

Attualità dell'ecclesiologia del Vaticano II

È comunemente riconosciuto che il concilio Vaticano II abbia determinato una svolta nella riflessione sulla Chiesa e sulla sua missione. Va notato che in questi ultimi anni si è avanzata l'ipotesi di trovare il nucleo della dottrina del Concilio non nella Chiesa, bensì in Dio¹. Senza sottovalutare questa ipotesi, si può ritenere, sulla scorta della storia dei documenti che il tema ecclesiologico è stato dominante. Non si può dimenticare che l'intento di Giovanni XXIII nel convocare il Concilio era, come espresso nell'allocuzione di apertura dello stesso, aggiornare il volto della Chiesa affinché gli uomini del nostro tempo potessero comprendere meglio la dottrina di sempre. Né si possono dimenticare gli interventi dei cardinali Leo Suenens e Giovanni Battista Montini il 4-5 dicembre 1963 nei quali si chiedeva di raccogliere tutto il materiale in preparazione attorno alla Chiesa *ad intra* e *ad extra*. La pertinenza della rilettura appare perciò debole, pur dovendo riconoscere che l'incipit di LG, come poi di AG e UR è trinitario. Sembra infatti che obiettivo del Concilio sia stato quello di ripensare la missione della Chiesa nel mondo (contemporaneo)². Lo stesso Paolo VI nella esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* propende per la centralità del tema ecclesiologico. Indiscutibile che LG prende avvio con l'immagine della luna e quindi mette al centro il mistero di Cristo proprio mentre si vuol parlare della Chiesa; come è indiscutibile che il tema cristologico è al centro della SC e ancora più della DV. Ma pare che a una lettura sistematica il tema cristologico è iscritto nel tema ecclesiologico, ovviamente non considerato in autonomia, bensì in funzione del mistero di Cristo di cui la Chiesa è segno visibile nella storia. Per questo nella verifica dell'attualità si presterà attenzione anzitutto alla ecclesiologia.

A questo riguardo si dovranno evitare le semplificazioni che hanno accompagnato frequentemente la valutazione della svolta: si sono costruiti schemi frettolosi che non facevano giustizia alla ecclesiologia dei decenni precedenti, ridotta spesso a quella dei manuali neoscolastici, mentre da alcuni decenni una letteratura parallela a questi preparava il terreno ai documenti conciliari.

L'obiettivo di questo intervento è pertanto quello di ricostruire il quadro globale della ecclesiologia del Concilio per verificare se essa possa essere ancora ritenuta attuale. Prima di introdurci alla considerazione della Chiesa che i testi del Vaticano II ci hanno lasciato in eredità, è opportuno precisare cosa si debba/possa intendere con "attualità"

Quale attualità?

La questione dell'attualità si pone per più aspetti. Va anzitutto messo in conto che i documenti conciliari risalgono a circa cinquant'anni fa. Di conseguenza si potrebbe pensare che la distanza cronologica dichiara di per se stessa l'inattualità di un portato dottrinale. La cultura nella quale siamo immersi porta a consumare in fretta ogni idea, intuizione, esperienza; riprendere documenti che datano di alcuni decenni potrebbe quindi apparire inutile. In secondo luogo, per verificare l'attualità della ecclesiologia conciliare si richiede precisare quale sia. Nella rilettura di essa ha fatto scuola a metà degli anni '70 del secolo scorso l'opera di Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*³. In essa, sulla base anche dell'archivio di Mons. Carlo Colombo, consigliere teologico di Paolo VI, si mostrava come nella Costituzione sulla Chiesa non si fosse riusciti a trovare una impostazione omogenea: permarrrebbe accanto a una concezione comunionale una concezione giuridica. L'opera, di notevole valore, risente però di una contrapposizione basata sul desiderio di trovare nella *Lumen Gentium* una visione della Chiesa che destituisca di valore l'aspetto giuridico, quasi questo non debba essere considerato importante per la vita ecclesiale. Sulla scorta di questo desiderio si è

¹ Cfr. C. Theobald, *Le opzioni teologiche del concilio Vaticano II: alla ricerca di un principio 'interno' di interpretazione*, in «Concilium» 41(2005), pp. 112-138.

