

L'ecclesiologia attuale: la sua tendenza filosofica, trinitaria ed ecumenica

Michael Schulz

Facoltà di Teologia (Lugano)

In questo contributo vengono trattati alcuni aspetti dell'ecclesiologia attuale, contrassegnata da un contesto di pensiero illuminista e postmoderno. A causa di questo contesto l'ecclesiologia assume un carattere filosofico, trinitario ed ecumenico. Questo articolo vuole soprattutto mettere in rilievo l'importanza della fede nel Dio unitrino per lo sviluppo dell'ecclesiologia attuale.

1. Ecclesiologia del Dio esistente quale comunità ecclesiale

«Dio esistente come comunità» ecclesiale¹. Questa asserzione contenuta nelle lezioni sulla filosofia delle religioni di Georg Wilhelm Friedrich Hegel mette in rilievo in modo provocante l'unità fra Dio e la Chiesa. Secondo Hegel Dio è spirito, uno spirito triadico-trinitario che si manifesta nello spirito umano, e ciò è rappresentato definitivamente nel Dio-uomo, Gesù Cristo. Dio esiste come comunità ecclesiale: questa tesi è provocata come risposta alla riduzione della Chiesa da parte di Immanuel Kant ad un'istituzione a cui spetta solamente il compito di forzare la crescita della moralità umana. La finalità delle funzioni religiose e della preghiera pri-

¹ «Gott als Gemeinde existierend»: G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: *Die vollendete Religion*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg 1984, 254 (tr. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, 3: *La religione assoluta*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Roma-Bari 1983, 177: «Così la comunità stessa è lo spirito esistente, lo spirito nella sua esistenza, Dio in quanto esistente nella comunità... Questo spirito, in quanto esiste e si realizza, è la comunità».

vata consisterebbe nel rinnovamento del dovere morale. La preghiera non è mai un dialogo spirituale fra Dio e uomo².

Lo sfondo storico di quest'idea kantiana è noto. Dopo il «successo» con cui Gotthold Ephraim Lessing scavò il suo famoso «brutto fossato» fra le verità necessarie e assolute della ragione e le verità contingenti e relative della storia³, nessuno possedeva i mezzi filosofici per mostrare la possibilità di una rivelazione definitiva di Dio – verità assoluta e universale – «nell'eldorado» del casuale della storia umana. Una cristologia non era più pensabile, e in seguito nemmeno un'ecclesiologia. Non era più possibile giustificare una dimensione simbolica e sacramentale della Chiesa come strumento nelle mani di Dio per rendere presente la salvezza del suo Cristo e per unire l'umanità con sé nella forza del suo Spirito. Dio poteva essere riconosciuto solo come l'essenza suprema, costruttore del mondo, concetto più alto di una religione fondata sulla ragione pratica e destinata al miglioramento morale. Con questo Dio astratto, al di là della storia umana, non si poteva vivere in una relazione dialogica. Le chiese esistenti si comprendevano come associazioni casuali le cui finalità non potevano essere altro che funzionali a un contributo alla moralità umana. Alla fine, tutte le chiese storiche dovrebbero scomparire nel regno della moralità e nel domino del principio del bene.

Contro quest'impostazione illuminista di Immanuel Kant, Hegel sviluppa la sua filosofia di un assoluto che dimostra la sua assolutezza nella capacità di manifestarsi nel suo altro e di identificarsi con il suo altro: con il finito, con l'uomo. Per essere veramente assoluto, l'assoluto deve essere e diventare tutto in tutto e in tutti (cfr. 1 Cor 15,28; Ef 4,6). Un confine insuperabile – come quel fossato fra verità assoluta della ragione e verità contingente della storia – limiterebbe l'assolutezza dell'assoluto; non può esistere una dimensione che escluda la presenza dell'assoluto. È dunque l'assolutezza dell'assoluto che esige la sua onnipresenza. In altre parole: l'assoluto stesso supera il «brutto fossato» e garantisce anche la sua presenza nello spirito umano e, in seguito, anche nella comunità ecclesiale – esiste addirittura come comunità.

² Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari 20016: misura ultima della liturgia è «il culto morale di Dio» che consiste in un comportamento buono (196). La religione pura serve all'edificazione della comunità etica, fondata sulla ragione morale, non sulla rivelazione storica. La fede della Chiesa, basata sulla rivelazione, «ha per suo interprete massimo la fede religiosa pura» (118).

³ G. E. LESSING, *Sul cosiddetto «argomento dello spirito e della forza»*, in Id., *Religione, etica, società*, Messina 1973, 169-179, qui 174: «Questo è il brutto fossato che non riesco a valicare... Casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali».

Ultima condizione di possibilità di questa capacità dell'assoluto di rendersi presente nella storia umana – nel suo altro, il contingente – è, secondo Hegel, la struttura trinitaria di Dio⁴. Già in se stesso l'assoluto è uno spirito che si differenzia in un aspetto soggettivo e in uno oggettivo per essere identico a sé, per essere spirito che si autocomprende. Il Padre – come rappresentazione religiosa dell'aspetto soggettivo – si conosce nel suo altro, nel Figlio. Nel Figlio il Padre si fa oggetto per diventare spirito. Hegel cerca quindi di dimostrare che solo un concetto trinitario dell'assoluto garantirebbe la possibilità dell'incarnazione e della comunità ecclesiale.

2. Ecclesiologia fondamentale e trinitaria e il «brutto fossato» di Lessing

Sebbene non sia possibile recepire il sistema idealista nella sua totalità nella teologia cristiana, poiché l'idealismo hegeliano giustifica una necessità con cui l'assoluto *deve* costituire l'alterità finita quale *medium* e momento del suo autodispiegamento, la teologia fondamentale ha mutuato da Hegel sia l'impostazione filosofica per superare il «brutto fossato» fra l'assoluto e la sfera del contingente, sia il suo pensiero trinitario. Prima di tutto si cerca di dimostrare l'apertura dell'uomo nel suo agire storico per Dio e la possibilità di Dio di manifestarsi e rivelarsi all'uomo mediante l'agire dell'uomo grazie a quest'apertura dell'uomo verso Dio⁵. Senza questa dimostrazione della possibilità di una rivelazione divina, la teologia non sarebbe in grado di giustificare con la ragione la pensabilità di alcuna ecclesiologia. Usando mezzi filosofici si adopera la pensabilità di una rivelazione definitiva che è contraddistinta da una struttura trinitaria: c'è l'origine della rivelazione (Padre), la rivelazione stessa (Verbo) e la capacità di accogliere la rivelazione (Spirito)⁶. In quest'impostazione entra subito la tematica dell'ecclesiologia come il luogo umano in cui la

⁴ Cfr. M. SCHULZ, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar* (Münchener Theologische Studien II/53), St. Ottilien 1997, 334-358, 411-414.

