

Quale ecclesiologia può servire al rinnovamento della Chiesa?

Alcune lezioni di ieri per il momento presente

Miguel de Salis*

Introduzione

Assumere il compito di riflettere sul modo in cui l'ecclesiologia possa essere al servizio del rinnovamento mi ha fatto ricordare immediatamente quanto affermava Congar sulla storia del discorso ecclesiologico. Secondo il domenicano francese, l'ecclesiologia era stata elaborata come il tempio di Gerusalemme: con la spada in mano. La comparazione usata da Congar evocava l'epoca in cui gli ebrei avevano dovuto ricostruire il tempio in mezzo alle lotte con i popoli vicini e lo considerava un esempio di quanto avvenuto nella storia dell'ecclesiologia, la quale era stata fatta contro qualcuno o qualcosa o, se vogliamo essere più positivi, sviluppando l'idea che sembrava più utile alle necessità del momento che la Chiesa attraversava. Essa è stata sempre *al servizio* di qualcosa o di qualcuno.

Si può affermare che lo scopo del pensiero teologico sulla Chiesa a volte è stato diretto a una maggiore comprensione del mistero, ha aperto orizzonti e ha dilatato l'anima del credente, mentre in altri momenti il discorso è stato funzionale a una necessità determinata che, spesso, lo ha impoverito. Perciò, l'esperienza del passato non deve portarci alla rassegnazione. Avere un motivo o uno scopo per pensare la fede non significa necessariamente operare una strumentalizzazione in senso negativo.

Infatti, l'ecclesiologia può essere al servizio del rinnovamento della Chiesa, e lo è stata specificamente negli ultimi cent'anni in un modo chiaro. La nostra riflessione sarà dedicata proprio a percorrere il cammino dell'ecclesiologia al servizio del rinno-

* Miguel de Salis è un sacerdote portoghese di ascendenza svizzera, professore straordinario di ecclesiologia ed ecumenismo nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce; è anche vicedirettore del Centro di Formazione Sacerdotale della medesima università, Consultore Teologo della Congregazione delle Cause dei Santi e autore di diversi libri e studi nel proprio ambito di ricerca. E-mail: mdesalis@pusc.it.

vamento della Chiesa nell'ultimo secolo, per imparare le lezioni che possono esserci utili nel momento presente¹.

1. Alcuni insegnamenti sul rinnovamento e sulla riforma della Chiesa prima del Concilio Vaticano II

Riforma e aggiornamento sono stati strettamente collegati per molto tempo e, per questo, occorre indicarli nel titolo di questa prima parte, se vogliamo rispettare quan-

¹ Indichiamo alcuni studi utili per approfondire l'argomento che tratteremo senza pretesa di esaustività. Per uno sguardo generale alla teologia e una prima trattazione del tema si può consultare G. ANGELINI – G. COLOMBO – M. VERGOTTINI (dir.), *Storia della Teologia*, vol. IV, Casale Monferrato 2001; Y.-M. CONGAR, *Ecclesiologia. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976; J.-L. ILLANES – J. I. SARANYANA, *Historia de la teología*, Madrid 2002; B. MONDIN, *Storia della Teologia*, vol. IV, Bologna 1997; R. FISICHELLA (a cura di), *Storia della Teologia*, vol. III, Bologna 1996; G. TANGORRA, *Riforma (voce) e Rinnovamento dell'ecclesiologia (voce)*, in G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, 1202-1212; G. B. LADNER, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, New York-Evanston-London 1967. Il libro più importante sul tema del secolo scorso continua ad essere Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950. Dello stesso autore, alcuni anni dopo, si può leggere ID., *Comment l'Église doit se renouveler sans cesse*, in *Irénikon* 34 (1961) 322-345. Altri studi, di autori ed epoche diverse, alcuni dei quali non sono cattolici, in cui la riforma viene trattata: H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, Brescia 1969; H. KÜNG, *La Chiesa*, Brescia 1969; M. CUMINETTI – F. V. JOANNES (edd.), *La fine della Chiesa come società perfetta*, Milano 1968; K. BARTH – H. U. VON BALTHASAR, *Rinnovamento e unità della Chiesa*, Roma 1969; J.-J. VON ALLMEN, *Une réforme dans l'Église. Possibilité-Critères-Acteurs-Étapes*, Gembloux 1971; K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Brescia 1973; A. MÜLLER – N. GREINACHER (a cura di), *La riforma della Chiesa*, in *Concilium* 3 (1972) (tutti i contributi di questo numero sono dedicati al tema della riforma); L. BOFF, *Ecclesiogénesi: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*, Petrópolis 1977; V. MESSORI – J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo 1985; J. RATZINGER, *Una compagnia sempre in cammino. La Chiesa e il suo ininterrotto rinnovamento*, in *Communio* 114 (1990) 91-105; T. MAHLMANN, «Ecclesia semper reformanda»: Eine historische Aufklärung, in H. DEUSER – G. LINDE – S. RINK (eds.), *Theologie und Kirchenleitung. Festschrift für Peter Steinacker zum 60. Geburtstag*, Marburg 2003, 57-77; G. COTTIER, *Ecclesia semper reformanda*, in G. MAZZOTTA – J. ILUNGA MUYA (a cura di), *Veritas in caritate. Miscellanea di Studi in onore del card. José Saraiva Martins*, Città del Vaticano 2003, 101-108; A. TORRESIN (ed.), *Riforma e santità. Lo stile di una Chiesa in un tempo di trasformazioni*, Milano 2003; G. MICCOLI, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milano 2007; S. XERES, *Una Chiesa da riformare*, Magnano 2009; M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Roma 2009; J. FAMERÉE, *True or False Reform: What are the Criteria? The Reflections of Y. Congar*, in *The Jurist* 71 (2011) 7-19; G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique*, t. 2, Paris 2011; A. SCOLA, *Riforma della Chiesa e primato della fede. Per un'ermeneutica del concilio Vaticano II*, Bologna 2013; J. DE J. LEGORRETA, *A reforma da igreja nos documentos das Assembleias Gerais do Episcopado Latino-americano*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 295 (2014) 653-666; S. DIANICH, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Brescia 2014; L. VILLEMEN, *Le retour de la «réforme» dans l'Église catholique?*, in *Transversalités* 137 (avril-juin 2016) 49-61; SIRT, *Ricerche Teologiche* 27 (2016) (tutto il primo fascicolo raccoglie studi sulla riforma).

to è accaduto. Nel corso della storia, la questione della riforma della Chiesa e del suo aggiornamento non è stata sempre considerata un tema proibito; basta guardare al passato per constatare che la Chiesa ha già realizzato molte riforme e riconoscere che molti cambiamenti storici hanno avuto un influsso su di essa. Possiamo dire, in senso cattolico, che la Chiesa è sempre in riforma perché cammina nella storia e ciò implica cambiare molte volte per rimanere fedele alla propria identità².

Verso la fine del secolo XII Gioacchino da Fiore sognava una nuova epoca in cui la Chiesa sarebbe stata tutta spirituale e rinnovata. Tale idea scaturiva da una comprensione della storia che presentava una scansione trinitaria. Il sogno di una età dello Spirito Santo, con una Chiesa tutta spirituale, che sarebbe subentrata alla Chiesa istituzionale e gerarchica – appartenente all'età del Verbo –, trova la sua radice profonda nel pensiero di questo monaco. Prima e dopo di lui, durante l'epoca medievale, erano frequenti le critiche alla gerarchia; i richiami alla riforma *in capite et in membris* sono contenuti persino nelle satire e in altre manifestazioni artistiche che non risparmiavano il clero – come nella *Divina Commedia* di Dante –.

Il clima di sospetto nei confronti dei movimenti di riforma è un fenomeno più recente; si è manifestato negli ultimi cinque secoli e proviene dalla riforma protestante. Infatti, una delle conseguenze del movimento iniziato da Lutero è stata, da parte cattolica, una certa diffidenza verso i discorsi riformisti, verso le critiche pubbliche all'autorità ecclesiastica o verso gli eventuali riconoscimenti di errori da parte del clero. Inoltre, riflettendo sull'esperienza della riforma protestante emergeva che l'esito finale di tali atteggiamenti sembrava essere assai modesto rispetto all'intenzione di cambiamento dei loro fautori; a questo si aggiungeva il fatto che, nelle circostanze di allora, le iniziative intraprese sembravano mettere in discussione più elementi di quelli che avrebbero voluto correggere. Nell'ambito delle dispute tra cattolici e riformati, e tenendo presente che la Riforma si poteva descrivere ecclesiologicamente come un rinnovamento strutturale e generale della Chiesa che attingeva forza dalla denuncia degli errori e dall'esperienza spirituale del Riformatore concreto che la avviava, è possibile capire le reticenze della teologia cattolica sia verso il discorso riformista che verso le esagerazioni carismatiche. Essa tendeva piuttosto alla stabilità e alla conservazione di almeno una parte dei frutti del Concilio di Trento, dove si era ormai realizzata la riforma di cui la Chiesa aveva bisogno.

Nelle dispute con i teologi riformati, la Chiesa Cattolica sosteneva di essere la vera Chiesa, che non si era allontanata dalla Chiesa delle origini, pur riconoscendo, però, l'esistenza di cambiamenti nella sua vita plurisecolare; uno di essi era proprio la riforma intrapresa per risolvere la crisi del secolo XVI. Per i teologi protestanti, invece, la riforma era un movimento spirituale che mirava a ricostituire la purezza

² Cfr. J.-H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, cap. 1, sez. 1, 7 (citato da <http://www.newmanreader.org/works/development/>; ultimo accesso 19.01.2017).

della Chiesa delle origini, ritenuta da loro ormai perduta a causa degli adattamenti compiuti lungo i secoli. Il termine “riforma”, quindi, significava – per loro – il ritorno alla forma originale. Né i cattolici né i protestanti vedevano la riforma come condizione per favorire il dialogo tra la Chiesa e il mondo del Cinquecento. Il modo più tradizionale di leggere il percorso della Chiesa nella storia includeva la crescita, il cambiamento e la riforma in diversi ambiti. La storia serviva ai teologi cattolici per dimostrare la continuità tra la Chiesa degli origini (o la Rivelazione divina) e la Chiesa contemporanea (e l’insegnamento del magistero vivo), attraverso le diverse riforme attuate lungo i secoli. Essa si dedicava a studiare il passato, cercando di individuarvi ciò che ancora sussisteva nella Chiesa.

