

## Editoriale

La *Facoltà Teologica Pugliese* (FTP), nell'anno in cui ricorre il decimo anniversario della sua fondazione, ha deciso di dotarsi di una propria rivista scientifica. Si tratta di *Apulia Theologica*, una realtà completamente nuova che è stata pensata da tutta la comunità accademica, in tutte le sue articolazioni (dipartimenti, consigli degli istituti, consiglio di facoltà), come un contenitore teologico nel quale possa trovare spazio la voce della FTP, non solo quella elaborata all'interno degli istituti nei quali la nostra istituzione opera direttamente, ma anche quella che emerge dalle altre istituzioni teologiche presenti nel contesto pugliese.

Sin dalla sua nascita, avvenuta nel 2005, la FTP ha stabilito relazioni di intensa collaborazione con le tre riviste collegate agli istituti dalla cui unione essa è nata. Mi riferisco a *Nicolaus, Rivista di Scienze religiose* e *Frontiere*; si tratta di realtà consolidate che avevano già una loro storia piena di grandi valori culturali. La cooperazione con questi preziosi strumenti di ricerca teologica ha permesso alla nostra istituzione di avere spazi per entrare nel grande areopago della discussione teologica con dignità e con sempre maggiore attenzione da parte di lettori provenienti da tutto il mondo. Quando, però, negli ultimi anni il percorso di comunione compiuto all'interno della facoltà ha spinto gli istituti a mettere sempre più le loro risorse a vantaggio del bene comune dell'intera comunità accademica, si è progressivamente affermata l'idea di dotarsi di un'unica rivista che fosse espressione non più dei singoli istituti, ma uno spazio unitario e condiviso di confronto per tutta la FTP. Per realizzare questo progetto, il Consiglio di Facoltà ha deciso di dar inizio a un progetto totalmente nuovo, elaborato da un *team* di docenti che siano espressione di tutto il lavoro di docenza e di ricerca svolto nei contesti dell'unica facoltà.

Da questo discernimento comunitario è nata *Apulia Theologica*, che intende essere un luogo di pubblicazione di studi e ricerche, un'espressione qualificata del lavoro teologico prodotto dalla nostra comunità accademica, ma anche uno strumento di dialogo e di collaborazione con gli altri saperi e le altre istituzioni culturali presenti sul nostro territorio e nel più ampio panorama globalizzato nel quale viviamo. Accanto al contesto proprio delle istituzioni accademiche, *Apulia Theologica* intende rivolgersi anche agli ambienti ecclesiali, provando a essere uno strumento che, senza rinunciare alla necessaria scientificità, sappia anche mantenere un contatto vivo con il cammino pastorale delle nostre chiese

e quindi sia capace di parlare ai pastori, agli operatori pastorali e a ogni realtà ecclesiale che opera e che riflette nel nostro territorio.

Il nome scelto, *Apulia Theologica*, esprime in modo chiaro il radicamento della nostra rivista all'interno del contesto al quale la FTP è legata, ma non intende in alcun modo «regionalizzare» uno strumento teologico-culturale che, per sua natura, ha una vocazione globale. Anzi, proprio per questo, la nostra rivista intende invece essere – come oggi si dice – «glocale», ossia vuole conservare il suo radicamento geografico-ecclesiale, ma avere anche un orizzonte aperto alla mondialità, obbedendo così alla vocazione del nostro territorio, che è un ponte di dialogo collocato nel cuore del Mediterraneo.

Sono convinto che, in un contesto teologico in cui molte riviste stanno chiudendo i battenti, la nascita di *Apulia Theologica* possa essere considerata un segno di speranza per la cultura teologica che ha ancora un'attualità e un'urgenza impressionante nella Chiesa e nel mondo.

ANGELO PANZETTA  
*Preside*

RANIERO CANTALAMESSA, ofm cap\*

## La Chiesa locale nel concilio e nel post-concilio

Ho scelto di parlare della Chiesa locale non solo per la rilevanza teologica e pastorale del tema, ma anche per un motivo pratico, legato alla Chiesa locale in cui opera la Facoltà Teologica Pugliese.<sup>1</sup> Bari è infatti, notoriamente, uno dei centri più vivaci del dialogo tra Oriente e Occidente, tra Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica, e il tema del rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale è uno dei nodi vitali di questo dialogo.

### 1. La Chiesa locale nel concilio Vaticano II

La Chiesa locale rappresenta uno dei temi più nuovi e più fecondi nella riflessione dei teologi cattolici. Per cogliere la novità di questo tema occorre tenere conto dell'evoluzione avvenuta nell'ecclesiologia della Chiesa latina, specie a partire dalla Riforma. Vari fattori, infatti, avevano portato a dare sempre più rilievo all'idea di Chiesa una e universale, a scapito della sua dimensione locale o particolare. Questa non veniva, evidentemente, negata, ma finiva per rimanere ugualmente nell'ombra, senza un'adeguata valorizzazione.

I fattori che più hanno contribuito a riportare in primo piano la realtà della Chiesa locale sono due. Il primo, di carattere storico, è stato l'emergenza, in seguito al processo di decolonizzazione, di nuove Chiese locali in territori extraeuropei, con i cambiamenti che questo fatto ha provocato nel modo di concepire l'azione missionaria della Chiesa. Con ciò non era solo l'egemonia culturale della Chiesa occidentale a essere messa in discussione, ma, di riflesso, lo era anche l'idea stessa di Chiesa universale che stava dietro e che faceva blocco, identificandosi, con l'immagine occidentale della Chiesa.<sup>2</sup>

\* Già professore ordinario di Storia delle origini cristiane all'Università del Sacro Cuore di Milano e già membro della Commissione teologica internazionale (cantalamessa@ofmcap.org).

<sup>1</sup> Prolusione tenuta in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico della Facoltà Teologica Pugliese, 11 novembre 2013.

<sup>2</sup> La riflessione più vivace sulla Chiesa locale si situa nel ventennio successivo al concilio: cf. P. COLOMBO, «La teologia della Chiesa locale», in A. TESSAROLO (a cura di),

L'altro fattore, di carattere più teologico, è stata la riflessione sull'autorità stessa nella Chiesa. Era avvertito da tutti che la definizione del ministero papale fatta dal concilio Vaticano I esigeva, per non sembrare unilaterale, di essere riequilibrata con una definizione altrettanto chiara dell'ufficio episcopale e della collegialità dei vescovi. In ciò la teologia cattolica della Chiesa locale ebbe dei precursori: in epoca più remota, J.A. Moehler e, nell'imminenza del concilio Vaticano II, K. Rahner.

Il concilio Vaticano II rimane ancora, esso stesso, nell'ambito delle premesse di una teologia della Chiesa locale. In altre parole, il Vaticano II non ha elaborato una propria teologia della Chiesa locale, ma ha posto le premesse per farlo. Di più: ha gettato dei semi che dovevano necessariamente portare alla fioritura teologica che poi di fatto si è avuta. Di qui la necessità di conoscerne le posizioni.

Nei testi conciliari si incontrano due grandi piste di riflessione che portano a mettere in evidenza la realtà della Chiesa locale:<sup>3</sup> una è l'ecclesiologia eucaristica, legata all'ufficio di santificazione del vescovo;<sup>4</sup> l'altra è il tema della *plantatio ecclesiae*, o dell'attività missionaria della Chiesa.<sup>5</sup> Per la prima, i testi principali sono:

---

*La Chiesa locale*, EDB, Bologna 1971, 19; è di questa perciò che tengo soprattutto conto nelle mie riflessioni. Negli anni successivi essa occupa assai meno il centro della riflessione teologica, che è assorbita da altri problemi. Tra i contributi più recenti va ricordato J.-M.R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995.

<sup>3</sup> Circa il vocabolario, esiste un'oscillazione, nei testi conciliari: a volte si parla di Chiesa «locale», a volte invece di Chiesa «particolare»; l'oscillazione permane anche negli autori che si sono occupati in seguito del problema. H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1973 (titolo originale: *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier, Paris 1971), riserva l'uso di Chiesa «particolare» alla Chiesa episcopale, o diocesi (in opposizione a Chiesa «universale»), e designa con Chiesa «locale» un insieme di più diocesi unite per affinità etniche (Chiesa italiana) o culturali. In questo testo si segue l'uso comune di indicare con Chiesa locale ogni realtà ecclesiale concreta e limitata, distinta dalla Chiesa universale. Le realtà che il termine, di volta in volta, può significare sono: la diocesi, la parrocchia, l'assemblea eucaristica e, salendo verso l'alto, l'insieme delle Chiese di una nazione o di un continente (Chiesa latino-americana), l'insieme di Chiese orientali che formano un rito (cf. *Orientalium Ecclesiae*, n. 2: EV 1/458), o intere comunioni separate da Roma (*Unitatis redintegratio*, nn. 3, 4, 19: EV 1/503ss); cf. T. CITRINI, «Appunti a margine del Vaticano II», in *Vita e Pensiero* 54(1971), 199-203.