⁵ Cfr. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Roma 1988; Id., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1990, 45-148.

⁶ Cfr. K. RAHNER, *La Trinità* (BTC 102), Brescia 1998, 81-97; *Corso fondamentale sulla fede*, 186ss.

⁷ Cfr. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 417-429.

rivelazione (Verbo) viene accolta grazie alla rivelazione stessa (Spirito)⁷. Infatti, anche l'accoglienza umana della rivelazione nella forma della fede (come grazia) fa parte di essa, poiché la rivelazione diventa realtà solo nella misura in cui è accolta da parte dell'uomo, in ogni tempo e in ogni spazio: deve esserci un popolo di Dio, una Chiesa indistruttibile e credente nella rivelazione. Siccome la rivelazione avviene storicamente e definitivamente in forma di un'unità personale e insuperabile fra Dio e uomo, si tratta quindi di una verità storica che nel contempo è una verità personale. Ne consegue che questa verità non sarà trasmessa nella forma di un'ideologia, né di un programma scritto, né di una semplice dottrina, ma sempre da altre persone. Queste persone sono dunque testimoni della rivelazione e costituite testimoni dalla rivelazione stessa come la sua forma di mediazione infallibile e di presenza definitiva nella storia. La comunità di queste persone, la Chiesa, ha dunque la sua origine nella rivelazione stessa, e ciò che Gesù, l'incarnazione del Verbo divino e definitivo, fonda la Chiesa⁸.

Sono per esempio Karl Rahner, Medard Kehl⁹, Severino Dianich¹⁰, Gisbert Greshake¹¹, Bruno Forte¹², Umberto Casale¹³, Olegario González de Cardedal¹⁴, Hans Urs von Balthasar¹⁵, Benoît-Dominique de La Soujeole¹⁶, Gerhard Ludwig Müller¹⁷ a sviluppare o in maniera filosofica e trascendentale o con argomenti di

⁸ Cfr. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 419, 422: «La *basileia* proclamata da Gesù include in popolo salvifico, un popolo di Dio che questa *basileia* stessa crea, perché essa è un evento che attua la volontà salvifica divina appunto in quanto raduna il popolo dei credenti... La Chiesa è fondata per il fatto che Gesù è colui che viene confessato da credenti come Salvatore assoluto, come l'autopromessa di Dio (storicamente irreversibile) in tangibilità storica e per il fatto che Gesù non sarebbe quello che è se l'autopromessa di Dio presente in lui non rimanesse permanentemente presente nel mondo in una confessione e in una fede in Gesù storicamente tangibili a partire da questa stessa autopromessa».

⁹ M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 63-66.

¹⁰ S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, 100-106, 123-130.

¹¹ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria* (BTC 111), Brescia 2000, 430-501.

¹² B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995, 46-200.

¹³ U. CASALE, *Il mistero della Chiesa. Saggio di ecclesiologia*, Torino 1998, 383-395.

¹⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998², 298s., 339ss., 455ss.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1971³, 194-202; *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, 231-380.

¹⁶ B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Il sacramento della comunione. Ecclesiologia fondamentale*, Casale Monferrato 2000, 313-346.

¹⁷ Cfr. G. L. MÜLLER, *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2002², 13-31.

tipo teologico fondamentale la connessione intrinseca fra rivelazione trinitaria, teologia della Trinità e Chiesa. Solo una teologia trinitaria riesce a mostrare la capacità di Dio di venire definitivamente e infallibilmente nell'alterità del contingente, fragile e fallibile. È la Trinità che «supera» il «brutto fossato» perché già in se stessa è mistero di differenza relazionale-relativa e unità assoluta.

Il motivo principale di queste impostazioni trascendentali e trinitarie nel campo dell'ecclesiologia è il fatto che ancora più che al tempo di Hegel è difficile riconoscere la Chiesa come strumento della presenza di Dio nel mondo. Sembra essere più facile vedere nella Chiesa una semplice organizzazione e istituzione umana destinata a soddisfare bisogni religiosi e a organizzare attività sociali. Come già pensava Kant, oggi l'esistenza della Chiesa è accettata nella società purché contribuisca ad essa in materia sociale. La dimensione divina non importa, è cosa privata, non si vede il legame con la rivelazione, il cui senso neppure si comprende. Non si nega immediatamente l'esistenza di Dio, tuttavia l'idea di un Dio che si rivela ed entra nella storia non è ben accolta. Prima di tutto la crisi della Chiesa è dovuta alla mancanza della fede in un Dio *rivelatore*, in un Dio della *storia*. Con Dio si vive come se Dio non ci fosse (*etsi Deus non daretur*). È quel fossato di Lessing che crea dei problemi nel campo dell'ecclesiologia. Manca la capacità di comprendere la storia in chiave teologica.

La caduta del muro di Berlino (9 novembre 1989) per esempio sarebbe un forte motivo per un'interpretazione teologica, se vivessimo nel contesto storico di Israele o del medioevo. Tale interpretazione teologica sarebbe stata compresa come la conoscenza del nucleo proprio dell'evento, mai come una semplice visione privata e soggettiva di esso. Un filosofo cattolico di Erfurt, Eberhard Tiefensee¹⁸, racconta che vi erano dei credenti radunati nelle chiese per pregare Dio affinché cambiasse la situazione politica. Essi recitavano anche il versetto 30 del Salmo 18: «Con il mio Dio scavalcherò le mura», sapendo che è Dio che dà la libertà collaborando coll'uomo. Nella chiesa evangelica di San Nicola a Lipsia, molti s'incontravano ogni lunedì sera per trovare la forza spirituale nella lotta politico-ideologica. Diversi gruppi preparavano la preghiera ecumenica. Toccò una volta a un gruppo cattolico, che scelse il testo della presa di Gerico (Gs 6,1-21). Secondo il comando di Dio, gli Israeliti girarono intorno alla città per sette volte il settimo giorno dell'assedio, poi il popolo lanciò un grande grido di guerra, si suonarono le trombe e le mura di Gerico crollarono. Una settimana più tardi, dopo queste preghiere ecumeniche, iniziarono delle

¹⁸ Cfr. E. TIEFENSEE, *Die Friedensgebete in Leipzig und die Wende 1989*, in Liturgisches Jahrbuch 49 (1999) 145-170, qui 169s.

manifestazioni di protesta a Lipsia. Il muro di Berlino crollò dopo la settima dimostrazione. Una semplice coincidenza, solo un caso? Chi vede un agire di Dio liberatore nella liberazione del blocco orientale dall'oppressione comunista è di spirito ingenuo? Ogni cristiano autentico realizza la sua vita come risposta ad una vocazione, vale a dire, come risposta ad un agire di Dio nella storia. Ogni sacerdote e ogni suora sono convinti che la decisione di farsi sacerdote o suora è la risposta ad una chiamata del Signore nella Chiesa. Nella nostra vita cristiana si supera già il «brutto fossato» di Lessing.