² Cfr. G. Tangorra, *La Chiesa secondo il concilio*, EDB, Bologna 2007, che vede nel tema ecclesiologico il tema attorno al quale far ruotare tutti i documenti conciliari.

³ EDB, Bologna 1975.

parlato a volte di compromesso dottrinale⁴, supponendo che il Concilio avrebbe dovuto fare una scelta precisa di campo. Si dimentica in tal modo che il Vaticano II ha cercato di raggiungere l'unanimità nella approvazione dei documenti sulla base della convinzione che la verità si mostra nel consenso dell'episcopato. A questo riguardo si è posto anche il problema della continuità-discontinuità, soprattutto dopo il discorso di Benedetto XVI alla curia romana il 22 dicembre 2005. Il problema è stato ampiamente dibattuto, senza però – così pare – tener conto che può essere risolto non in linea di principio, bensì osservando i contenuti⁵. In terzo luogo, quando si parla di attualità della ecclesiologia si deve intendere quella implicita o quella esplicita? Di fatto il Concilio ha mostrato una ecclesiologia implicita ancora prima di aver proposto nei documenti una ecclesiologia esplicita: l'assise conciliare, che ha visto raccolti vescovi, periti, osservatori laici e appartenenti alle altre Chiese o comunioni ecclesiali, ha mostrato una visione di Chiesa solo in parte corrispettiva alla visione della Chiesa illustrata nei documenti. Sicché quando si cerca di verificare l'attualità della ecclesiologia del Vaticano II si dovrebbe precisare se ci si limiti a quella espressa nei testi. Ci si deve poi domandare se l'attualità vada misurata sulla recezione in atto o sulla possibilità che l'ecclesiologia del Vaticano II costituisca correttivo delle attuali ecclesiologie implicite e/o esplicite. Se infatti si misurasse l'attualità sulla effettiva recezione, si farebbe di questa il criterio della medesima attualità e quindi si potrebbe giungere a svuotare l'ecclesiologia conciliare e quindi anche a non riconoscere la normatività di quella ecclesiologia perché non fu espressa in forma definitiva: è risaputo che il carattere 'pastorale' del Concilio è stato interpretato come se esso fosse destituito di valore dottrinale, anziché come nuovo modo di pensare/espone la dottrina⁶.

Alla ricerca della ecclesiologia del Vaticano II

Per cogliere l'ecclesiologia del Vaticano II non ci si può limitare alle due Costituzioni sulla Chiesa (*Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*): non si può dimenticare la Costituzione sulla Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (soprattutto per il nesso tra liturgia e vita della Chiesa⁷) e il Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad Gentes*, oltre ai Decreti sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, sulla vita e il ministero dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis* e sui vescovi *Christus Dominus*.

Per individuare quale sia l'ecclesiologia del Vaticano II si deve cercare una categoria capace di dire l'originalità di essa.

Una categoria sintetica?

Va precisato che il Vaticano II non è riuscito a offrire una ecclesiologia che ruoti attorno a un'idea fondamentale: ne è segno il tentativo più volte intrapreso di individuare un concetto o un'immagine capace di rappresentare la novità ecclesiologica di questa assise. Peraltro, stante la composizione dell'assemblea, non ci si poteva aspettare che si riuscisse a convergere su un'unica visione della Chiesa, posto che questo sia possibile una volta che si privilegi la concezione della medesima Chiesa come mistero e quindi si abbandoni la pretesa di 'definire'⁸.

Tra i tentativi di individuare un'idea guida della ecclesiologia del Vaticano II si deve recensire quello che si è concentrato sul termine 'comunione'. A supporto di questo tentativo era venuta l'indicazione del Sinodo del 1985. In effetti, a partire da esso, è diventato luogo comune

⁴ Cfr. O.H. Pesch, *Il concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 147-150, che fa sua la formula di M. Seckler circa un compromesso di 'pluralismo contraddittorio'.

