

Gli elementi costitutivi della Chiesa locale e la loro articolazione

Arturo Cattaneo

Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

Il Vaticano II è stato un concilio eminentemente ecclesiologico, nel quale la Chiesa ha riflettuto sulla propria autocomprensione al fine di poter realizzare sempre meglio la sua missione. Le riflessioni intorno alla sua natura misterica e comunionale, la nuova sensibilità pastorale ed ecumenica che sono emersi in tale contesto, contribuirono alla riscoperta della Chiesa locale¹.

Fra i primi commenti ai testi conciliari si può ricordare l'osservazione di J. Ratzinger, secondo cui «uno dei fatti più importanti di questo Concilio è l'aver rimesso in onore il plurale "le Chiese", che era passato completamente in secondo piano»².

Ciò ha trovato conferma negli studi che seguirono ad opera di tanti altri autori. Basti ricordare E. Lanne che ha parlato di rivoluzione copernicana, nel senso che «ormai non è più la Chiesa locale che gravita attorno a quella universale, ma è l'unica Chiesa di Dio in Gesù Cristo che si rende presente in ogni celebrazione della Chiesa locale per l'azione continua dello Spirito Santo»³. A sua volta, H. Legrand osservò che «questo accento posto dal Vaticano II sulla responsabilità e sulla diversità delle Chiese locali non può mancare di ripercuotersi, per onde concentriche, sull'insieme dei più attuali problemi della vita ecclesiale, sulle relazioni con le altre Chiese cristiane e con

¹ Intesa qui, come spesso fa il Vaticano II, il magistero postconciliare e la maggior parte dei teologi in senso equivalente a Chiesa particolare e la cui piena manifestazione canonica si dà nella diocesi (cfr. CD 11/a).

² J. RATZINGER, *Il nuovo Popolo di Dio*, Brescia 1971, 249 (or. ted. 1969, la citazione è del cap. VIII che raccolge il testo di una conferenza tenuta nel 1966).

³ E. LANNE, *L'Église locale et l'Église universelle. Actualité et portée du thème*, in Irénikon 43 (1970) 490: «Désormais ce n'est plus l'Église locale qui gravite autour de l'Église universelle, mais l'Église unique de Dieu en Jésus-Christ qui se trouve présente dans chaque célébration de l'Église locale par l'action continue de l'Esprit Saint». Di «rivoluzione copernicana» parla anche H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. III, a cura di B. LAURET e F. REFOULÉ - edizione italiana a cura di M. FALCHETTI -, Brescia 1986, 156.

il mondo»⁴. Fra i canonisti W. Aymans è stato uno dei primi a percepire la rilevanza di questo aspetto della dottrina conciliare, affermando fra l'altro che la *communio Ecclesiarum*, quale articolazione dell'unica Chiesa, va considerata «uno dei concetti fondamentali dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II»⁵.

Con proprietà si parla di *riscoperta* della Chiesa locale, poiché essa è ben presente sia nei testi neotestamentari, sia nelle testimonianze di numerosi Padri della Chiesa. La storia mostra che, contrariamente all'importanza mantenuta dalla Chiesa locale in Oriente⁶, nella Chiesa latina – soprattutto per il progressivo aumento del ruolo del papato a partire dal secolo IX e, in modo particolare, dalla riforma gregoriana nel secolo XI⁷ – si è sviluppato un regime di organizzazione unitaria che ha portato a sottolineare la dimensione universale della Chiesa a scapito di quella particolare⁸. Al riguardo, Yves Congar ha osservato che «questa teologia dell'unità esprime un aspetto importante della realtà, ma non tutta la realtà»⁹. In essa manca effettivamente un'adeguata comprensione delle diversità in virtù delle quali l'unità risulta cattolica.

⁴ H. LEGRAND, *Inverser Babel, mission de l'Église*, in *Spiritus* 11 (1970) 323-324: «Cet accent mis sur le respect, la responsabilité et la diversité des églises locales, ne peut manquer de se répercuter, par ondes concentriques, sur l'ensemble des problèmes les plus actuels de la vie en Église, comme sur ses relations avec les autres églises chrétiennes et le monde».

⁵ W. AYMANS, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970) 69; le citazioni sono prese dalla traduzione italiana dell'articolo: *La "communio ecclesiarum" legge costitutiva dell'unica Chiesa*, in IDEM, *Diritto canonico e comunione ecclesiastica. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993, 3.

⁶ Lo sviluppo in Oriente dell'idea dell'autocefalia ha purtroppo oscurato fino quasi a perdere di vista il senso della Chiesa universale e il significato del ministero petrino.

⁷ Cfr. K. SCHATZ, *La riforma gregoriana e l'inizio di un'ecclesiologia universalistica*, in AA.VV., *Recezione e comunione tra le Chiese*, Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 8-14 aprile 1996, a cura di H. LEGRAND, J. MANZANARES e A. GARCÍA Y GARCÍA, Bologna 1998, 147-159. Per uno sguardo sul diverso sviluppo storico fra oriente ed occidente nella concezione della Chiesa universale e della Chiesa particolare cfr. Y. CONGAR, *Dalla comunione delle Chiese ad una ecclesiologia della Chiesa universale*, in AA.VV., *L'episcopato e la Chiesa universale*, a cura di Y. CONGAR e B. D. DUPUY, Roma 1965, 279-322; originale francese: *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, in AA.VV., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 227-260.

⁸ Lo stesso Concilio Vaticano II ha riconosciuto che la legittima facoltà di cui godono le Chiese particolari di «regolarsi secondo le proprie discipline... non fu sempre rispettata» (UR 16). Ratzinger ha tuttavia ricordato che «per quanto nefaste siano potute essere per molti aspetti le conseguenze del centralismo della riforma gregoriana, il suo nucleo era essenziale: la liberazione della Chiesa dal predominio esercitato su di essa dall'impero e la restaurazione dell'unità del ministero ecclesiastico e del suo carattere spirituale»: J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, Brescia 1986, 168.

⁹ Y. CONGAR, *La Chiesa come unità nella pluralità*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 7, a cura di J. FEINER e M. LÖHRER, Brescia 1972, 488.

L'accentuarsi della funzione unificante svolta dalla Chiesa di Roma e dal Romano Pontefice ha avuto senz'altro effetti positivi per lo sviluppo della Chiesa universale, per combattere le eresie e per difendere la libertà delle Chiese locali nei confronti dell'autorità civile, ma – come è stato osservato da P. Coda – «ciò ha portato con sé due pericoli principali: da una parte il pericolo della uniformità, per cui ogni Chiesa locale doveva adeguarsi ad un unico modello, senza poter esprimere fino in fondo, pur nell'unità delle cose essenziali, la sua propria originalità; e d'altra parte il pericolo di insistere troppo sull'aspetto giuridico ed esteriore della Chiesa, perché se una Chiesa locale è vista come una semplice "provincia" di una realtà più vasta, l'aspetto più profondo della Chiesa stessa, come mistero che si rende tutto presente in ogni singola Chiesa locale, passa in sottordine rispetto alle strutture che garantiscono di fatto che questa porzione di Chiesa sia effettivamente integrata nel tutto della Chiesa universale»¹⁰.

L'ecclesiologia apologetica, sorta nel contesto della Controriforma e il cui principale rappresentante fu il teologo e poi cardinale Roberto Bellarmino, perdurò fino al secolo XX inoltrato. A partire dal secolo XIX, essa fu inoltre dominata da categorie giuridiche che evidenziavano l'aspetto societario della Chiesa e la presentavano soprattutto quale *societas inaequalis*, *societas hierarchica* e *societas perfecta*. Da questo punto di vista si deriva logicamente che *societas perfecta* è solo la Chiesa universale e non la diocesi, mancandole la pienezza della potestà di giurisdizione¹¹. Tutto ciò portava anche a sottolineare la potestà del Papa a scapito di quella dei vescovi. Nel celebre trattato *Ius Decretalium* F. X. Wernz – il canonista che maggiormente ispirò l'opera della codificazione del diritto canonico, conclusasi nel 1917 – afferma che al Romano Pontefice «è affidato il mondo intero come una diocesi»¹².

Occorre comunque distinguere una legittima e necessaria visione della Chiesa universale da una visione *universalistica* della Chiesa. La prima – che si trova ampiamente presente nei testi del Vaticano II – è la considerazione della Chiesa di Cristo quale realtà misterica che trascende e fonda le diverse concrete realizzazioni; la dimensione universale della Chiesa viene evidenziata da nozioni quali “corpo di Cristo”, “sposa”, o “sacramento universale di salvezza”. Quando si parla di “visione universalistica” si intende invece – come precisa L. Sartori – «quella concezione ecclesiologica

¹⁰ P. CODA, *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero d'unità nella molteplicità*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo*, vol. II, Roma 1986, 258.

¹¹ Cfr. Y. CONGAR, *Autonomie et pouvoir central dans l'Église*, in Irénikon 53 (1980) 298.

¹² F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. II, pars 2: *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*, Prato 1915⁵, 501: «... cui soli universus orbis terrarum datus est in dioecesim».

gica che pone come “primum” non la chiesa come idea, come valore, come “intenzione divina”, bensì la chiesa come fatto storico-geografico sul modello dell’*imperium* o *regnum civile*: dove “locale” o “particolare” connota qualcosa che viene dopo, che non realizza effettivamente il tutto, ma bensì lo divide, come la provincia o il comune o il borgo frazionano uno stato politico»¹³. Ed è proprio questa concezione di carattere giuridico-amministrativo che viene superata dal Vaticano II grazie soprattutto alla visione misterica della Chiesa¹⁴.

Non sorprende quindi che la riscoperta della Chiesa locale operata dal Vaticano II abbia suscitato vasto interesse e apprezzamento. Una riscoperta che non ha potuto evitare qualche incertezza terminologica e non è riuscita ad offrire un’esposizione organica del tema. Le affermazioni conciliari hanno comunque offerto una solida base su cui, negli anni successivi, si sviluppò un’importante teologia della Chiesa locale.

Il testo conciliare che offre, nel modo più complessivo, una descrizione della Chiesa locale è contenuto nel decreto *Christus Dominus* 11 che afferma: «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 unita per mezzo del Vangelo e della Eucaristia nello Spirito Santo, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica».