Il rinnovamento, invece, sembra essere entrato appieno nel discorso ecclesiologico all’inizio del secolo XIX, a causa di diversi fattori. Il primo è che in quell’epoca si cominciò a percepire che una certa stabilità e un certo atteggiamento protettivo da parte della Chiesa nei confronti delle tradizioni recepite non solo non rispondeva alle sfide della scienza, dell’illuminismo e del razionalismo liberale, ma anche si configurava come atteggiamento senza ragione. È possibile che questa chiusura fosse per certi versi non solo frutto della comodità che puntava alla ripetizione, tentazione comune in qualsiasi epoca storica, ma anche l’effetto di una crisi della teologia, incapace di rispondere adeguatamente alle domande dell’uomo liberale ed illuminista. La situazione creatasi con la resistenza alle idee moderne e con il veloce progresso scientifico del Settecento e dell’Ottocento ha facilitato la percezione della distanza tra le sfide del momento e le risposte della Chiesa, nonché una sensazione nuova: di “sfasamento” della Chiesa nei confronti del mondo. Il secondo è che, all’inizio del secolo XIX, con l’influsso dell’idealismo tedesco, si era verificato un rinnovato interesse nella storia vista come via di accesso alla realtà, all’identità e al senso del vissuto personale. Questa rivalutazione della storia era in contrasto con l’atteggiamento illuministico che disprezzava le tradizioni non considerandole fonte di accesso alla verità e guardava al passato come ad un tempo da superare con la ragione adulta e libera³.

Il risveglio storico ha avuto un’influenza non indifferente sul pensiero cattolico che, infatti, si è rinnovato non utilizzando la storia secondo il metodo apologetico. Se Dio si rivela nella storia e fonda la Chiesa nella storia, l’accesso a Dio e alla Chiesa è reso possibile anche attraverso lo studio di ciò che Dio ha realizzato e realizza tutt’ora nella storia, la quale, dunque, entra nel metodo teologico in modo nuovo. Oltre a questo motivo, per alcuni autori l’uso della storia era l’occasione per entrare in dialogo con la cultura del tempo. Ciò si è visto particolarmente negli autori della Scuola di Tubinga (Drey e Möhler, tra gli altri). La Chiesa ha, quindi, cominciato a vedere se stessa come organismo vivo che trasmette la Rivelazione divina lungo la storia e che si

³ Esistono diverse opere consultabili riguardo il periodo in esame; per un approfondimento degli influssi dell’idealismo tedesco nella scienza storica e, in concreto, sulla tradizione, cfr. E. FUETER, *Storia della Storiografia moderna*, ed. riv. e corr., Milano-Napoli 1970, 551-556.

sviluppa secondo la vita che ha al suo interno e la missione affidatale. Non si trattava solo di una semplice constatazione di un suo stato primitivo, ma era un'apertura ad una migliore autocoscienza e a ciò che essa era chiamata a fare allora e nel futuro.

Essa scopriva che poteva intercettare le domande dell'uomo romantico a partire dalla storia della salvezza. Infatti, quest'ultima offriva una via di accesso al mistero di Dio e del suo piano di salvezza per l'uomo, non si trattava soltanto di un racconto di ciò che era accaduto o di una dimostrazione della sostanziale identità tra la Chiesa primitiva e la Chiesa attuale. Il "rinnovamento" significava un cambiamento nella metodologia teologica, ora più attenta al vissuto storico e spirituale della Chiesa, per aiutare il cristiano a conoscere meglio il mistero vivo e quindi aiutarlo ad essere in grado di rispondere alle esigenze dell'uomo moderno. Si può quindi concludere che la comparsa del rinnovamento nel discorso ecclesiologico si può situare attorno all'epoca romantica e, ancor più, verso la fine del secolo XIX.

In quel periodo, nacquero vari movimenti di rinnovamento e nuove proposte. A metà del secolo XIX Antonio Rosmini pubblicava il suo libro sulle *Cinque piaghe della Chiesa*, in cui sosteneva una serie di misure concrete, come l'uso del vernacolo nella liturgia, l'elezione dei vescovi da parte del popolo ed una più accurata formazione del clero⁴. Oltre a queste proposte riformiste, il suo approccio teologico partiva da una prospettiva molto spirituale e con una attenzione mirata a come trasmettere la fede, specialmente alle generazioni più giovani. A Tubinga, Möhler aveva rinnovato gli studi teologici, suggerendo di rivolgere una maggiore attenzione alla storia e alle fonti patristiche; in Italia il rinnovamento della teologia si realizzava attraverso la Scuola Romana che aveva aderito a molte idee di Tubinga; in Francia nacque il rinnovamento liturgico. In Inghilterra, nel 1845, Newman pubblicava il suo *Saggio sullo sviluppo del dogma*, una riflessione importante per poter cogliere la crescita della Chiesa nella storia, la storicità della trasmissione della Rivelazione e i fattori utili per poter valutare se un cambiamento sia uno sviluppo o una corruzione del Vangelo. L'elenco degli esempi qui citati sembra essere ricco di promesse, ma, nella vita della Chiesa, non sempre da tutte queste iniziative sono stati tratti frutti durevoli: alcune proposte sono state silenziate poco dopo la nascita, altre hanno dovuto crescere nel tempo prima di poter offrire una base su cui fondare iniziative più concrete, altre ancora hanno dovuto aspettare un ambiente più favorevole. Si può dire che il secolo XIX ha visto nascere alcune proposte di rinnovamento e di riforma, come era capitato in altri momenti della storia della Chiesa, ma non ha assistito – tranne in Newman – ad un vero e proprio pensiero sulla riforma della Chiesa⁵.

⁴ Cfr. A. ROSMINI, *Delle Cinque piaghe della Santa Chiesa*, Brescia 1966.

⁵ Per un primo approccio all'epoca si può consultare C. PIOPI, *Scuola di Tubinga (voce)*, in G. CALABRESE – P. GOYRET – O. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 1295-1298; ID., *Scuola Romana*, in *ibid.*, 1298-1301.

Verso la fine del secolo XIX, la Chiesa si trovava in una situazione di contrapposizione con gli Stati liberali, in un clima di anticlericalismo e di irreligiosità crescente della società civile, ma viveva anche gli inizi di un vero e proprio rinnovamento teologico, cominciato nel pontificato di Leone XIII con la riforma degli studi filosofici e teologici, la rinascita dello studio di san Tommaso e l'apertura degli Archivi Vaticani. Negli anni successivi, già nel pontificato di Pio X, veniva attuata una riforma sulla formazione del clero, veniva dato un impulso alla catechesi, veniva promossa una riforma liturgica e della Curia Romana. Allo stesso tempo, la crisi modernista segnava un passo falso, con i conseguenti ripensamenti, scoraggiamenti e cautele, necessariamente dolorose. Secondo diversi autori, il modernismo era l'effetto di un genuino desiderio di rinnovamento e di dialogo con il pensiero moderno che finì in compromessi impossibili da mantenere.

Il primo codice di diritto canonico compare alla fine della prima guerra mondiale, sotto l'impulso di san Pio X e di Benedetto XV. La fonte di ispirazione della riforma delle leggi ecclesiastiche era la codificazione civile napoleonica di cent'anni prima; tuttavia, la Chiesa, in confronto alquanto dialettico con il mondo liberale, non ha avuto alcuna esitazione nel prendere a modello questo strumento legale liberale per la riforma del diritto canonico. Ciò rispondeva, tra altre ragioni, all'idea di Chiesa e al discorso ecclesiologico di allora incentrato sulla *societas perfecta et inaequalis*, che aveva somiglianze con l'idea liberale di società. Gli esempi qui indicati servono soprattutto ad usare una certa cautela nel valutare l'atteggiamento della gerarchia nei riguardi del rinnovamento, delle riforme concrete e degli strumenti presi in prestito dal mondo economico, politico o culturale di quel tempo. Essi non possono essere negati ma il loro successo era determinato dall'idea di Chiesa allora attuale e da altre condizioni circostanziali.

Nel periodo tra le due Guerre mondiali, la Chiesa, rafforzata dal paradigma ecclesiologico del "Corpo mistico di Cristo", riconosceva se stessa come una congregazione o unione di uomini in Cristo. Questo nuovo paradigma rappresentava un passo in avanti nella autocomprensione della Chiesa, se lo confrontiamo con l'idea precedente di società perfetta. Tuttavia, visto che il rapporto di Cristo con la Chiesa rimaneva sostanzialmente invariabile nei suoi diversi stadi (in terra e nella patria futura), l'idea biblica del corpo mistico di Cristo non aiutava a percepire il senso della distinzione tra la Chiesa pellegrina e quella *in patria*. Il mistero ecclesiale era visto come una unità di vita in Cristo e con Cristo, sempre la stessa nelle diverse epoche della storia. Ciò comportava una certa difficoltà nel capire una riforma che non riguardava l'ambito della vita personale del cristiano. Infatti, nella prima metà del secolo XX non c'era una idea di riforma nell'ecclesiologia cattolica; quando si parlava di riforma si intendeva soltanto fare riferimento alla dimensione personale. Tuttavia, in quel periodo emergeva un'idea dinamica di Chiesa, con una percezione crescente del suo vissuto

nella storia orientato verso la pienezza finale. Il “rinnovamento” si avviava allora in questa direzione⁶.

Viene anche compreso che alcuni mutamenti che la Chiesa subisce lungo la storia rispettano la sua natura e la sua identità. Tali cambiamenti erano piuttosto degli adeguamenti tesi a facilitare la missione evangelizzatrice e l’elevazione delle società in cui la Chiesa era inserita⁷. Ne deriva che il discorso di allora permetteva di descrivere il “cambiamento” o l’“evoluzione” nella Chiesa come qualcosa che dipendeva dalla sua dinamica interiore: come espansione missionaria o come crescita significativa del corpo mistico. Un movimento che va dall’interno verso l’esterno, dalla Chiesa verso il mondo degli uomini. Il padre Juan González Arintero, OP († 1928), considerato uno dei precursori del Vaticano II, riteneva che la riforma e il rinnovamento della Chiesa fossero una realtà richiesta dalla vita divina che la abita, vale a dire, una richiesta che proveniva dalla santità della Chiesa. Riforma e rinnovamento non erano visti come semplice cambiamento per uniformarsi alla dinamicità della vita moderna, bensì come vera e propria crescita determinata dalla tensione che la Chiesa sperimentava, una tensione che la portava verso una maggiore santità⁸.