<sup>4</sup> Cf. B. BAZATOLE, «L'évêque et la vie chrétienne au sein de l'Église locale», in *L'épiscopat et l'Église universelle* (Unam sanctam 39), Les Éditions du Cerf, Paris 1962, 329-360; H.M. LEGRAND, «Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église», in *La charge pastorale des évêques (Décret Christus Dominus)*, Les Éditions du Cerf, Paris 1969, 103-144.

<sup>5</sup> Cf. A. REUTER, «De ecclesia locali in territoriis missionum», in *Seminarium* 25(1973), 1021-1038; X. SEUMOIS, «La Communauté Chrétienne. Les églises particulières», in *L'activité missionnaire de l'Église (Décret Ad gentes)*, Les Éditions du Cerf, Paris 1967, 281ss; 311ss.

- la costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* (nn. 41 e 42: EV 1/72ss);
- la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (EV 1/284-456);
- il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* (n. 15: EV 1/476);
- il decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa *Christus Dominus* (n. 11: EV 1/593-595).

Per la seconda pista di riflessione, si veda il decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* (6; 19; 21-22: EV 1/1098ss).

Esaminiamo successivamente i due contesti.

a) Il recupero della nozione Chiesa-mistero e della sacramentalità della Chiesa (a scapito della nozione della Chiesa come *societas perfecta*), come pure l'attenzione al ruolo del vescovo nella Chiesa – due caratteristiche generali dell'opera conciliare –, rappresentano il luogo dell'espansione dell'ecclesiologia «eucaristica» e, nel medesimo tempo, segnano il taglio episcopale della sua rappresentazione nei testi del Vaticano II: l'assemblea dei credenti, riunita intorno al vescovo o, almeno, in unione con lui, è vista come primordiale realizzazione di Chiesa. Vediamo più da vicino, nei testi, il senso di questa ecclesiologia eucaristica incentrata sulla figura del vescovo.

Nella costituzione sulla sacra liturgia (*Sacrosanctum concilium*, n. 41), si legge:

Tutti devono dare la più grande importanza alla vita liturgica della diocesi che si svolge intorno al vescovo, principalmente nella chiesa cattedrale: convinti che la principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare, cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri.

Il testo – come si vede – non parla espressamente della Chiesa locale, però afferma che l'assemblea liturgica intorno al vescovo è la precipua manifestazione della Chiesa, dove l'accento è sul rapporto tra mistero e sua visibilità o concretizzazione storica. Al paragrafo seguente della stessa costituzione (*Sacrosanctum concilium*, n. 42), a proposito della parrocchia, si afferma che essa è una «certa rappresentazione» (*quodammodo repraesentat*) della Chiesa visibile universale, dove l'accento è sul rapporto tra il particolare e l'universale, fra il locale e il mondiale.

Il testo fondamentale è però, senz'altro, quello della *Lumen gentium* (n. 26) inserito nell'ufficio di santificazione del vescovo. Afferma:

Questa Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime comunità (*congregationibus*) locali di fedeli, le quali, in quanto aderenti ai loro pastori, sono anch'esse chiamate Chiese nel Nuovo Testamento e sono, nella loro sede, il popolo nuovo chiamato da Dio con la virtù dello Spirito Santo e con grande abbondanza di doni (cf. 1Ts 1,5). In esse, con la predicazione del vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della cena del Signore [...]. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere e disperse, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica.

Nel decreto sull'ecumenismo (*Unitatis redintegratio*, n. 15) questa visione viene ribadita, ma in prospettiva dinamica: l'assemblea eucaristica non solo manifesta la Chiesa di Dio, ma la costruisce, la fa crescere (nella stessa linea, cf. *Ad gentes*, n. 39: «Eucharestia quae Ecclesiam perficit»). Il decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi, *Christus Dominus*, non fa che riunire e sintetizzare tutti questi dati del concilio, trattando dell'ufficio pastorale dei vescovi nella loro diocesi.

b) Passiamo ora al secondo contesto, quello relativo alla missione della Chiesa. Secondo alcuni, l'insegnamento più ricco del concilio sulla Chiesa locale è da ricercarsi nel decreto sull'attività missionaria *Ad gentes*. Qui infatti il discorso sulla Chiesa locale non è fondato tanto sull'ufficio del vescovo, cioè su una componente, sia pure essenziale, della Chiesa, ma sulla Chiesa globalmente intesa, che equivale a dire sulla natura stessa della Chiesa locale. Il discorso su come nasce una Chiesa (*plantatio Ecclesiae*) porta a scoprire, in questo contesto, che cos'è la Chiesa:

Il mezzo principale per questa *implantatio* è la predicazione del vangelo di Gesù Cristo, per il cui annunzio il Signore inviò nel mondo intero i suoi discepoli, affinché gli uomini, rinati mediante la parola di Dio, siano con il battesimo aggregati alla Chiesa che, in quanto corpo del Verbo incarnato, riceve nutrimento e vita dalla parola di Dio e dal pane eucaristico (*Ad gentes*, n. 6).

La prospettiva in cui si muovono i testi del concilio (tranne, appunto, quella or ora ricordata di *Ad gentes*) è universalistica; viene mantenuto, in altre parole, lo schema antico: dall'unità alla particolarità, dalla Chiesa universale alle Chiese locali. Il concilio poi ha parlato della Chiesa locale in funzione del vescovo, mantenendo l'ecclesiologia eucaristica in una prospettiva ancora alquanto parziale. La discussione sulla collegialità dei vescovi – tema centrale del concilio – ha fatto sì che re-

stassero predominanti i rapporti primato/episcopato e Chiesa universale/Chiesa locale.<sup>6</sup>

Nonostante ciò, tuttavia, il concilio ha messo in moto alcune tendenze teoriche e pratiche che hanno costituito l'ambito vitale per lo sviluppo di una teologia della Chiesa locale nel periodo post-conciliare. Tra queste tendenze va compresa l'aspirazione alla riforma della Chiesa; l'idea di riforma, coniugandosi con quella di Chiesa locale, ha portato alla valorizzazione della comunità come modo di «essere Chiesa» e alla riorganizzazione istituzionale e funzionale dei ministeri (consigli presbiterali, pastorali, ecc.). La tendenza missionaria e l'attenzione ai rapporti tra Chiesa e mondo (*Gaudium et spes*) hanno portato poi a privilegiare la Chiesa locale come luogo dell'incontro tra il vangelo e le culture umane, con tutti i problemi che necessariamente ne conseguono, soprattutto quello del pluralismo teologico, liturgico, canonico, politico, ecc.

La teologia cattolica della Chiesa locale è sbocciata veramente da queste tendenze, non però astrattamente, per un'esegesi dei testi conciliari fatta a tavolino, ma piuttosto sotto la spinta di problemi e bisogni concreti messi in moto dal concilio: discussione intorno alle comunità di base, ai consigli pastorali, alle conferenze episcopali, ecc.

## 2. Teologia della Chiesa locale

Cerco ora di delineare il profilo teologico della Chiesa locale quale è venuto delineandosi nella riflessione cattolica dopo il concilio. Il dato comune e ormai pacifico è questo: la Chiesa locale non è una semplice parte, regione o circoscrizione della Chiesa universale; non si ottiene perciò per frammentazione della Chiesa universale, ma, semmai, per concentrazione (come il tutto è presente talvolta nel frammento). Detto in termini di autorità e di potestà spirituale, il vescovo non è un subalterno o un impiegato del papa; non governa il suo gregge in nome e per autorità del sommo pontefice, ma direttamente, con potestà ordinaria e propria (non delegata), nel nome di Cristo, sebbene debba fare ciò in comunione con tutti gli altri vescovi e in particolare con il vescovo di Roma, successore di Pietro.

