiesa e di articolarla alla "promessa del Regno che annunzia". È per la sua pratica iscritta nella storia che l'istituzione ecclesiale può rendere credibile e significativa la promessa che ella annunzia⁴¹. Trattando la tensione escatologica che attraversa e costituisce la Chiesa per il verso particolare del rapporto tra la precarietà della Chiesa visibile e la sua testimonianza per il Regno di Dio, Duquoc raggiunge la grande tradizione del carattere provvisorio ed itinerante della Chiesa-popolo di Dio in questo tempo.

La venuta dei migranti dunque rinvia alle Chiese cristiane l'immagine di Chiese di passaggio, *in via* verso la Patria definitiva. È per le Chiese un vero *locus theologicus*, fonte di intelligibilità teologica e luogo di rivelazione. In un secondo punto correlativo, molto più breve, vorrei rivisitare una delle quattro "note" di questa Chiesa provvisoria e pellegrina, o quanto interpellata e sfidata dal arrivo, talvolta massivo, di migranti, migranti cristiani segnatamente: intendo la cattolicità della Chiesa o di ogni comunità cristiana. Anche qui, non parlerò tanto delle questioni pastorali che può sollevare l'integrazione di migranti cristiani d'altre culture, d'altri riti, anzi d'altre confessioni, in una data comunità cristiana, oppure la relazione con migranti d'altre religioni, neanche d'altronde della ricchezza umana di questi scambi, mi fermerò brevemente piuttosto alla questione teologica, così ravvivata, della cattolicità ecclesiale. Che cosa significa questa nota? Che cosa implica?

2. Una esigenza provocante, la cattolicità⁴²

Non biblico, l'aggettivo *katholikos* appare per la prima volta da Ignazio di Antiochia, nella sua *Lettera agli Smirnesi* (inizio del secondo secolo), poi nei simboli di fede i più vecchi, prima di essere ripreso con le tre altre note della Chiesa nel famoso simbolo detto di Nicea-Costantinopoli (381): "Credo (nel)la Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica".

Che cosa significa la parola "cattolica" in questo simbolo? Osserviamo dapprima che la Chiesa come mistero e dono di Dio è ella stessa oggetto di fede ("Credo [nel]la Chiesa") e che questa fede nella Chiesa s'iscrive nella seguita immediata della fede nello Spirito Santo e nella

⁴¹ Cf. C. DUQUOC, « *Je crois en l'Église* ». *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, Cerf, 1999, p. 9 et 285 segnatamente; vedere anche C. DUQUOC, *Des Églises provisoires. Essai d'œcuménologie*, Paris, Cerf, 1985.

⁴² Riprendo questo titolo a C. DUQUOC, « *Je crois en l'Église* », *op. cit.*, p. 142-150, anche se interpreta la cattolicità troppo esclusivamente come universalità (qualitativa certo).

sua opera (nella Chiesa appunto): è lo Spirito che dà alla Chiesa di essere una, santa, cattolica e apostolica, qualche imperfetta che sia d'altronde la realizzazione di queste proprietà ecclesiali. Più specificamente, la nota di cattolicità ha un doppio senso: designa l'universalità della Chiesa (presente dappertutto nel mondo) e la totalità o l'integralità della vera fede che ella custodisce e annunzia fedelmente (*kath'holon, katholikos*). Questa universalità ecclesiale e questa totalità della fede annunziata implicano insieme l'incarnazione e l'espressione di questa fede nella diversità delle culture umane, senza dimenticare la diversità congenita alla fede e alla Chiesa originaria o primitiva: diversità neotestamentaria di espressioni della salvezza in Cristo, di Chiese locali, di carismi e di ministeri, di stati di vita...

In altri termini, la cattolicità non include anzi tutto che la Chiesa sia diffusa sulla terra intera (se non, non si potrebbe affermare che la Chiesa locale è cattolica⁴³), ma significa essenzialmente la sua pienezza nella fede, il suo rispetto dei doni dello Spirito nella loro varietà, la sua comunione con le altre Chiese e la sua ripresa credente delle culture umane, fine di un processo d'inculturazione critica. Questa ultima esigenza mi pare particolarmente pregnante a una epoca di migrazioni intense e di grandi mescolanze di popolazioni. Una Chiesa (a qualche livello che sia), per essere veramente cattolica, in nome stesso del Vangelo, non può rinunciare a una esigenza d'apertura, di dialogo, di messa in relazione della sua fede con le diverse forme culturali d'umanità o modi di essere umano oggi. Si rivela così il carattere eminentemente dinamico di questa nota ecclesiale, mai completamente compiuta o realizzata finché durerà la storia e appariranno nuove culture, finché queste forme di umanità non saranno messe in relazione con la Parola di Dio. Il lavoro è dunque immenso, sempre da riprendere, per le Chiese. Può essere anche provocante, tanto certe alterità fanno paura e disturbano...