Uno degli ambiti in cui il discorso teologico si apriva ai cambiamenti era quello della missione. I teologi si rendevano conto dei mutamenti nel mondo e si auspicavano che venissero trovati modi di agire più consoni alla nuova realtà in cui la Chiesa si trovava. Si parlava di cambiamento nel modo di illuminare il mondo con la luce di Cristo, di cambiamento nei metodi di evangelizzazione, criticando addirittura le “istituzioni cristiane” precedenti⁹. In questo ambito si inseriva la spinta ai laici affinché essi potessero influire sulla società per riportarla dentro la Chiesa. Questo approccio al rinnovamento non era la riforma interna, *in capite et in membris*, auspicata da un Newman o da un Rosmini nel secolo XIX; era piuttosto un movimento che cercava nuovi modi di evangelizzare, fondandosi sulla visione di un mondo che deve tornare alla Chiesa.

⁶ In questo campo si possono situare Vonier, Mersch e, in un certo senso, Journet; cfr. S. JÁKI, *Les tendances nouvelles de l’ecclésiologie*, Roma 1957, 231. A causa del rinnovamento liturgico e spirituale, attorno agli anni ’50 del secolo scorso, si arriverà a percepire che la Chiesa *deve* essere più unita a Dio, e il riflesso esistenziale di questa necessità avrebbe dovuto portare alla conversione personale dei suoi membri.

⁷ Questo è il modo in cui il magistero pontificio guardava alla questione fino al pontificato di Pio XII; cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, 2 voll., Madrid 1987, 575-580.

⁸ Cfr. A. ALONSO LOBO, *Presentación*, in J. GONZÁLEZ ARINTERO, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, vol. 1, Madrid 1974, xxx (ed. originale 1911).

⁹ Cfr. J. FRISQUE, *L’ecclésiologia nel XX secolo*, in R. VANDER GUCHT – H. VORGLIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, 233; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, Madrid 1987, 598-600. Con il termine “istituzioni cristiane” s’intende un metodo di evangelizzazione che si serve della creazione di istituzioni cristiane nel mondo civile: l’impero cristiano è uno degli esempi di questo tipo di impostazione.

Verso la fine degli anni '40, si cominciava a parlare di una riforma all'interno della Chiesa, delle sue istituzioni e dello "stato delle cose" in cui la Chiesa viveva da molto tempo. Alcuni autori pensavano che occorreva "abbattere i bastioni" che separavano la Chiesa dal mondo. L'espressione ha dato il titolo ad uno dei libri di von Balthasar ma, più in generale, essa era espressione della volontà di cambiare la mentalità difensiva, gli usi, le consuetudini e gli atteggiamenti che allora caratterizzavano la Chiesa di rito latino. La riforma dello stato di cose in cui la Chiesa viveva cominciava ad essere considerata condizione necessaria affinché la Chiesa si avvicinasse di più all'uomo ed al mondo moderno¹⁰.

Al contrario di quanto era accaduto nel periodo tra le due guerre mondiali, l'intenzione che il movimento riformistico perseguiva era l'efficacia pastorale e solo indirettamente essa si ispirava alla santità della Chiesa¹¹. Le azioni di riforma non traevano la loro origine dalla crescita della Chiesa, come si pensava prima, poiché a volte esse erano tese a correggere ed evitare i peccati o erano uno strumento di purificazione. Questo cambiamento era legato alla percezione dello scandalo causato dalla vita di alcuni membri della Chiesa. Poiché la Chiesa viveva ormai in una società scristianizzata, il migliore modo di darle credibilità era la testimonianza dei cristiani, vale a dire, la loro santità. Il peccato, inoltre, provocava un danno maggiore, poiché la società, non essendo più cristiana, non offriva appigli o risorse per poter resistere al peccato e favorire un avvicinamento degli uomini a Cristo. Questo rendeva importante la testimonianza dei cristiani per la missione, e le loro mancanze erano viste come un problema da risolvere con azioni riformatrici. Per Rahner, ad esempio, la necessità di riforma era legata al riconoscimento del peccato nella Chiesa, e questo era il motivo per cui essa aveva bisogno di essere riformata¹².

Uno dei frutti del rinnovamento biblico e patristico in ecclesiologia è stato la percezione della dimensione storica della Chiesa, la consolidazione dell'idea di Popolo di Dio pellegrino sulla terra, lo sviluppo dell'idea della Chiesa come sacramento della Salvezza, e la distinzione tra Chiesa e Regno di Dio. Tutto ciò è stato di aiuto per percepire l'"imperfezione" della Chiesa *in via*, per capire che essa cambiava al proprio interno, che i cambiamenti potevano favorire – o meno – la sua azione nel mondo ed, infine, per ammettere la necessità di riformarsi¹³. Il rinnovamento teologico stava

¹⁰ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, 22ss., fra altri studi; J. FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, cit., 233.

¹¹ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, cit., 45s.; J. FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, cit., 225; R. LENNAN, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995, 259s.

¹² Cfr. K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, in A. BARAÚA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 423s. Negli anni che precedono il concilio si trova pure una visione della riforma collegata simultaneamente alla sua situazione storica, alla spinta dello Spirito e alla realtà del peccato, cfr. H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König, Wien-Freiburg im Breisgau 1960², 24 e 51s.

¹³ Cfr. G. ZIVIANI – V. MARALDI, *Ecclesiologia*, in G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia del XX*

portando a un modo diverso di “dire” la Chiesa; si aprivano nuove possibilità per un discorso sul rinnovamento e la riforma che non doveva essere necessariamente collegato al tema del peccato o della missione.

Nell'anno 1950 appariva un'opera che sembra essere la prima riflessione cattolica contemporanea sulla riforma: il libro di Y.-M. Congar *Vere e false riforme nella Chiesa*. Attraverso la distinzione tra struttura e vita nella Chiesa, il domenicano francese ha cercato di proporre e delimitare il luogo in cui il discorso sulla riforma nella Chiesa si poteva sviluppare, nonché le condizioni in cui essa si sarebbe potuta mettere in atto. La riforma pensata da Congar si trovava all'interno di ciò che lui considerava la vita della Chiesa, non nella sua struttura¹⁴.

Per Congar, questa riforma, tra gli altri, doveva seguire contemporaneamente i due criteri a cui abbiamo già accennato: essa doveva nascere dal desiderio di una maggiore santità della Chiesa (come in Arinterio) e dal desiderio di un maggiore adeguamento all'uomo moderno (sostenuto da Rahner o da von Balthasar), senza limitarsi esclusivamente ad uno di essi¹⁵.

Tutte queste idee nascevano dalla necessità di rispondere alla stessa istanza: fare una riforma per migliorare l'impegno e la presenza della Chiesa nel mondo. Non era una riforma promossa per aver presso atto di una mancanza di santità nella Chiesa, almeno per molti autori, né per cercare direttamente tale santità. Per molti teologi sostenitori della riforma, la santità della Chiesa non era un argomento centrale del discorso. La riforma si situava nell'ambito della realizzazione della missione ecclesiale e del suo rapporto con il mondo. Il punto di riferimento era l'adeguamento missionario, cioè, l'uomo al quale la Chiesa rivolgeva la sua azione santificatrice.

Tenendo conto della situazione della Chiesa nella società già allora scristianizzata, vari autori pensavano che sarebbe stato controproducente denunciare le fragilità della Chiesa, fare osservazioni critiche in pubblico o parlare di una sua riforma¹⁶. Alcuni accettavano l'idea di una riforma più attenta alla santità personale e collettiva ma ammettevano nel contempo la necessità di riforme istituzionali a vari livelli, ancora

secolo. *Un bilancio*, vol. 2, Roma 2003, 305; L. DE VILLEMEN, *D'une Église centralisée à une Église communion*, in F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris 2003, 180.

¹⁴ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, specialmente la seconda parte del libro. Conviene tener conto del fatto che si tratta di uno dei primi studi monografici sulla riforma della Chiesa; perciò il domenicano francese ha dovuto fare molte precisazioni. Anni più tardi, alla fine del Concilio Vaticano II, Congar tratta della riforma della Chiesa in modo più disinvolto cfr. Y.-M. CONGAR, *L'Église est sainte*, in *Angelicum* 42 (1965) 283ss.

¹⁵ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, cit., 252.

¹⁶ Come si può constatare in *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Congar ammetteva a certe condizioni la critica alle situazioni negative che si verificavano nella Chiesa. Pur manifestando un accordo sostanziale con Congar sull'argomento, de Lubac preferiva che non ci fossero critiche e richiami sulla necessità di riforma e, nel caso in cui ciò avvenisse, che essi non fossero fatti come se partissero «dall'esterno della Chiesa»; cfr. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953, 245-251.

da precisare¹⁷. Congar segnalava anche un problema nella vita della Chiesa che aveva bisogno di essere riformato: quello dei suoi ritardi e colpe storiche.

2. L'ecclesiologia al servizio del rinnovamento della Chiesa nel Vaticano II

In che modo il Concilio Vaticano II ha affrontato il tema che stiamo trattando? Sin dall'inizio l'assise, con il suo carattere pastorale, è presentata come strumento di rinnovamento interiore della Chiesa. L'intenzione del Concilio non era discutere su questioni concrete, bensì affermare la continuità del magistero ecclesiastico, presentandolo in modo appropriato alle esigenze dell'epoca e dell'uomo contemporanei. Il Concilio doveva annunciare con un linguaggio nuovo – corrispondente al tempo presente – la Rivelazione salvifica. Il rinnovamento si è espresso nell'*aggiornamento*. Si può dire che nell'idea di rinnovamento si trovano aspetti variegati: l'*aggiornamento*, la conversione interiore, la riforma, la purificazione, il rinnovamento esteriore, ecc.

Uno degli aspetti particolarmente attinente al tema in esame è la rinnovata comprensione della Chiesa vista come nuovo Popolo di Dio, idea fondamentale e strutturante della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. La Chiesa era sia incentrata in Dio uno e trino che all'interno della storia della Salvezza; in cammino verso la consumazione che la attende alla fine dei tempi, in mezzo alle sofferenze e agli ostacoli presenti sulla terra, ma consolata dai doni divini. A questa immagine è stato attribuito tutto il secondo capitolo del documento dedicato alla Chiesa. Se teniamo presente che i primi due capitoli dello schema *De Ecclesia* erano visti dai Padri conciliari come un'unità testuale poi divisa a causa dell'eccessiva lunghezza del testo, emerge con più chiarezza la visione trinitaria e storico-salvifica del mistero ecclesiale, presente addirittura in ogni capitolo della Costituzione. Questa idea centrale della Chiesa, presente ai nn. 8 e 9 del testo, ci porta naturalmente alla considerazione del rinnovamento, della riforma, della purificazione e della ripresa, tipici dell'idea di Chiesa come "soggetto storico".