Non è difficile rendersi conto che ci si trova di fronte ad una vera e propria definizione della Chiesa locale, trovandosi sintetizzati i suoi elementi essenziali: i fattori genetici (il Vangelo, l’Eucaristia e lo Spirito Santo); l’elemento sostanziale¹⁵ (una porzione del popolo di Dio, nella quale è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo) e l’elemento ministeriale (il vescovo – suo pastore – coadiuvato dal suo presbiterio). Il testo esprime, in un certo senso, anche la missione della Chiesa locale: rendere presente e operante la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica.

Questa enumerazione appare veramente completa e articolata se viene esaminata secondo la concettualizzazione delle diverse cause. Essa comprende infatti, nel-

¹³ L. SARTORI, *La Chiesa locale nel Vaticano II. Riflessioni sulla “Sacrosanctum Concilium”*, in *Ut unum sint* 33 (1971) 4.

¹⁴ Cfr. P. FIETTA, *L’ insegnamento del Vaticano II: i fondamenti di una teologia della Chiesa locale*, in *Credere Oggi* 41 (1987) 68.

¹⁵ L’espressione è di P. RODRÍGUEZ, *Chiese particolari & Prelature personali. Considerazioni teologiche su una nuova istituzione canonica*, Milano 1985, 111: «La *portio Populi Dei* [...] si configura come elemento sostanziale (nel senso che in esso trovano ragione gli altri elementi)». Un’espressione simile è quella di «elemento personale fondamentale», proposta da G. GHIRLANDA, *La Chiesa particolare: natura e tipologia*, in *Monitor ecclesiasticus* 115 (1990) 560.

l'ordine: la causa materiale (la porzione del popolo di Dio); la causa efficiente strumentale soggettiva (il vescovo con la collaborazione del suo presbiterio); la causa formale (la sua coesione interna: l'essere *congregata*); la causa efficiente strumentale oggettiva (i mezzi salvifici: Vangelo, Eucaristia – ricapitolativi di Parola e sacramenti); la causa efficiente principale (lo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo inviato dal Padre). Tutto contribuisce a realizzare la presenza operativa della Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica.

Oltre a questo testo fondamentale, vanno ricordate diverse altre affermazioni conciliari che hanno contribuito a focalizzare detti elementi costitutivi.

Riguardo ai fattori genetici il testo più rilevante è LG 26 nel quale si menziona il Vangelo, «con la cui predicazione vengono radunati i fedeli»; l'Eucaristia, grazie alla quale «la Chiesa vive e cresce senza sosta», inoltre, «per mezzo della carne e del sangue del Signore è strettamente unita tutta la fraternità del corpo» ed «è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica»; lo Spirito Santo, in virtù del quale la Chiesa locale è «in un dato luogo, il popolo nuovo chiamato da Dio, e in una totale pienezza» (LG 26).

Riguardo alla porzione del popolo di Dio che costituisce una Chiesa locale va ricordato soprattutto LG 23, secondo cui essa dev'essere formata «a immagine della Chiesa universale».

LG 23 è rilevante anche riguardo all'elemento ministeriale. Si afferma infatti che il vescovo è «il principio visibile e il fondamento dell'unità» nella Chiesa particolare lui affidata; in LG 27 si precisa poi che egli la pasce come vicario e inviato di Cristo con una potestà «propria, ordinaria e immediata». Riguardo al presbiterio, si osserva che i preti «costituiscono con il loro vescovo un unico presbiterio, sebbene destinato a uffici diversi. Nelle singole comunità locali di fedeli essi rendono, per così dire, presente il vescovo, con cui sono uniti» (LG 28) e, riguardo ai diaconi si dice che, «in comunione con il vescovo e col suo presbiterio, sono al servizio del popolo di Dio» (LG 29).

Riguardo alla missione delle Chiese locali, il Concilio ha accennato ad alcuni aspetti del loro ruolo, additando nella legge dell'incarnazione la loro profonda giustificazione: «La Chiesa, per poter offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita portata da Dio, deve inserirsi in tutti questi raggruppamenti [uniti da vincoli culturali stabili] con lo stesso movimento, con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a determinate condizioni sociali e culturali degli uomini con cui visse» (AG 10).

Nel successivo sviluppo ecclesiologico, i menzionati spunti conciliari sono stati ripresi ed approfonditi dando luogo ad uno sviluppo dottrinale del quale verranno ora ricordate le linee di forza.

1. I fattori genetici

Nell'ecclesiologia postconciliare è stato dato grande rilievo alla considerazione della *Ecclesia de Trinitate*, additando la Trinità quale causa efficiente e esemplare della Chiesa. Ciò ha permesso di focalizzare la comunione ecclesiale alla luce del mistero di comunione trinitario; tale comunione appare quindi quale «unità sostanziale, che fonda la stessa distinzione relazionale e vive e si esprime in essa. La Chiesa è una comunione, nel senso forte che questo termine assume alla luce della fede trinitaria. Perciò, è del tutto inaccettabile pensare che “la Chiesa di Cristo non sia nulla di più di una somma di Chiese e comunità ecclesiali, divise ma pur sempre in possesso di una certa unità”¹⁶. E perciò il riferimento alla vita trinitaria resta per la Chiesa costitutivo ed essenziale»¹⁷.

Nella prospettiva ecclesiologica – e particolarmente in rapporto alla Chiesa locale – la riscoperta del ruolo dello Spirito ha permesso una nuova comprensione di diversi aspetti che sono stati così sintetizzati da H. Legrand: la presa di coscienza che nella Chiesa «tutti sono chiamati a prendere parte alla sua costruzione, ciascuno secondo i propri carismi»; la «diversità dei ministeri, situando il ministro ordinato non al di sopra della Chiesa, ma in essa»; la consapevolezza che l'elargizione dei doni dello Spirito a ciascuna delle Chiese richiede il loro «vicendevole riconoscimento»; la comprensione che «lo Spirito di Pentecoste, principio di identità e insieme di diversità per la Chiesa, è anche lo Spirito che rende la missione possibile oggi»¹⁸. L'a. sintetizza l'azione dello Spirito nelle Chiese locali quale dinamismo che coniuga «l'unità con la diversità» (p. 165). L. Gerosa, in uno studio su *Carisma e diritto nella Chiesa*, ha osservato che «il carisma vivifica l’“Istituzione” stessa e l’aiuta a superare lo scoglio della competitività propria di ad ogni forma di potere, che nella Chiesa si è sempre tradotto in preminenza della gerarchia sui laici o dei laici sulla gerarchia»¹⁹.

Per quanto concerne il rapporto fra lo Spirito ed i mezzi salvifici, mi sembra interessante osservare il senso dell'inciso pneumatologico (*Spiritum Christi habentes*) che venne introdotto nell'importante testo di LG 14/b sull'incorporazione alla Chiesa. Il

¹⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* (12.VI.1973), in AAS 65 (1973) 398.

¹⁷ B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, Milano 1995, 230.

¹⁸ H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, cit., 164-165.

¹⁹ L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul “carisma originario” dei nuovi movimenti ecclesiiali*, Milano 1989, 126.

significato esatto di questo inciso ha suscitato un vivace dibattito²⁰. Mi limito ora a rilevare il ruolo che esso ha nell'insieme del periodo. La costruzione participiale indica che non può venir considerato alla stregua degli altri fattori di incorporazione qui indicati («i vincoli della professione di fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico e della comunione»), costituendone il principio dinamico. Esso indica infatti come devono essere vissuti i diversi vincoli di incorporazione, affinché quest'ultima sia piena. In tal senso W. Aymans ha rilevato: L'inciso pneumatologico «non indica mera manifestazione esterna della fede, ma testimonianza di un sincero convincimento; non mero sacramentalismo esterno, ma autentica vita sacramentale; non una socialità inerte, ma partecipazione generosa alla vita della comunità»²¹.

Riguardo ai mezzi salvifici, la predicazione della Parola di Dio è il primo dei fattori che edificano la Chiesa (*fides ex auditu*, Rm 10,17)²². In questa prospettiva si apre il decreto sull'attività missionaria della Chiesa: «Gli apostoli stessi, sui quali la Chiesa fu fondata, seguendo l'esempio di Cristo, «predicarono la parola della verità e generarono le Chiese»»²³ (AG 1)²⁴.

È ben noto come il Vaticano II nelle considerazioni ecclesiológiche abbia dato ampio spazio alle riflessioni sul ruolo della Parola di Dio. Per la Chiesa il Vangelo è dono (essa nasce dal Vangelo), ma anche missione (essa è chiamata a portarlo fino ai confini della terra). La Chiesa è in tal senso «comunità evangelizzata ed evangelizzatrice»²⁵. «Il fenomeno forse più caratteristico dell'economia della salvezza cristiana è lo spazio dato alla Parola, non come semplice enunciazione sapienziale o legale, né come formula magica, ma come annuncio, interpellanza personale, che attraversa la storia e si fa prossima nel nostro oggi»²⁶.

²⁰ Cfr. G. GÄNSWEIN, *Kirchengliedschaft gemäss dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, St. Ottilien 1996, 86-98.

²¹ W. AYMANS, *Die kanonistische Lehre von der Kirchengliedschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils*, in Archiv für katholisches Kirchenrecht 142 (1973) 409: «Nicht Lippenbekenntnis, sondern wahres Glaubensbekenntnis; nicht äußerer Sakramentalismus, sondern echtes sakmentales Leben; nicht tote, sondern hingebende Kirchengemeinschaft!». Sulla questione cfr. anche L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., 167-170 e A. CATTANEO, *Appartenenza alla Chiesa e salvezza nella prospettiva del Vaticano II*, in Rivista teologica di Lugano 4 (1999) 325-336.

²² Risponde a questa considerazione l'ordine seguito prevalentemente dal Vaticano II nell'esposizione dei *tria munera Christi*: *docendi* (o *propheticum*), *sanctificandi* (con al centro l'Eucaristia) e *regendi* (o *pascendi*). Sulla precedenza cronologica nella genesi della Chiesa cfr. DV 2, 8 e 17, PO 4 e AG 1.

²³ SANT'AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi*, 44, 23: PL 36, 508; Cchr 38, 150.