Al di là dell'interpellanza etica indirizzata ad ogni umano da un altro umano in disperazione, due questioni più particolari sono dunque poste alle Chiese, alla loro cattolicità, dalle recenti

⁴³ Cf. CD 11A (a proposito della Chiesa locale diocesana affidata a un vescovo). Preferisco l'espressione "Chiesa locale" a quella di "Chiesa particolare" per ragioni insieme linguistiche e teologiche: l'aggettivo "particolare" induce l'idea, falsa, che la Chiesa detta particolare sarebbe soltanto una parte, una suddivisione della Chiesa "universale" o intera; poi soprattutto, la Chiesa si realizza necessariamente in un luogo, incarnata in un "terriccio" sociale e culturale singolare, e insieme ricca di una certa diversità umana di fatto, ciò che normalmente assicura di sé una certa cattolicità a questa Chiesa o la premunisce in ogni caso contro una assenza di cattolicità. È una delle ragioni per le quali tengo tanto alla località o territorialità della Chiesa (incluso al livello parrocchiale) e considero una struttura di tipo "prelatura personale" (adunante fedeli di una sola e stessa categoria) come una aberrazione ecclesiologica, si sottraente in oltre alla legge dell'incarnazione e dell'inculturazione, come se la Chiesa poteva esistere allo stato generale e astratto come a strapiombo rispetto ai ambienti umani concreti e complessi.

migrazioni, originarie segnatamente dal Prossimo-Oriente e dall'Africa, dove si trovano cristiani (orientali, cattolici o non) e una maggioranza di musulmani.

Di fronte ai migranti cristiani (di confessione o almeno di rito diverso) che le raggiungono eventualmente, le comunità cristiane d'Europe, per esempio (ma vale per il mondo intero), sono interpellate rispetto al loro modo di essere in relazione con l'altro (cristiano) e di fare comunità (di vita, di preghiera, di liturgia) con lui malgrado sensibilità culturali talvolta molto diverse. È tutta la questione della cattolicità ecclesiale, tanto decisiva per la testimonianza cristiana, che è così sollevata: quale unità o comunione rispettosa delle diversità nel suo seno?

Di fronte ai migranti non cristiani, musulmani segnatamente, le comunità cristiane d'Europa, per esempio, sono interpellate rispetto al loro modo di essere in relazione con l'altro (più estraneo ancora dal altro cristiano) e, in mancanza di poter fare con lui lo stesso tipo di comunità di fede, rispetto al loro modo di essere in relazione, in dialogo pro-attivo, rispettoso, e per tutto dire, amante con lui. La qualità della cattolicità ecclesiale è anche qui in gioco. Più l'alterità è grande, più le risorse esistenziali (relazionali) della fede, della speranza e della carità sono sollecitate. E questo in nome stesso del Vangelo del Regno di Dio sperato.

Questa esigenza strutturale d'apertura, questa tensione tra universalità e particolarità, tra unità e diversità o pluralità, che costituisce la cattolicità, può anche pensarsi e viverci sotto altre modalità, apparentemente più familiari: la fraternità e l'ospitalità. Però, anche qui, questi altri nomi della cattolicità hanno una portata non soltanto etica, ma propriamente teologica. La Fraternità non è soltanto una virtù, è il nome stesso della Chiesa, come lo dimostra ottimamente Michel Dujarier in suoi tre volumi recenti sull' *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*⁴⁴. Neanche l'ospitalità n'è soltanto una virtù da praticare, è il modo stesso di essere, lo stilo di Gesù di Nazareth⁴⁵, la sua ospitalità quotidiana⁴⁶, la sua ospitalità aperta ed illimitata a chiunque egli incontri all'improvviso, la sua santità "ospitale", secondo la riflessione originale e profonda di Christoph Theobald⁴⁷.

⁴⁴ M. DUJARIER, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*, 3 volumi, Paris, Cerf, 2013 et 2016 (il terzo volume è ancora aspettato).