La concezione della Chiesa locale come porzione limitata, o membro della Chiesa universale, non cade del tutto; essa, del resto,

---

<sup>6</sup> È la prospettiva formulata da K. RAHNER nel saggio che porta, appunto, il titolo: «Il rapporto primato-episcopato come esempio del rapporto Chiesa universale e Chiesa locale», in *Episkopat und Primat* (Quaestio disputata 11), Freiburg i.B. 1961, 21-30; da lui la riprese il concilio.

era saldamente radicata nella tradizione patristica<sup>7</sup> e ribadita troppo energicamente dal concilio (cf. *Lumen gentium*, n. 23) per scomparire del tutto. L'importante però è che tale «parzialità» della Chiesa locale non tocca il suo contenuto sacramentale e misterico (in ciò essa è un tutto, non una parte!), ma solo l'ambito sociologico, in cui si fa valere il principio della sussidiarietà,<sup>8</sup> e l'ambito canonico. In altre parole, l'idea della Chiesa locale come porzione di un tutto più vasto si applica in riferimento alla giurisdizione del singolo vescovo, che è una giurisdizione limitata alla sua diocesi, rispetto a quella più ampia del patriarca (cf. *Orientalium Ecclesiarum*, n. 7: EV 1/463) e a quella universale del papa.

A questo punto si situa il vero problema teologico. Come fondare questa nuova visione della Chiesa locale? Scartate le soluzioni di tipo sociologico o politico (democratizzazione della Chiesa, decentramento amministrativo, principio delle Chiese nazionali), si profilano due possibilità o due diverse vie.

La *prima via* è quella che parte dalla Chiesa già costituita (*in facto esse*), cioè dalla Chiesa universale così come è strutturata nel suo contenuto misterico e nei suoi ministeri visibili (collegialità, papato), per mostrare che tale Chiesa si manifesta, è presente, «avviene» nella Chiesa locale. Il discorso va dunque dalla Chiesa universale a quella locale, dal papa ai vescovi; *l'analogatum primum* resta ancora la Chiesa universale. È questo il punto di vista prevalente in K. Rahner, il quale insiste perciò, coerentemente, sulla necessità che la Chiesa locale, nella sua configurazione (per esempio quanto all'estensione territoriale della diocesi e ai suoi organismi di funzionamento), sia tale da poter «mostrare» realmente la Chiesa universale ed esserne quasi una replica in miniatura.<sup>9</sup> È la visione che prevale – come si è visto – nei testi conciliari, dove si dice, tra l'altro, che le Chiese particolari sono «formate a immagine della Chiesa universale e da esse è costituita l'una e l'unica Chiesa cattolica» (*Lumen gentium*, n. 23).

La *seconda via* è quella che parte dalla Chiesa *in fieri*, cioè nel suo stesso formarsi, per mostrare come tale Chiesa si realizza nei suoi elementi costitutivi proprio e anzitutto a livello di Chiesa locale.<sup>10</sup> Qui il

<sup>7</sup> Cf. CIPRIANO, *Epist.* 55,24: CSEL III/2,642: «Una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa».

<sup>8</sup> Cf. CITRINI, «Appunti a margine del Vaticano II», 204s; a proposito del principio di sussidiarietà, vale anche del rapporto Chiesa universale/Chiese locali ciò che Paolo esprime con il paragone del corpo e delle membra (Rm 12,4-5; 1Cor 12,12-22).

<sup>9</sup> Cf. K. RAHNER, «Über den Episkopat», in *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1965, VI, 369-422 (trad. it. «Sull'Episcopato», in *Nuovi saggi*, San Paolo, Roma 1968, I, 509-577).

<sup>10</sup> Cf., in questa linea, L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970 (trad. it. *La Chiesa di Dio*, Cittadella, Assisi 1971, 317ss): «La manifestazione primaria, la

discorso va, come si vede, dalla Chiesa locale alla Chiesa universale. La priorità spetta alla Chiesa locale (e in questo senso si è potuto parlare di una rivoluzione copernicana nei rapporti tra Chiesa universale e Chiesa locale), ma la priorità di cui si tratta è una priorità logica o storica, non assiologica, cioè non di importanza.

Riferita storicamente alle origini, tale priorità vuol dire che le Chiese cristiane (ad esempio Efeso, Corinto, Roma, ecc.) non nacquero come riproduzioni in luoghi diversi di un'unica Chiesa-madre che esprimeva l'universalità e che era allora quella di Gerusalemme, ma nacquero come realizzazioni concrete e originali dell'essenza della Chiesa quale risultava dalla predicazione del vangelo fatta da Gesù, dal mistero pasquale e dalla Pentecoste.

Riferita oggi alla crescita e alla dilatazione sempre in atto della Chiesa – cioè riferita all'origine di ogni singola Chiesa – tale priorità vuol dire che le nuove Chiese che nascono nei territori di missione non nascono per riproduzione in esse del modello di Chiesa universale (né tanto meno di quello di Chiesa europea e occidentale!), ma per una concretizzazione originale e necessariamente diversificata dell'essenza stessa della Chiesa di Cristo. In ogni Chiesa locale che nasce, si sviluppa e vive la sua vita nuova in Cristo, ciò che «avviene» anzitutto (per parlare in termini di Chiesa-avvenimento) non è la Chiesa universale empiricamente presa, quale di fatto è esistita ed esiste tuttora, ma è la Chiesa di Cristo, o il *mysterium ecclesiae*. Il riferimento all'unità e all'universalità della Chiesa – e, per i cattolici, al vescovo di Roma come suo centro visibile – è una nota intrinseca, o una *conditio sine qua non*, perché tale Chiesa sia davvero l'unico corpo di Cristo, ma non costituisce il corpo di Cristo allo stesso modo in cui lo costituiscono la Parola, l'eucaristia e lo Spirito con i suoi ministeri e i suoi carismi.

Entrambi questi modi di spiegare teologicamente la Chiesa locale – quello che parte dall'universalità della Chiesa e quello che parte dalla Chiesa locale – esprimono qualcosa di vero e sono perciò legittimi. Nei testi conciliari, il primo modo trova riscontro, come si è osservato più volte, nella costituzione sulla Chiesa; il secondo modo è invece senz'altro presente nel decreto sull'attività missionaria (*Ad gentes*) dove si parla della *plantatio Ecclesiae* e, in certa misura, anche nei decreti sull'ecumenismo e sulle Chiese orientali.

Come ho detto, entrambi i modi sono legittimi. Si può partire infatti dalla Chiesa universale, senza che ciò significhi partire da un'astrazione, perché la Chiesa universale, prima di esistere come realtà storica

---

realizzazione fondamentale della Chiesa, è ciò che noi chiamiamo Chiesa locale». Anche questa seconda prospettiva, a dire il vero, si trova in qualche modo anticipata in RAHNER, *Episkopat und Primat*, 23ss.

o sociologica, esiste come dato misterico: esiste una Chiesa universale da quando Gesù Cristo ha predicato il vangelo, è morto, è risorto e ha mandato lo Spirito Santo; esiste, in altre parole, o meglio preesiste, il *mysterium Ecclesiae* che è la Chiesa sposa e corpo mistico di Cristo (cf. Ef 5,25-27; Rm 12,1ss; 1Cor 12,12-27). Anche la Chiesa universale costituisce dunque, in certo senso, un dato primordiale dal quale si può legittimamente partire. Chi sceglie questa via, dovrebbe però partire davvero da questa idea misterica di Chiesa universale, non da quella empirica, quale di fatto è esistita (papato, collegialità, diritto canonico, ecc.), la quale è logicamente e storicamente posteriore alle Chiese locali. La collegialità scaturisce dalla natura della Chiesa, non la natura della Chiesa dalla collegialità.

Si può però partire altrettanto legittimamente dalla Chiesa locale, dal momento che, nella sua duplice dimensione divina e umana, storica e misterica, cioè nella sua realtà concreta, la Chiesa si realizza anzitutto, come si è visto, nella Chiesa concreta o locale.

Io preferisco seguire questa seconda via. Il primo motivo è quello che ho accennato all'inizio: essa è più congeniale al modo di intendere degli ortodossi e facilita il dialogo con loro. Il secondo motivo è che sono convinto che ogni tradizione teologica – ortodossa, cattolica, protestante – dovrebbe preoccuparsi di sviluppare e dare importanza a ciò che ancora non possiede, o possiede in modo meno accentuato, piuttosto che ribadire sempre ciò che ha già acquisito in modo sicuro nel suo passato e chiudersi in esso.

Ora, è risaputo che per la Chiesa cattolica romana l'idea di Chiesa universale è ormai al sicuro, sia teologicamente che storicamente; sua preoccupazione maggiore deve essere perciò mettere in luce e valorizzare con uguale chiarezza l'altro polo del mistero che riguarda appunto la Chiesa locale. In questo senso, si può parlare del contributo positivo recato anche dal concilio Vaticano I allo sviluppo della teologia della Chiesa locale; è stata proprio la certezza circa l'unità della Chiesa e la sua espressione visibile nel successore di Pietro, stabilita in quel concilio, che ha permesso ai padri del Vaticano II di affrontare senza troppe remore e paure il problema della collegialità dei vescovi e della pluralità delle Chiese. Il Vaticano II non sarebbe stato possibile senza il Vaticano I.