²⁴ Cfr. anche DV 17.

²⁵ Esort. ap. *Evangelii nuntiandi* 13.

²⁶ T. CITRINI, *Parola, eucaristia, carismi fanno la chiesa locale*, in Credere Oggi 41 (1987) 82.

H. Legrand ne ha parlato rilevando un triplice aspetto²⁷. Il Vangelo è in primo luogo messaggio di conversione («convertitevi e credete al Vangelo», Mc 1,15). Ma «il Vangelo è più che una parola e un messaggio, esso è anche l'inaugurazione, in seno alla storia, del processo e della riconciliazione del mondo» (p. 166). In terzo luogo, «il Vangelo è comunione con Dio e dei fratelli cristiani in un luogo» (p. 168). Il Vangelo non è un semplice messaggio morale, ma una realtà di salvezza. Per mezzo del Vangelo «Dio instaura dei rapporti nuovi tra lui e noi, tra noi e altri fratelli cristiani. [...] Questi rapporti [...] sono suggellati nel battesimo e nell'eucaristia» (p. 168). L'a. sottolinea inoltre «l'inclusione vicendevole tra parola, pratica e comunione per la testimonianza della Chiesa locale» (p. 168). L'intima connessione fra Parola e sacramenti si manifesta soprattutto nelle celebrazioni liturgiche, come la teologia post-conciliare ha ampiamente ricordato e approfondito.

La Chiesa congregata dalla Parola giunge alla sua pienezza con l'Eucaristia (fonte e culmine di tutta la vita cristiana, cfr. LG 11). Ciò è testimoniato da uno dei primi testi del NT: «Il pane che noi spezziamo non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (1Cor 10,16-17). B. Forte conclude il suo studio sull'ecclesiologia eucaristica, osservando che «tutti gli aspetti del mistero ecclesiale sono, nel Vaticano II, collegati all'Eucaristia». Il fatto non è per niente casuale, anzi, secondo l'autore, «è questo il grande merito del Vaticano II: aver attinto dalla sorgente e in ascolto del tempo presente la fecondità di un rapporto, che una certa concezione giuridica e visibilista della Chiesa aveva piuttosto lasciato in ombra: il rapporto, appunto, fra l'Eucaristia e la Chiesa»²⁸. Diversi autori, prendendo spunto da LG 26, hanno sottolineato che, soprattutto a causa del suo radicamento eucaristico, la Chiesa locale non può essere considerata come una parte della Chiesa²⁹, tema che sarà esaminato nel prossimo paragrafo. Un'altra conseguenza della sorgente eucaristica della Chiesa locale è – ha pure rilevato H. Legrand – «l'impossibile autarchia della Chiesa locale e la vera natura del diritto che tiene insieme la comunione delle Chiese» (p. 172).

²⁷ H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, cit., 166-169.

²⁸ B. FORTE, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Brescia 1975; ristampa 1988, 318.

²⁹ Al riguardo vanno ricordate le riflessioni di K. RAHNER sulla Chiesa locale quale concentrazione e attuazione della Chiesa universale.

2. L'elemento sostanziale: la *portio Populi Dei*

L'aver abbandonato la prospettiva territoriale per seguirne una personale o comunionale è stato riconosciuto quale importante progresso conciliare. La Chiesa locale non è infatti più definita sulla base di un territorio (come avveniva nel CIC 1917), ma su quella di una *portio Populi Dei*. Quest'ultima costituisce l'elemento sostanziale, il quale – nota P. Rodríguez – «ha carattere di fine per il duplice elemento *ministeriale* [vescovo e presbiterio] che la compone e che attraverso il suo ministero la struttura in Chiesa»³⁰. Quando il Concilio parla di “Popolo di Dio” la prospettiva è quella della comune dignità e vocazione cristiana, non si sta quindi riferendo solo ai laici, ma a tutti i fedeli, compresi i vescovi ed i sacerdoti. L'aver rimesso a fuoco questa prospettiva è stato considerato uno dei grandi progressi ecclesiologici conciliari, un progresso che si è manifestato nell'uso veramente chiave del termine *christifidelis*³¹. Non è certamente un caso che la *Lumen gentium* affermi la correlazione (*ad invicem ordinantur*, n. 10) fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale proprio nel capitolo dedicato al “Popolo di Dio”.

A proposito dell'espressione conciliare *portio Populi Dei* si è spesso sottolineata la scelta del termine *portio* al posto di *pars*³². H. Legrand, nel solco di quanto aveva osservato Y. Congar già prima del Concilio³³, è stato uno dei primi autori a far notare la rilevanza di tale cambiamento, nel senso di cercare un termine più adeguato ad esprimere il mistero della Chiesa locale, la quale non costituisce una frammentazione della Chiesa universale, ma la sua realizzazione in virtù del mistero dell'Eucaristia.

³⁰ P. RODRIGUEZ, *Chiese particolari & Prelature personali*, cit., 99.

³¹ Sul tema una delle prime e più chiare monografie è quella di A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Milano 1969, la ultima edizione è del 1999.

³² Il precedente schema conciliare diceva: «*Dioecesis est pars quaedam dominici gregis*».

³³ Fra le sue varie affermazioni su può ricordare la seguente: «L'Église totale, aux yeux des théologiens catholiques, n'est pas constituée par l'addition ou la somme matérielle des Églises particulières. Au point de vue des biens spirituels du salut, chaque communauté locale groupée autour de son évêque est "l'Église de Dieu pour autant qu'elle est (ici ou là)". Nous sommes, par le baptême et l'eucharistie, agrégés à l'Église universelle, qui se réalise localement. C'est ce qu'on exprime dans la langue de l'École quand on dit que l'Église est un tout homogène dont toutes les parties réalisent la nature», Y. CONGAR, *Conclusion*, in AA.VV., *Le Concile et les conciles*, Chevetogne 1960, 251-252.

La Chiesa locale non è perciò una *pars in toto*, ma piuttosto una *pars pro toto*³⁴. Il termine *portio* – ha pure osservato Legrand – «è stato scelto per esprimere la cattolicità della Chiesa locale. [...] Il popolo di Dio che costituisce la Chiesa locale ha e deve avere tutto ciò che caratterizza teologicamente il popolo di Dio»³⁵.

In altri termini, il Concilio ha qui ripreso elementi neotestamentari e dell'ecclesiologia patristica «rivalorizzando la pienezza della Chiesa locale»³⁶. Riguardo al termine *portio A*. Contri ha osservato che esso «è usato da Catone nell'espressione *pro portione* col significato di “secondo le parti di ciascuno, osservando le proporzioni” e da questa espressione Cicerone, confermato anche da Quintiliano, ricavò *proprietà* per tradurre il greco *analogia* e Varrone per tradurre *anà lògon*. Nell'epoca imperiale *portio* assume anche il significato di proporzione e *portione* quello di proporzionalmente»³⁷.

Questa caratteristica della *portio Populi Dei* è stata così illustrata da un documento della Conferenza episcopale spagnola: «La chiesa particolare [...] deve essere capace di accogliere tutte le ricchezze che lo Spirito di Dio suscita nei suoi membri. Una menzione particolare meritano le famiglie religiose e le diverse forme e istituzioni di consacrazione secolare»³⁸.

Nelle considerazioni in merito alla cattolicità della Chiesa locale si è ormai consolidata l'idea che la sua essenziale cattolicità implica non solo la pienezza dei mezzi salvifici e dei ministeri, ma anche la possibilità di accogliere la varietà dei carismi

³⁴ Cfr. H. LEGRAND, *La nature de l'église particulière* (CD, n. 11), in AA.VV., *Vatican II. La charge pastorale des évêques*, a cura di W. ONCLIN e altri, Paris 1969, 105. L'autore ricorda qui gli interventi di due padri conciliari dei quali è venuto a conoscenza – come spiega nella nota 1 a p. 103 – grazie alla documentazione affidatagli dal cardinale P. Veuillot. H. Legrand osserva quindi che «pour bien manifester cette originalité des rapports existant entre l'Église particulière et l'Église universelle, on substitua donc l'expression “*portio*” à celle de “*pars*”». L'a. conclude osservando che, in tal modo il Concilio ha voluto «mettre en sa véritable lumière le mystère même de l'Église particulière, tel que notre texte s'efforce de le décrire».

³⁵ H. LEGRAND, *La catholicité des Églises locales*, in AA.VV., *Enracinement et universalité. La catéchèse face aux nationalités, aux religions et aux cultures*. Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique, Paris 1991, 169: «Ce terme de portion a été choisi pour exprimer la catholicité de l'Église locale. [...] Le peuple de Dieu de l'Église locale a et doit avoir tout ce qui caractérise théologiquement le peuple de Dieu». Nello stesso senso, si è osservato che con il termine di *portio* si indica «una parte que conserva todas las cualidades y propiedades del conjunto»: L. MARTINEZ SISTACH, *Naturaleza teológico-canónica de la Iglesia particular*, in AA.VV., *Estudios canónicos en homenaje al Prof. D. L. De Echeverría*, Salamanca 1988, 273.

³⁶ H. LEGRAND, *La nature de l'Église particulière* (CD n. 11), cit., 107: «Vatican II à [...] remis en valeur la plénitude de l'Église locale».

³⁷ A. CONTRI, *La teologia della Chiesa locale e i suoi orientamenti fondamentali*, in Euntes Docete 25 (1972) 356.

³⁸ CONFERENZA EPISCOPALE SPAGNOLA, *Testimoni del Dio vivente*, ne Il Regno-Dокументi 17 (1985) 550.

e delle vocazioni. Si comprende così la rilevanza del territorio (eventualmente combinato con il rito) quale criterio più adeguato nel garantire questa cattolicità della Chiesa locale.

3. L'elemento ministeriale

3.1. Il vescovo

La rivalutazione conciliare della Chiesa locale è andata di pari passo con la rivalutazione del ministero episcopale. Si è così passati da un sistema di *concessione* dei poteri dal papa ai vescovi a quello della *riserva* al papa³⁹. Di conseguenza, i vescovi «reggono le Chiese particolari loro affidate come vicari e inviati di Cristo» e «non devono essere considerati vicari dei romani pontefici, poiché esercitano una potestà che è loro propria» e (LG 27). Sul tema esiste ormai un'abbondante bibliografia e un ampio consenso.