Se guardiamo ai documenti approvati dall'assise, possiamo notare che la parola "riforma" compare poche volte in riferimento alla Chiesa. Invece, essa è più frequente entro l'ambito della vita economica e sociale (GS n. 63), della "riforma agraria"

¹⁷ Cfr. F. HOLBÖCK, *Il mistero della Chiesa dal punto di vista dogmatico*, in F. HOLBÖCK – T. SARTORY (dir.), *Il mistero della Chiesa*, vol. 1, Roma 1966, 416; Y.-M. CONGAR, *L'Église est sainte*, in *Angelicum* 42 (1965) 284s.; «since its sinfulness distorted the presence of Christ in the world, the Church could at times make it more difficult for people to discover Christ», R. LENNAN, *The Ecclesiology of Karl Rahner*, Oxford 1995, 31.

(GS n. 71) e della “riforma liturgica” (SC n. 1). Il termine “rinnovamento”, invece, applicato alla Chiesa, compare frequentemente. Ad esempio, nel n. 4 di LG si afferma che lo Spirito Santo incessantemente ringiovanisce e rinnova la Chiesa, conducendola all’unione con il Suo Sposo; qui si scorgono alcune riflessioni presenti nelle opere di Arinterio. L’affinità e la distinzione tra riforma e rinnovamento sembra una lezione importante che possiamo trarre dai testi conciliari.

Il Concilio ha dato un prezioso contributo nel spiegare che era possibile parlare di riforma della Chiesa senza mettere in discussione la sua fedeltà a Cristo e senza compromettere la fedeltà dell’amore di Dio per gli uomini, resa palese nel mistero ecclesiale (cfr. Cost. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 8, 9 e 48). Il primo apporto che vogliamo evidenziare è l’aver affermato che la Chiesa è santa e, allo stesso tempo, che la santità della Chiesa *in via* è imperfetta (LG, n. 48)¹⁸. L’imperfessione a cui il testo si riferiva si sviluppava all’interno della considerazione della presenza del Signore glorificato nella sua Chiesa; è tale presenza che suscita in essa la tensione verso la perfezione escatologica che arriverà alla fine dei tempi e che è già in qualche modo presente in essa. Poiché in Cristo glorificato la pienezza dei tempi è già realizzata, la sua presenza nella Chiesa, insieme allo Spirito Santo, opera un nuovo modo di guardare ai cambiamenti e alle dinamiche della Chiesa sulla terra. Fino ad allora si guardava ai cambiamenti – all’interno dei quali si può includere l’idea di riforma – come risultato dell’impulso interiore, missionario, che portava alla crescita della Chiesa a partire dai doni e dalle grazie ricevuti dalle due Persone divine inviate. Tali doni e grazie sono perfetti e completi, poiché in essi si trova tutto ciò di cui la Chiesa ha bisogno per poter svolgere la sua missione. Quindi, qualsiasi spostamento, riforma o rinnovamento riguardava lo sviluppo di tali doni o il dispiegarsi del loro impiego in una logica di crescita o di evoluzione. Il cambio di prospettiva, invece, porta a percepire che ogni cambiamento nella Chiesa riceve il suo impulso – per così dire – dalla pienezza che è già anticipata in essa a causa della presenza di Cristo. Tale futuro anticipato esercita un influsso sulla Chiesa attuale, pellegrina sulla terra¹⁹.

Secondo Philips, il Concilio non vedeva l’imperfessione della santità della Chiesa come un abito esteriore che alla fine sarà tolto. Anche nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni la Chiesa porta l’immagine di questo mondo che passa. L’imperfessione della santità della Chiesa in quanto comunità, vista alla luce della tensione escatologica, apriva i diversi ambiti della vita della Chiesa ad uno sguardo più storico-salvifico, alla purificazione, alla riforma e al rinnovamento²⁰.

Uno dei testi più noti sulla riforma e il rinnovamento si trova al n. 8 della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, che riportiamo in latino: «Dum vero Christus,

¹⁸ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen Gentium* (21-XI-1964), n. 48, in EV 1/417.

¹⁹ Cfr. J. RATZINGER, *La Comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, 158-159.

²⁰ Cfr. G. PHILIPS, *L’Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, vol. 2, Paris 1968, 167-168.

“sanctus, innocens, impollutus” (Hebr. 7, 26), peccatum non novit (cfr. 2 Cor. 5, 21), sed sola delicta populi repropitiare venit (cfr. Hebr. 2, 17), Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, pœnitentiam et renovationem continuo prosequitur»²¹. È abbastanza comune fare riferimento a questo testo per affermare che il Concilio ha sostenuto la necessità di una riforma continua della Chiesa. Tuttavia, come si può osservare, nel testo latino non compare il termine “riforma”. Quindi, dobbiamo indagare se esiste una relazione di equivalenza tra i termini “rinnovamento”, “purificazione” e “riforma”. La loro prossimità è nota, come si può apprezzare nella teologia degli anni precedenti l’assise, ma il Concilio non ha usato il termine “riforma”, per cui sembra legittimo mantenere una certa distinzione tra questi termini. Un’indagine sui motivi dell’assenza del termine nel testo può addirittura aiutare a capire fino a quale punto l’interpretazione del testo nel senso di una riforma continua della Chiesa rispetti la *mens* del Concilio.

Si può dire che il Concilio, invece di associare direttamente la presenza dei peccatori nella Chiesa alla necessità di una “riforma continuata”, ha preferito unire la prima con la necessità incessante di “purificazione” tramite la penitenza e il rinnovamento. Tuttavia, con Rahner ed altri autori, è necessario aggiungere che il testo parla di rinnovamento e purificazione *della* Chiesa e non delle persone individuali. Perciò, sembra che il testo, oltre alla purificazione dei singoli cristiani, si riferisca anche alla purificazione della Chiesa, intendendo il mistero ecclesiale come unione di struttura e vita²².

La nota frase di LG n. 8 nasceva da una richiesta dell’episcopato olandese che, per ragioni ecumeniche, desiderava una chiara affermazione del peccato “della Chiesa”. Nella *Relatio* la Commissione spiegava perché aveva deciso di redigere il testo citato sopra. Essa riteneva importante mostrare la differenza tra Cristo e la Chiesa per quanto riguarda il peccato; considerava che tale distinzione, non chiara nella redazione precedente, si rendeva più evidente nella formulazione sottoposta a discussione e poi alla fine approvata. La formulazione “santa e bisognosa di purificazione” per riferirsi alla Chiesa era stata richiesta da diversi Padri conciliari, ispirati dal discorso di Paolo VI alla Curia Romana di 22 settembre 1963. In tale discorso il Pontefice aveva fatto riferimento alla «perenne riforma, di cui la Chiesa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha perpetuo bisogno»²³. La Commissione, inoltre, considerava il termine

²¹ Cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 8, in EV 1/306. Esistono altri testi con lo stesso senso: si veda anche Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 4, in EV 1/512; cfr. V. BOSCH, *El valor programático de la santidad. Una clave hermenéutica del Concilio Vaticano II a 40 años de distancia*, in *Annales Theologici* 19 (2005) 202s.

²² Cfr. anche LG, n. 8a e n. 11.

²³ PAOLO VI, *Discorso alla Curia Romana* (21 settembre 1963), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 1, Città del Vaticano 1963, 147; F. GIL HELLIN (ed.), *Concilii Vaticano II Synopsis. Constitutio Dogmatica Lumen Gentium*, Città del Vaticano 1995, 1608-1609; negli atti conciliari viene indicata la data del 22 settembre.

“purificazione” molto più adatto poiché nel Messale Romano veniva applicato alla Chiesa diverse volte²⁴.

La soluzione trovata, vale a dire, *ecclesia sancta simul et semper purificanda* è stata promossa dall’episcopato tedesco e scandinavo ma, a mio avviso, dovrebbe essere letta alla luce della spiegazione offerta dalla *Relatio*, già indicata precedentemente. Essa unisce l’espressione *sancta simul et semper purificanda* al discorso papale in cui si fa riferimento alla riforma. Vale la pena guardare in dettaglio il testo del Romano Pontefice: «si potrà intanto oggi osservare che il proposito di ammodernamento nelle strutture giuridiche e di approfondimento nella coscienza spirituale non solo non trova resistenza per quanto riguarda il centro della Chiesa, la Curia Romana, ma trova la Curia stessa all’avanguardia di quella perenne riforma, di cui la Chiesa stessa, in quanto istituzione umana e terrena, ha perpetuo bisogno»²⁵.

Il termine “riforma”, come si può osservare, compare legato alla dimensione umana ed istituzionale della Chiesa, e non denota il riconoscimento di una “peccaminosità” della Chiesa. Quindi, è legittimo pensare che il termine “riforma”, anche se non contenuto nel testo finale di LG n. 8, era presente nella mente dei Padri e nella spiegazione ufficiale del Relatore, presentata al momento della votazione. Ciò permette di usarlo per parlare della riforma della Chiesa secondo il Concilio. Tuttavia, non consta che ci fosse un rapporto tra la riforma e il peccato; non si trova alcun riferimento ad esso nel discorso di Paolo VI, su cui si sono basati i Padri conciliari per la loro petizione e per la risposta della *Relatio*. Se teniamo conto del contesto di allora in cui molti teologi pensavano di non poter parlare di riforma in senso pieno senza riconoscere che la Chiesa è “peccatrice” o è una Chiesa “di peccatori”, è possibile pensare che questa sia la ragione per cui il termine “riforma” non sia presente nel testo finale approvato²⁶.

Il rinnovamento e la purificazione della Chiesa ricompaiono quando il Concilio tratta del movimento ecumenico. Il Decreto *Unitatis Redintegratio*, nel suo n. 4, si riferisce all’esercizio di una verifica della propria fedeltà alla volontà divina sulla Chiesa. A tale azione di esame di coscienza tutti i cristiani si devono sottomettere, intraprendendo – all’occorrenza – l’azione di “rinnovamento e di riforma”. In questo caso l’uso dei due termini si applica a tutti i cristiani, per cui la riforma e il rinnovamento vengono applicati a tutte le chiese e comunità cristiane. Successivamente, nello stesso n. 4, il testo si rivolge ai cattolici, evocando ciò che occorre mettere in atto nella Chiesa per facilitare l’unione di tutti i cristiani: «i fedeli cattolici nell’azione ecume-

²⁴ Per le fonti in cui si possono trovare le diverse ragioni qui esposte, cfr. F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticano II Synopsis. Constitutio Dogmatica Lumen Gentium*, Città del Vaticano 1995, 66-67.