Prima di tutto la teologia fondamentale dovrebbe sviluppare maggiormente una visione razionale che aiuti a conoscere *oggi* Dio negli eventi storici. Chi insegna la storia della Chiesa deve inoltre chiarire più dettagliatamente l'oggetto formale della propria materia per mostrare la differenza fra la trattazione della storia della Chiesa da parte della teologia e da parte di una facoltà di storia profana. Spesso anche la storia della Chiesa come disciplina si limita ad enunciare dati e fatti senza offrirne una valutazione e interpretazione teologica e sistematica. Eventi come la Riforma, un concilio o il movimento ecumenico richiedono una risposta teologica. Occorre diventare capaci di percepire negli eventi storici nella vita della Chiesa l'operare divino in collaborazione (accettata o rifiutata) con quello umano. L'ecclesiologia comincia con la testimonianza della vocazione personale che inserisce nella Chiesa. La dottrina sulla Chiesa ha bisogno di questi diversi contesti nei quali è possibile superare quel fossato di Lessing, altrimenti essa cade nel pericolo d'essere solo una teoria astratta.

3. Ecclesiologia dell'elezione

Per superare quel brutto fossato di Lessing e l'orizzontalismo ecclesiologico dell'illuminismo, l'esegeta cattolico Gerhard Lohfink illustra nel suo libro *Dio ha bisogno della Chiesa?* la centralità della categoria biblica di elezione e vocazione. L'autore è ben consapevole che nel contesto moderno questa categoria non è *political correct*, dal momento che le categorie *elezione* e *vocazione* non sono di natura democratica, non provengono "dal basso". "Tutto il potere emana dal popolo", non deriva da Dio: questa convinzione moderna riguardo alla costituzione di uno stato può impedire di rendersi conto della natura particolare del popolo di Dio. Né un popolo di Israele, né una "Chiesa dal basso" o di destra o di sinistra è teologicamente possibile. Neppure nel popolo di Dio possono essere distinte due parti: non si può parlare di una parte che proviene dall'alto, per esempio la gerarchia, e di un'altra

parte che viene dal basso, cioè i laici. È la chiamata divina che costituisce la *qahal* YHWH e la Chiesa¹⁹ in tutti i loro aspetti e strutture. Lohfink presenta la storia di Israele per capire meglio quest'elezione della Chiesa del Cristo di Israele. Come mai un'elezione?

Contro il concetto deista e illuminista, Lohfink mette in risalto la libertà di Dio che vuole mettersi in contatto con l'uomo, che ama l'uomo. L'amore sarebbe sempre un atto libero e un atto d'elezione scegliendo l'uno e non l'altro. «Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (Os 11,1). «Io dò l'Egitto come prezzo per il tuo riscatto, l'Etiopia e Seba al tuo posto. Perché tu sei prezioso ai miei occhi, dò nazioni in cambio della tua vita» (Is 43,3s.). Questo amore di Dio non è deducibile né giustificabile, semplicemente avviene. Anche Gesù chiama i suoi i discepoli, non è lui che viene scelto da loro (Gv 15,16). *L'ecclesia* è «la stirpe eletta», «il popolo che Dio si è acquistato» (1 Pt 2,9; Es 19,5). L'elezione non indica però un privilegio, ribadisce Lohfink, «non è una preferenza sugli altri, ma un'esistenza per gli altri, e quindi la più gravosa responsabilità della storia» (53). Dio avrebbe bisogno di Israele e della Chiesa per mediare il suo amore attraverso il suo popolo e per raccogliere l'umanità in cui prevale la tendenza a disperdersi nell'egocentrismo del peccato, come mostra il racconto della torre di Babele (Gn 11). La responsabilità del popolo di Dio consiste nel dare ed essere la risposta vivente della sua chiamata. Il popolo eletto è destinato ad essere il luogo in cui la sua volontà salvifica è accolta dalla libertà umana (Torah), così che questo popolo compie la sua missione di mediare l'amore e la vicinanza di Dio raccogliendo e unificando l'umanità. L'elezione di Dio pone una differenza, ma la differenza è la condizione per vivere in una relazione che richiede una differenza, come quella originaria fra maschio e femmina. Dio sceglie affinché l'uomo realizzi la sua natura sociale creata secondo l'immagine trinitaria di Dio. Una prima conseguenza dell'elezione è dunque vivere la differenza e distinguersi.

Lohfink ritiene sbagliato che la Chiesa spesso non sostenga la differenza fra se stessa e la società. Ogni ecclesiologia dovrebbe sviluppare questa differenza che crea l'amore di Dio in Cristo. Il fatto che la Chiesa sia dovuta alla scelta e alla chiamata di Dio, libera anche da una responsabilità sbagliata. Non è il cristiano che fa la Chiesa con progetti pastorali, ma è il piano di Dio a cui l'uomo deve essere aperto, anche con i suoi progetti e iniziative. La storia di Israele mostra che ci sarà sem-

¹⁹ G. LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, Cinisello Balsamo 1999, 46s., 52-54; cfr. anche J. WERBICK, *La Chiesa. Un progetto ecclesologico per lo studio e per la prassi* (BTC 103), Brescia 1998, 53-58.

pre almeno un resto santo che sopravviverebbe. La storia ebraica costituisce il cammino talvolta doloroso che Israele percorre, in cui il popolo eletto deve abbandonare ogni propria sicurezza poggiata sui piani politici. Addirittura tipico per Israele sarebbe il combattimento con il suo Dio che non esaudisce il semplice desiderio di vivere nella sicurezza. Israele deve sempre di nuovo imparare la volontà e l'elezione del suo unico Dio. Secondo l'ecclesiologia di Lohfink, la Chiesa dovrebbe vivere questa libertà di dipendere interamente dai piani di Dio e porre la propria fiducia nella provvidenza divina. Così la Chiesa fornirebbe una società alternativa e distinta. Questa libertà vissuta nella Chiesa potrebbe attirare altri che desiderano superare una vita imprigionata in un mondo meccanicistico, monodimensionale e privo di libertà. La Chiesa come società distinta potrebbe toccare questo desiderio dell'uomo di essere amato e accolto incondizionatamente – un desiderio che solo un Dio libero della storia riesce a soddisfare. Riguardo all'ecumenismo sarebbe evidente che secondo la Scrittura Dio vuole l'unità del suo popolo, d'altra parte sarebbe altrettanto ovvio che quest'unità è dono e presuppone una disposizione adeguata, quindi una conversione permanente. L'ecumenismo va inteso come tentativo necessario di rispondere autenticamente alla chiamata di Dio.