Per quanto capitale sia il ruolo del vescovo nella Chiesa locale, egli non si trova al di sopra di essa, ma al suo servizio. In altri termini, «il vescovo non fa la Chiesa, egli non è che il suo primo servitore»⁴⁰. Il Vaticano II ha infatti ribadito che nella Chiesa il ministero sacro è essenzialmente un «servizio alla comunità dei fedeli»⁴¹. In questo senso, G. Canobbio ha rilevato che il Concilio dice: «I singoli vescovi sono il visibile principio e fondamento dell'unità nelle [e non dice *delle*] loro Chiese particolari (LG 23)»⁴².

Giuseppe Colombo ha rilevato che la presenza della “pienezza ecclesiale” in ogni singola Chiesa implica la necessità dell'episcopato del rispettivo pastore. Al riguardo

³⁹ Cfr., fra i numerosi studi al riguardo, E. CORECCO, *Il vescovo capo della Chiesa locale, protettore e promotore della disciplina locale*, in *Concilium* 4/8 (1968) 106-121.

⁴⁰ H. LEGRAND, *La nature de l'église particulière* (CD, n. 11), cit., 116: «L'évêque ne fait pas l'Église, il n'en est que le premier serviteur».

⁴¹ «*Episcopi igitur communis ministerium cum adiutoribus presbyteris et diaconis suscepuntur*» (LG 20).

⁴² Cfr. G. CANOBBIO, *Il vescovo visibile principio e fondamento dell'unità nella Chiesa particolare*, in AA.VV., *Il vescovo e la sua Chiesa*, a cura di G. CANOBBIO e altri, Brescia 1996, 70-73. Nella stessa linea è stato anche notato: «El episcopado en sí mismo no genera la *unitas Ecclesiae*, él se pone al servicio del *Corpus verum*, del *sacramentum unitatis*, el verdadero factor de unidad del *Corpus mysticum*. La *aedificatio Ecclesiae* se realiza en su sentido más profundo cuando por el ministerio episcopal se alimenta a los fieles con el *Corpus verum*, realizándose en estos su conversión en *Corpus mysticum*: la *Ecclesia Corpus Christi effecta*, recordando la expresión utilizada por Henri de Lubac», P. GOYRET, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del munus regendi en Lumen gentium* 27, Pamplona 1998, 278.

do, egli condivide in parte l'impostazione proposta da Rahner in *L'episcopato nella Chiesa*⁴³, ma osserva che il discorso non procede «dal collegio episcopale alle Chiese locali; e neppure propriamente dalle Chiese locali al collegio episcopale; ma va dalla natura della Chiesa, che si attua nelle Chiese locali, al collegio episcopale, per cui il collegio episcopale appare corrispondente alla natura della Chiesa»⁴⁴. In tal senso, sintetizza il teologo milanese, il collegio episcopale è tale che «ogni membro del collegio ha tutto il potere ministeriale e conseguentemente è in grado di costituire la Chiesa nella sua espressione completa» (p. 25).

La necessità della Chiesa locale di avere un vescovo quale proprio capo non risponde quindi a mere ragioni pragmatiche⁴⁵. La presenza del vescovo, che presiede la Chiesa lui affidata in nome di Cristo, deve infatti «garantire la pienezza della sua Chiesa»⁴⁶ e considerarsi quale «condizione indispensabile della realizzazione particolare della Chiesa»⁴⁷. Il vescovo «assicura la *successione apostolica*, requisito imprescindibile perché in essa si realizzi la *totalitas* del mistero della Chiesa»⁴⁸. È stato inoltre fatto notare che il suo ministero «si trova inserito nella sacramentalità di cui la Chiesa non può prescindere da quando il Cristo è diventato invisibile; ciò risponde alla stessa economia che la porta a congregarsi nella celebrazione eucaristica per fondersi in *comunione* per e con Cristo»⁴⁹.

Altro aspetto di grande rilievo per la Chiesa locale è il ruolo di cerniera, o di mediazione, fra Chiesa universale e Chiesa locale svolto dal vescovo⁵⁰. Da un lato, egli

⁴³ K. RAHNER, *Über den Episkopat*, in *Stimmen der Zeit* 173 (1963-1964) 161-191; trad. it.: *L'episcopato nella Chiesa*, Brescia 1964.

⁴⁴ G. COLOMBO, *Teologia della Chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. TESSAROLO, Bologna 1970, 28.

⁴⁵ Al riguardo si è osservato in modo espressivo: «Los textos conciliares ponen de relieve que la función del obispo no se puede imaginar, ni dejarla reducida a la de un coordinador o “agente de tráfico” de la vida diocesana»: B. ÁLVAREZ AFONSO, *La Iglesia diocesana. Reflexión teológica sobre la eclesialidad de la diócesis*, Tenerife 1996, 226. In questo senso, si è spesso ricordata la celebre frase di SAN CIPRIANO, *Lettera* 66, 8: «*Scire debes episcopus in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopus*».

⁴⁶ H. LEGRAND, *La nature de l'église particulière* (CD, n. 11), cit., 108: «... garant de la plénitude de son Église».

⁴⁷ G. CANOBBIO, *Il vescovo visibile principio...*, cit., 73.

⁴⁸ A. ANTÒN, *Chiesa locale/regionale: Riflessione sistematica*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità*, Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991, a cura di H. LEGRAND, J. MANZANARES e A. GARCÍA Y GARCÍA, Bologna 1994, 593.

⁴⁹ J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, 173: «La diakonia de l'évêque [...] se trouve tissé dans la sacramentalité même de l'Église de Dieu qui la requiert depuis que le Christ lui est devenu invisible, selon la même économie qui la fait se rassembler dans l'Eucharistie afin de s'y souder en *communion* par et dans le Christ».

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, 118-119. Cfr. anche H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, cit., 174.

rappresenta la sua Chiesa nell'ambito della *communio Ecclesiarum*, dall'altro rappresenta la Chiesa universale nell'ambito della propria Chiesa⁵¹.

Il vescovo assicura che nella porzione del popolo di Dio lui affidata si rende presente la totalità del mistero della Chiesa e, quindi, il corpo episcopale, riunito sempre intorno al suo capo. Ciò è stato chiaramente esposto dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella Lettera *Communionis notio* (1992) quando – in connessione con la mutua interiorità tra Chiesa universale e Chiesa particolare – afferma: «Affinché ogni Chiesa particolare sia pienamente Chiesa, cioè presenza particolare della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali, quindi costituita a immagine della Chiesa universale, in essa dev'essere presente, come elemento proprio, la suprema autorità della Chiesa: il Collegio episcopale “insieme con il suo Capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso” (LG 22). Il Primate del Vescovo di Roma ed il Collegio episcopale sono elementi propri della Chiesa universale “non derivati dalla particolarità delle Chiese”⁵², ma tuttavia *interiori* ad ogni Chiesa particolare. Pertanto, “dobbiamo vedere il ministero del Successore di Pietro, non solo come un servizio ‘globale’ che raggiunge ogni Chiesa particolare dall’‘esterno’, ma come già appartenente all’essenza di ogni Chiesa particolare dal ‘di dentro’⁵³» (CN 13).

La stessa Lettera *Communionis notio* ha inoltre fatto notare che «unità dell'Eucaristia ed unità dell'Episcopato *con Pietro e sotto Pietro* non sono radici indipendenti dell'unità della Chiesa, perché Cristo ha istituito l'Eucaristia e l'Episcopato come realtà essenzialmente vincolate. L'Episcopato è *uno* così come *una* è l'Eucaristia: l'unico Sacrificio dell'unico Cristo morto e risorto. La liturgia esprime in vari modi questa realtà, manifestando, ad esempio, che ogni celebrazione dell'Eucaristia è fatta in unione non solo con il proprio Vescovo ma anche con il Papa, con l'ordine episcopale, con tutto il clero e con l'intero popolo. Ogni valida celebrazione dell'Eucaristia esprime questa universale comunione *con Pietro* e con l'intera Chiesa, oppure oggettivamente la richiama, come nel caso delle Chiese cristiane separate da Roma» (CN 14).

⁵¹ Cfr. H. LEGRAND, *La nature de l'église particulière* (CD, n. 11), cit., 110; K. MÖRSDORF, *L'autonomia della Chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico celebrato a Roma 14-19 gennaio 1970, Milano 1972, vol. I, 163-185; originale tedesco in Archiv für katholisches Kirchenrecht 138 (1969) 388-405; pubblicato anche ne Il Diritto Ecclesiastico 83 (1972) ivi 278; P. RODRÍGUEZ, *Chiese particolari & Prelature personali*, cit., 118; L. GEROSA, *El Obispo, punto de convergencia de las dimensiones universal y particular de la Iglesia*, in AA.VV., *Iglesia universal e Iglesias particulares*, Actas del IX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, a cura di P. RODRÍGUEZ, Pamplona 1989, 431-444.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Curia romana*, 20.XII.1990, n. 9.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai vescovi degli Stati Uniti d'America*, 16.IX.1987.

3.2. I presbiteri

L'esort. ap. *Pastores dabo vobis* ha sottolineato la comprensione «essenzialmente "relazionale" dell'identità del presbitero» (n. 12). Il sacerdote «è inserito sacramentalmente nella comunione con il vescovo e con gli altri presbiteri per servire il popolo di Dio. [...] In questo contesto l'ecclesiologia di comunione diventa decisiva per cogliere l'identità del presbitero, la sua originale dignità, la sua vocazione e missione nel popolo di Dio e nel mondo» (n. 12). «Il ministero ordinato ha una radicale *"forma comunitaria"* e può essere assolto solo come "un'opera collettiva". Su questa natura comunionale del sacerdozio si è soffermato a lungo il Concilio, esaminando distintamente il rapporto del presbitero con il proprio Vescovo, con gli altri presbiteri e con il fedeli laici» (n. 17). «All'interno della comunità ecclesiale, la carità pastorale del sacerdote sollecita ed esige in un modo particolare e specifico il suo rapporto personale con il presbiterio, unito nel e con il Vescovo» (n. 23).