⁴⁵ Si può notare una assimilazione tra "l'ospitalità" e Signora Sapienza in Pr 9,1-6 e in Sap 19,13-22 (sotto forma negativa).

⁴⁶ L'ospitalità, in greco, è la "*filoxenia*", l'amore del straniero, e si sa quanto questo tema è pregnante nella tradizione orientale (spiritualità, teologia...), l'icona della *filoxenia* di Abramo alle Querce di Mamre (Gen 18,1-16) rappresentando le tre Persone della Trinità.

⁴⁷ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité* (Cogitatio Fidei, 260 et 261), 2 vol., Paris, Cerf, 2007; vedere qui vol. 1, p. 59ss.

Per questa sezione su una Chiesa in esilio e in diaspora, provocata nella sua cattolicità, penso soprattutto al contributo seguente del carisma dehoniano: l'oblazione (riparatrice) o la disponibilità per essere attento ai segni dei tempi, per ascoltare e accogliere le chiamate di Dio (l'Oggi di Dio) attraverso le diverse situazioni umane, talvolta drammatiche, e culturali del nostro mondo; essere libero, disponibile, accogliente agli avvenimenti della storia umana, perché non abbiamo di dimora permanente sulla terra (siamo dispersi, esuli, in via verso il Regno che viene, preoccupati prima di tutto di annunciare il Vangelo ad ogni creatura, ad ogni uomo ed ad ogni cultura).

La realizzazione di questa cattolicità ecclesiale richiede anche che la Chiesa intera (universale) sia concepita e vissuta come una comunione di Chiese locali (diocesane), una *communio Ecclesiarum*, ciascuna Chiesa locale (diocesana) essendo pienamente la Chiesa di Cristo in un luogo. La Chiesa (locale o universale) essendo comunione, una nella diversità, data la sua natura, richiede un funzionamento sinodale al livello locale (regionale, continentale) e universale, perché a tutti i livelli tutti i fedeli, dotati del *sensus fidei*, anche attraverso i vescovi, partecipino al discernimento della missione della Chiesa, del suo dialogo con gli altri cristiani, le altre religioni e il mondo, e del suo servizio dei migranti di oggi (più largamente della sua attenzione ai segni dei tempi).

IV. *COMMUNIO ECCLESiarum*

1. *Ecclesiologia fondamentale*

Sul piano teoretico, troviamo nel concilio Vaticano II elementi importanti e numerosi per una fondazione di tale ecclesiologia eucaristica ed episcopale della *communio Ecclesiarum* (*localium, regionalium*)⁴⁸.

Sottolineo *Christus Dominus* 11A:

La diocesi è una porzione del Popolo di Dio, che è affidata alle cure pastorali del Vescovo coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui per mezzo del Vangelo e della SS. Eucaristia unita nello Spirito Santo costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente e operante la Chiesa di Cristo, Una, Sancta, Cattolica e Apostolica⁴⁹.

Ed anche *Lumen Gentium* 23A:

⁴⁸ Cf. SC 41B; LG 23A e 26A; CD 11A.

⁴⁹ P. 339.

I singoli Vescovi, invece, sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari, formate ad immagine della Chiesa universale, e in esse e da esse è costituita l'una e unica Chiesa cattolica. Perciò i singoli Vescovi rappresentano la propria Chiesa, e tutti insieme col Papa rappresentano tutta la Chiesa in un vincolo di pace, di amore e di unità⁵⁰.

Questa ecclesiologia è diventata in seguito l'ecclesiologia più o meno comune della Chiesa cattolica. Così, nel 1990, il Gruppo misto di lavoro tra la Chiesa cattolica e il Consiglio ecumenico delle Chiese ha pubblicato un documento intitolato *La Chiesa: locale e universale*⁵¹. Nel 2007 è la Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa (bizantina) a pubblicare un testo di accordo, il cosiddetto *Documento di Ravenna*: "Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, sinodalità (conciliarità) e autorità", dove i rappresentanti di ambedue le Chiese pervengono a esprimere una ecclesiologia comune⁵².