4. Ecclesiologia postmoderna?

Oltre all'illuminismo, anche il pluralismo postmoderno determina il contesto culturale dell'ecclesiologia attuale.

I filosofi Odo Marquard e Gianni Vattimo criticano ogni forma di un pensiero forte che si esprimerebbe in una predicazione del magistero. Mentre per Odo Marquard già il monoteismo è tendenzialmente totalitario e antidemocratico (e perciò egli preferisce un nuovo politeismo individualista)²⁰, secondo Gianni Vattimo invece la *kenosis* del Figlio eterno distruggerebbe la legittimità teologica di una dogmatizzazione²¹. Un magistero "kenotico" rinunciarebbe ad ogni dichiarazione affermativa, offrirebbe solo un'interpretazione, poiché tutto sarebbe interpretazione –

²⁰ Cfr. O. MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 91-116. Cfr. la discussione del politeismo postmoderno da OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *La entraña del cristianismo*, 328-331.

²¹ Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milano 1999², 40-70; ID., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002, 27s., 97, 126.

²² Cfr. G. VATTIMO, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Frankfurt/M. 1997, 20-25, 29.

come afferma Vattimo riprendendo un'idea di Friedrich Nietzsche²². Invece di un'ecclesiologia che punti sull'unità della Chiesa, non abbiamo piuttosto bisogno di un'ecclesiologia pluralistica e politeista, nonché kenotica e debole? Ne potrebbe approfittare l'ecumenismo: non ci vorrebbe un'unica Chiesa uniforme, ma una molteplicità di chiese come segno di ricchezza della fede multiforme.

Prima di tutto possiamo acconsentire alla critica del pensiero debole e postmoderno, laddove mette in dubbio tutti i sistemi assoluti: idealismo, marxismo, nazismo, scientismo, biologismo e così via, poiché tutti questi sistemi quando vengono messi in pratica minacciano la libertà e la dignità dell'uomo. Ma la negazione dell'idea di un punto assoluto, come punto di partenza di un sistema deduttivo, non implica necessariamente la negazione di un Dio unico e la reviviscenza di un politeismo neopagano. Un Dio *personale e libero*, in cui si crede come cristiano, non può essere integrato in un sistema deduttivo e assoluto che minaccia la libertà. Il Dio personale è la fine di ogni sistema. In questo senso il cristianesimo è postmoderno, così come l'ecclesiologia. Il popolo di un Dio personale e libero garantisce la libertà umana, la quale però realizza se stessa solo in una risposta alla libertà divina che si comunica mediante Cristo e mediante la vita sacramentale della Chiesa. Le definizioni magisteriali sono aspetti riflessivi e necessari della definitiva risposta ecclesiale all'autocomunicazione definitivo-escatologica di Dio, la quale abilita la Chiesa a dare tale risposta definitiva. Se questa definitività non fosse possibile, Dio e uomo rimarrebbero a una distanza permanente, l'uomo non potrebbe incontrare un sostegno e senso ultimo nella sua vita. La realtà di un sostegno ultimo presuppone un impegno ultimo e definitivo, da parte sia della libertà di Dio sia di quella dell'uomo. Di quest'impegno ultimo l'uomo ha bisogno, poiché non porta in sé l'origine della sua vita. L'idea di un incontro definitivo indica anche il senso d'interpretazione. Essa deve servire alla comprensione della non deducibile decisione divina per l'uomo e della risposta umana alla decisione divina. L'interpretazione però non può mai intromettersi tra Dio e l'uomo per impedire un incontro definitivo. Un cristianesimo e un'ecclesiologia postmoderni, di cui Peter Koslowski, Robert Spaemann ed Ernst-Wolfgang Böckenförde parlano²³, superano ogni sistema e dischiudono nel contempo la natura definitiva ed escatologica dell'auto-attuazione della Chiesa che nella

²³ Cfr. P. KOSLOWSKI, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität...*, a cura di P. Engelmann, Wien 1989; R. SPAEMANN, *Ende der Modernität?*, in *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, a cura di P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw, Heidelberg 1986, 19-40; E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Kirche und modernes Bewußtsein*, in *ibid.*, 103-129. Cfr. M. SCHULZ, *La permanente «vivencia de novedad» («Neuheitserlebnis») del cristianismo*, in *Revista Española de Teología* 61 (2001) 405-429.

sua risposta all'iniziativa divina oltrepassa ogni relativismo interpretativo. La Chiesa si serve all'ermeneutica per comunicare effettivamente la parola e la grazia di Gesù e per far comprendere le sue definizioni dottrinali.

Poiché la Chiesa è la presenza definitivo-infallibile e sacramentale dell'unica definitiva rivelazione di Dio nel tempo, ne consegue la presenza di un'unica risposta della fede e di una Chiesa unica che è unita in questa risposta unica. Lohfink pone l'accento sul fatto che la lettera agli Efesini parla dell'unico *corpo* di Cristo che è la Chiesa, e non parla di corpi. Neanche la Chiesa è un aggregato di singole comunità. Per sua natura un corpo è anche visibile e tangibile, quindi anche l'unità della Chiesa non è soltanto una realtà spirituale²⁴. Giacché la Chiesa fa parte della rivelazione definitiva di Dio in Cristo, non è possibile che la Chiesa perda una caratteristica essenziale come la sua unità. Ne conseguono le affermazioni del Concilio Vaticano II²⁵ e della Dichiarazione *Dominus Iesus* secondo cui la Chiesa di Gesù sussiste nella Chiesa Cattolica e che anche l'unità della Chiesa di Cristo è reale nella Chiesa Cattolica. Secondo la *Dominus Iesus* il movimento ecumenico non consisterebbe nel tentativo di ricostituire un'unità persa, bensì nella ricostituzione della perduta *universalità* dell'unità ecclesiale²⁶.

Questa differenza introdotta fra l'unità ecclesiale e la sua universalità non è un trucco del magistero per svalutare l'importanza del movimento ecumenico. La sussistenza visibile e tangibile della Chiesa di Cristo e della sua unità nella Chiesa cattolica è una conseguenza della rivelazione presente. Se la Chiesa non fosse essenzialmente reale, anche la rivelazione sparirebbe, diventerebbe un'idea astratta. Perciò neanche un'ecclesiologia pluralista (Ernst Käsemann, Oscar Cullmann), che ritiene che ogni Chiesa concreta realizzi un aspetto della Chiesa di Cristo, non con-

²⁴ LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa?*, 328s.