Vediamo, dunque, come dalla considerazione della natura stessa della Chiesa si arriva a fondare teologicamente la realtà della Chiesa locale.<sup>11</sup> Ci sono certo diversi modi possibili di definire in concreto la natura della Chiesa e l'evoluzione dell'ecclesiologia, dai padri della

<sup>11</sup> Seguo in ciò, in modo particolare, COLOMBO, «La teologia della Chiesa locale», 26ss; non diversa è l'impostazione di BOUYER, *La Chiesa di Dio*, 317-342, soprattutto per

Chiesa ad oggi, lo dimostra. La si può definire in rapporto alla Trinità, in rapporto a Cristo, in rapporto alla parola di Dio (*l'Ecclesia Verbi* di Lutero) e in rapporto allo Spirito Santo. Tenendo conto della sua realtà visibile, la si può definire, come di fatto è avvenuto, «società perfetta», o «popolo di Dio».

Se si parte dal Nuovo Testamento e dal consenso delle diverse confessioni cristiane, sembra legittimo, in ogni caso, vedere nei seguenti tre dati reali gli elementi costitutivi della Chiesa:

- la parola di Dio ascoltata e confessata comunitariamente;
- l'eucaristia, soprattutto se presa nel suo inscindibile nesso con il battesimo e gli altri sacramenti;
- lo Spirito che anima la Chiesa e la fa «funzionare» mediante i suoi carismi-ministeri, tra i quali un posto speciale occupa certamente il carisma-ministero dell'autorità (gerarchia).<sup>12</sup>

A questi tre elementi corrispondono, in senso storico, i tre eventi fondamentali della storia della salvezza che sono la predicazione del Regno (il vangelo) da parte di Gesù, il suo mistero pasquale di morte e risurrezione e la Pentecoste. Questi eventi, inoltre, in forza della struttura *prefigurazione/realizzazione/compimento* che caratterizza il mistero cristiano, riassumono tutta quanta la storia della salvezza, l'Antico Testamento, il Nuovo Testamento, il tempo della Chiesa e il compimento escatologico; per cui si può dire della Chiesa ciò che un padre diceva della Pasqua, che cioè essa è un mistero antico e nuovo: antico per la prefigurazione e nuovo per la realizzazione.<sup>13</sup>

L'accordo su questi tre elementi costitutivi della Chiesa è pressoché totale, se si considerano le tradizioni cattolica romana e ortodossa. Queste due differiscono tra loro solo per il fatto di accentuare diversamente l'uno o l'altro dei tre aspetti: prevalenza dell'ecclesiologia eucaristica e pneumatologica nell'ortodossia; prevalenza, almeno in passato, di un'ecclesiologia cristologica nella teologia latina. L'accordo ecumenico è invece meno pieno se si considerano anche i fratelli protestanti, alcuni dei quali non danno all'eucaristia e ai sacramenti in genere, come pure ai ministeri (specie a quello gerarchico), la stessa importanza che danno alla parola di Dio.

---

quanto riguarda l'individuazione dei tre elementi costitutivi della Chiesa: Parola-eucaristia-carismi e ministeri.

<sup>12</sup> Nei testi conciliari questa descrizione della natura della Chiesa si trova, per esempio, in *Lumen gentium*, n. 26; a proposito dell'eucaristia che «fa» o realizza la Chiesa, notevole l'espressione di AGOSTINO, *C. Faust.* 12,20: *PL* 42,265, che definisce l'eucaristia «sacramentum quo hoc tempore consociatur Ecclesia».

<sup>13</sup> MELITONE DI SARDI, *Sulla Pasqua* 2-3: *SC* 123,61.

Proseguendo ora la nostra dimostrazione, notiamo che tutti e tre quegli elementi si realizzano già nella Chiesa locale, in maniera in certo senso compiuta, grazie alla presenza in essa del vescovo al quale è conferita la pienezza dei poteri per insegnare, celebrare l'eucaristia e governare il suo gregge (principi dell'apostolicità e della collegialità). Ogni vescovo, dovendo essere necessariamente in comunione con gli altri vescovi e in special modo, come diceva già Ireneo, con la Chiesa di Roma, assicura alla Chiesa locale così costituita la sua partecipazione vitale alla Chiesa una, santa e cattolica. In altre parole, la Chiesa locale non si costituisce come un'unità conclusa e autosufficiente in tutto (*autocefalia assoluta*), ma è aperta all'universalità, vive nella Chiesa universale, così come la Chiesa universale vive in essa. Una felice espressione in *Lumen gentium*, n. 23, dice, delle Chiese locali, che «in esse e da esse esiste l'unica e identica Chiesa cattolica» (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*).

L'unità della Chiesa appare così modellata sull'unità eucaristica: come attraverso ogni frammento di pane si comunica con lo stesso indiviso corpo reale di Cristo, così attraverso ogni vescovo, e più in generale attraverso ogni Chiesa locale, si comunica con lo stesso unico corpo mistico di Cristo che è la Chiesa universale. Se non si può dire che l'inserimento in una struttura visibile di universalità (in pratica, la comunione con il successore di Pietro) sia un elemento costitutivo della Chiesa locale, è però certamente vero – almeno nella prospettiva cattolica – che esso è una condizione indispensabile perché la Chiesa locale sia veramente e pienamente l'unica Chiesa di Cristo.

## 2.1. La Chiesa locale e la Chiesa *événement* di K. Barth

Sarebbe utile confrontare l'idea di Chiesa locale che emerge dall'attuale teologia cattolica con l'idea di Chiesa locale di K. Barth. Il confronto mostrerebbe che le differenze non sono più così irriducibili come prima del Vaticano II, ma che, tuttavia, esse sono ancora assai profonde. Barth scrive:

La Chiesa non è un'idea, né un'istituzione, né un patto. È l'evento che unisce due o tre uomini nel nome di Gesù Cristo [...]. La forma prima, regolare e normale di questo evento è la comunità locale, i cui limiti coincidono con quelli di un determinato Comune [...]. La Chiesa vive (esiste!) in questa attività visibile e concreta (preghiera, confessione di fede, battesimo, cena, proclamazione e accoglienza della buona novella); nelle sue premesse (teologia e catechismo) e nelle sue conseguenze (disciplina fraterna, cura d'anime e altre forme di assistenza. Ella vive (esiste!) sotto forma

di comunità locale, come fondamento di tutte le altre sue forme di esistenza.<sup>14</sup>

Nello stesso testo, Barth rifiuta ogni costituzione ecclesiastica, non solo quella papale, ma anche quella episcopale, concistoriale e presbiterale, e riconosce come unica accettabile la «struttura congregazionalista» della Chiesa, cioè quella in cui tutti i membri della comunità sono responsabili in solido della vita della Chiesa con una certa differenziazione di compiti, ma «senza alcuna gerarchia giuridica».<sup>15</sup>

Anche tra i teologi cattolici, dopo il concilio, c'è stata una rivalutazione del principio congregazionalista, proprio sulla scia della teologia della Chiesa locale. Ma c'è una differenza considerevole tra il modo con cui questo principio è praticato dai teologi ortodossi (per esempio da Afanassiev) e cattolici (per esempio da Bouyer)<sup>16</sup> e il modo con cui lo applicano le Chiese non-conformiste anglicane e, dietro di esse, K. Barth. In questi ultimi (che però non rappresentano certamente tutta l'ecclesiologia protestante e oggi forse neppure la corrente principale), la congregazione, pur realizzando spesso aspetti di grande valore, a causa dell'assenza di ogni principio gerarchico di autorità, si rapporta al suo Signore solo in linea verticale senza alcun riferimento apprezzabile alla tradizione apostolica e alla storia.

Scriva Barth: «La comunità ecclesiale nel suo formarsi è l'evento in cui la comunione dello Spirito Santo, in virtù della parola di Gesù Cristo, ascoltata in comune attraverso la testimonianza biblica, produce anche, per divina potenza, una comunione umana».<sup>17</sup> Resta però da vedere se la sola testimonianza biblica riesce davvero a far sì che la Parola creduta e annunciata dalla comunità sia l'unica parola di Cristo e non invece quella che ogni congregazione ritiene essere tale, a seconda del proprio orientamento esegetico, e se riesce ad assicurare che il Cristo proclamato Signore sia l'unico Cristo rivelato dal Padre e non invece quello che suggerisce di volta in volta la moda filosofica, come è avvenuto per molto tempo nell'ambito della teologia idealista e liberale.