Il Vaticano II, grazie soprattutto ai contributi offerti dagli studi patristici e storico-liturgici ha in effetti saputo far riemergere la realtà del presbiterio, ben presente nella Chiesa primitiva, poi però gradualmente persa di vista⁵⁴. In diverse occasioni il Concilio si riferisce ad esso e lo concepisce come l'insieme dei sacerdoti che, uniti al vescovo e sotto la sua autorità, partecipano al compito di pascere una porzione del popolo di Dio (cfr. LG 28 e 29; CD 11, 15 e 28; PO 7 e 8; AG 19 e 20; SC 41).

Per quanto concerne la ragione teologica del presbiterio, si è spesso osservato che la collaborazione presbiterale non risponde a mere ragioni pragmatiche o di convenienza. In tal senso, alcuni autori hanno visto nel presbiterio un elemento che contribuisce a strutturare la Chiesa locale sinodalmente, in un modo analogo a quello della Chiesa universale⁵⁵. Se la Chiesa particolare fosse strutturata in un modo completamente eterogeneo rispetto alla Chiesa universale, come potrebbe il Concilio dire che le Chiese particolari sono «formate ad immagine di quella universale» (LG 23)

⁵⁴ Oltre allo studio di M. SEMERARO, *Per una fondazione teologica del presbiterio*, in *Lateranum* 64 (1988) 135-156, mi sia concesso rimandare – anche per ulteriori dati bibliografici – anche al mio studio su *Il presbiterio della Chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare*, Milano 1993.

⁵⁵ La differenza tra la struttura della Chiesa universale e quella particolare è stata così evidenziata da W. Aymans: «Ogni Chiesa particolare è bensì formata ad immagine della Chiesa universale, non però nel senso che le componenti di una Chiesa particolare si comportino nei suoi confronti come le Chiese particolari rispetto alla Chiesa universale. La Chiesa particolare non si costituisce "nelle e a partire dalle" parrocchie, dato che la parrocchia non possiede tutti i mezzi salvifici; essa è la forma principale con cui la Chiesa particolare esplica la sua missione, ma non l'unica», W. AYMANS, *Synodalität - ordentliche oder ausserordentliche Leitungsform in der Kirche*, Relazione al VII Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Parigi 1990, in AA.VV., *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, pubblicato in *L'année canonique*, hors série, vol. II, 29 (la traduzione è mia).

e come potrebbe esortarle a «rappresentarla nel modo più perfetto» (AG 20)? Uno degli autori che si è soffermato a riflettere sulla questione è stato E. Corecco. In un suo contributo sul presbiterio ha fatto notare: «Sarebbe impensabile che la Chiesa universale possa realizzarsi nella Chiesa particolare secondo la dimensione sinodale che le è propria, se la Chiesa particolare non avesse a sua volta carattere sinodale, ma fosse strutturata monisticamente. [...] Evidentemente la struttura sinodale della Chiesa particolare può essere solo analogica rispetto a quella della Chiesa universale»⁵⁶. L'a. conclude così affermando che «la ragione ontologica primaria dell'esistenza del Presbiterio è di natura ecclesiologica» (p. 440).

L'a. evidenzia anche la diversità fra il rapporto Romano Pontefice - Collegio episcopale e quello vescovo - presbiterio, dato che «i presupposti sacramentali e giurisdizionali nei due tipi di rapporto sono diversi» (p. 441). Questa considerazione fa sì che non si possa dire, senza rischi di gravi malintesi, che il governo della Chiesa locale sia affidato collegialmente al presbiterio, al cui interno si troverebbe il vescovo⁵⁷.

Nella dottrina conciliare sul presbiterio, non si sono potute evitare alcune incertezze, che hanno dato origine a diverse interpretazioni, soprattutto circa la sua composizione. Si tratta cioè di sapere se al presbiterio appartengono solo i sacerdoti incardinati o tutti i sacerdoti che collaborano a pascere quella porzione del popolo di Dio⁵⁸.

Il decreto *Ad gentes* si è chiaramente pronunciato a favore della seconda concezione, affermando che «i sacerdoti del luogo attendano con molto zelo all'opera di evangelizzazione nelle giovani Chiese, collaborando attivamente con i missionari

⁵⁶ E. CORECCO, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, in *Servizio Migranti* 19 (1982), qui citato da E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, a cura di G. BORGONOVO e A. CATTANEO, vol. 1, Casale Monferrato 1997, 439. In uno studio sulla sinodalità lo stesso a. aveva osservato: «La struttura sinodale della Chiesa particolare, fondata sulla partecipazione dei presbiteri alla pienezza dell'*ordo episcopalis* e sulla *communio hierarchica* con il vescovo, capo del presbiterio, è, di conseguenza, solo analogica rispetto a quella del collegio episcopale, dove tutti i vescovi posseggono in proprio il ministero ecclesiastico sacramentale e giurisdizionale e non come partecipazione o derivazione dall'ufficio primaziale del Papa», E. CORECCO, Voce *Sinodalità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1979, 1490.

⁵⁷ Cfr. A. CATTANEO, *Il presbiterio della Chiesa particolare*, cit., 154-160.

⁵⁸ Questa incertezza è stata rilevata da numerosi autori. Di opinione diversa è invece G. Incitti, secondo il quale i testi conciliari offrono con definitiva chiarezza «una descrizione dei presbiteri diocesani, i soli che costituiscono il presbiterio diocesano», escludendo quindi «che anche i presbiteri religiosi possano essere considerati membri costitutivi del presbiterio diocesano»: G. INCITTI, *Il presbiterio diocesano e i presbiteri religiosi. I - Il Concilio Vaticano II*, in *Quaderni di diritto ecclesiastico* 12 (1999) 435. Se ciò fosse vero si dovrebbe concludere che l'esort. ap. *Pastores dabo vobis*, il principale documento del magistero postconciliare sul tema, ha seguito una linea in netto contrasto con quella conciliare.

stranieri, con i quali costituiscono un unico presbiterio, riunito sotto l'autorità del vescovo» (AG 20).

Il decreto *Christus Dominus* sembra invece considerare quali membri del presbiterio solo i presbiteri incardinati o addetti alla Chiesa particolare. Tra i collaboratori del vescovo è contemplato, nel n. 28, il clero diocesano e, dopo aver ricordato che tutti i sacerdoti partecipano all'unico sacerdozio di Cristo, si afferma: «Nell'esercizio della cura delle anime la principale responsabilità spetta ai sacerdoti diocesani, come coloro che, incardinati o addetti a una Chiesa particolare, si consacrano totalmente al suo servizio per pascere una sola porzione del gregge del Signore. Perciò essi costituiscono un solo presbiterio e una sola famiglia, di cui il vescovo è il padre» (CD 28). A proposito dei religiosi che partecipano alla cura delle anime e alle opere di apostolato sotto l'autorità dei sacri pastori il decreto afferma comunque che sono da considerarsi «in certo qual vero modo come appartenenti al clero della diocesi» (CD 34).

Anche *Presbyterorum Ordinis* sembra, in un primo momento, seguire una concezione ristretta riguardo la composizione del presbiterio. Afferma infatti che i presbiteri «formano un unico presbiterio nella diocesi al cui servizio sono assegnati sotto il proprio vescovo» (PO 8). Il decreto mette però poi in evidenza la varietà che caratterizza il ministero presbiterale (parrocchiale o sopraparrocchiale, ricerca dottrinale o insegnamento, mestiere manuale o altre opere d'apostolato) e allo stesso tempo osserva: «È chiaro che tutti lavorano per la stessa causa, cioè per l'edificazione del corpo di Cristo, la quale esige molteplici funzioni e nuovi adattamenti, soprattutto in questi tempi». Il decreto pone quindi come base del presbiterio non tanto la relazione giuridica proveniente dall'incardinazione, quanto la concreta funzione pastorale con cui i presbiteri contribuiscono all'edificazione di una Chiesa locale. Come conseguenza di tale unità di missione, il decreto conclude il paragrafo osservando: «Pertanto, è assai necessario che tutti i presbiteri, sia diocesani che religiosi, si aiutino a vicenda, in modo da essere sempre cooperatori della verità» (PO 8).

I successivi pronunciamenti della Santa Sede hanno seguito la concezione di AG 20, considerando cioè che appartengono al presbiterio di una Chiesa locale non solo i sacerdoti incardinati in essa, ma anche tutti quelli che operano pastoralmente nella stessa. In modo particolarmente esplicito si è pronunciata l'esort. ap. *Pastores dabo vobis* affermando: «Dell'unico presbiterio fanno parte, a titolo diverso, anche i *presbiteri religiosi* residenti e operanti in una Chiesa particolare. La loro presenza costituisce un arricchimento per tutti i sacerdoti e i vari carismi particolari da essi vissuti, mentre sono un richiamo perché i presbiteri crescano nella comprensione del sacerdozio stesso, contribuiscono a stimolare e ad accompagnare la formazione per-

manente dei sacerdoti» (n. 74)⁵⁹.

Il Codice di Diritto Canonico, pur non contenendo norme sul presbiterio, ha tuttavia offerto un'importante indicazione a tale riguardo stabilendo chi possiede diritto attivo e passivo di elezione in ordine alla costituzione del consiglio presbiterale (che rappresenta istituzionalmente il presbiterio). Vengono qui inclusi i sacerdoti non incardinati che, «dimorando nella diocesi, esercitano qualche ufficio a vantaggio della medesima» (can. 498 § 1, n. 2).

Se per quanto riguarda l'aspetto teologico e giuridico il presbiterio è una figura chiaramente delineata, per quanto si riferisce invece alla sua effettiva operatività sembra che in diverse Chiese locali esso stenti ad assumere pienamente il suo ruolo *sub et cum episcopo* nel governo della *portio Populi Dei*.

4. Il dinamismo della correlazione fra l'elemento sostanziale e quello ministeriale

Da quanto esposto, dovrebbe essere chiaro che la distinzione fra elemento sostanziale da un lato e i fattori genetici con l'elemento ministeriale dall'altro, non può essere intesa come se il primo elemento fosse meramente passivo. In tal senso, parlando della *portio Populi Dei*, va ricordato che il Vaticano II – e la riflessione teologica successiva – ha rimesso in evidenza il compito attivo che spetta a tutti i fedeli nell'edificazione della Chiesa e «ha rivolto una rinnovata attenzione al sacerdozio comune dei fedeli»⁶⁰. Dal punto di vista ecclesiologico è ormai saldamente acquisito che «i ministri non possono realizzare da soli la missione della Chiesa, l'edificazione del Corpo di Cristo nel mondo: è la comunità cristiana tutta intera, organicamente strutturata con laici e ministri sacri, a doverla realizzare»⁶¹.