²⁵ Secondo UR 4c è il fine dell'ecumenismo che tutti i cristiani «si troveranno riuniti in quella unità dell'unica Chiesa che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica». Cfr. anche *La lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, pubblicata dalla CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE il 28 maggio 1992, nn. 17 e 18.

²⁶ Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa del 6 agosto 2000, n. 17: «Non possono, quindi, i fedeli immaginarsi la Chiesa di Cristo come la somma – differenziata ed in qualche modo unitaria insieme – delle Chiese e Comunità ecclesiali; né hanno facoltà di pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba esser soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità». La mancanza di unità tra i cristiani è certamente una ferita per la Chiesa; non nel senso di essere privata della sua unità, ma «in quanto la divisione è ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia».

²⁷ Cfr. J.-H. TÜCK, *Zur Kritik der "pluralistischen Ekklesiologie"* – *Anmerkungen zu Dominus Iesus 16 und 17*, in M. J. RAINER (a cura), *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche. Dokumente*,

corda con la necessità dell'esistenza reale della Chiesa nella sua unità visibile²⁷.

La differenza fra unità reale della Chiesa e perduta universalità visibile di quest'unità è espressa anche nella differenza fra il *subsistit* della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica (LG 8) e l'*est* fra esse. Benché l'unità della Chiesa *sussista* nella Chiesa cattolica, ci sono elementi ecclesiali fuori della Chiesa cattolica. Ciò significa che all'unità sussistente manca la sua universalità²⁸.

5. Ecclesiologia della unica o della multiforme sussistenza

Una discussione sulla proposta del dogmatico evangelico Eberhard Jüngel di parlare di un'unità essenziale della Chiesa di Cristo e di una molteplicità di sussistenze ecclesiali può servire ad approfondire il tema toccato²⁹. Si tratta di un'idea che è stata sviluppata anche dal teologo cattolico Leonardo Boff³⁰. Jüngel confronta le diverse sussistenze della Chiesa con le tre persone divine come sussistenze differenti dell'unica essenza divina. Questa ecclesiologia trinitaria sembra offrire una soluzione ecumenica assai elegante che salva l'unità della Chiesa unica e la pluralità delle diverse Chiese di confessione. D'altra parte non prende in considerazione né l'idea della *visibilità* dell'unico corpo della Chiesa di Cristo né il fatto che secondo l'ecclesiologia cattolica una doppia *nota* della Chiesa di Cristo consiste nel mistero episcopale e nella connessione fra mistero sacramentale e il sacramento dell'eucaristia. Fra le persone divine non esiste una contraddizione del genere, che però esiste fra l'ecclesiologia di Jüngel – recepita dalla Chiesa evangelica valdese³¹ – e quella cattolica. Secondo Jüngel «i successori degli apostoli, infatti, non sono per nulla i vescovi. Successore degli apostoli è il canone biblico». La Chiesa di Cristo sarebbe quindi quella che «vive secondo la Scrittura». Secondo l'ecclesiologia cattolica, il *typos* degli apostoli produce il dispiegamento del mistero apostolico ed epi-

Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001, 229-245, qui 232ss.

²⁸ Cfr. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen gentium"*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, 66-81, qui 79.

²⁹ Cfr. E. JÜNGEL, *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in M. J. RAINER (Hrsg.), *Dominus Iesus*, 59-67.

³⁰ Cfr. L. BOFF, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ecclesiologie*, Düsseldorf 1985, 140s. (orig. *Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de Ecclesiologia Militante*, Petrópolis 1981); Id., *Manifest für Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 89-105. Contro questa idea si rivolge il cardinal JOSEPH RATZINGER in *L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen gentium"*, 77ss.

scopale. Sappiamo che sono stati i successori degli apostoli che hanno definito il canone del Nuovo Testamento. Evidentemente la testimonianza personale e apostolica della fede precede la Bibbia. La Chiesa la costituisce come Scrittura normativa, e in seguito essa è la cornice ermeneutica in cui la Scrittura va compresa per essere vissuta autenticamente. Come già accennato, si deve affermare che la rivelazione definitiva è una persona, la verità assoluta è personale, perciò anche la trasmissione e tradizione di questa verità personale si svolge in modo personale. Il Verbo divino si è fatto uomo, non libro. Questa idea di una “in-librazione” (invece di un’incarnazione) è applicabile piuttosto al Corano. A motivo di questa differenza nella comprensione di ciò che significa Chiesa, diventa difficile giustificare che la Chiesa evangelica valdese e la Chiesa cattolica formano solo due sussistenze della stessa Chiesa di Cristo. Dio Padre non si distingue dal Figlio in aspetti che toccano l'essenziale della natura umana. Ogni persona divina realizza l'essenza divina senza alcuna riserva né differenza dalle altre persone. Se il ministero apostolico fa parte della Chiesa di Cristo e non viene accettato dalla Chiesa valdese, quest'ultima non può esigere di essere la sussistenza perfetta della Chiesa, ma realizza invece elementi ecclesiali che si devono all'esistenza reale della Chiesa di Cristo. Mentre l'applicazione del modello trinitario da parte del Concilio Vaticano II concerne soprattutto l'unità della Chiesa³², Jüngel mette l'accento sulla pluralità. Si può solo applicare l'idea della differenza delle persone divine – analogicamente – alla differenza che esiste per esempio fra il simbolo reale del capo della Chiesa e il simbolo reale del corpo ecclesiale: sacerdozio e credenti. Il sacerdozio realizza la dimensione apostolica nel suo modo di ministero ecclesiale, mentre la missione apostolica del laico è diversa, ma ambedue realizzano l'apostolicità della Chiesa, e precisamente in una *relazione* reciproca: non c'è l'uno senza l'altro.

Per promuovere l'ecumenismo, occorre prendere sul serio l'affermazione della Chiesa valdese secondo cui Cristo è «l'unità di misura», cioè il carattere personale della rivelazione e la sua trasmissione. Già il documento di Lima del 1982 raccomanda che le diverse Chiese senza ministero apostolico dovrebbero riscoprirlo come una forma autentica in cui si realizza l'apostolicità della Chiesa di Cristo³³. Il docu-

³¹ Cfr. P. RICCA, *Dov'è la vera Chiesa?*, in www.chiesevaldese.org/pages/commenti/vera_chiesa.html, p. 3.

³² Cfr. *Unitatis redintegratio*, n. 2: «Il supremo modello e principio di questo mistero [= della unità della Chiesa] è l'unità nella Trinità delle Persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo». Cfr. *Lumen gentium*, n. 4: «Così la Chiesa universale si manifesta “come un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito”» (con riferimento a Cipriano, Agostino e Giovanni Damasceno).