⁵ A questo riguardo cfr. J.A. Komonchak, *Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II*, in A. Melloni – G. Ruggieri (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, pp. 69-84.

⁶ Su questo cfr. G. Alberigo, *Il Vaticano II e la sua storia*, in «Concilium» 41(2005), p. 30; C. Theobald presenta la pastorale del Concilio «come l'arte di far accostare [questi] donne e uomini all'unica sorgente» (*La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, p. 698).

⁷ Cfr. M. Faggioli, *Ecclesiology and Liturgy*

⁸ Non si può dimenticare che per descrivere la Chiesa LG utilizza una molteplicità di immagini: cfr. nn. 6-7; ma forse anche "popolo di Dio" potrebbe essere considerata una immagine.

vedere nella nozione di ‘comunione’ l’idea guida dell’ecclesiologia conciliare⁹. Appare innegabile la pertinenza di tale tentativo, purché si tenga conto che la nozione di comunione non è originale del Vaticano II (era già presente nella ecclesiologia precedente: si pensi all’Enciclica *Mystici Corporis*)¹⁰, e che nei documenti conciliari la ‘comunione’ è pensata sia nella dimensione trascendente sia in quella storica¹¹. Appunto la dimensione storica trova espressione nella nozione

⁹ «L’ecclesiologia di comunione è l’idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio. La *koinonia*/comunione, fondata sulla sacra Scrittura, è tenuta in grande onore nella chiesa antica e nelle chiese orientali fino ai nostri giorni. Perciò molto è stato fatto dal concilio Vaticano II perché la chiesa come comunione fosse più chiaramente intesa e concretamente tradotta nella vita» (*Relazione finale del secondo Sinodo straordinario*, II. C.1., in EV 9, 1800). W. Kasper, che fu Segretario speciale del Sinodo del 1985, la ritiene l’idea ecclesiologica di fondo del Vaticano II: cfr. *La Chiesa come comunione. Riflessioni sull’idea ecclesiologica di fondo del concilio Vaticano II*, in Id., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 284-301. J. Ratzinger, pur riconoscendo che «la parola *communio* nel Concilio non ha una posizione centrale», ritiene che se «compresa rettamente, essa può servire come sintesi per gli elementi essenziali dell’ecclesiologia conciliare» (*L’ecclesiologia della Costituzione “Lumen Gentium”*, in R. Fisichella [a cura]. *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, p. 69).

¹⁰ È noto che già al tempo dell’apertura del concilio J. Hamer aveva proposto di abbandonare le categorie societarie per descrivere la Chiesa e di assumere la categoria di comunione: cfr. *L’Église est une communion*, Cerf, Paris 1962. Va pure riconosciuto che ben prima del Sinodo del 1985 l’ecclesiologia aveva fatto spazio a questa categoria: cfr. P.C. Bori, *Koinónia. L’idea di comunione nell’ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1971, pp. 15-77. A essa si riferiva anche Paolo VI, in dichiarata dipendenza da J. Hamer: cfr. J.-P. Torrel, *Paul VI et l’ecclesiologie de Lumen Gentium*, in Istituto Paolo VI, *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Istituto Paolo VI – Studium, Brescia – Roma 1989, pp. 151-155; cfr. più ampiamente il corposo studio di R. Marangoni, *La Chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell’elaborazione dell’ecclesiologia di comunione (1963-1978)*, EPUG, Roma 2001, che illustra come secondo Paolo VI la vita e l’attività della Chiesa si inscrivono nel mistero di comunione della Trinità e divengano manifestazione e attuazione di esso. Nei confronti della comune convinzione che attribuisce al Vaticano II l’introduzione della ecclesiologia di comunione eccepisce G. Colombo, *Il “popolo di Dio” e il “mistero” della Chiesa nella ecclesiologia postconciliare*, in «Teologia», 10(1985), pp. 97-169. In effetti, il bisogno di «proposer un élément fédérateur et stimulant capable de rassembler l’essentiel et d’ouvrir des chemins nouveaux» (J. Rigal, *L’ecclesiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Cerf, Paris 1997, p. 56), non può essere negato. Andrebbe però messo in conto che «dietro il termine *communio* si nascondono idee e concezioni estremamente diverse, che sono strettamente collegate con le differenze ecumeniche irrisolte dell’ecclesiologia» (W. Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza – Realtà – Missione*, Queriniana, Brescia 2012, p. 42).