L'esigenza dell'unità e della cattolicità si radica dunque nella natura stessa della Chiesa locale: per essere autenticamente se stessa, la

<sup>14</sup> K. BARTH, «La Chiesa, comunità vivente che si riunisce in Gesù Cristo, il Signore vivente», in *Die Kirche in Gottes Heilsplan*, Gotthelf Verlag, Zürich 1948 (Atti dell'Assemblea del Consiglio ecumenico delle Chiese ad Amsterdam, nella quale Barth tenne questa famosa relazione; trad. it. in K. BARTH, *La Chiesa*, Città Nuova, Roma 1970, 77s).

<sup>15</sup> *Ivi*, 78s.

<sup>16</sup> Cf. BOUYER, *La Chiesa di Dio*, 320s.

<sup>17</sup> BARTH, *La Chiesa*, 73.

Chiesa locale deve essere inserita vitalmente nella Chiesa universale. Dal concilio ad oggi, grazie a Dio e al lavoro paziente di teologi di tutte le confessioni, si è fatto un notevole cammino di avvicinamento nella concezione della Chiesa da parte di cattolici, ortodossi e protestanti. Esso è visibile nel documento del 2012 (ancora allo studio delle varie Chiese) della Commissione ecumenica «Faith and Order» (Fede e costituzione), intitolato *The Church Towards a Common Vision* (copyright 2012, World Council of Churches, Geneva).

## 2.2. Chiesa universale e Chiesa locale: analogia con il mistero trinitario

A conclusione di questo discorso sulla teologia della Chiesa locale, vorrei svolgere una riflessione che illumina, credo, le rispettive posizioni della Chiesa cattolica e della Chiesa ortodossa sul problema della Chiesa locale. Tra la Chiesa una e universale e le Chiese locali o particolari c'è un rapporto analogo a quello che esiste nella Trinità tra l'unità di natura e la pluralità delle persone (la cosa non stupisce se si pensa alle analogie profonde che i padri hanno messo in luce tra il mistero trinitario e il mistero della Chiesa). Nessuna delle due cose, nella Trinità, preesiste all'altra: né l'unità alla pluralità, né la pluralità all'unità.

Non esiste prima una natura divina astratta che poi si realizza nelle tre persone; non esistono prima delle persone distinte che poi, per accordo e convergenza, danno luogo all'unità. Quello che è certo è che una cosa non esiste senza l'altra, né può fare a meno dell'altra. Si può partire dall'uno o dall'altro versante, cioè o dall'unità o dalla pluralità, ma il mistero è sempre nell'equilibrio tra i due. L'essenza divina è una e concreta, perché si realizza in quanto tale nelle tre persone; le tre persone divine sono tali – cioè persone e divine – perché realizzano l'unica essenza, quella di Dio; diversamente si cadrebbe o nel politeismo o nel subordinazionismo.

Le stesse cose, fatte le debite variazioni, si possono dire a proposito dell'unità della Chiesa universale e della pluralità delle Chiese locali. Ora, è singolarmente curioso che l'Oriente e l'Occidente abbiano avuto uno stesso coerente atteggiamento teologico nei due casi. Nella dottrina trinitaria, gli orientali sono partiti dalla pluralità delle realizzazioni concrete dell'essenza divina – le ipostasi – e da qui, grazie soprattutto all'opera dei Cappadoci, hanno cercato di raggiungere una chiara idea dell'unità divina intesa come sostanza una e indivisa, nel senso forte che aveva l'*homoousios* di Nicea.

Gli occidentali (ad esempio sant' Ambrogio, sant' Agostino) sono partiti dall'unità dell'essenza divina, cioè dall'*homoousios*, e da qui han-

no cercato di stabilire la realtà e la distinzione delle ipostasi divine.<sup>18</sup> Se dalla dottrina trinitaria passiamo a considerare l'ecclesiologia, notiamo qualcosa di assolutamente analogo: gli orientali sono partiti dalle Chiese locali insistendo sulla loro completezza e autonomia e da qui, attraverso delle strutture orizzontali di *koinonia* (riconoscimento di ortodossia e di legittimità dei vescovi tra loro) raggiungono l'idea di unità della Chiesa, indipendentemente da come venga concepita tale unità sul piano visibile e lungo la storia.<sup>19</sup> Gli occidentali hanno seguito un cammino inverso: dalla Chiesa una e universale – l'essenza della Chiesa – alle singole Chiese o realizzazioni locali.

Questo, di fatto, l'iter storico seguito. L'analogia con il mistero trinitario dice che l'importante non è tanto la via da seguire, quanto l'equilibrio da raggiungere e i rischi da evitare (nel caso dei latini, il monarchianesimo; nel caso degli orientali, il subordinazionismo, o triteismo). L'ortodossia non è da una parte, ma al centro; non si raggiunge con l'*aut-aut*, ma con l'*et-et*, cioè con la *concordia oppositorum* che è il vero modo di intendere l'apofatismo.<sup>20</sup> Nessun cammino storico è stato e poteva essere del tutto esemplare e lineare (sulla strada della visione occidentale della Trinità c'è stato il monarchianesimo; su quella della visione ortodossa, il subordinazionismo); sarebbe inutile perciò indugiare in recriminazioni reciproche.

Come è stato provvidenziale per il raggiungimento di un equilibrio nella dottrina trinitaria il fatto che siano esistite due vie di approccio, così può essere provvidenziale per l'ecclesiologia, purché non ci si fermi al punto di partenza, ma si affermino con eguale risolutezza l'uno e l'altro polo del mistero. L'appello all'ecumenismo e all'unione tra Chiesa cattolica e Chiesa ortodossa, come viene dal profondo delle due teologie trinitarie, così viene dunque dal profondo delle due ecclesiologie. L'una può essere un richiamo vivente ed efficace per l'altra, per mantenere integra tutta la ricchezza sconfinata del mistero della Chiesa.

<sup>18</sup> Cf. T. DE RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Retaux, Paris 1892, I; per la prospettiva ortodossa: V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1967, 39-60.

<sup>19</sup> Gli ortodossi parlano, a questo proposito, di «ecclesiologia eucaristica»: cf. N. AFANASSIEV, «L'apostolo Pietro e il Vescovo di Roma», in *Pensiero ortodosso* 10(1955), (in russo); P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1965, 193-192.

<sup>20</sup> A proposito della convergenza tra le due formulazioni, greca e latina, del dogma trinitario, GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio*, 42,16: PG 36,477, esclamava: «Si può concepire un accordo più pieno e dire in modo più chiaro di così la stessa cosa, anche se con termini diversi?».

### 3. Risvolti pastorali della teologia della Chiesa locale

Vorrei ora cercare di evidenziare alcune conseguenze che scaturiscono, sul piano pastorale, dalla visione che ho tratteggiato della Chiesa locale. Esse derivano direttamente da quelli che abbiamo visto essere gli elementi costitutivi della Chiesa – Parola, eucaristia, ministeri –, di modo che non vi sia alcuna dicotomia tra l'essere e l'agire della Chiesa, tra dogmatica e pastorale.

Uno slogan divenuto famoso in epoca recente recita: *Think globally, act locally* (Pensa globalmente, agisci localmente). Questa massima sembra fatta apposta per descrivere l'atteggiamento del credente nei confronti della sua Chiesa: bisogna *sentire cum Ecclesia*, cioè avere nella mente e nel cuore l'universalità della Chiesa, ma agire poi concretamente nella Chiesa locale. Per fare questo è necessario tener conto dei diversi ambiti che l'espressione «Chiesa locale» ricopre: partendo dall'ambito fondamentale che è la diocesi, essa può designare, verso l'alto, l'insieme di più Chiese riunite in patriarcato, o in conferenze episcopali di carattere nazionale e addirittura continentale; verso il basso, la parrocchia, la comunità religiosa o di base, e infine l'assemblea liturgica riunita intorno a un qualsiasi sacerdote in comunione con il suo vescovo.

#### 3.1. La celebrazione eucaristica

Se è vero – come si è visto sopra – che l'eucaristia «fa» la Chiesa locale, è vero anche che la Chiesa locale «fa» l'eucaristia. Questa affermazione ha un senso teologico (solo una comunità locale può celebrare l'eucaristia che è un evento concreto, spazio-temporale), ma ha anche un senso esistenziale che si può esprimere così: a quali condizioni una Chiesa locale «fa» veramente l'eucaristia, cioè ne realizza appieno il contenuto e le potenzialità?

La prima condizione – ci risponde la tradizione – è la comunione con il vescovo.<sup>21</sup> Ma questo non esaurisce, evidentemente, il problema; per sé, assicura la liceità, ma non l'efficacia di un'eucaristia.