³³ Dopo uno studio di 50 anni, nel 1982 il documento di Lima fu accettato dal Consiglio Ecumenico delle Chiese. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, *Battesimo, eucaristia, ministero*, Torino 1987.

mento bilaterale della Conferenza episcopale tedesca e della Chiesa evangelico-luterana di Germania *Communio Sanctorum* (2000) ribadisce la necessità di affrontare la discussione sulla struttura episcopale e primaziale della Chiesa (151)³⁴. Il carattere di *communio* della Chiesa, che implica una dimensione spirituale e sociale, comporta momenti istituzionali e giuridici, così che un ministero dell'unità della Chiesa su diversi livelli farebbe parte della Chiesa. Per questo motivo la parte luterana vuole affrontare la questione su quale forma un "ministero di Pietro" potrebbe rappresentare quest'unità e far sì che la Chiesa rimanga nella verità apostolica. Contemporaneamente il "ministero di Pietro" dovrebbe essere vincolato alle strutture sinodali e collegiali della Chiesa luterana. La parte cattolica afferma che il primato del Papa è sempre integrato nella struttura di *communio* della Chiesa: tale primato si riferisce alla fede apostolica e alla Sacra Scrittura, per cui un Papa che non fosse fedele a questa tradizione apostolica perderebbe il suo ministero (198). In una presa di posizione della Facoltà di Teologia evangelica di Tubinga (2 aprile 2002)³⁵ sono state respinte le considerazioni ecumeniche della *Communio Sanctorum* (CS), per esempio riguardo alla necessaria visibilità dell'unità della Chiesa (CS 146/126) collegata con la questione del mistero nella Chiesa che rappresenta quest'unità sensibile. Si rifiuta inoltre ogni necessità del ministero petrino, tuttavia non si esclude la sua possibilità (144). Si ha l'impressione che la Chiesa luterana debba essere a mano a mano integrata nella gerarchia della Chiesa romana. Già in precedenza, nel 2001, l'EKD (Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands = Consiglio della Chiesa evangelica di Germania) aveva risposto alla *Dominus Iesus* del 2001 in un *votum Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis* (Comunità di chiese secondo la comprensione evangelica)³⁶ affermando che *signa ecclesiae verae* sono la proclamazione del vangelo e la celebrazione dei sacramenti in conformità al vangelo. Per realizzare questo compito della Chiesa è stato istituito il ministero ecclesiale che in tutte le sue parti sarebbe modificabile. L'unità delle diverse chiese locali e regionali si esprime in diversi modi. Per realizzare una comunità tra le chiese basterebbe il riconoscimento reciproco (comprensione congiunta del vangelo della giustificazione, dei sacramenti, intercelebrazione). La Concordia di Leuenberg (1973) fra le Chiese

³⁴ Cfr. *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Frankfurt/M. 2000.

³⁵ Testo pubblicato su internet in www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/communio.html, 34 pagine: *Stellungnahme der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu dem Text "Communio Sanctorum" der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*.

³⁶ Cfr. testo su internet: www.ekd.de/EKD-Texte/2059_6423.html, qui 2s.

di confessioni diverse (soprattutto chiese riformate e luterane) offrirebbe un modello sufficiente per realizzare una comunità delle Chiese. Il documento ammette che il proprio modo di intendere la Chiesa e l'unità può non essere compatibile con quello della Chiesa cattolica romana. La necessità del ministero di Pietro, la successione apostolica e la non ammissione di donne al ministero ecclesiale, sono tutti aspetti da rifiutare. Il IX sinodo della Chiesa evangelica in Germania del 2001 sottolinea la diversità di comprensione del concetto di unità della Chiesa. Si ritiene che la nota del Vaticano sull'espressione *Chiese sorelle* del settembre 2000 esprima la comprensione "romana" di Chiesa e d'unità, ma non quella "cattolica" nel senso della professione di fede³⁷. Nonostante le difficoltà attuali, si spera che l'ecumenismo cresca dal basso, e precisamente come realtà vissuta a livello delle famiglie, delle parrocchie, delle opere e istituzioni sociali.

Secondo il punto di vista cattolico, le Chiese della Riforma dovrebbero seguire la linea del documento di Lima e sviluppare un ministero apostolico. Il documento del Gruppo di Lavoro ecumenico composto da teologi protestanti e cattolici tedeschi *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* (Le condanne dottrinali dividono ancora le Chiese?) (1986) dice che i riformatori non volevano rompere la successione apostolica. Il ministero episcopale fu sospeso all'inizio della Riforma perché non c'erano dei vescovi convertiti alla Riforma che avevano accettato i pastori riformati. Perciò si ordinavano pastori poggiandosi sull'unità originaria del ministero episcopale e presbiterale – un'unità testimoniata da Gerolamo³⁸. La *Confessio Augustana* (1530) afferma che *de iure divino* spetta ai vescovi il dovere di predicare e di amministrare i sacramenti e inoltre prescrive che *de iure divino* le chiese locali devono obbedire ai vescovi³⁹. Purtroppo queste affermazioni chiarissime non sempre sono recepite dalla teologia evangelica⁴⁰. Un "ritorno" all'inizio della Riforma potrebbe inve-

³⁷ Cfr. *ibid.*, _6426.html, qui 5.

³⁸ *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, a cura di K. LEHMANN e W. PANNENBERG (Dialog der Kirchen 4), Freiburg i. Br. 1986, 164s. In buona fede si poggiò su una tradizione testimoniata da Girolamo secondo la quale ad Alessandria i presbiteri scelsero uno fra di loro episcopo, lo misero su un gradino più alto e lo chiamarono vescovo – come l'esercito eleva un responsabile alla dignità di Cesare o come i diaconi elevano uno fra di loro all'arcidiaconato. La successione apostolica assunse la forma di una successione presbiterale. La problematica di questa tradizione è discussa da L. OTT, *Das Weihesakrament* (HDG IV 5), Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1969, 16s.

³⁹ Cfr. CA 28, BSLK 124, 10: «Haec necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare oboedientiam, iuxta illud: Qui vos audit, me audit».

⁴⁰ In un articolo dal titolo *Ohne Einheit im Glauben keine Kirchengemeinschaft* (Tagespost del 17 agosto 2002, p. 6) il noto professore di teologia dogmatica ed ecumenica Heinz Schütte ribadisce circa l'affer-

ce contribuire a riattivare il mistero apostolico nelle Chiese riformate e luterane. Il problema fondamentale non consiste solo nella tradizione apostolica come segno esterno, ma nel significato della mediazione della salvezza attraverso la Chiesa, cioè nel carattere sacramentale della Chiesa. La successione apostolica è un segno di questo carattere sacramentale della Chiesa, sebbene questo segno non garantisca automaticamente la mediazione e la tradizione autentica, per esempio nel caso di vescovi eretici. D'altra parte questa differenza fra fede apostolica e successione apostolica non giustifica alcuna separazione fra di loro. Purtroppo tale separazione è operata dalla teologia luterana, in quanto essa identifica la *successio* con il vangelo stesso e contrappone il vangelo al ministero ecclesiale. Rimane la speranza in una ulteriore chiarificazione del carattere sacramentale della Chiesa⁴¹. L'obiettivo potrebbe essere un'unione fra la Chiesa luterana e la Chiesa cattolica secondo il modello delle Chiese ortodosse unite con il successore di san Pietro, cioè con il massimo rispetto per l'identità evangelica che potrebbe così contribuire all'identità cattolica. Tutti sanno però che questa prospettiva è ancora abbastanza lontana.