²⁵ PAOLO VI, *Discorso alla Curia Romana* (21 settembre 1963), cit., 147.

²⁶ Quanto appena detto si desume dal commento di G. Philips al n. 8 della Costituzione; cfr. *L’Église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, vol. 1, Paris 1966, 124-125.

nica si mostreranno senza esitazione pieni di sollecitudine per i loro fratelli separati, pregando per loro, parlando con loro delle cose della Chiesa, facendo i primi passi verso di loro. E innanzi tutto devono essi stessi con sincerità e diligenza considerare ciò che deve essere rinnovato e realizzato nella stessa famiglia cattolica, affinché la sua vita renda una testimonianza più fedele e più chiara della dottrina e delle istituzioni tramandate da Cristo per mezzo degli apostoli.

«Infatti, benché la Chiesa cattolica sia stata arricchita di tutta la verità rivelata da Dio e di tutti i mezzi della grazia, tuttavia i suoi membri non se ne servono per vivere con tutto il dovuto fervore. Ne risulta che il volto della Chiesa rifulge meno davanti ai fratelli da noi separati e al mondo intero, e la crescita del regno di Dio ne è ritardata. Perciò tutti i cattolici devono tendere alla perfezione cristiana (Gc 1,4; Rm 12,1-2) e sforzarsi, ognuno secondo la sua condizione, perché la Chiesa, portando nel suo corpo l'umiltà e la mortificazione di Gesù (2 Cor 4,10; Fil 2,5-8), vada di giorno in giorno purificandosi e rinnovandosi, fino a che Cristo se la faccia comparire innanzi risplendente di gloria, senza macchia né ruga (Ef 5,27)»²⁷.

In questo caso il testo non fa riferimento soltanto al rinnovamento e alla purificazione della Chiesa, ma anche ai suoi membri che sono agenti della purificazione e del rinnovamento. Tra la persona e la Chiesa esiste un rapporto intimo che può avere un risvolto sia negativo che positivo: la vita santa dei cristiani ha un ruolo fondamentale per la purificazione e il rinnovamento di tutta la Chiesa; il peccato, anche se non può mai annullare il mistero ecclesiale, influisce sull'immagine della Chiesa, sulla sua missione unificatrice degli uomini con Dio e tra loro, ritarda la missione e ha un effetto reale sulla vita della Chiesa sulla terra²⁸.

Il testo del Decreto conciliare suggerisce che rinnovamento e santità vengano messi in un rapporto vicendevole, che va letto alla luce della relazione di ogni cristiano con la Chiesa. Anche nel caso delle conseguenze del peccato nella vita della Chiesa, il rinnovamento richiesto nasce dalla santità. Questo evoca la quarta condizione di una vera riforma nella Chiesa che si può trovare nel noto libro di Congar *Vere e false riforme nella Chiesa*: un rinnovamento vero si verifica attraverso un ritorno al principio della tradizione – questo è, infatti, un modo di intendere la purificazione – e non attraverso l'inserimento di una novità per “adattamento meccanico”.

Bisogna riconoscere che il termine “riforma” non compare nel testo citato, tuttavia, le misure concrete auspiccate dal Decreto vengono presentate all'interno di un contesto di rinnovamento spirituale che ha riflessi concreti nell'ambito personale e istituzionale.

²⁷ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis Redintegratio* (21-XI-1964), n. 4, in EV 1/512-513; si veda anche LG, n. 8 e V. BOSCH, *El valor programático de la santidad*, cit., 202-203.

²⁸ In un altro momento del documento conciliare è evidente che i Padri non hanno voluto paragonare l'infedeltà di Israele, così come viene denunciata dal profeta Osea o da Ezechiele, con le mancanze nella vita della Chiesa, cfr. P. O'CALLAGHAN, *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, in *The Thomist* 52 (1988) 698-699.

Il Vaticano II ritiene che il rinnovamento della Chiesa sia anche una realtà strettamente connessa con il carattere storico della sua vita nell'attuale momento dell'economia della salvezza e con l'influsso dello Spirito Santo. Il percorso di rinnovamento, inoltre, ha un aspetto paradossale poiché è segnato dalla Croce; può essere un processo sofferto, doloroso, ma è sempre ispirato dall'alto e ha un lieto fine²⁹. Dalla dimensione storica proviene la possibilità di purificazione della Chiesa e non soltanto di una riforma o di una purificazione dei suoi membri (cfr. LG nn. 8 e 48). Il rinnovamento coinvolge le modalità di evangelizzazione e una serie di aspetti più o meno istituzionali in cui la volontà salvifica di Dio e la risposta dell'uomo si incontrano.

Il termine "riforma" compare anche in modo esplicito nei testi del Concilio in un contesto molto vicino al rinnovamento: «siccome ogni rinnovamento della Chiesa (Conc. Lat. V, Sess. XII, Cost. *Constituti*: MANSI 32,988BC) consiste essenzialmente in una fedeltà più grande alla sua vocazione, esso è senza dubbio la ragione del movimento verso l'unità. La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno. Se dunque alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunciare la dottrina – che bisogna distinguere con cura dal deposito vero e proprio della fede – sono state osservate meno accuratamente, a seguito delle circostanze, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine»³⁰.

Come nel testo di LG n. 9 che abbiamo appena riportato in nota, il rinnovamento qui indicato è inteso come fedeltà della Chiesa a Dio e, perciò, come un'azione che porta la Chiesa a somigliare di più al progetto di Dio. La riforma, invece, è situata nell'ambito della Chiesa pellegrina e, più precisamente, in tutto ciò che riguarda la sua dimensione istituzionale. In quanto istituzione umana, la Chiesa ha bisogno di riforme durante tutto il suo percorso terreno, fino alla consumazione finale. È interessante considerare che, ancora una volta, la riforma non viene associata prevalentemente al peccato né alla santità. Essa viene associata piuttosto ad una mancanza di adattamento o ad una trascuratezza nelle consuetudini, nei modi di trasmettere la fede o nella morale (*minus accurate servata fuerint*, secondo il testo latino). Per il Concilio sembra che la riforma sia una caratteristica della Chiesa *pellegrinante*, sempre presente e legata alla sua dimensione istituzionale.

Inoltre, la riforma è intesa dal Concilio come condizione che favorirà il rinnovamento interiore e spirituale, la santità interiore della Chiesa e la sua unione con

²⁹ «Ad universas regiones extenenda, in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit. Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratiae Dei sibi a Domino promissae confortatur, ut in infirmitate carnis a perfecta fidelitate non deficiat, sed Domini sui digna sponsa remaneat, et sub actiones Spiritus Sancti, seipsam renovare non desinat, donec per crucem perveniat ad lucem, quae nescit occasum», CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium* (21-XI-1964), n. 9, in EV 1/310.

³⁰ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis Redintegratio* (21-XI-1964), n. 6, in EV 1/520.

Cristo. Una volta raggiunta tale crescita interiore, la riforma è anche vista come condizione fondamentale perché la Chiesa possa svolgere la sua missione (Gv 17,19)³¹. Questo significa che la riforma ha come fine la santità e, soltanto tramite essa, la fecondità missionaria³².

Quindi, secondo il Vaticano II la riforma e il rinnovamento non sono sinonimi ma non sono neanche in opposizione fra loro; hanno ambiti alquanto diversi, ma sono collegati. Essi sembrano poggiare su tre pilastri principali. Il primo è la sostanziale identità della Chiesa lungo la storia o, detto in un altro modo, il rinnovamento significa fedeltà e, dunque, l'indefettibilità della Chiesa non viene compromessa dalla riforma delle istituzioni. Il secondo è la vocazione verso la piena realizzazione del mistero ecclesiale propria di tutta la Chiesa pellegrinante. Essa è il motore che spinge verso la santità e verso il compimento della missione; essa è la bussola della riforma continua della Chiesa in tutto ciò che riguarda il suo elemento umano; essa è l'anima del rinnovamento interiore che, in definitiva, la fa somigliare a Dio. Il terzo è la presenza di santi e peccatori nella Chiesa che cammina oggi sulla terra; tale situazione provoca in essa un movimento di purificazione e di rinnovamento interiore che, se necessario, la spinge ad azioni di riforma per raggiungere una maggiore unità con Gesù.

L'idea di Chiesa come realtà complessa (LG n. 8) che è già unita a Dio ma è ancora pellegrina sulla terra, con santi e peccatori, visibile e invisibile, ha aiutato ad arricchire l'ambito del discorso sulla riforma e il rinnovamento. Il rinnovamento è la realtà principale alla quale il Concilio fa riferimento quando parla della Chiesa nella sua globalità, realtà che cammina sulla terra e cerca di essere fedele al suo Signore. Questa fedeltà riguarda l'identità originaria della Chiesa, la sua vocazione alla santità definitiva e la continua realizzazione della missione salvifica in ogni epoca. La riforma, invece, è il termine che viene preferito quando si fa riferimento a quegli elementi umani e specificamente istituzionali della Chiesa che hanno bisogno di una cura o di un intervento concreto, "ispirato a" o "tendente verso" il rinnovamento più generale della Chiesa. Quindi, secondo il Concilio, si può parlare di rinnovamento e di riforma *nella* Chiesa e *della* Chiesa poiché non sono in opposizione dialettica tra di loro, ma occorre tener conto della differenza di ambiti in cui i Padri conciliari hanno voluto impiegare ciascun termine. Oltre a quanto detto, la "purificazione" è anche un termine che il Concilio associa non solo alla presenza dei cristiani peccatori (LG, n. 8), ma anche al rinnovamento della Chiesa. In questo senso, il termine "purificazione" è stato preferito dall'assise per rispondere al riconoscimento degli errori, delle mancan-

³¹ Cfr. PAOLO VI, *Discorso d'apertura del secondo periodo del Concilio Vaticano II* (29-IX-1963), in AAS 55 (1963) 846; V. BOSCH, *El valor programático de la santidad*, cit., 208s.