Tuttavia, ritengo che certi punti dell'ecclesiologia cattolica ufficiale (dal concilio Vaticano II in poi) siano ancora punti di resistenza a una piena ricezione dell'ecclesiologia della *communio Ecclesiarum* e dovrebbero essere riformati (ripensati). Penso anzitutto a *una stretta correlazione tra vescovi e Chiese locali diocesane*. Il concilio Vaticano II non ha pensato ed espresso abbastanza questo legame stretto tra un vescovo e una Chiesa locale (concreta). Secondo il suo insegnamento, è possibile divenire membri del collegio episcopale in virtù dell'ordinazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica con il capo del collegio e con i membri, ma essendo distaccati di ogni Chiesa locale (concreta)⁵³. Nondimeno, in funzione della ricca teologia della Chiesa locale, pure presente nel insegnamento conciliare, e dunque della necessaria relazione pastorale tra un vescovo e la Chiesa locale che gli è affidata (e viceversa), una ordinazione episcopale "assoluta" è del tutto problematica: l'ordinazione episcopale è indissociabile dalla carica pastorale di una Chiesa locale reale. Non mi riferisco qui ai vescovi delle diocesi che hanno rassegnato le dimissioni dalla responsabilità delle loro diocesi per ragioni di età o di salute. Penso piuttosto all'ordinazione di vescovi "titolari", per il titolo soltanto (di una Chiesa locale oggi scomparsa), senza attribuzione di una Chiesa locale

⁵⁰ P. 169.

⁵¹ *Growth in Agreement III. International Dialogue Texts and Agreed Statements, 1998-2005*, ed. by J. GROS, T.F. BEST, L.F. FUCHS (Faith and Order Paper, 204), Geneva, WCC Publications - Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2007, p. 197-205; citato ormai GA III, p. 862-875 [cf. testo it. in *Enchiridion Oecumenicum* 3, EDB, Bologna, 1995, 393-418].

⁵² Il testo originale inglese è consultabile sul sito della Santa Sede: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils.chrstuni/ch_orthodox_docs/rc... [cf. testo it. in *Il Regno – Documenti* 21/2007, 708-714].

⁵³ Cf. LG 22A (la presidenza di una Chiesa locale non è menzionata).

reale: presbiteri creati cardinali e obbligati per il diritto canonico ad essere ordinati vescovi, nunzi apostolici, presidenti e segretari di dicasteri romani – senza mai essere stati, in precedenza, vescovi di una diocesi... Se si considera il numero attuale di questi vescovi *ad titulum*⁵⁴, non si può che reclamare una correzione progressiva di questa grave distorsione teologica della prassi ecclesiale, la quale dissocia ordinazione sacramentale e presidenza di una Chiesa locale. Nel caso particolare dei vescovi ausiliari, che sono effettivamente al servizio di una diocesi, piuttosto che dare loro il titolo di una diocesi che non esiste più come tale, sarebbe più adeguato e più vero di ricollegarli alla diocesi che sono chiamati a servire in comunione con l'ordinario del luogo.

Sulla base di una teologia plenaria della Chiesa locale (diocesana, episcopale), sarebbe necessario anche pensare di più nella Chiesa cattolica a raggruppamenti di Chiese locali in *Chiese regionali autonome* nel senso di una comunione "orizzontale" più intensiva, al di là di una relazione binaria e "verticale" tra ogni vescovo preso individualmente e il papa. Anche al livello della *Chiesa universale, compresa come comunione di Chiese*, non si può che pensare ed esercitare il ministero singolare del vescovo della Chiesa locale di Roma nella sinodalità o la collegialità effettiva con gli altri vescovi⁵⁵. Considererò questi due punti dal punto di vista di riforme istituzionali possibili nella Chiesa cattolica.

2. *Espressioni istituzionali della comunione ecclesiale*

Per la Chiesa ortodossa, la sinodalità o un funzionamento sinodale sono una espressione istituzionale indispensabile della comunione ecclesiale a tutti i livelli di questa (locale, regionale, universale)⁵⁶, anche se, nella realtà della vita ecclesiale, non funzionano sempre correttamente. Considero qui i livelli regionale e universale. Al *livello regionale*, ogni capo di una Chiesa autocefala o patriarcale è circondato di un Santo Sinodo per governare insieme quella Chiesa, nella reciprocità tra il primate (il *prôtos*) e il suo sinodo⁵⁷. Per orientamenti più fondamentali, può essere convocato un concilio regionale. Al *livello universale*, l'organo di

⁵⁴ Secondo l'*Annuario Pontificio* del 2013, il 47,7% dei vescovi cattolici (di cui il 26,1% di emeriti) non aveva la responsabilità di una diocesi.