6. Ecclesiologia ed ecumenismo spirituali

Il presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, il Cardinale Walter Kasper, ribadisce in una conferenza tenuta il 22 aprile 2002 alla Facoltà di Teologia di Lugano la necessità di una spiritualità dell'ecumenismo⁴². Con il suo suggerimento Kasper non vuole esprimere una certa qual frustrazione, concludendo che solo la preghiera può ancora portare avanti l'ecumenismo. Al contrario, spesso forme diverse nel campo della spiritualità avrebbero causato anche degli scismi. Lo slogan di facile presa «la dottrina divide e la spiritualità unisce» non caratterizzerebbe la realtà storica⁴³. «Lutero non poteva più conciliare la sua esperienza spirituale, centrata sul problema della giustificazione *sola fide* e *sola gratia*,

mazione della CA che il ministero ecclesiale è *de iure divino*. Critica lo studio del teologo evangelico Harald Goertz che ritiene nel suo recente saggio sulla ricezione dei documenti ecumenici nelle Chiese della Riforma e nella Chiesa cattolica *Dialog und Rezeption* che non ci sia chiarezza in rispetto alla divina istituzione del ministero ecclesiale tra le Chiese evangeliche.

⁴¹ Cfr. queste considerazioni di W. KASPER, *Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem*, in *Theologie und Kirche* II, Mainz 1999, 163-182.

⁴² Cfr. W. KASPER, *Spiritualità ed ecumenismo*, in *Rivista Teologica di Lugano* 2 (2002) 211-224.

⁴³ *Ibid.*, 215.

con una spiritualità che trovava la sua espressione nella pietà delle indulgenze»⁴⁴. Perciò avremmo bisogno di una spiritualità ecumenica che sappia superare le fratture causate dalle forme diverse e opposte di spiritualità. Questa spiritualità non eliminerebbe le questioni ecumeniche nel campo dell'ecclesiologia, ma potrebbe creare una maggiore sensibilità verso l'alterità dell'altro e collegarci maggiormente alla verità di Cristo, nella cui pienezza ci introduce solo lo Spirito Santo. L'unità della Chiesa dovrebbe essere compresa come dono dello Spirito. L'ecumenismo sarebbe precisamente tale dono e non sarebbe dunque semplicemente realizzabile. Sarà lo Spirito a creare una «*communio* come unità nella molteplicità»⁴⁵. È evidente che anche questa proposta di Kasper si fonda su un pensiero trinitario.

7. Ecclesiologia universale e locale

Nel contesto dell'ecclesiologia, la chiave trinitaria potrebbe anche aprire a una migliore comprensione della relazione fra Chiesa universale e Chiesa locale e del concetto di *communio* che dal periodo postconciliare fino ad oggi ha assunto un ruolo importante, anche nel campo dell'ecumenismo. Tutti i (recenti) manuali discutono gli aspetti del concetto *communio*, anche riguardo alla relazione fra Chiesa universale e quella locale⁴⁶. Nel dibattito con il suo collega Kasper sulla relazione fra Chiesa universale e locale, la dimensione trinitaria del concetto di *communio* è messa in risalto da Joseph Ratzinger⁴⁷. Contro un riduzionismo sociologico e una

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, 224.

⁴⁶ Cfr. sopra note 9-16. Si possono ancora aggiungere: L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris 1970; J. ZIZIOLAS, *L'être ecclésiale*, Genève-Paris 1981, 181-194; WERBICK, *La Chiesa*, 377-421; P. NEUNER, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane* (BTC 110), Brescia 2000, 298-302.

⁴⁷ Questo dibattito è riassunto in modo molto equilibrato dal benedettino K. MACDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universale Church and Local Churches*, in *Theological Studies* 63 (2002) 227-250. Il contesto di questo dibattito sono il sinodo dei vescovi nel 1985 che discusse il significato delle chiese locali e delle conferenze episcopali, il corrispondente Motu proprio *Apostolos suos Sulla natura teologica e giuridica delle conferenze dei vescovi* del 21 maggio 1998 e *La lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, pubblicata dal cardinal JOSEPH RATZINGER il 28 maggio 1992. Nel 1999 KASPER reagisce a questa lettera del cardinal Ratzinger con un articolo in una *Festschrift* (scritto commemorativo) in onore del vescovo Josef Homeyer di Hildesheim: *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, München 1999, 32-48. Ratzinger replicò in una relazione trattando l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II: *L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen gentium"*, cit. A questa relazione KASPER

«progressiva orizzontalizzazione» del concetto di *communio*, che Ratzinger considera un concetto sintetico delle intenzioni ecclesiologiche del Concilio Vaticano II⁴⁸, egli afferma il profondo significato trinitario del termine *communio*, espresso in 1 Gv 1,3: la Chiesa media e comunica la comunione delle persone divine e perciò anche la Chiesa è *communio*, cioè strumento della comunione con Dio in Cristo e nella forza dello Spirito e fra gli uomini (cfr. LG 1)⁴⁹. Questa comunione con Dio in Cristo viene celebrata nell'eucaristia. Quest'ultima mostrerebbe inoltre che la Chiesa è *communio* dei diversi servizi, compiti e ministeri nella Chiesa. La Chiesa così intesa è secondo Ratzinger una realtà universale che preesiste e precede anche *ontologicamente* e *temporalmente* le Chiese locali – un'idea sviluppata dai Padri della Chiesa⁵⁰.