¹¹ Basterebbe a questo riguardo richiamare il passo forse più citato di LG: la Chiesa è «segno e strumento della comunione degli uomini con Dio e degli uomini tra di loro» (n. 1). Sulla dimensione trascendente vale la notazione di J. Ratzinger: «Il Vaticano II voleva chiaramente inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio, voleva proporre una ecclesiologia nel senso propriamente teo-logico, ma la recezione del Concilio ha finora trascurato questa caratteristica qualificante in favore di singole affermazioni ecclesiologiche, si è gettata su singole parole di facile richiamo e così è restata indietro rispetto alle grandi prospettive dei padri conciliari» (*L’ecclesiologia della Costituzione “Lumen Gentium”*, p. 67). La notazione di Ratzinger sembra però dimenticare la recezione della fondazione trinitaria della Chiesa, che, sulla scorta di LG 2-4 e AG 2-4, è stata per molto tempo uno dei ‘luoghi comuni’ della riflessione postconciliare sulla Chiesa: cfr. una presentazione critica in G. Canobbio, *La Trinità e la Chiesa*, in O.F. Piazza (ed.), *La Chiesa e la Trinità. In dialogo con Giacomo Canobbio*, Aloysiana, Napoli 2006, 25-77. La categoria di comunione è diventata ponte per la comprensione della Trinità e di tutta la realtà da essa derivata in G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000. In questo orizzonte si è posta anche la questione dell’origine della Chiesa: la si deve considerare a partire dalla Trinità sulla scorta della citazione di Cipriano che conclude LG 4, oppure a partire dal dinamismo dell’annuncio (ecclesiogenesi)? In ambedue i casi la categoria ‘comunione’ può essere utile, ma è compresa in forma diversa: cfr. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 86-142. La recezione della ecclesiologia di comunione in ambito cattolico ha trovato uno stimolo nel dialogo ecumenico, dove «la nozione ecclesiologica di *communio* è generalmente riconosciuta [...] come l’idea guida della riflessione che ha come obiettivo l’elaborazione di una comprensione comune della chiesa» (A. Maffei, *Communio sanctorum e il dibattito ecumenico sull’unità della Chiesa*. Introduzione a Gruppo di lavoro bilaterale della Conferenza Episcopale Tedesca e della Direzione della Chiesa Evangelica Luterana Unita di Germania, *Communio Sanctorum. La Chiesa come comunione dei santi*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 16). Maffei osserva giustamente che «la nozione di *communio* però, proprio per il suo successo, è esposta anche al rischio di essere oggetto di interpretazioni assai diverse, se non contraddittorie» (*ibid.*). Il tema della *communio* è entrato in forma massiva soprattutto nel dialogo tra Chiesa cattolica e Chiese ortodosse: si veda il Documento detto di Monaco (1982), *Il mistero della Chiesa e dell’eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità*, dove al n. 12 si pone in relazione la comunione trinitaria e la comunione ecclesiale: «[...] poiché il Dio uno e unico è comunione di tre persone, la Chiesa una e unica è comunione di più comunità, e la Chiesa locale comunione di persone. La Chiesa una e unica si identifica con la *koinonia* delle Chiese» (*Enchiridion Oecumenicum* 1, n. 2195). Questa prospettiva è sviluppata in particolare da J.M. Tillard, *Chiesa di Chiese. L’ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989.

di “popolo di Dio” come è illustrata nel capitolo II di LG, che a parere di qualcuno (in particolare di Giuseppe Colombo¹²) costituirebbe la vera novità ecclesiologica del Concilio.