⁵⁹ Nello stesso documento si osserva anche: «I sacerdoti, che appartengono ad ordini e a congregazioni religiose, sono una ricchezza spirituale per l'intero presbiterio diocesano, al quale offrono il contributo di specifici carismi e di ministeri qualificati, stimolando con la loro presenza la Chiesa particolare a vivere più intensamente la sua apertura universale» (PdV 31). In senso contrario si è espresso G. Incitti, secondo il quale «voler mescolare vocazioni e condizioni giuridiche diverse potrebbe non rendere ragione del proprium di ciascuna con gravi conseguenze sia in tema di spiritualità come in campo operativo-pratico», G. INCITTI, *Il presbiterio diocesano e i presbiteri religiosi*, cit., 428.

⁶⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta in ecclesiologia* (7.X.1985), Città del Vaticano 1985, in EV 9, n. 1728.

⁶¹ P. RODRÍGUEZ, *L'Opus Dei nella sua realtà ecclesiologica*, in P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ e J.L. ILLANES, *L'Opus Dei nella Chiesa. Ecclesiologia, vocazione, secolarità*, Casale Monferrato 1993, 81.

La prospettiva che focalizza l'aspetto sostanziale della Chiesa – la comune dignità e finalità dell'essere cristiano (cfr. LG 32) – non deve occultare l'esistenza di un'altra prospettiva che considera l'agire sacramentale e ministeriale della Chiesa. Emerge così quella distinzione fra “elemento sostanziale” e “elemento ministeriale” che esprime il dinamismo originario proprio della Chiesa e quindi di ogni Chiesa locale, dato che in ognuna di esse «è presente e opera la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11).

Il Concilio ha colto e sintetizzato questa strutturazione originaria, quando si è riferito alla Chiesa quale «comunità sacerdotale strutturata organicamente» (LG 11). Una struttura costituita fondamentalmente dalla correlazione (relazione reciproca) fra il sacerdozio comune e quello ministeriale (cfr. LG 10 e 32). Dopo il Concilio si è scritto più sul significato *ontologico* della differenza essenziale fra le due forme di sacerdozio, che sul dinamismo della loro essenziale correlazione o complementarità nella vita e nella missione della Chiesa⁶².

L'importanza e l'attualità della questione è stata rilevata da H. Legrand nel suo già citato contributo del 1983. Nel capitolo II (dedicato ai ministeri della Chiesa locale) egli si riferisce spesso alla necessità di «una maggiore collaborazione tra pastori e fedeli» (p. 195) e di una miglior intelligenza dell'articolazione o dell'interdipendenza fra il ministero pastorale e il sacerdozio comune dei cristiani, articolazione «di cui non sono state ancora sfruttate tutte le ricchezze» (p. 215).

Egli fa notare che «teologicamente, tutto ciò esige soprattutto preti molto più sensibili che nel passato alla dimensione relazionale della loro identità teologica al fine di giungere ad un'articolazione soddisfacente con le responsabilità proprie dei loro fratelli cristiani. Se la teologia dei ministeri e quella della Chiesa locale non verranno articolate in una vera ecclesiologia di comunione, c'è da temere che tutti gli sforzi che si potranno fare, fossero anche eroici, venendo meno il loro punto di applicazione, rimangano sterili» (p. 197).

Il tema è stato anche fatto oggetto di riflessione da parte della Commissione Teologica Internazionale che, nel documento su *Temi scelti di ecclesiologia* (1985), ha offerto la seguente interessante precisazione: «Dal punto di vista della finalità della vita cristiana e del suo compimento, il primato spetta al sacerdozio comune, anche se, dal punto di vista dell'organicità visibile della Chiesa e dell'efficacia sacra-

⁶² L'importanza di questo dinamismo è stata colta con precisione da J. HERVADA che in numerosi studi ha rivolto l'attenzione a questo binomio; sul tema cfr. A. VIANA, *Sacerdocio común y ministerial. La estructura "ordo-plebs" según Javier Hervada*, in AA.VV., *Escritos en honor de Javier Hervada*, Volumen especial de “Ius Canonicum”, Pamplona 1999, 219-245.

mentale, la priorità spetta al sacerdozio ministeriale»⁶³. La necessità di quest'ultimo si spiega considerando che, nell'economia cristiana, tutto giunge al Padre per mezzo di Cristo e inserendosi nel suo mistero pasquale. Il culto cristiano – inteso qui nel senso vitale dato da Paolo in Rm 12,1 – potrà giungere alla sua pienezza grazie all'azione ministeriale del sacerdozio gerarchico. Ciò è stato ben sintetizzato dall'esort. ap. *Pastores dabo vobis* (1992) nelle seguenti affermazioni: «I presbiteri [...] promuovono il sacerdozio battesimale di tutto il popolo di Dio, conducendolo alla sua piena attuazione ecclesiale. [...] Ai presbiteri è dato da Cristo nello Spirito un particolare dono, perché possano aiutare il Popolo di Dio ad esercitare con fedeltà e pienezza il sacerdozio comune che gli è conferito» (n. 17).

Questo dinamismo della struttura originaria della Chiesa è stato illustrato da P. Rodríguez in uno studio su *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune nella struttura della Chiesa*⁶⁴. Egli si sofferma ad approfondire il significato di quella priorità differenziata, di cui ha parlato la CTI nel documento appena citato. L'a. sottolinea la priorità “sostanziale” del sacerdozio comune e la priorità “funzionale” del sacerdozio gerarchico. Quest'ultimo appartiene «all'ambito del *medium salutis*, caratteristico della fase pellegrinante della Chiesa; il sacerdozio regale dei battezzati appartiene invece all'ambito dei fini, del *fructus salutis*, dato che consiste nella stessa comunione con Cristo – Sacerdote e Vittima –, comunione che costituisce propriamente il cuore dell'esistenza cristiana e che giungerà alla pienezza nella vita eterna»⁶⁵.

Inoltre, egli fa notare che la sostanza cristiana – chiamata da sant'Agostino *nomen gratiae*⁶⁶ e *christifidelis* dal Vaticano II – la *congregatio fidelium* non se la fornisce da se stessa, ma è frutto dello Spirito inviato da Cristo e operante nella Parola e nei sacramenti. «Si comprende così che il servizio specifico prestato alla *congregatio* dai ministri della Parola e dei sacramenti non sia per i fedeli una “possibilità” fra le varie che vengono offerte e agiscono all'interno della *congregatio*, ma una condizione radicale di esistenza; infatti – nell'economia della salvezza istaurata da Cristo –, “utilizzare” questo ministero è essenziale, affinché nella *congregatio fidelium* ri-

⁶³ COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Themata selecta in ecclesiologia*, cit., n. 1731.

⁶⁴ P. RODRÍGUEZ, *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia*, in *Romana 3* (1987) 162-176.

⁶⁵ *Ibid.*, 172: «El sacerdocio ministerial pertenece [...] al orden del *medium salutis*, característico de la fase peregrinante de la Iglesia; por el contrario, el sacerdocio regio de los bautizados pertenece al orden de los fines, del *fructus salutis*, pues consiste en la comunión misma con Cristo, Sacerdote y Víctima, que es el corazón mismo de la existencia cristiana, que se plenificará en la vida eterna».

⁶⁶ *Sermo 340, 1* (PL 38, 1438). Citato in LG 32.

manga impressa la sostanza di ciò che è cristiano»⁶⁷.

La Chiesa nella sua fase pellegrinante risulta quindi articolata sulla base di questa correlazione originaria. Essa viene poi arricchita dalla multiforme azione dello Spirito che elargisce i suoi doni fra i fedeli di ogni ordine (cfr. LG 12), facendo sorgere una gran varietà di vocazioni e di missioni, fra di loro complementari⁶⁸. Da tutto ciò derivano naturalmente importanti conseguenze pastorali, come diversi autori hanno rilevato⁶⁹.

L'unità dinamica delle due forme di sacerdozio cristiano è stata focalizzata da L. Gerosa alla luce dei nessi che un “carisma originario” può stabilire con i due poli istituzionali della Chiesa; egli giunge a tale osservazione considerando che «la loro origine cristologica trova un riscontro operativo di natura carismatica»⁷⁰.

Anche J.-M. R. Tillard si è soffermato a riflettere su questa correlazione, alla quale dedica un punto del volume sulla Chiesa locale, intitolandolo: “Il dinamismo communionale della *koinônia*”⁷¹. Egli rileva che «la Chiesa locale va sempre vista in una prospettiva che include ministro e comunità, *episkopos* e *laos*, *ordo* e *plebs*, nella loro

⁶⁷ P. RODRÍGUEZ, *Sacerdocio ministerial y sacerdocio común en la estructura de la Iglesia*, cit., 174: «De ahí que el servicio específico que prestan a la congregatio los ministros de la Palabra y de los Sacramentos no sea para los fieles una “posibilidad” que se ofrece entre las múltiples que se operan dentro de la *congregatio*, sino una radical condición de existencia: “usar” ese ministerio – en la economía de la salvación instaurada por Cristo – es esencial para que en la *congregatio fidelium* quede hincada la sustancia de lo cristiano».

⁶⁸ L'esort. ap. *Vita consecrata* (1996) ha osservato che lo Spirito «costituisce la Chiesa in una comunione organica nella diversità di vocazioni, carismi e ministeri». Ha inoltre ricordato che le vocazioni particolari «sono al servizio l'una dell'altra, per la crescita del Corpo di Cristo nella storia e per la sua missione nel mondo» (VC 31, cfr. anche n. 16).