Quest'ultima affermazione ha provocato delle critiche, come Ratzinger stesso constata⁵¹. Nella sua ecclesiologia, il dogmatico di Münster Jürgen Werbick parla di una «infelice formulazione» che abbandonerebbe il «bilanciamento tra le dimensioni di Chiesa universale e di Chiesa locale» – un bilanciamento che contrassegnerebbe la dottrina del Concilio Vaticano II⁵². Riferendosi al cardinale Henri de Lubac, Kasper vede una problematica legata a un certo platonismo ecclesiologico e a un concetto astratto di Chiesa⁵³ che non prenderebbero sul serio il ruolo costitutivo

rispose di nuovo nell'articolo *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-804. Di nuovo Ratzinger scrisse un articolo, *Die große Gottesidee "Kirche" ist keine Schwärmerei* (La grande idea di Dio "Chiesa" non è una fantasticheria), pubblicato sul quotidiano *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 22 dicembre 2000, 46. Il dibattito continuò sulla rivista *America*: JOSEPH RATZINGER scrisse l'articolo *The Local Church and the Universal Church: A Response to Walter Kasper*, in *America* 185 (November 19, 2001) 7-11. WALTER KASPER rispose con *From the President of the Council for Promoting Christian Unity*, in *America* 185 (November 26, 2001) 28-29.

⁴⁸ Cfr. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione LG*, 69ss. e anche in *Die große Gottesidee "Kirche" ist keine Schwärmerei*.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*

⁵⁰ Cfr. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione LG*, 72; *La lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* si riferisce all'idea di una preesistenza della Chiesa universale prima della creazione – paragonabile alla rappresentazione rabbinica secondo cui la Torah preesiste e precede alla creazione. *La Lettera* cita Clemente Romano, *Epist. II ad Cor.*, 14,2 e al Pastore di Erma, *Vis.* 2,4.

⁵¹ Cfr. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione LG*, 71s.

⁵² Cfr. WERBICK, *La Chiesa*, 383.

⁵³ Cfr. H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971 (tr. it. *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973, 46): «Una Chiesa universale anteriore, o supposta come esistente in se stessa, al di fuori di tutte le Chiese particolari, non è altro che un'astrazione». Cfr. KASPER, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, 802.

delle Chiese locali come la realtà empirica della Chiesa universale. A questo pericolo sarebbe connessa anche una svalutazione delle autorità delle Chiese locali, cioè di una diocesi o delle conferenze episcopali. Addirittura si potrebbe identificare la Chiesa universale precedente alle Chiese locali con la curia di Roma e con il Papa – un sospetto che anche altri teologi esprimono ancora più energicamente di Kasper, come ad esempio Jürgen Werbick e Hermann J. Pottmeyer⁵⁴.

Ratzinger respinge tale supposizione. Si tratterebbe di un'ipotesi da cui poi si dedurrebbe erroneamente una realtà⁵⁵. D'altra parte Kasper ritiene che la sottolineata importanza della Chiesa locale e concreta non provochi automaticamente un riduzionismo sociologico dell'ecclesiologia. Alcuni aspetti della teologia trinitaria sembrano alla fine offrire una certa prospettiva per la soluzione della discussione. Kasper parla della *simultaneità e pericorese* della Chiesa universale e locale. Alla Chiesa universale appartengono le Chiese locali essenzialmente. Nell'eternità di Dio preesisterebbe l'idea della Chiesa universale *assieme* a quella delle Chiese locali. Non esiste quindi una Chiesa locale che non faccia parte della Chiesa universale, e non esiste Chiesa universale che non si manifesti "localmente". Si tratterebbe di un'inesistenza reciproca e simultanea. Kasper accetta l'idea di una priorità interna dell'unità ecclesiale, che Ratzinger cerca di esprimere con la rappresentazione della priorità ontologica della Chiesa universale. Anche secondo Kasper la Chiesa locale non costituisce in modo autonomo la sua unità con le altre e con la Chiesa universale, ma nasce come Chiesa unita a priori con le altre. Similmente, ricorda Ratzinger, ogni vescovo è solo vescovo di una Chiesa locale purché si trovi in comunione gerarchica, cioè in unione con il collegio episcopale e con il successore di san Pietro⁵⁶. Hans Urs von Balthasar rileva che già il senso del termine *communio* indica un a priori nei confronti delle iniziative dell'individuo⁵⁷.

Kasper si riferisce anche alla questione dell'ecumenismo il cui obiettivo futuro sarebbe il riconoscimento delle Chiese della Riforma come Chiese locali, purché esse abbiano sviluppato a sufficienza il ministero apostolico in connessione con la teolo-

⁵⁴ Cfr. WERBICK, *La Chiesa*, 383: «... tale dichiarazione [= *Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*] risulta essere un tentativo di legittimazione teologica per l'attuale regime ecclesiastico centralistico, che non trova eguali nella storia della Chiesa». Nella direzione di questa critica si orienta anche l'articolo di H. J. POTTMEYER, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, in *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 579-589. Si tratterebbe di una «ecclesiologia universalistico-centralista» (583).

⁵⁵ Cfr. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione LG*, 74.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, 75s.

⁵⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Communio: un programma*, in *IKaZ (Communio)* 1 (1972) 4-17.

gia dell'eucaristia, ma mantenendo il proprio tipo di Chiesa. Per questa forma di comunità ecclesiale il mistero della Trinità offrirebbe l'immagine di un'unità essenziale di Chiesa che permette una certa pluralità di tipi ecclesiali. D'altra parte non ne consegue per Kasper che ci siano diverse sussistenze dell'unica essenza della Chiesa.

C'è solo una sussistenza – cioè un unico corpo mistico e visibile – della Chiesa di Cristo la quale conosce in sé tuttavia una relazionalità e comunione di diverse Chiese locali della medesima essenza ecclesiale (*notae ecclesiae*). Anche il dogmatico luterano Wolfhart Pannenberg recepisce l'idea della *communio* ecclesiale fondata sulla comunione intradivina, comunicata nella rivelazione. Secondo Pannenberg il concetto di *communio* potrebbe anche aiutare a superare l'errata contrapposizione, difesa però da Friedrich Schleiermacher, cioè quella fra la versione protestante secondo cui il rapporto del singolo con la Chiesa dipenderebbe dal suo rapporto con Cristo, mentre secondo la visione cattolica il rapporto del singolo con Cristo sarebbe dipendente solo dal suo rapporto con la Chiesa. La *communio* è la premessa per l'identità dei credenti che è costituita dalla vita comunionale della Trinità, comunicata da Gesù e presente in virtù dello Spirito nella Chiesa⁵⁸.

Per concludere, si può affermare che la teologia trinitaria è chiamata in causa per risolvere le questioni discusse nel campo dell'ecclesiologia. Questa tendenza è da accogliere con grande favore poiché mostra la struttura trinitaria della fede cristiana che si poggia sulla rivelazione definitiva, quella cioè del Padre creatore di Israele e della Chiesa come suo popolo (popolo di Dio), del suo Figlio incarnato quale messia di Israele e capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, e alla luce dello Spirito che ha già parlato per mezzo dei profeti e costruisce la Chiesa come il suo tempio in cui la Gerusalemme celeste diventa man mano tangibile.

⁵⁸ Cfr. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 3, Brescia 1996, 112.