³² Per alcuni autori questa finalità è presente in tutti i documenti conciliari, cfr. V. BOSCH, *El valor programático de la santidad*, cit., 192-197. Sulla stessa linea troviamo Congar (nel suo secondo principio di riforma della Chiesa, in *Vraie et fausse réforme*) e Journet (quando si riferisce all'azione dei grandi santi nella Chiesa come opera di rinnovamento).

ze e dei peccati dei cristiani. Rinnovamento, riforma e purificazione hanno, dunque, una correlazione tra loro radicata nell'idea di Chiesa proposta dal Concilio: soggetto storico che cammina verso la consumazione finale. Si può concludere che il Vaticano II, raccogliendo i migliori sforzi dei movimenti di rinnovamento teologico degli anni precedenti, ci ha presentato una idea di Chiesa che ha suscitato una riflessione molto aperta e promettente sul rinnovamento e la riforma della Chiesa.

3. Il periodo postconciliare: la riforma intesa all'interno di una Chiesa sempre rinnovata

Nel primo periodo postconciliare l'idea dominante di Chiesa era quella di Popolo di Dio, guardata sempre più da una prospettiva troppo sociologica e orizzontale. L'appiattimento dell'immagine preferita dal Concilio ha avuto come conseguenza una confusione tra le diverse dimensioni della Chiesa. In pratica, si verificava una riduzione del suo aspetto più soprannaturale che veniva identificato con le aspirazioni umane immanenti al mondo, rendendo l'identità della Chiesa dipendente dalla storia, dai segni dei tempi indicati dalla sociologia e dallo spirito dei popoli. Anche se il Concilio aveva impiegato il termine "rinnovamento" in connessione con la dimensione soprannaturale della Chiesa e il termine "riforma" con le azioni concrete nell'ambito istituzionale e umano, la trasformazione orizzontale dell'idea di Chiesa negli anni postconciliari portò ad una tacita sovrapposizione dei due termini. In concreto, si pensava che l'azione riformatrice avrebbe messo la Chiesa in sintonia con il mondo di allora.

Con il passare del tempo, emergeva la complessità di un tale "rinnovamento". Si cominciava a capire che esso non poteva dipendere solo dalle idee messe in atto attraverso azioni riformiste perché bisognava tener conto di tutti gli elementi che qualificano la storicità della Chiesa come istituzione umana e occorreva tener conto della dialettica tra spirito e istituzione. In altre parole, si considerava riformista il movimento dello spirito mentre l'aspetto storico e istituzionale era la materia inerte o alquanto resistente all'azione dello spirito, identificate spesso nelle vecchie abitudini e mentalità³³. Questa reazione alle difficoltà trovate mostrava una prospettiva dialettica difficile da armonizzare con il mistero ecclesiale, così come esso era stato proclamato durante il Vaticano II e, per un'altra via, confermava l'identificazione tra rinnovamento e riforma.

³³ Cfr. A. MÜLLER – N. GREINACHER, *Editoriale*, in *Concilium* 3 (1972) 18-19; in alcuni autori che si considerano rappresentanti della teologia della liberazione latinoamericana è possibile trovare una impostazione che guarda con più ottimismo alla forza delle idee per la riforma della Chiesa.

La fase postconciliare del pontificato di Paolo VI è stata dominata dal desiderio di riformare la Chiesa e, infatti, sono state attuate molte riforme. Si pensava allora, non a torto, che la riforma della Chiesa non dovesse limitarsi ad un semplice miglioramento (o adattamento) di ciò che già esisteva. Tuttavia, alcuni ritenevano necessario intraprendere una “ricostruzione” della Chiesa a partire dal Concilio. Altri hanno addirittura impostato la riforma come una ricostruzione globale della Chiesa, poiché il Vaticano II aveva fatto un aggiornamento altrettanto globale di essa. Si discuteva se il senso del rinnovamento fosse l’alquanto ambigua “apertura al mondo” o, piuttosto, la fedeltà a Dio³⁴.

Nel magistero di Paolo VI troviamo una decisa spinta verso il rinnovamento della Chiesa a partire dalla fondamentale coscienza della presenza di Cristo e dello Spirito Santo in essa, e da una coscienza missionaria caratterizzata da una maggiore prossimità dialogica con l’uomo e con il mondo moderno. Per lui occorre una maggiore coscienza del mistero e della vocazione della Chiesa; egli considerava questa coscienza del mistero ecclesiale un rinnovamento spirituale che doveva necessariamente attingere dalle fonti della tradizione vivente della Chiesa. Come passaggio successivo, il Papa incoraggiava ad intraprendere un rinnovamento più pratico, canonico, e persino ascetico. Egli riteneva che quest’ultimo potesse favorire la conformazione della Chiesa a ciò che essa era chiamata ad essere. Il secondo passo avrebbe dovuto dare come frutto una maggiore conformazione della Chiesa con ciò di cui era più cosciente dopo il primo passo. Infine, il terzo passo riguardava la missione evangelizzatrice, sviluppata secondo il dialogo (all’interno della Chiesa, con i fratelli non in piena comunione con la Chiesa Cattolica, con i non battezzati, con coloro che non credono in Dio, con la cultura, l’arte, ecc.).

Il rinnovamento – trattato specificamente nel secondo passo indicato – aveva come obbiettivo la conformazione della Chiesa pellegrinante con l’immagine voluta da Cristo per essa: si cercava un agire secondo l’essere. Per raggiungere tale obiettivo, occorre la purificazione di ciò che non aiutava la Chiesa a mostrare Cristo agli uomini, la riforma di ciò che era ormai inutile o fuori luogo. Ed era anche necessario cogliere meglio il mistero ecclesiale, attraverso un rinnovamento spirituale che partiva dalle fonti della Rivelazione. Quindi, la riforma non era intesa come rivoluzione o rottura con le tradizioni; essa, infatti, era letta alla luce del mistero ecclesiale e della

³⁴ Una critica di Henri de Lubac a coloro che, insoddisfatti dell’aggiornamento intrapreso dopo il Concilio, volevano una rifondazione della Chiesa e una teologia totalmente nuova si può trovare in H. DE LUBAC, *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, San Francisco 1984, 251. Per l’arcivescovo di Cracovia Karol Wojtyła, come per Paolo VI, il Concilio non si era occupato di tutto il contenuto della fede; quindi, era alquanto difficile pensare a una riforma totale della Chiesa fondandosi soltanto in esso, cfr. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull’attuazione del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 1981, 38; PAOLO VI, *Udienza generale (12-I-1966)*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IV, Città del Vaticano 1966, 698-699; più di recente, nella stessa linea, cfr. W. KASPER, *Crisi e futuro della Chiesa*, in *Il Regno-Documenti* 21 (2012) 652-658.

presenza vivificante di Cristo e dello Spirito Santo nella Chiesa. In altre parole, forse più tipiche dell'epoca, il *ressourcement* e l'*aggiornamento* non erano movimenti opposti tra loro, il primo era la condizione per poter mettere in atto il secondo³⁵.

Anche se diversi teologi hanno riconosciuto durante gli anni '70 che il rinnovamento, l'adattamento, l'aggiornamento e la riforma non erano sinonimi, tendevano ad usarli come tali. Per loro, i testi del Concilio non offrivano indicazioni per poterli distinguere né per individuarne la specificità³⁶. Alcuni autori hanno preferito guardare tali termini a partire dallo scopo pastorale del Concilio, considerato da loro come azione che riguardava gli aspetti centrali dell'essere e della missione della Chiesa. Dunque, per essi tali termini rappresentavano momenti specifici in cui la Chiesa avrebbe manifestato di aver superato la situazione precedente al Vaticano II. Questa prospettiva – un po' dialettica – non aiutava a scoprire lo spessore interiore della Chiesa, quale presenza salvifica di Dio nella storia degli uomini, e metteva in evidenza il termine “riforma” a scapito dei termini “rinnovamento” o “aggiornamento”³⁷.

In questo panorama, compare il libro del cardinale arcivescovo di Cracovia: *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*. In esso il presule auspicava che l'idea guida dell'attuazione «del Vaticano II sia quella che intende il rinnovamento intrapreso dal Concilio come una tappa storica dell'autorealizzazione della Chiesa». In seguito, egli spiegava che, durante il Concilio, la Chiesa aveva realizzato non soltanto una riflessione su se stessa, ma anche su come voleva realizzare se stessa³⁸. Ciò incide direttamente sul tema in questione, poiché secondo il cardinale Wojtyła, non era possibile separare l'essere e la missione della Chiesa. Il rapporto tra natura e missione della Chiesa è uno dei temi che strutturava l'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI e il suo magistero posteriore, ed è un tema che sfida l'ecclesiologia ancora oggi; da una sua adeguata impostazione si desumono conseguenze dirette per il rinnovamento e la riforma della Chiesa.

Oltre a ciò, il libro affermava chiaramente che non è possibile pensare alla Chiesa senza legarla a Dio e alla salvezza. L'arcivescovo di Cracovia assumeva la dottrina

³⁵ Cfr. A. UGENTI, *La Chiesa dei tempi nuovi. Il rinnovamento della Chiesa nel magistero di Paolo VI*, Città del Vaticano 1983, 47-72 e 213-220; qualche autore ritiene che l'idea di rinnovamento di Paolo VI sia più ampia di quella che si trova in alcuni brani di *Lumen gentium*, perché a volte essa viene assimilata alla riforma; cfr. E. CAPAPÉ, *La santidad de la Iglesia en el magisterio de Pablo VI. El influjo del Concilio Vaticano II y de la renovación teológica de su época*, Diss., Pont. Univ. della Santa Croce, Roma 2010, 214-219.

³⁶ Si può riconoscere che i Padri conciliari hanno attribuito diversi significati a questi termini, tuttavia, è anche vero che esiste una tendenza ad usare rinnovamento per la Chiesa e riforma per gli aspetti istituzionali. Per ulteriori dettagli rimandiamo *supra*, alla sezione riguardante il Concilio.

³⁷ Si veda, ad esempio H. U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Brescia 1970, 73; G. TANGORRA, *Riforma (voce)*, in G. CALABRESE – P. GOYRET – O. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 1206.

³⁸ Cfr. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Città del Vaticano 1981, 13; la citazione è della stessa pagina (l'edizione originale è del 1972).

conciliare sulla Chiesa come Popolo di Dio, segnato dalla comunione verticale con le tre Persone divine e dall'attenzione all'uomo di ogni epoca. Trattava, inoltre, del carattere storico della coscienza della Chiesa riguardo ciò che essa è, ciò che essa è chiamata a fare e ciò che essa sarà alla fine. Secondo lui, questa coscienza ecclesiale è alla base del rinnovamento, il quale dipende da essa.