⁶⁹ Fra gli altri, cfr. A. Tessarolo che già nel 1970 aveva osservato: «La pastorale perciò non è più concepibile come l'azione dei preti sui laici, per portarli a una vita cristiana più intensa. La pastorale è il concorso ordinato e attivo dei ministeri e carismi di tutti i battezzati per lo sviluppo e la crescita di tutti i valori e dell'intera comunità ecclesiale. [...] Non i pastori da soli, né i laici da soli; ma pastori e laici insieme, i quali insieme collaborano e reciprocamente si aiutano per scoprire e vivere i modi più adatti, rispetto a quel luogo e a quelle persone, per l'ascolto della Parola, per la celebrazione dell'eucaristia, per dare testimonianza di Cristo di fronte al mondo», A. TESSAROLO, *La pastorale della chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. TESSAROLO, Bologna 1970, 305-306.

⁷⁰ L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., 155. Egli precisa inoltre che senza la dimensione pneumatologica l'Istituzione rimarrebbe sterile. «Il suo manifestarsi, invece rinforza tanto più l'Istituzione ecclesiale quanto più tale dimensione pneumatologica dimostra la propria capacità di coniugare il sacramentale con il personale, il comunitario con il soggettivo, e dunque un'analogia operativa con il carisma» (*ibid.*).

⁷¹ J.-M. R. TILLARD, *L'Église locale*, cit., 153: «Le dynamisme communionnel de la “*koinônia*”» (titolo del punto che si estende fino a 158).

correlazione»⁷². Quest'ultima, precisa l'a., si verifica nei tre aspetti della vita ecclesiastica: sacerdotale, profetico e reale. Egli osserva inoltre che questa complementarità strutturale non si limita a qualche evento particolare in cui la Chiesa locale si riunisce intorno al vescovo, e ancora meno può venir ridotta all'attività di organismi quali il sinodo diocesano o i consigli pastorali⁷³. Essa ha luogo essenzialmente grazie ai contatti che permette la coesistenza nello stesso luogo, dagli incontri periodici nell'Eucaristia domenicale fino a quelli nella vita quotidiana. «In tutto ciò radicano il colloquio pastorale e l'esercizio della *cura animarum*, i quali non giovano solo ai laici che si dirigono al loro pastore, ma anche a quest'ultimo, manifestandogli la situazione concreta del popolo di Dio lui affidato»⁷⁴. E così conclude l'a. queste riflessioni: «Tutti sono uguali in dignità e onore, ma non tutti sono ministri. Tuttavia è con tutti – nella loro sinergia – che lo Spirito edifica la Chiesa di Dio in un luogo determinato»⁷⁵.

Riguardo all'esercizio del sacerdozio comune, va ricordato che il Vaticano II ha riscoperto il ruolo dei fedeli laici, ossia di coloro che si trovano a vivere immersi nelle realtà secolari e la cui vocazione specifica è «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG 31). Essi sono chiamati, viene poi precisato, «a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico» (LG 31). Tale riscoperta conciliare della vocazione-missione dei laici ha avuto nei decenni che precedettero il Concilio diversi precursori. Fra i teologi va menzionato soprattutto Yves Congar⁷⁶. Fra coloro che alla chiarezza teologica seppero unire una grande capacità di realizzazione si può ricordare il beato Josemaría Escrivá, il quale con l'Opus Dei ha dato vita, a partire dal 1928, ad un vasto fenomeno apostolico e pastorale «che fin dagli inizi ha anticipato – in parole di Giovanni Paolo II – quella teologia del Laicato, che caratterizzò poi la Chiesa del Concilio e del

⁷² *Ibid.*, 154: «Tout regard porté sur l'Église locale doit donc, de ce fait, saisir ministre et communauté, *episkopos* et *laos*, *ordo* et *plebs*, dans leur corrélation».

⁷³ Ciò non significa evidentemente che tali organismi siano inutili. L'a. osserva infatti un po' oltre che essi «règlent et garantissent l'exercice nécessaire de cette synergie communautaire que, utilisant un néologisme quelque peu barbare, nous préférons qualifier de communionnelle» (156).

⁷⁴ *Ibid.*, 156: «Là s'enracinent l'entretien pastoral, l'exercice de la "cure d'âmes" qui ne profitent pas seulement aux laïcs s'adressant à leur pasteur. Ils servent aussi celui-ci, en lui manifestant la situation concrète du peuple que Dieu lui confie».

⁷⁵ *Ibid.*, 158: «Tous sont égaux en dignité et honneur. Tous ne sont pas ministres. Néanmoins avec tous, dans leur synergie, l'Esprit fait l'Église de Dieu en ce lieu».

⁷⁶ Fra i suoi scritti sul tema il più importante è *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953.

post-Concilio»⁷⁷.

5. I rapporti tra fattori divini e umani

Nel solco di quanto afferma CD 11, sono stati illustrati –quali fattori genetici della Chiesa locale – il Vangelo e l'Eucaristia, che agiscono in virtù dello Spirito e al cui servizio si trovano – in modo particolarmente qualificato – i ministri sacri. In realtà, i fattori divini (Parola, sacramenti, carismi) non si danno mai allo stato puro, ma sempre con la mediazione di parole umane e in un contesto storicoculturale. Inoltre, la loro azione è indirizzata a suscitare la libera risposta dell'uomo, ossia la fede, la quale non è qui esplicitamente contemplata. Tuttavia – con parole di Giovanni Paolo II –, si può qui ricordare che «la sintesi tra cultura e fede non è solo una esigenza della cultura, ma anche della fede. [...] Una fede che non diventa cultura, è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»⁷⁸.

Una caratteristica dello sviluppo teologico postconciliare – come si è avuto occasione di osservare nei capitoli precedenti – è l'aver tematizzato il significato ecclesiologico dei fattori umani, storici e sociali, spesso globalmente compresi con il termine di “cultura”. La questione che si pone è quella di sapere in che senso ed in che misura questi fattori sono rilevanti nel costituirsi della Chiesa locale.

Il tema è stato preso in considerazione dall'esort. ap. *Evangelii nuntiandi* quando ha osservato che «il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture. Tuttavia il Regno, che il Vangelo annunzia, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane» (EN 20).

Alcune riflessioni che illuminano la questione qui contemplata si trovano anche citato studio della CTI su *Temi scelti di ecclesiologia*⁷⁹. Anche se il documento non parla esplicitamente delle Chiese locali, offre interessanti considerazioni riguardo alla questione ora contemplata. Una sezione del documento si riferisce alla Chiesa come “mistero” e come “soggetto storico”, facendo notare che si tratta di due dimen-

⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Gesù vivo e presente nel nostro quotidiano cammino*, Omelia della Messa celebrata il 19.VIII.1979, in Insegnamenti di Giovanni Paolo II, II/2 (1979) 142.

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di impegno culturale*, 16.I.1982, in Insegnamenti di Giovanni Paolo II, V/1 (1982) 131.

⁷⁹ Le citazioni si riferiscono ai numeri del documento.

sioni che si danno simultaneamente e fra le quali non esiste giustapposizione, ma una correlazione. Infatti, il carattere misterico della Chiesa ne determina la natura di soggetto storico il quale, a sua volta, rivela il mistero (cfr. n. 3.1).

Il ruolo degli elementi umani nella realizzazione della Chiesa è contemplato nella sezione successiva quando si osserva: «Nell'evangelizzazione delle culture e nell'inculturazione del Vangelo si produce uno scambio misterioso: da un lato, il Vangelo rivela a ogni cultura e libera in essa la verità suprema dei valori che racchiude; dall'altro, ogni cultura esprime il Vangelo in maniera originale e ne manifesta aspetti nuovi» (n. 4.2).

Nella questione ora esaminata confluiscono diverse considerazioni che provengono dagli approfondimenti sul tema della cattolicità e su quello dell'inculturazione.

Riguardo alla cattolicità, il tema emerge chiaramente nel seguente testo conciliare: «Le giovani Chiese [...] hanno la capacità meravigliosa di assumere le ricchezze delle nazioni. [...] La vita cristiana sarà commisurata al genio ed alla indole di ciascuna cultura, e le tradizioni particolari insieme con le qualità specifiche di ciascuna comunità nazionale, illuminate dalla luce del Vangelo, saranno assunte nell'unità cattolica» (AG 22).

Negli approfondimenti postconciliari, va ricordato Congar quando rileva che «la natura propria della cattolicità esige che le riconosciamo una sorgente dall'alto e una dal basso: Dio-Trinità e l'umanità»⁸⁰. Riguardo alla seconda, egli rileva che «il Cristo plenifica la Chiesa, ma è anche plenificato da essa. [...] Le due cose sono vere insieme. Il Cristo ci riempie della sua pienezza, ma nel suo Corpo mistico secondo il quale deve crescere fino alla pienezza (Ef 4,13) egli è compiuto o plenificato da noi; riceve dunque dagli uomini e dalla creazione» (p. 594).

Nella stessa linea, Komonchak ha osservato: «La Chiesa locale nasce solo dall'incontro della libertà divina e umana che genera una sua esperienza cristiana distintiva. È l'integrazione di queste esperienze concrete nella sintesi cattolica che costituisce la vera sfida della cattolicità. [...] La realizzazione della cattolicità richiede l'armonia sinfonica di tutte le speciali esperienze ecclesiali locali»⁸¹. Di conseguenza, conclude l'a., «un'ecclesiologia generale degli elementi formali della Chiesa deve includere come dimensione necessaria e intrinseca una considerazione della libertà co-costitutiva dei soggetti umani della realizzazione della Chiesa» (p. 457).

Anche J. Castellano ha osservato: «Se la Chiesa è la convergenza del divino e del-

⁸⁰ Y. CONGAR, *Proprietà essenziali della Chiesa*, cit., 587.

⁸¹ J. A. KOMONCHAK, *Chiese locali e cattolicità. La problematica teologica contemporanea*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità*, cit., 453.

l'umano, la sua radice divina è la Trinità, ma essa è pure il campo e la vigna di Dio, è piantata in questa terra, come popolo in cammino vive in un luogo, ha una storia, vive un presente e un futuro. [...] Occorre valorizzare questa realtà mondana della Chiesa particolare, configurare l'immagine terrena, umana di questa Chiesa che vive qui e oggi»⁸².