È stato questo uno dei temi più interessanti studiati, dopo il concilio, nell'ambito della problematica della Chiesa locale.<sup>22</sup> Ciò che è emerso con chiarezza è che per fare efficacemente l'eucaristia non basta celebrarla con decoro o splendore, anche se questo resta importantissimo,

<sup>21</sup> Cf. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Smir.* 8,1: «Sia ritenuta sicura quell'eucaristia che si celebra dal vescovo o da chi ne ha ricevuto mandato da lui».

<sup>22</sup> Cf. B. FORTE, «Eucaristia e Chiesa nella recente teologia cattolica», in *Asprenas* 19(1972), 469-495; particolarmente significativo il lavoro svolto in occasione del congresso eucaristico nazionale italiano di Udine del 1972, da un gruppo di teologi: cf. *Eucaristia e comunità locale*, Udine 1971-1972.

come ci ricorda l'esempio dei fratelli ortodossi. Bisogna che essa sia il riflesso e la consacrazione di una prassi di vita ecclesiale in cui trovano posto i valori essenziali racchiusi da Gesù nell'eucaristia: offerta di sé, servizio e condivisione fraterna. Queste sono condizioni essenziali perché la celebrazione eucaristica realizzi davvero la comunione fraterna e non meriti quel terribile rimprovero che l'Apostolo rivolge ai corinzi: «Il vostro non è più un mangiare la cena del Signore» (1Cor 11,20). L'eucaristia, in altre parole, ha una dimensione verticale e una orizzontale ed entrambe sono essenziali per la sua efficacia ecclesiale.

Proprio per queste sua necessità di tradursi in vita, l'eucaristia postula la mediazione della Chiesa locale ed è in ciò che trova la sua ragione più profonda il pluralismo liturgico ammesso, entro certi limiti, dal concilio Vaticano II. Il problema fondamentale che si pone ora, a questo proposito, è ancora una volta quello di come conciliare l'universale con il particolare, cioè le realtà e le novità che nascono dal basso e dalla vita concreta delle comunità, con le esigenze di una comunione ecclesiale più ampia.

Il concilio ha ribadito fortemente l'autorità che spetta al vescovo nei confronti della vita liturgica della sua Chiesa e in particolare nella celebrazione dell'eucaristia (cf. *Lumen gentium*, n. 26). Questo non dovrebbe però essere inteso nel senso che nulla si debba sperimentare di nuovo se non è preceduto da un decreto del vescovo che lo ordina. Ciò riporterebbe alla situazione di stagnazione liturgica preconciliare e renderebbe necessario, a breve scadenza, un nuovo «movimento liturgico». La sana dialettica ecclesiale sembra essere quella che riconosce allo Spirito la libertà di far fiorire i suoi carismi dove vuole e di mantenere la liturgia aperta a una sana creatività e spontaneità, ma che riconosce nello stesso tempo all'autorità il carisma proprio di discernere i carismi, di provare tutto e ritenere solo ciò che è buono per la Chiesa. Nessuna Chiesa cristiana avrebbe la ricchezza liturgica che ha, se non fosse perché alcuni suoi figli più aperti allo Spirito ebbero un giorno il coraggio di inventare qualcosa di nuovo che non era ancora scritto nei canoni della propria Chiesa.

### 3.2. Chiesa locale ed evangelizzazione

A proposito della parola di Dio, la responsabilità della Chiesa locale sembra potersi riassumere nei seguenti compiti:

- custodire la purezza della Parola (il vescovo è responsabile e garante dell'ortodossia);
- diffondere la Parola (ruolo missionario) e incarnare la Parola nella propria cultura (storicizzazione della fede).

Al tempo dei padri, la più importante di questa attività, o almeno la più in vista, era la prima, come dimostra il ruolo svolto da alcuni

vescovi nella difesa dell'ortodossia e nella soluzione delle controversie teologiche (Atanasio, Basilio, Cirillo, Agostino, ecc.). Oggi prevale senz'altro il compito missionario o di evangelizzazione. Il concilio ha dedicato un intero capitolo all'«Attività missionaria delle Chiese particolari» (cf. *Ad gentes*, n. 20).

Dopo il concilio, i due documenti più importanti a questo riguardo sono stati l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (1975; EV 5/1588ss) e la *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II (1990; EV 12/547ss): non solo vi si afferma il ruolo delle Chiese locali nell'evangelizzazione, ma si indica anche qual è il suo apporto specifico in questo campo. Si legge in *Evangelii nuntiandi*:

Le Chiese particolari profondamente amalgamate non solo con le persone, ma anche con le aspirazioni, le ricchezze e i limiti, i modi di pregare, di amare, di considerare la vita e il mondo, che contrassegnano un determinato ambito umano, hanno il compito di assimilare l'essenziale del messaggio evangelico, di trasferirlo, senza la minima alterazione della sua verità fondamentale, nel linguaggio compreso da questi uomini e quindi di annunziarlo nel medesimo linguaggio. La trasposizione deve essere fatta [...] nel campo delle espressioni liturgiche, della catechesi, della formulazione teologica, delle strutture ecclesiali secondarie, dei ministeri. E il termine «linguaggio» deve essere qui inteso meno nel senso semantico o letterario che in quello che si può chiamare antropologico e culturale (n. 63).<sup>23</sup>

Il ruolo specifico della Chiesa locale in fatto di evangelizzazione – come si vede – è costituito dal fatto che essa, ed essa sola, è in grado di storicizzare la Parola, cioè di incarnarla in una cultura e in una situazione particolari. Grazie alla Chiesa locale, il messaggio, come un tempo si fece «giudeo con i giudei» (1Cor 9,20) e greco con i greci, così oggi si fa africano con gli africani, asiatico con gli asiatici, ecc. Questo compito assegnato alla Chiesa locale non è privo di difficoltà; è anzi quanto mai «problematico»; suppone infatti che si sia in grado di dare una risposta a problemi assai complessi, come quello del rapporto fede-cultura e quello del pluralismo ecclesiale e dei suoi limiti.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> L'esortazione *Evangelii nuntiandi* seguì il Sinodo episcopale del 1974, in cui ci si era occupati dello stesso problema: cf. di tale Sinodo, soprattutto la relazione Cordeiro in *Regno Doc.* (1974)19, 525, e il discorso di PAOLO VI (*ivi*, 535). Sul ruolo della Chiesa locale nell'incarnare il messaggio nelle diverse culture, cf. anche A. MARRANZINI, «Teologia della Chiesa locale», in *Civiltà Cattolica* 126(1975), 543-553, e 127(1976), 11-19; B. KLOPPENBURG, «La Iglesia Particular según el Concilio y Sinodo de 1974», in *Medellin* 1(1975), 181-206.

<sup>24</sup> Sul problema del pluralismo nell'attività delle Chiese locali, cf. MARRANZINI, «Teologia della Chiesa locale», e A. ACERBI, *Coscienza e missione di Chiesa*, Cittadella, Assisi 1977, 121-136.

Qual è il rapporto tra Chiesa locale e cultura? Una Chiesa locale è Chiesa, non in forza della sua determinazione locale né per qualsiasi altro fattore naturale, bensì per gli elementi costitutivi che sono teologici (la parola di Dio, l'eucaristia e l'intero organismo sacramentale, l'amore fraterno e i carismi-ministeri).<sup>25</sup> Ma è altrettanto vero che una Chiesa locale riceve la sua «caratterizzazione» dalle situazioni culturali e sociali in cui si realizzano quegli elementi costitutivi. In altre parole, una Chiesa locale è caratterizzata anche dal suo inserimento nella cultura del popolo, in seno al quale essa sorge e vive. La ragione della «località» di una Chiesa si inserisce, perciò, nell'essenza stessa di una Chiesa locale: in fondo, è l'esperienza cristiana che caratterizza una Chiesa; infatti, la particolarità di una Chiesa è data dal suo modo di vivere Cristo in un certo luogo, in un certo tempo; un modo che non è facoltativo, ma coincide con il preciso dovere di annunciare il vangelo.

La Chiesa italiana ha da tempo posto al centro della propria riflessione la cosiddetta «emergenza educativa» e in questa direzione andrà anche il convegno ecclesiale che si terrà a Firenze nel 2015 sul tema «In Gesù Cristo il nuovo umanesimo».