Il cardinale Wojtyła vedeva anche il rinnovamento come frutto di un giudizio che la Chiesa formulava nei confronti del suo percorso nel mondo. Qui rientrano le infedeltà dei cristiani e la fedeltà della Chiesa al Signore nel passato e nel presente (cfr. GS, n. 43), nonché la maturazione della Chiesa nel modo di realizzare i suoi rapporti con il mondo. Questo vuol dire che nel pensiero dell'arcivescovo di Cracovia il rinnovamento partiva, come in Paolo VI, dall'autocoscienza della Chiesa, la quale era caratterizzata dall'elemento teo-logico e dall'elemento storico-salvifico. All'interno di questa coscienza storica che è frutto della fede in Dio egli valutava il peccato e le limitazioni umane dei cristiani³⁹.

Anche Congar ha trattato della riforma della Chiesa negli anni postconciliari. Egli ha seguito la scelta del Vaticano II che abbiamo visto precedentemente, ricordando la necessità di una riforma delle strutture, della vita di fede, il cui successo egli collegava direttamente alla presenza di una buona vita spirituale. Infatti, per il domenicano francese il rinnovamento spirituale del cristiano doveva andare di pari passo con la riforma pastorale e canonica. Riconosceva una certa confusione dopo la celebrazione dell'assise e la riteneva una reazione naturale dopo molti secoli di rigidità o di riforme che erano attuate dall'alto verso il basso. Più che avviare il movimento opposto, egli proponeva di tener presente un dato essenziale nella storia della Chiesa: nessuna riforma era stata portata a compimento senza coinvolgere tutti i cristiani. Le sue idee sembrano andare molto in linea con l'antica tradizione, secondo la quale la riforma era, anzitutto, una ri-formazione spirituale dell'uomo⁴⁰.

Durante tutto il periodo analizzato finora, constatiamo che nei discorsi teologici era presente l'idea di una riforma unita al riconoscimento del peccato (attuale o storico) nella Chiesa. Per diversi autori, infatti, la necessità della riforma era vista unitamente al riconoscimento del peccato all'interno della Chiesa. Tale situazione era motivo di scandalo, allontanava le persone dalla Chiesa, e questa era la ragione per cui essa aveva bisogno di essere riformata. Questo modo di guardare alla riforma era in stretto rapporto con il tema della Chiesa "santa e peccatrice", e richiedeva una visione della Chiesa diversa da quella che era stata seguita dall'assise conciliare⁴¹. Gli

³⁹ Cfr. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, cit., 142-159.

⁴⁰ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Rinnovamento dello Spirito e riforma dell'istituzione*, in *Concilium* 3 (1972) 65-68.

⁴¹ Cfr. P. O'CALLAGHAN, *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, in *The Thomist* 52 (1988) 693; K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, cit., 424ss. e 429s., in cui l'autore riconosce che il Concilio Vaticano II usa il termine santità *imperfetta*, riconosce la necessità di perfezione continua nella Chiesa, ma non parla di "Chiesa peccatrice". Cereti sostiene che il Concilio ha situato la riforma in rapporto alla

autori che l'hanno seguita pensavano che ogni riaffermazione della santità della Chiesa o dell'influsso relativo del peccato in essa era un modo di fuggire dalla fatica delle riforme o di relativizzarne l'importanza. Quindi, si può concludere che il dibattito sulle riforme *della e nella* Chiesa era, in realtà, un dibattito tra due visioni di Chiesa e, in particolare, tra due modi di guardare il rapporto di Dio con essa e con il mondo in cui storicamente cammina.

Dal 1985 al 2014 l'ecclesiologia ha privilegiato il rinnovamento spirituale ed interiore della Chiesa. Essa lo ha fatto attraverso una maggiore considerazione della dimensione soprannaturale della Chiesa, del rapporto di quest'ultima con Cristo, e mettendo in evidenza gli aspetti salvifici e trascendenti della sua missione. Questo secondo periodo postconciliare – sotto il paradigma della Chiesa come comunione – è segnato da una particolare attenzione al rapporto tra la *communio sanctorum* e l'istituzione sociale e visibile della Chiesa⁴², anche se con sfumature polemiche contro coloro che mettevano l'accento sul rapporto tra l'essere e la missione della Chiesa in questo mondo⁴³.

Il rinnovamento della Chiesa viene anche testimoniato dalla vitalità dei movimenti ecclesiali, sorti nella seconda metà del secolo XX e a ridosso del Concilio Vaticano II. La loro forma di comunione è una risposta efficace alla società post-moderna e alle famiglie smembrate del secondo periodo postconciliare. Essi hanno favorito una presa di coscienza del protagonismo di tutti nella missione e nella vita della Chiesa. Il fenomeno ha richiesto – e richiede tutt'ora – una continua riflessione teologica, che nella seconda metà del pontificato di san Giovanni Paolo II è stata offerta, almeno nei suoi principi ecclesologici, da alcuni teologi della Chiesa come “comunione”⁴⁴. Si tratta di un esempio di rinnovamento che parte dalla vita cristiana e sfida l'ecclesiologia spingendola ad un ulteriore approfondimento. L'azione di san Giovanni

condizione storica della Chiesa; cfr. G. CERETI, *Riforma della chiesa e unità dei cristiani*, Verona 1985, 237-247.

⁴² Cfr. W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza-realtà-missione*, Brescia 2012, 72, anche se l'autore usa le categorie sacramentali per articolare il rapporto tra la comunione di grazia e la realtà sociale e visibile, l'idea centrale della sua visione della Chiesa è comunione.

⁴³ Secondo A. Dulles, questa proposta è stata promossa da alcuni esponenti della teologia del *ressourcement* che sono rimasti attivi dopo il Concilio: H. de Lubac, H. U. von Balthasar e J. Ratzinger. Egli li considera interessati ad evitare una politicizzazione della Chiesa e una riforma guidata da principi manageriali moderni, poiché la vera riforma della Chiesa proviene da principi interiori e spirituali, e si sviluppa in unione e non in opposizione agli altri. A suo avviso, questi autori hanno proposto «una sorta di ecclesiologia neo-agostiniana», caratterizzata dal primato della grazia, del soprannaturale, della dimensione verticale; cfr. A. DULLES, *A Half Century of Ecclesiology*, in *Theological Studies* 50 (1989) 439-440.

⁴⁴ Cfr. BENTO XVI/J. RATZINGER, *Os movimentos na Igreja. Presença do Espírito e Esperança para os homens*, Lisboa 2007, specialmente 31-94, dove si raccolgono due interventi dell'allora cardinale J. Ratzinger sul tema dei movimenti nel 1998 (*I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*) e nel 1999 (un dialogo con vescovi presenti in un incontro promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici).

Paolo II, il pensiero del cardinale Ratzinger e, poi, l'insegnamento di Benedetto XVI hanno cercato di venire incontro a questa necessità di crescita della comprensione del mistero ecclesiale.

Per quanto riguarda i concetti di "riforma" e "rinnovamento", il magistero successivo al Concilio, seguendo la falsariga dell'evento conciliare, non ha inteso i due termini come sinonimi. Il rinnovamento della Chiesa si presenta come frutto della risposta personale di ogni cristiano, cosa abituale nella Chiesa pellegrina in marcia verso la sua pienezza, in una dinamica di crescita della grazia. Per Paolo VI il rinnovamento consiste nell'adeguamento della Chiesa pellegrina al disegno divino, con il rinvigorire delle energie spirituali già in possesso della Chiesa⁴⁵. Come nel Concilio, la riforma è più legata alla condizione storica ed istituzionale della Chiesa, che non alla realtà del peccato (Rahner) o della santità (Arintero e Journet). In Paolo VI il rinnovamento nella dimensione spirituale ed in quella istituzionale vanno di pari passo; Giovanni Paolo II insiste maggiormente sulla conversione personale con l'aiuto della grazia, come mezzo di rinnovamento della Chiesa⁴⁶. Egli include nel rinnovamento il riconoscimento da parte della Chiesa dei peccati dei suoi figli, ricordando tutte le circostanze in cui si sono allontanati da Cristo e dal Vangelo nel corso della storia⁴⁷. Pensiamo si tratti di un effetto del rinnovamento della Chiesa, nella linea di una maggior autocoscienza, già auspicata da Journet negli ultimi giorni del Concilio, secondo cui la Chiesa lungo la storia percepisce sempre più le implicazioni del messaggio affidatole⁴⁸.

Poiché in questa sede non possiamo dilungarci oltre e avendo già considerato alcune idee di Joseph Ratzinger, poi presenti nel pontificato di Benedetto XVI⁴⁹, concludiamo il nostro percorso storico considerando il documento programmatico del pontificato di Papa Francesco, l'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, cercando di cogliere il suo pensiero sulla riforma. A nostro avviso, il Romano Pontefice sembra vedere la Chiesa come una realtà che è sempre da perfezionare lungo la storia e che, inoltre, ha ricevuto una missione molto più grande di lei (cfr. EG n. 129). In

⁴⁵ «Alla santità costitutiva della Chiesa deve corrispondere la santità praticata dei suoi membri», PAOLO VI, Udienza generale *La Chiesa ha bisogno di santi* (4-XI-1972), in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, Città del Vaticano 1972, 1121; si veda anche l'Enc. *Ecclesiam suam* (6-8-1964), cap. II, in EV 2/182.

⁴⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera ap. *Aperite portas Redemptori* (6-I-1983), in EV 8/497 e 504; W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione. Il rapporto tra l'ecclesiologia e la dimensione ecclesiale del peccato e della riconciliazione nell'insegnamento del magistero postconciliare*, Diss., Pont. Univ. Lateranensis – Ac. Alfons., Romae 1995, 143s. e 191ss.

⁴⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera ap. *Tertio Millennio Adveniente*, n. 33, in EV 14/1770.

⁴⁸ Cfr. C. JOURNET, *Le progrès de l'Église dans le temps*, in *Angelicum* 43 (1966) 3-22.

⁴⁹ Il tema di cui ci occupiamo è trattato in un mio studio sui principi dell'ermeneutica della riforma in Benedetto XVI, al quale rimando: M. DE SALIS, *Ermeneutica della riforma*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 43 (2011/1) 19-54.

questo senso si può dire che l'idea di Papa Francesco è quella di una Chiesa sempre "incompiuta", finché non arriva alla Parusia. Il suo pensiero resiste ad ogni tentativo di racchiudere la Chiesa in uno stato di cose, in una tipologia di azioni e, persino, in una precisa pratica organizzativa (cfr. EG n. 111).