⁵⁵ Cf. J. FAMERÉE, "What Might Catholicism Learn from Orthodoxy in Relation to Collegiality", in P. D. MURRAY (ed.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford University Press, 2008, p. 211-225.

⁵⁶ Cf. il *Documento di Ravenna* nella sua seconda parte, nn. 17-44: "La triplice attualizzazione della conciliarità e dell'autorità".

⁵⁷ Nella linea del *Canone apostolico* 34.

decisione è il concilio di tutta la Chiesa ortodossa, ancora chiamato panortodosso. Il patriarca ecumenico, *primus inter pares*, se ha soltanto un ruolo di iniziativa — la cui ampiezza non fa l'unanimità nell'Ortodossia —, deve esercitarlo nella comunione con il suo Santo Sinodo di Costantinopoli, ma anche con tutte le altre Chiese ortodosse. Senza questo consenso, non può parlare in nome di tutta l'Ortodossia.

Nella Chiesa cattolica, al *livello regionale*, le conferenze episcopali devono essere concepite come l'espressione ministeriale abituale di una comunione regionale delle Chiese locali diocesane, il vescovo di ciascuna rappresentandola e collegandola con le altre Chiese locali. A questo titolo, esse sono una espressione — parziale ma reale — della collegialità episcopale⁵⁸. Così le conferenze episcopali sono chiamate a godere di una vera autonomia nel seno della comunione ecclesiale. È non soltanto legittimo, ma indispensabile per un'autentica e viva cattolicità della Chiesa cattolica, come per la sua credibilità ecumenica verso le altre Chiese cristiane. In nome della necessaria inculturazione del Vangelo, le conferenze episcopali non dovrebbero divenire poli d'iniziativa nella vita ecclesiale? A questo scopo, il campo della loro competenza non dovrebbe essere esteso largamente, in modo che le loro decisioni, eccetto quelle che interessano direttamente il bene comune della Chiesa universale, non abbiano più bisogno della conferma della Sede Apostolica⁵⁹?

Sul *piano universale*, il modo straordinario di insegnamento e di governo della Chiesa cattolica intera è il concilio generale, presieduto dal vescovo di Roma. Il modo ordinario di questo insegnamento e governo, quanto a lui, dovrebbe prendere una forma sinodale permanente, a somiglianza del Santo Sinodo di ogni patriarcato orientale. Il vescovo di Roma sarebbe così assistito da un certo numero di vescovi residenziali rappresentanti le Chiese regionali di tutta la Chiesa cattolica, per una determinata durata. Secondo il voto espresso da Maximos IV Saigh, patriarca antiocheno dei Melchiti, al concilio Vaticano II nel suo intervento del 6 novembre 1963, questo "*Sacro-Collegio della Chiesa universale*" sarebbe composto dai patriarchi residenziali e apostolici, dei cardinali arcivescovi o vescovi residenziali e da vescovi scelti nelle conferenze episcopali di ogni paese. Alcuni membri di questo Sacro-Collegio si

⁵⁸ Cf. H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA (edd.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir* (Cogitatio Fidei, 149), Paris, Éd. du Cerf, 1988 [ed. it., *Natura e futuro delle Conferenze episcopali*, Bologna, EDB, 1988]; J. FAMERÉE, "Au fondement des conférences épiscopales: la *communio Ecclesiarum*", in *Revue théologique de Louvain* 23 (1992) 343-354.

⁵⁹ Senza *recognitio* romana preliminare, queste decisioni sarebbero comunicate alle altre Chiese (quelle vicine, innanzitutto), e singolarmente a quella di Roma, per ricezione e verifica di comunione, anzi se necessario per correzione fraterna.

succederebbero a turno per essere accanto del papa, il quale mantiene sempre l'ultima parola. Questo Consiglio supremo (o Sinodo) permanente della Chiesa universale, presieduto dal papa, funzionerebbe in modo deliberativo, giacché i dicasteri romani sarebbero sottomessi a questo centro esecutivo e decisivo, aperto al mondo intero⁶⁰. Da un punto di vista propriamente teologico, questo "Santo-Sinodo" dovrebbe cercare idealmente l'unanimità, almeno il consenso il più largo possibile nello Spirito Santo. Il papa conserverebbe una libertà di iniziativa, nella linea della raccomandazione dell'antico *Canone apostolico* 34 relativo alla sinodalità regionale: che il sinodo non faccia niente senza l'accordo del primo e che il primo non faccia niente senza l'accordo del sinodo, in modo che regni la concordia e che Dio sia glorificato, Padre, Figlio e Spirito Santo. Le decisioni universali prese da questo sinodo permanente presso il papa dovrebbero essere piuttosto rare. Le più importanti appunto richiederebbero la convocazione di un concilio generale; tutte le altre disposizioni, non richiedendo una identità di vista universale, sarebbero regolate dagli concili particolari o dalle conferenze episcopali al livello continentale, regionale o nazionale⁶¹.