Si deve certamente riconoscere che la nozione maggiormente *recepta* è *communio*. In effetti è quella che permette di pensare il rapporto della Chiesa con le altre Chiese (e/o comunità ecclesiali), con gli appartenenti alle altre religioni (cfr. LG 16) e in generale con tutti gli esseri umani (con i quali la Chiesa condivide la medesima sorte terrena: cfr. GS 40).

Non sembra però essere la più originale, che sembra essere quella di ‘popolo di Dio’ (cfr. LG II). Il valore di questa: recupero della storicità e quindi della radicazione in Israele, l’inserzione nei diversi popoli con la sottolineatura della cattolicità in divenire (cfr. LG 13), oltre che della dimensione escatologica (LG VII). In verità si potrebbe/dovrebbe mantenere una certa distinzione tra le categorie e la realtà effettiva, tenendo presente che il Vaticano II non ha voluto ‘definire’ alcunché e non a caso nei nn. 6-7 di LG ha introdotto una serie di immagini. Si potrà certamente valutare la maggiore o minore pertinenza di una immagine, ma nessuna delle immagini usate può essere esaustiva della realtà, stante la sua connotazione misterica, benché con mistero si intenda in senso deuteropaolino la disposizione di Dio.

La Chiesa come realtà complessa. L’analogia con il Verbo incarnato di matrice möhleriana (cfr. LG 8) non dice ancora tutta la complessità: qui si tratta solo di complessità ‘ontologica’; e non va dimenticato che si tratta di analogia. La complessità si coglie anche nella realizzazione ‘graduale’ della Chiesa (il problema famoso del *subsistit*), oltre che nell’articolazione della Chiesa (le tre dimensioni: rimando all’origine [ministero ordinato], presenza al tempo [laici], orientamento all’*eschaton* [religiosi]; queste concorrono a realizzare la medesima missione, che a tutti è affidata dal Signore Gesù [il soggetto della missione è il popolo di Dio nella sua totalità; cfr. per i laici LG 33; AA n. 3]).

La Chiesa come segno e strumento del Regno di Dio. Il rapporto della Chiesa con il Regno di Dio/Cristo appare già nel suo inizio (LG 5); la Chiesa è orientata con il mondo al compimento del Regno, ma rappresenta la prolessi di esso, in particolare nella celebrazione liturgica, la cui assemblea è la manifestazione più evidente della Chiesa stessa. Al centro della vita ecclesiale sta l’eucaristia (la questione di una ecclesiologia eucaristica nel Vaticano II: è germinale: cfr. oltre a SC LG 26, con il problema [in verità emerso negli anni successivi al Concilio] della priorità della Chiesa particolare o universale). La categoria che serve a dire che la Chiesa è prolessi, poiché è memoria viva della vicenda di Gesù, è ‘riconciliazione’. Per questo, pur non dimenticando il valore della molteplicità il Vaticano II orienta a pensare un processo di unificazione, dei diversi (cfr. anche GS e l’aspirazione all’unità dell’umanità): si tratta di una molteplicità convergente a causa dell’unità dell’origine (ma problematicità del modello trinitario: si tratta di una ‘certa similitudine’: GS 24, con UR 2 e LG 4).

La natura missionaria della Chiesa: AG 2, sulla base delle missioni divine; la Chiesa è epifania e realizzazione del piano di Dio (AG 9). L’ingresso della categoria ‘sacramento’ (già LG 1, poi 9 e 48), che però è stata interpretata secondo la precomprensione della teologia tedesca (Sammelroth, Rahner) e olandese (Schillebeeckx): la Chiesa sacramento del mondo (cfr. anche L. Boff). Missione religiosa, non politica (GS 42), eppure impegno per la costruzione di una convivenza pacifica.

In forma sintetica: il mistero, cioè il disegno di Dio di ricapitolare in Cristo l’umanità, si rende presente nella storia (DV) e dà origine a un popolo che appartiene a Dio ed è la traccia storica dell’evento della rivelazione (LG) oltre che parte dell’umanità che Dio vuole portare a compimento in Cristo (GS), e che trova nella celebrazione eucaristica il principio e la fonte della sua vita e della sua missione (SC), la quale consiste nell’introdurre nell’umanità il Vangelo del Regno (LG e GS).