Riguardo al tema Chiesa locale e cultura, è stato rilevato il pericolo di sottolineare, a volte unilateralmente, la rilevanza antropologica, e di riflesso anche ecclesiologica, della cultura nella costituzione delle Chiese locali. Ciò porta a quel *particularismo* nei confronti del quale G. Colombo ha osservato: «Le culture non possono essere l'elemento costitutivo caratterizzante delle chiese locali»⁸³. L'a. ha inoltre precisato che la diversità delle culture «se, da un lato, è un valore necessario nel senso di ineliminabile o irrinunciabile, dall'altro però è un valore secondario e precario, perché più determinato che determinante e sempre contestato: un po' come la materia rispetto alla forma, ma in una concezione in cui la materia è continuamente premuta e modificata dalla forma» (p. 37).

Una certa critica a queste affermazioni di Colombo è stata formulata da J. A. Komonchak, il quale si chiede «se questo non semplifichi eccessivamente la natura dell'esperienza cristiana stessa, qualora la precomprendere culturale venga presentata semplicemente come "materia" informe che riceve la sua determinazione dalla "forma" degli elementi distintivi, generatori della Chiesa. Come ha messo in evidenza D. Valentini, questo fa correre il pericolo di considerare l'elemento umano nella costruzione della Chiesa come meramente passivo e ricettivo e quindi di "interpretare parola di Dio, eucaristia e carismi dello Spirito come realtà che, in qualche modo, passano sopra l'uomo"»⁸⁴»⁸⁵.

Komonchak propone quindi di considerare i fattori umani (culturali, sociali ecc.) non come semplice "materia" ricettiva, ma quali «principio formale delle Chiese locali» (p. 450). Egli descrive quindi il rapporto tra fattori umani e divini nell'edifica-

⁸² J. CASTELLANO CERVERA, *La chiesa particolare e la parrocchia. Spazio eucaristico di comunione e di missione*, in AA.VV., *Terzo Millennio. Ipotesi sulla parrocchia*, a cura di G. TANGORRA e C. ZUCCARO, Reggio Emilia 1999, 136.

⁸³ G. COLOMBO, *Teologia della Chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. TESSAROLO, Bologna 1970, 35.

⁸⁴ D. VALENTINI, *Il nuovo Popolo di Dio in cammino: punti nodali per una ecclesiologia attuale*, Roma 1984, 56.

⁸⁵ J. A. KOMONCHAK, *Chiese locali e cattolicità*, cit., 448. Egli aggiunge: «Questo mi sembra sia un punto decisivo: la libertà dei soggetti umani dell'autorealizzazione della Chiesa, che non può essere separata dalla loro concreta situazione storica, non è collegata alla libertà divina come materia da formare; di fatto essa costituisce un elemento intrinseco del principio formale stesso» (*ibid.*, nota 44).

zione della Chiesa locale, osservando che, naturalmente, «è il Vangelo che determina una *discretio spirituum* all'interno di particolari culture, ed è il Vangelo, e non le peculiarità culturali, che principalmente generano una Chiesa. Ma una Chiesa *locale* è il risultato dell'incontro tra il Vangelo e una particolare cultura, un complesso di esperienze sociali e storiche specifiche» (p. 450). «Gli elementi locali, naturalmente, non costituiscono i principi dell'unità della Chiesa e, in questo senso, della condizione-Chiesa delle comunità locali; ma essi sono ciò che rende tali comunità Chiese locali, e, poiché l'unica Chiesa cattolica esiste solo in e da tali Chiese *locali*, essi sono anche, proprio nella loro particolarità culturale e storica, ciò che rende l'intera Chiesa cattolica. [...] Siccome i principi divini di questa cattolicità locale sono gli stessi dappertutto, c'è l'intima esigenza che tutte queste esperienze particolari siano aperte l'una all'altra, rivendichino l'una l'altra, siano comprensive l'una dell'altra, e perciò integrate in quella cattolicità che fa essere l'intera Chiesa nel mondo lo stesso principio di redenzione e di unità che la Chiesa locale è nella sua particolare situazione. Tutto ciò rende chiaro che la cattolicità della Chiesa è sempre qualcosa che deve essere raggiunto» (p. 455).

In tal senso, anche G. Canobbio ha fatto notare: «Certo non è il luogo che fa la Chiesa, ma questo, se inteso come spazio umano, non può essere ritenuto esterno al farsi della Chiesa in concreto. Grazie alla Parola di Dio, ai sacramenti, ai carismi, degli uomini concreti vengono conformati a Cristo. Questi uomini costituiscono la Chiesa portando con sé la loro storia, che viene trascesa appunto nel momento nel quale viene inserita in Cristo mediante lo Spirito»⁸⁶.

Della questione si è occupato con certa ampiezza B. Álvarez Afonso, che in uno studio sulla Chiesa diocesana ha dedicato un punto al «valore determinante dei fattori umani nella sua realizzazione»⁸⁷. Egli fa notare che l'unicità dell'evento salvifico di Cristo, penetrando e trasformando la storia umana, «acquista una varietà di forme nelle quali si manifesta la fecondità dell'incontro fra la Parola di Dio e le diverse culture umane. Di conseguenza, nella teologia della Chiesa diocesana, i fattori umani non sono qualcosa di "marginale" e secondario, utili solo per stabilire la distinzione materiale tra le varie diocesi, ma costituiscono una realtà intrinseca della realizzazione concreta della Chiesa, contribuendo operativamente al sorgere di di-

⁸⁶ G. CANOBBIO, *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica*, in AA.VV., *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, a cura di C. GHIDELLI, Roma 1995, 101.

⁸⁷ B. ÁLVAREZ AFONSO, *La Iglesia diocesana. Reflexión teológica sobre la eclesialidad de la diócesis*, cit., 255: «Valor determinante de los factores humanos en la realización de la Iglesia diocesana».

verse esperienze cristiane dell'unico evento salvifico»⁸⁸. È quanto, in modo sintetico, afferma LG 8 parlando della Chiesa quale «unica realtà complessa, fatta di un doppio elemento, umano e divino». L'a. rileva inoltre che i fattori di localizzazione sono determinanti della peculiarità di una Chiesa locale «solo quando sono vincolati ai principi teologici dell'ecclesialità»⁸⁹.

Per concludere questi spunti su di un tema ricco di implicazioni, penso che valga la pena di sottolineare quest'ultima idea. In effetti, per quanto imprescindibili siano i fattori umani, non va dimenticato o sottaciuto che essi sottostanno al giudizio del Vangelo da cui vengono corretti, purificati e anche promossi. Solo in questa prospettiva si può dire che anche i fattori umani intervengono nella costituzione di una Chiesa locale. La priorità genetica dei fattori divini è stata ben evidenziata da B. Maggioni quando ha osservato: «L'evento di Gesù Cristo è irriducibile al luogo; né lo si può dedurre dalla cultura dell'ambiente, né si lascia da essa imprigionare. Già nel suo momento originario, l'evento di Gesù si è presentato come una "novità" rispetto all'ambiente giudaico: ne ha assunto la cultura e le tradizioni (Gesù fu ebreo), ma non vi si è lasciato rinchiudere. Analogamente il comportamento di Paolo: egli difende l'originalità delle chiese ellenistiche (che non devono copiare la comunità di Gerusalemme), tuttavia difende con altrettanta forza anche l'irriducibilità dell'annuncio cristiano rispetto alla cultura dell'ambiente greco»⁹⁰. In questa linea, si è espresso anche A. Antón, sottolineando che la necessaria *localizzazione* della Chiesa «non bisogna intenderla nel senso di una *identificación* totale con la complessità di fattori locali propri della comunità umana in suddetto luogo; del resto questo equivalebbe a un legame irrevocabile della Chiesa con elementi locali, che comprometterebbero l'*identidad* della Chiesa di Cristo *una e universal* e la sua condizione di comunità *pellegrina* nella storia»⁹¹. L'a. fa anche notare che i condizionamenti provenienti dallo *spazio umano* non devono compromettere la *novità* e la *forza critica* del messaggio cristiano, una novità che oltrepassa ogni luogo (cfr. p. 597).

⁸⁸ *Ibid.*, 264-265: «El evento salvífico de Cristo [...] adquiere formas diversas en las que se manifiesta la fecundidad del encuentro entre la Palabra de Dios y las diversas culturas humanas. Por eso en la teología de la Iglesia diocesana, los factores humanos no son algo "marginal" y secundario, útil solamente para establecer la distinción material con otras diócesis, sino una realidad inherente a la realización concreta de la Iglesia que contribuye operativamente a que se produzcan diferentes experiencias cristianas del único evento de salvación».

⁸⁹ *Ibid.*, 268: «Los factores de localización [...] sólo cuando están vinculados con los principios teológicos de la ecclesialidad son determinantes de la peculiaridad de la Iglesia diocesana».

⁹⁰ B. MAGGIONI, *La figura della chiesa locale nel Nuovo Testamento*, in *Credere Oggi* 41 (1987) 46.

⁹¹ A. ANTÓN, *Chiesa locale/regionale: Riflessione sistematica*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità*, cit., 595.

IL CANTO DI UN POPOLO

Il dinamismo della correlazione esistente tra fede e cultura, che si svolge nelle Chiese locali, può essere così sintetizzato. L'universalità e l'unità proprie della fede permettono – e, si potrebbe dire, richiedono – alle Chiese locali di accogliere le diverse particolarità culturali, in modo tale che queste particolarità non portino al “particularismo”, ma arricchiscano la Chiesa universale⁹².

La giusta attenzione al rapporto tra fede e cultura è quindi determinante affinché l'universalità e la particolarità della Chiesa siano integrate nella sua cattolicità. Ogni accentuazione unilaterale di uno dei due elementi ha gravi conseguenze ecclesiologiche. “Universalismo” e “uniformismo” da un lato, “particularismo” e “disgregazionalismo” dall'altro.

⁹² Si tratta di una sfida che la Chiesa ebbe da affrontare fin dai primi secoli come testimonia l'ironica osservazione di Celso riportata da Origene quando scrive: «Egli pronuncia una sorta di augurio: "Se invero fosse possibile che gli abitanti dell'Asia, dell'Europa, della Libia, sia greci sia barbari, distribuiti fino ai confini della terra, si accordassero per un'unica legge" e, credendo che questo sia impossibile, aggiunge che "chi crede questo non sa niente"», ORIGENE, *Contro Celso*, VIII, n. 72, a cura di P. RESSA, Brescia 2000, 622.