Non si tratta tanto della cosiddetta "riserva escatologica", quanto dell'effetto travolgente della presenza di Cristo Risorto e dello Spirito Santo nella Chiesa. Ciò che ci è stato dato da Dio è molto più di quanto possiamo esprimere con parole umane, e la missione trascende le nostre forze e le nostre previsioni, essendo in questo senso "ingovernabile" da parte degli uomini e della stessa Chiesa pellegrina (cfr. EG nn. 121 e 129). Vi è qualcosa che ci coinvolge e ci trascina, stimolando lo sviluppo di tutte le risorse umane, sino ad un superamento – tante volte non immaginabile – delle nostre facoltà e delle nostre forze. La presenza di Cristo e dello Spirito Santo accanto ai suoi è, dunque, un dato fondamentale nella visione della Chiesa di Papa Francesco; *Evangelii gaudium* mostra alcune delle implicazioni di questa verità, condensate nell'apertura agli altri (cfr. EG nn. 91, 99-101 e 113), nella coscienza – a diversi livelli – dell'incompletezza della comunità o, se vogliamo, nell'idea di "comunità missionaria" che non si chiude in se stessa, e infine anche nell'uso del verbo *primerear* e nella visione del cristiano come "discepolo-missionario"⁵⁰.

Il Papa non vuole che la Chiesa viva della mera "amministrazione" di ciò che già c'è, tuttavia egli non indica come soluzione la ricerca di un altro "modo di fare". Egli auspica una Chiesa che sperimenti una *conversione missionaria*, suscitata dalla contemplazione della Chiesa stessa nel suo stato finale. Di fatto, prendendo in prestito le parole dell'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI, egli invita tutti a guardare alla Chiesa così come Gesù l'ha vista e amata (Ef 5,27), comparandola con la Chiesa pellegrina di oggi. Papa Francesco ricorda poi che la conversione porta all'apertura, alla riforma, intendendo quest'ultima come *fedeltà* alla propria vocazione⁵¹. Da qui

⁵⁰ Cfr. FRANCESCO, Es. ap. post-sinodale *Evangelii gaudium* (24-XI-2013), nn. 21-26 e 120. La visione del cristiano come un "essere per" Dio e gli altri, tipica di Papa Benedetto XVI, coincide nei suoi tratti fondamentali con il "discepolo-missionario" di Papa Francesco.

⁵¹ «Paolo VI invitò ad ampliare l'appello al rinnovamento, per esprimere con forza che non si rivolgeva solo ai singoli individui, ma alla Chiesa intera. Ricordiamo questo testo memorabile che non ha perso la sua forza interpellante: "La Chiesa deve approfondire la coscienza di se stessa, meditare sul mistero che le è proprio. [...] Deriva da questa illuminata ed operante coscienza uno spontaneo desiderio di confrontare l'immagine ideale della Chiesa, quale Cristo vide, volle ed amò, come sua Sposa santa ed immacolata (Ef 5,27), e il volto reale, quale oggi la Chiesa presenta. [...] Deriva perciò un bisogno generoso e quasi impaziente di rinnovamento, di emendamento cioè dei difetti, che quella coscienza, quasi un esame interiore allo specchio del modello che Cristo di sé ci lasciò, denuncia e rigetta". Il Concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo: "Ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente in un'accresciuta fedeltà alla sua vocazione. [...] La Chiesa peregrinante verso la meta è chiamata da Cristo a questa continua riforma, di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno" (UR 6). Ci sono strutture ecclesiali che possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore; ugualmente, le buone strutture servono quando c'è una vita che le anima, le sostiene e le giudica. Senza vita nuova e

proviene anche una tensione che non finirà mai nell'attuale economia della salvezza: non esiste un momento in cui i cristiani possano dire che hanno ormai compiuto la missione o l'hanno già organizzata in modo definitivo, tanto da doverla solo mantenere. In pratica, per convertirsi bisogna contemplare nuovamente ciò che Dio ha pensato per la Chiesa *alla fine*, contemplare la Chiesa nel suo stato finale, e rendersi conto della distanza che c'è tra la fine e l'attuale vita della Chiesa. Chi dimentica come sarà la Chiesa alla fine non saprà mai in quale luce esaminarsi, e la conversione rimarrà uno sterile desiderio di "fare diversamente", privo di conseguenze durevoli.

Su un altro versante, quando il Santo Padre – nel n. 26 di EG – si riferisce alla necessaria riforma delle strutture umane della Chiesa⁵², considera queste elementi alquanto ambigui chiarendo che esse ricevono la loro bontà dalla vita e dallo spirito che le vivifica e non dalla missione o dalla necessità per la quale sono state create. Per il Papa le strutture servono al fine e, dunque, qualsiasi surrogato del fine, identificato nella preservazione delle strutture concrete attuali, è una tentazione da evitare, come già Benedetto XVI aveva segnalato durante il suo ultimo viaggio in Germania⁵³. La direzione indicata da Papa Francesco consiste nel primato della vita divina nella sua pienezza, già misteriosamente presente, anche se con tante limitazioni, nella Chiesa in cammino. Pertanto, grazie ad una vita cristiana autentica, le strutture possono servire adeguatamente la missione e, se fosse necessario, rinnovarsi. La dimensione spirituale presente nella visione del Pontefice è fondamentale per poter uscire da quei discorsi tesi all'ottimizzazione della missione o polarizzati sulla significatività della Chiesa per l'uomo moderno.

Conclusione

Giunti alla fine del nostro percorso, possiamo trarre alcune lezioni da un secolo di rinnovamento nella Chiesa e nell'ecclesiologia. Esse ci indicano le condizioni in cui il discorso sulla Chiesa può essere effettivamente al servizio del suo rinnovamento.

autentico spirito evangelico, senza "fedeltà della Chiesa alla propria vocazione" qualsiasi nuova struttura si corrompe in poco tempo», FRANCESCO, Es. ap. post-sinodale *Evangelii gaudium* (24-XI-2013), n. 26.

⁵² Il termine "strutture" applicato alla Chiesa vuol significare le diverse organizzazioni e attività in cui la Chiesa si presenta, che trascendono le persone concrete, e non ha la pretesa di identificare la struttura organica (al singolare) che la Chiesa di Cristo presenta permanentemente nella storia. Perciò, anche se la struttura fondamentale della Chiesa esiste concretamente in strutture storiche ben determinate, non s'identifica con queste; cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temî scelti di ecclesiologia* (7-X-1985), cap. 5.1, in EV 9/1711-1712.

⁵³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Incontro con il Consiglio del Comitato Centrale dei cattolici tedeschi* (24-IX-2011), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. 7/2, Città del Vaticano 2012, 321-323.

In primo luogo, la Chiesa è un mistero vivo che cammina nella storia con una dinamica propria. Una ecclesiologia che risponda alla richiesta di rinnovamento deve rispettare la priorità di questa vita, sostenerla e offrire la solidità necessaria per poter fare passi in avanti.

In secondo luogo, l'ecclesiologia deve tenere in considerazione la presenza e il ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa, nei suoi diversi ambiti e livelli lungo la storia, poiché Egli è fonte di rinnovamento ecclesiale. Una ecclesiologia che dimentica il ruolo dei carismi e dello Spirito solo parzialmente può servire al rinnovamento e, spesso, senza raggiungere la vita concreta delle persone.

In terzo luogo, una ecclesiologia al servizio del rinnovamento della Chiesa deve avere una corretta impostazione del rapporto tra il mistero ecclesiale e la storia, per evitare di ridurre le possibilità effettive di rinnovamento. Inoltre, l'ecclesiologia non deve dimenticare di tener conto dell'importanza della vita consacrata nel portare a termine ogni movimento di rinnovamento, come la storia della Chiesa ci ha insegnato.

In quarto luogo, per il rinnovamento serve una visione ecclesiologica che rispetti ed approfondisca il rapporto tra la natura e la missione della Chiesa. Come hanno già affermato gli ultimi Papi, è auspicabile un discorso ecclesiologico che metta in evidenza una maggiore prossimità e interdipendenza tra i due poli del mistero ecclesiale (natura e missione). Ciò può richiedere un pensiero più attento alla categoria della relazione.

Infine, una ecclesiologia che tenga conto di tutti i fedeli cristiani e che rispetti l'articolazione dei rapporti stabiliti dallo Spirito Santo attraverso i sacramenti e i carismi, sulla scia degli insegnamenti dell'ultimo Concilio, è più in grado di poter favorire il rinnovamento della Chiesa, poiché quest'ultimo è un fenomeno che coinvolge tutti.

Riassunto

La storia ci mostra che il discorso ecclesiologico è in grado di condizionare positivamente o negativamente le possibilità di rinnovamento della Chiesa. Negli ultimi cento anni i cambiamenti che si sono verificati nell'ecclesiologia hanno portato a un vero e proprio rinnovamento della Chiesa. Il nostro studio cerca di percorrere tale periodo per cogliere gli insegnamenti provenienti dalla storia e presentare le condizioni grazie alle quali il discorso ecclesiologico può favorire il rinnovamento della Chiesa che è pellegrina sulla terra. Uno dei temi trattati è il rapporto tra rinnovamento e riforma nel Vaticano II. Tra le lezioni procedenti dall'ecclesiologia dell'ultimo secolo possono annoverarsi l'attenzione alla vita cristiana, una maggiore considerazione del ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa, una corretta impostazione del rapporto tra il mistero ecclesiale e la storia, un rispetto e approfondimento della relazione tra la natura e la missione della Chiesa e, in fine, un'accurata considerazione di tutti i fedeli cristiani nonché dei loro legami originati dai sacramenti e dai carismi.

Abstract

History shows that possibilities of Church renewal can be conditioned in a positive or in a negative way by ecclesiological thought. During the last century, various changes within ecclesiology led to a genuine renewal in the Church. Our study traces this period of time seeking to learn the lessons of history and present the conditions in which sound ecclesiological thought can favour renewal of the pilgrim Church on earth. One of the themes dealt with is the relationship between renewal and reform of the Church in the texts of Vatican II. Among the ecclesiological achievements of last century one notices an increased attention to: Christian life, the role of the Holy Spirit in the Church, the relation between the mystery of the Church and its mission and finally, an increased attention to all the faithful and the relations established between them through the sacraments and charisms.