Una tale "rivoluzione copernicana" nel modo di governare la Chiesa cattolica non può che essere progressiva, graduale, date le pesanti tendenze di tipo monarchico inerenti alla tradizione cattolica.

Qui, in una sezione dedicata alla *communio Ecclesiarum*, è l'aspetto di comunione (anche *Sint unum*) del carisma dehoniano a essere approfondito e messo a contributo, non soltanto la comunione in genere, ma anche la comunione eucaristica — celebrazione, adorazione — (questa è il fondamento di una teologia plenaria della Chiesa locale episcopale).

V. CONCLUSIONE

In un mondo complesso e evolutivo, come essere la Chiesa di Gesù Cristo, la Comunità dei discepoli di Gesù? Quali dimensioni della Chiesa devono essere messe in rilievo, forse riscoperte, per rispondere in un modo pertinente alle grandi sfide della pluralità e della solidarietà nel mondo attuale?

⁶⁰ Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, II/4, Typis polyglottis Vaticanis, 1972, p. 516-519; G. ALBERIGO (dir.), *Storia del concilio Vaticano II*, vol. 3, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 141s.

⁶¹ Secondo le decisioni del concilio di Sardica (343), il papa conserverebbe il suo ruolo tradizionale di arbitro nei casi di conflitti ecclesiastici "locali" che non possono essere risolti a livello locale.

Tale era la mia interrogazione iniziale. Per vi rispondere, ho sviluppato le mie convinzioni in materia ecclesiologica, secondo un ordine logico (sistematico) di priorità. Prima di tutto, la Chiesa (locale, intera) deve, a mio parere, essere *missionaria*: non centrata su sé stessa e la sua sopravvivenza, ma su l'annuncio e l'avvenire del Vangelo del Regno di Dio. Questa esigenza missionaria è per me inseparabile dall'esigenza *ecumenica*: come l'annuncio del Vangelo della riconciliazione potrebbe essere credibile se i cristiani rimangono separati, divisi ed anche opposti tra di loro? Il *dialogo* ecumenico si farà poi anche dialogo interreligioso e "interconvinzionale", e più largamente ancora dialogo con il mondo contemporaneo. La situazione attuale delle *migrazioni* massive e persistenti rammenta altre dimensioni fondamentali della Chiesa: la Chiesa-Popolo di Dio è in esodo, in esilio, in diaspora su la terra, in pellegrinaggio verso il Regno escatologico, la terra non è la sua patria definitiva; questa Chiesa "*migrante*" non può che essere solidale dei migranti, e più radicalmente aperta a tutta la diversità umana (è l'esigenza molto attuale di cattolicità). Questa *cattolicità* ecclesiale implica anche che la Chiesa intera sia concepita e vissuta come una *comunione* di Chiese locali (diocesane), con un funzionamento *sinodale* a livello locale (diocesano), regionale, continentale e universale, perché a tutti i livelli tutti i fedeli, dotati del *sensus fidei*, anche attraverso i vescovi, *partecipino* al *discernimento* della missione della Chiesa, del suo dialogo con gli altri cristiani, con le altre religioni e con il mondo, e del suo servizio dei migranti di oggi (più largamente della sua attenzione ai segni dei tempi).

Camminando ho indicato brevemente un contributo possibile del carisma dehoniano a queste proposte ecclesiologiche successive, *ad maiorem gloriam Dei*.

P. Joseph Famerée, scj

Sommario

- I. Una Chiesa missionaria
- II. Una Chiesa in dialogo ecumenico
- III. Una Chiesa in esilio e in diaspora
 1. Una *Ekklesià* in esodo e in diaspora
 2. Una esigenza provocante, la cattolicità
- IV. *Communio Ecclesiarum*
 1. Ecclesiologia fondamentale
 2. Espressioni istituzionali della comunione ecclesiale
- V. Conclusione