Detto questo, però, bisogna anche ricordare, per non interpretare erroneamente questo suo compito di incarnazione della fede, che la Chiesa locale è anch'essa – come tutta la Chiesa – una realtà essenzialmente escatologica; è «in» questo mondo, ma non «di» questo mondo; è la Chiesa di Dio che vive da pellegrina (*paroikousa*) a Corinto, a Roma, ecc., come si legge negli scambi epistolari delle primitive comunità cristiane. Essa perciò ha anche un ruolo critico e contestativo dei sistemi e delle culture che va messo in evidenza soprattutto in certi momenti, nei quali l'adattamento totale all'ambiente può significare, in realtà, il tradimento della fede.

### 3.3. Chiesa locale e promozione umana

Un aspetto importante dell'attività della Chiesa locale (che il Sinodo dei vescovi del 1971 definì addirittura «parte integrante dell'evangelizzazione») è la promozione umana. Da essa dipende in misura notevole se il messaggio sarà o non sarà credibile, in una data situazione socio-economica e politica.

L'esempio dei primi secoli cristiani, anzi di Gesù stesso, dimostra che, ovunque fu possibile e nella misura in cui fu possibile, le comunità cristiane si fecero carico anche delle necessità terrene dei fratelli e dei cittadini. Allora questa promozione umana si esercitava soprattutto

<sup>25</sup> Cf. COLOMBO, «La teologia della Chiesa locale», 32-38.

nell'ambito liturgico, sotto forma di elemosina e di assistenza. Tertulliano ci fornisce una lista di categorie assistite: poveri, orfani, anziani, disoccupati, naufraghi, fratelli di fede condannati ai lavori forzati o al carcere.<sup>26</sup> Ma non è detto che quella sia l'unica concretizzazione possibile del messaggio sociale del vangelo. Oggi i cristiani potrebbero benissimo utilizzare la miglior conoscenza dei meccanismi economici che l'umanità ha raggiunto per operare in modo più efficace e più radicale in difesa dei poveri e degli oppressi. L'imperativo: «Ama il prossimo tuo» è un imperativo radicale che assicura una perenne attualità al messaggio sociale di Gesù.

Anche questa storicizzazione, per così dire sociale e politica, della fede deve passare attraverso la Chiesa locale. Solo essa infatti è in grado di leggere dal di dentro una situazione sociale, di dare concretezza ai propri interventi e di collaborare in spirito di solidarietà civile con le istituzioni e le forze della propria gente. In questa nuova prospettiva, la dottrina sociale della Chiesa non appare più una dottrina elaborata al centro, unica per tutti, e poi calata, piuttosto artificialmente, nelle situazioni più diverse, ma appare invece una dottrina che risulta dalla diversità delle esperienze concrete e perciò dalla vita. Il movimento è, ancora una volta, dalla periferia al centro, e non viceversa; anche se, naturalmente, la Chiesa universale in quanto tale, per la maggiore libertà di cui gode rispetto alle Chiese locali e nazionali, può avere una parola importantissima da dire anche in questo campo, in difesa degli autentici principi sociali del vangelo.

In campo cattolico, si sono avute già alcune concrete realizzazioni di questo nuovo modo di porsi di fronte al compito evangelico della promozione umana. La più nota è il documento di Medellín (1968) che ha influito non poco nelle prese di posizione dei credenti dell'America Latina sul terreno delle scelte sociali e politiche. Ma vanno ricordati anche il convegno della Chiesa italiana «Evangelizzazione e promozione umana» (Roma 1976) e il convegno di Palermo del 1995, «Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia».

### 3.4. Comunità di base e aggregazioni ecclesiali

Ci resta da accennare ad alcuni sviluppi più recenti e più nuovi circa la Chiesa locale. Il compito di incarnare la fede nel vissuto umano, da una parte ha messo in moto, per comprensibili motivi (non esiste una

<sup>26</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 39. Sull'epopea della beneficenza cristiana nei primi secoli, cf. A. HARAACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924; sulla giustificazione teologica che regge l'impegno sociale del cristiano, cf. soprattutto M. DIBELIUS, «Das soziale Motiv im Neuen Testament», in *Botschaft und Geschichte*, Tübingen 1953, I, 178-203.

cultura diversa per ogni diocesi!), unità ecclesiali più ampie quali le conferenze episcopali, dall'altra ha portato alla creazione di unità ecclesiali più ristrette e capillari.

Accanto alla struttura geografica delle parrocchie sono nate comunità di tipo diverso, anche per il bisogno di una maggiore e più attiva partecipazione dei laici alla vita liturgica e all'annuncio della Parola. Giovanni Paolo II, nella *Novo millennio ineunte*, prendeva atto di questa diversificazione, vedendo in essa «i segni di una nuova primavera della Chiesa»:

Grande importanza per la comunione riveste il dovere di *promuovere le varie realtà aggregative* che, sia nelle forme più tradizionali, sia in quelle più nuove dei movimenti ecclesiali, continuano a dare alla Chiesa una vivacità che è dono di Dio e costituisce un'autentica primavera dello Spirito (n. 46: *EV* 20/94).

Su questo sfondo possiamo situare senz'altro la realtà delle comunità di base<sup>27</sup> e, in tempi e luoghi a noi più vicini, i movimenti ecclesiali e le aggregazioni laicali. È un fenomeno in atto, in forme diverse, in tutte le Chiese cristiane, non solo in quella cattolica. Di esso ci si è occupati perciò anche a livello ecumenico, come mostra lo studio *Les groupes informales dans l'Église* (Strasburgo 1973), in cui si hanno sul tema una relazione del protestante R. Mehl, una del teologo ortodosso I.D. Zizioulas e una del cattolico Y. Congar. La fioritura di queste «comunità di base» o, come anche si dice, di «gruppi spontanei», rientra nel fenomeno più vasto di una ricerca di nuove e più genuine realizzazioni di comunità nell'ambito del cristianesimo, ricerca nella quale si nota un forte richiamo dell'esperienza comunitaria delle origini descritta in At 2-4.

Si tratta di un tema nuovo; il concilio non ha presentato il problema teologico dei gruppi ecclesiali, se non per l'aspetto dell'apostolato dei laici di cui si dice che «è segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo, che disse: Quando due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (*Apostolicam actuositatem*, n. 18: *EV* 1/979). È stato nel clima post-conciliare che il fenomeno è esploso, influenzato probabilmente anche dalla crisi della parrocchia che non riesce più a rispondere alle esigenze di una società divenuta più mobile e frastagliata e, nello stesso tempo, più esigente in fatto di autenticità e di rapporti interpersonali.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Cf. H. DENIS, «Les communautés de base sont-elles Église? Point de repère théologique», in *Lumière et Vie* 99(1970), 103-132; E. CORECCO, «Riflessioni critiche», in *Communio* (1972), 57-60.

<sup>28</sup> Sulla problematica relativa alla parrocchia, cf. K. LEHMANN, «Prospettive e limiti della nuova teologia della parrocchia», in *Communio* (1977), 40-57; cf. anche tutto il numero di *Lumière et Vie* (1975)123 e, con un taglio pastorale, F. KLOSTERMANN, *La*

Affermava al riguardo J. Ratzinger nel 1973:

Proprio nella situazione presente, è anzitutto importante che esistano gruppi concreti, capaci di essere effettivamente il supporto di una qualità di vita, dove ciascuno esperimenti una *communio ecclesiae*, che sia una vera *communio* [...]. Ma questi raggruppamenti comunitari devono sapersi uniti con il vescovo e, tramite lui, con la Chiesa universale, nella quale ricevono l'insegnamento. Chiesa che essi non sostituiscono, ma piuttosto aprono. Essi devono vivere «cattolicamente», uno cioè dei principi della loro azione costruttrice deve essere la preoccupazione di vivere la vita ricevuta dal tutto e di viverla per il tutto.<sup>29</sup>

L'angolatura dalla quale la teologia si pone di fronte alle numerose associazioni di fedeli e nuove comunità – come si vede – è quella della loro ecclesialità. Si può dire che le comunità ecclesiali sono Chiesa se in essa si predica il vangelo della Chiesa, se si celebra un'eucaristia legittima, se si riconosce il ministero ordinato e proposto a tutta la Chiesa. Il problema non è tanto quello del rapporto con le strutture istituzionali della Chiesa (parrocchia, diocesi, ecc.) quanto quello della comunione con il resto della Chiesa nei momenti fondanti.<sup>30</sup>

Questo per rispondere alla domanda teologica: che cosa sono le comunità di base o i gruppi spontanei? Meno facile è rispondere alla domanda sociologica: come essi si presentano di fatto? Le esperienze e le realizzazioni sono infatti diversissime. In alcuni casi si tratta di comunità che nascono e vivono ognuna per conto proprio, come, per esempio, le comunità di base fiorite in America Latina, la comunità di Sant'Egidio e molte altre nate un po' ovunque. Più spesso però si tratta di comunità inserite in «movimenti» più ampi, a volte addirittura su scala mondiale, come sono i focolarini, le comunità neocatecumenali, quelle dei *Cursillos* e quelle del Rinnovamento nello Spirito.