Quale attualità?

¹² Cfr. articolo indicato nella nota 10; inoltre: G. Mazzillo – G. Calabrese, *Chiesa come “popolo di Dio” o come “comunione”*, in Associazione Teologica Italiana, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e ricezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, pp. 47-113.

Per deciderlo si dovrebbe fare una lettura della situazione ecclesiale odierna. Questa potrebbe essere attuata con il parametro dell'ecclesiologia conciliare, che però, se assunta come dottrina potrebbe mostrarsi o ideologica o 'inutile' (dire che la Chiesa è comunione, popolo di Dio, mistero, sacramento è indicare una verità dottrinale, ma non dice ancora l'effettivo vissuto, che dice un'ecclesiologia implicita; peraltro queste categorie, proprio perché dicono la verità ultima della Chiesa sono sempre 'attuali', ma possono anche non essere attuali, se con attualità si intende la recezione comune di esse). La via per verificare l'attualità è piuttosto quella di vedere se alcuni aspetti siano assunti o non siano invece da assumere. 1) La centralità della liturgia, in particolare dell'eucaristia, nell'originarsi della Chiesa (lo slogan *La Chiesa fa l'eucaristia e l'eucaristia fa la Chiesa*) non sembra di fatto 'attuale' (il problema del rapporto tra liturgia e vita, anche per il valore che la lingua assume, per l'inculturazione, che pone il problema del rapporto tra unità e molteplicità); 2) La sinodalità: la dimensione collegiale che tanto ha fatto discutere nella fase di elaborazione di LG, e attuata in modo emblematico in Concilio (cfr. la ricerca della convergenza: la sinfonia come via alla verità), sembra retrocedere soprattutto nei livelli 'bassi' della vita ecclesiale (cfr. i cosiddetti organismi di comunione/partecipazione) e nella soggettualità delle Chiese locali; 3) Il rapporto tra figura del vescovo e carismi dei fondatori (si constata uno spostamento di visione: dalla Chiesa particolare, germinalmente riscoperta dal Concilio, alla Chiesa universale; il tema dei nuovi movimenti ecclesiali); 4) Il rapporto della Chiesa con il mondo: caduta dell'ottimismo conciliare (dovuto ai *golden sixties*?) per una forma di disincanto. È in gioco la visione della Chiesa in rapporto all'umanità (accanto, sopra, dentro?); 5. Il tema della tradizione: il fenomeno Lefebvre è solo la punta dell'iceberg di un movimento più ampio, che cristallizza la tradizione, identificata dal Concilio con la vita stessa della Chiesa continuamente alimentata dalla Scrittura e dalla liturgia; 6. Il primato della Parola nella vita/missione della Chiesa: il cammino compiuto è notevole, ma pare resti ancora molto da fare, soprattutto nella predicazione e nella catechesi, che pare richiedano una revisione dei linguaggi (si ricordi il discorso di Giovanni XXIII in apertura del Concilio: dottrina e modo di presentarla); 7. Fiducia oltre la paura: il clima del Concilio è stato di fiducia nell'azione dello Spirito che permette di non vedere ovunque minacce, benché non permetta di vivere senza lucidità.

In conclusione: si tratta di un'attualità da realizzare tornando ai testi. Forse Benedetto XVI ha colto nel segno quando ha richiamato a riprendere i testi oltre le interpretazioni che potrebbero nascondere il contenuto originale. In questo senso si può dar ragione alla recente opera a cura di Jan-Heiner Tück, *Erinnerung an die Zukunft* (Herder 2012): il Concilio è davanti a noi, e come scriveva Kasper nel 1986 possiamo trarre forza dal Concilio per costruire il futuro come soggetti che dallo stesso Concilio si lasciano plasmare.

d. Giacomo Canobbio