Questo approdo finale dell'idea di Chiesa locale ci permette di allargare lo sguardo e tentare un bilancio globale del concilio, a cinquant'anni dalla sua apertura. Un noto studioso di Newman, Ian Ker, ha messo in luce il contributo che Newman può dare, oltre che alla comprensione dello svolgimento del concilio, anche alla comprensione del post-concilio.<sup>31</sup> A seguito della definizione dell'infalibilità papale nel concilio Vaticano

*Chiesa locale*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970: nonostante il sottotitolo (*Diocesi, parrocchie, gruppi comunitari*), questo libro affronta solo il problema dei gruppi occasionali nell'ambito della parrocchia.

<sup>29</sup> J. RATZINGER, in *Regno Doc.* (1973)18, 421, nota 20.

<sup>30</sup> CORECCO, «Riflessioni critiche», 60.

<sup>31</sup> I. KER, «Newman, the Councils, and Vatican II», in *Communio, International Catholic Review* (2001), 708-728.

I nel 1870, il cardinal Newman fu indotto a fare una riflessione generale sui concili e sul senso delle loro definizioni.

La sua conclusione fu che i concili possono avere spesso effetti non intesi, sul momento, da quelli che vi parteciparono. Questi vi possono vedere molto di più, o molto di meno, di quello che in seguito tali decisioni produrranno. Successe così alla definizione dell'infalibilità papale, che nel clima acceso del momento sembrò a molti contenere molto di più di quello che di fatto la Chiesa e il papa stesso desunsero da essa. Essa non rese ormai inutile ogni futuro concilio ecumenico, come qualcuno sul momento temette o sperò; il Vaticano II ne è la conferma. Tutto questo getta una luce singolare sul tempo del post-concilio. Anche qui le vere realizzazioni si collocano forse da una parte diversa da quella verso la quale noi guardavamo.

Il concilio, nelle intenzioni di papa Giovanni XXIII che lo aveva concepito, doveva essere una «novella Pentecoste» per la Chiesa. Alla domanda se c'è stata una nuova Pentecoste, si deve rispondere senza esitazione: sì! Quale ne è il segno più convincente? Il rinnovamento della qualità della vita cristiana, là dove tale Pentecoste è stata accolta. Tutti sono d'accordo nel considerare come il fatto più nuovo e più qualificante del Vaticano II i primi due capitoli della *Lumen gentium*, dove si definisce la Chiesa come sacramento e come popolo di Dio in cammino sotto la guida dello Spirito Santo, animata dai suoi carismi, sotto la guida della gerarchia. La Chiesa come mistero e istituzione. Questo vale sia per la Chiesa universale che per la Chiesa locale.

Ci domandiamo: dov'è che questa immagine di Chiesa dai documenti è passata alla vita? Dov'è che essa ha preso «carne e sangue»? Dov'è che la vita cristiana è vissuta secondo la «legge dello Spirito», con gioia e convinzione, per attrazione e non per costrizione? Dov'è che la parola di Dio è tenuta in sommo onore, si manifestano i carismi, è più sentita l'ansia per una nuova evangelizzazione e per l'unità dei cristiani ed è più forte la comunione con la Chiesa gerarchica?

La risposta che da più parti si dà a questa domanda è: nei movimenti ecclesiali! Bisogna però precisare subito una cosa. Dei movimenti ecclesiali fanno parte, nella sostanza se non nella forma, anche quelle parrocchie e nuove comunità nelle quali si vive la stessa *koinonia* e la stessa qualità di vita cristiana. Da questo punto di vista, movimenti e parrocchie non vanno visti in opposizione o in concorrenza tra di loro, ma uniti nella realizzazione, in modo diverso, di uno stesso modello di vita cristiana.

Già nel 1994, Giovanni Paolo II scriveva:

A partire dal Concilio noi assistiamo a *un rinnovamento prima di tutto qualitativo*. Anche se continuano a scarseggiare i sacerdoti e se le vocazioni sono sempre troppo poche, *si destano e crescono i mo-*

*vimenti a carattere religioso. Nascono su uno sfondo un po' diverso dalle antiche associazioni cattoliche di profilo piuttosto sociale [...]. I nuovi movimenti, invece, sono orientati innanzitutto verso il rinnovamento della persona [...]. È una direzione che promette molto per il futuro della Chiesa.*<sup>32</sup>

Nello stesso senso si è espresso Benedetto XVI nell'omelia della messa crismale del Giovedì santo del 2012:

Chi guarda alla storia dell'epoca post-conciliare può riconoscere la dinamica del vero rinnovamento, che ha spesso assunto forme inattese in movimenti pieni di vita e che rende quasi tangibili l'inesauribile vivacità della santa Chiesa, la presenza e l'azione efficace dello Spirito Santo.

Dal momento che queste nuove realtà sono nate e si situano nell'ambito della Chiesa locale e da essa, cioè dal vescovo, dipendono nella loro attività pastorale, dobbiamo concludere, forse con sorpresa, che i frutti più concreti del concilio non vanno ricercati nell'ambito della Chiesa universale, ma in quello della Chiesa locale.

Se poi ci sembra che parlare di una nuova Pentecoste sia per lo meno esagerato, visti tutti i problemi e le controversie sorti nella Chiesa dopo e a causa del concilio, non dobbiamo far altro che andare a rileggerci gli Atti degli apostoli e constatare come problemi e controversie non mancarono neppure dopo la prima Pentecoste. E non furono meno accesi di quelli di oggi.

Alle nuove generazioni di sacerdoti e di laici che si formano nell'ambito di questo Seminario regionale e della Facoltà Teologica Pugliese, il compito e l'augurio di tenere desta e accrescere la corrente di grazia che attraversa la Chiesa. È da qui che viene quel «potere dall'alto» di cui abbiamo tanto bisogno per dare un'anima alla teologia e per rievangelizzare il nostro continente secolarizzato. Esso ha cambiato la mia vita e mi ha messo in cuore un insaziabile desiderio di amare e di annunciare il Signore Gesù. Così può fare – e con minore fatica – anche per ognuno di voi.

<sup>32</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 183s (corsivi nell'originale).



*La Chiesa locale rappresenta uno dei temi più nuovi e fecondi nella teologia cattolica, per l'impulso dell'emergenza delle nuove Chiese extraeuropee e per la riflessione sull'autorità nella Chiesa. Il Vaticano II non elabora una propria teologia della Chiesa locale, ma ne pone le premesse attraverso il tema dell'ecclesiologia eucaristica e il tema della *plantatio ecclesiae*. Nel periodo post-conciliare hanno fatto progredire la riflessione l'aspirazione alla riforma della Chiesa e la tendenza missionaria con l'attenzione ai rapporti fra Chiesa e mondo. Una prima via è stata quella della Chiesa locale come ripresentazione in miniatura della Chiesa universale. Una seconda via è partita dalla Chiesa locale, dalla quale si realizza la Chiesa universale nei suoi elementi costitutivi. L'A. suggerisce motivatamente di seguire la seconda e addita l'analogia col mistero trinitario, in cui l'unità e la pluralità sono coesistenti e mai preesistenti l'una all'altra. Da tale prospettiva vengono tratte conclusioni pastorali riguardo alla celebrazione eucaristica, all'evangelizzazione, alla promozione umana, alle comunità di base e alle aggregazioni ecclesiali.*



*The local Church is one of the most current and fruitful topics in Catholic theology thanks to the momentum driving the emergence of new non-European Churches, and for the reflection upon authority in the Church. The Second Vatican Council has not developed its own theology of the local Church, but merely suggests one through Eucharistic ecclesiology and the "plantatio ecclesiae". During the post-conciliar period, attention was turned to relationships between the Church and the world which progressed through the aspiration for Church reform and an increase in missionary activity. An initial stage occurred when the local Church came to represent a miniature version of the universal Church. A second stage started from the local Church, which adopted the principal elements of the universal Church. The author suggests, giving reasons, to follow the second path and points to the analogy with the mystery of the Trinity of God, in which unity and plurality coexist and one never pre exists the other. From this perspective, pastoral conclusions are drawn with regard to the Eucharistic celebration, Evangelization, social progress, base communities and church aggregations.*

**CHIESA LOCALE – CHIESA UNIVERSALE – VATICANO II – DIALOGO  
ECUMENICO – MOVIMENTI ECCLESIALI**