

Studio Teologico San Zeno - Verona
Affiliato alla Facoltà Teologica del Triveneto

LA CHIESA, UNICITÀ MOLTEPLICE

IL RAPPORTO TRA CHIESA PARTICOLARE E CHIESA UNIVERSALE

Esercitazione scritta per il Baccellierato

RELATORE

Prof. Merlo Luca

STUDENTE

Oneta Cristian

Anno Accademico 2024 – 2025

Introduzione

Questo lavoro nasce anzitutto da un interrogativo molto personale su un aspetto che in realtà non è poi entrato nella mia ricerca, sebbene sia stato ciò che le ha dato il via: come si può abitare la sfida del tenere assieme una pastorale ed un modo di vivere la fede che al contempo sia radicata sul territorio, che risponda a dei volti concreti e delle persone reali con le loro domande quotidiane – in una parola, come valorizzare la dimensione parrocchiale – e al contempo non dimenticarsi che siamo inseriti in una realtà più ampia che è *in primis* quella della diocesi alla quale apparteniamo, ma anche quella dei vicariati, che a seconda della zona possono essere più o meno attivi nel realizzare una pastorale comune, o, dove esistono, delle unità pastorali.

Spesso, infatti, queste due dimensioni mi sono sembrate tra loro inconciliabili, perché sembrava che necessariamente il *focus* dovesse essere puntato su uno solo di questi aspetti, e che dunque o si dovesse ragionare a livello di parrocchia, in maniera talvolta un po' campanilistica, oppure si dovesse sposare completamente la causa di una pastorale diocesana o vicariale quasi mai vivendo dei momenti come comunità parrocchiale; ma l'interrogativo era poi anche su come rendere reale un eventuale legame tra le due dimensioni, senza che il rapporto rimanesse solo al livello di una dichiarazione di intenti.

Strutturando il lavoro, la mia ricerca ha poi preso una prospettiva più ampia e interessante: la stessa dinamica, ma in maniera più compiuta, si verifica anche tra le singole diocesi – o meglio, in quanto tale termine è in realtà riduttivo, tra le Chiese particolari – e la Chiesa universale. Ragionare sul rapporto che corre tra le due significa allora capire quale tipo di legame si realizzi tra esse e come vivere anche la nostra fede senza restare invischiati in una prospettiva limitata o al contrario che tenti di assolutizzare e ridurre a un'unica visione il tutto.

Svilupperemo dunque il discorso prendendo il via dall'analisi di queste due dimensioni, quella della Chiesa universale e quella della Chiesa particolare, per capire anzitutto cosa intendiamo con questi termini e cosa esse rappresentino anche per la vita del credente. Quindi verificheremo il tipo di legame sussistente, che è quello della

comunione, capendo cosa voglia dire l'esistenza di una relazione di questo tipo e che cosa la generi. In particolare, dedicheremo spazio ad un'interessante analisi dell'ortodosso Nicolas Afanassieff, il quale ha descritto con chiarezza questo rapporto della comunione, dalla sua genesi sino alla forma attuale. Passando poi per alcuni documenti magisteriali e le voci dei teologi che sono tornati sull'argomento, giungeremo infine a descrivere la realtà della Chiesa particolare, non tanto trattandola in sé e per sé, ma mettendo in luce tutti quegli aspetti che concorrono alla sua costituzione e al contempo al suo legame con la realtà più ampia della Chiesa universale.

CAPITOLO I. Una realtà vicina e distante

La Chiesa è una realtà tanto quotidiana quanto lontano della nostra fede. Noi tutti infatti ne siamo pienamente membri a partire dal giorno del nostro battesimo, come ci ricorda il Can. 96 del *Codice di Diritto Canonico*: «Mediante il battesimo l'uomo è incorporato alla Chiesa di Cristo e in essa è costituito persona»; la Chiesa è poi propriamente il luogo dove la nostra fede nasce, cresce, viene coltivata e si esprime. Eppure, tanto vi abbiamo a che fare, tanto ci sembra una realtà estranea. Bene potrebbero adattarsi anche ai nostri giorni le parole con cui Romano Guardini parla del Medioevo: «Il fedele viveva bensì *nella* Chiesa e da lei si lasciava guidare, ma viveva sempre meno *la Chiesa*»¹. Certo, la situazione non è così drammatica come forse queste parole potrebbero lasciare intendere: lo stesso autore usa questi termini per descrivere una realtà che si contrappone a quella a lui attuale nella quale egli invece verifica un «risveglio della Chiesa nelle anime»² e in effetti anche noi oggi, a distanza di cent'anni da quelle parole, possiamo constatare un generale accresciuto senso di Chiesa nei cristiani: pensiamo alle tante associazioni che sono fiorite negli anni, i movimenti sorti nell'epoca post-conciliare, i milioni di giovani che si radunano in occasione di grandi eventi come le Giornate Mondiali della Gioventù oppure come il più recente Giubileo dei Giovani. Si tratta di piccoli grandi segni che ci mostrano come in fondo soprattutto il laicato, che per molto tempo è stato forse più un mero fruitore di servizi che un protagonista, cominci a prendere consapevolezza di una dimensione più grande della sua singola coscienza religiosa e desideri viverla.

1.1 Una duplice distanza

I segni di una rinnovata consapevolezza ci sono, ma – come dicevamo – ancora molto resta da fare: tale sentimento è spesso vacillante e soprattutto spesso molto limitato. Non solo perché per qualcuno che vive *la Chiesa* – per usare l'espressione di Guardini citata poc'anzi – ce ne sono poi molti altri che passivamente vivono semplicemente *nella*

¹ Romano GUARDINI, *Il senso della Chiesa* (= Opere di Romano Guardini. Nuova serie 19), tradotto da Olga Gogala di Leesthal, Brescia: Morcelliana ⁴2022, p. 15.

² *Ibid.*

Chiesa, ma pure perché la coscienza di cosa realmente sia la Chiesa è sovente molto scarsa. Prendendo a prestito le parole di sant'Agostino quando parlava del tempo, potremmo dire che la maggior parte dei credenti con molta probabilità condividerebbe una simile risposta se le domandassimo cosa sia la Chiesa: «Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede non lo so»³. E tra chi invece saprebbe dare una risposta a tale quesito, con tutta probabilità registreremmo che per lo più si avrebbe la tendenza a far coincidere la propria idea di Chiesa con l'esperienza di fede che si fa nella propria parrocchia o al più nella propria unità pastorale.

Per quanto sia auspicabile che sempre più in ciascuno aumenti un senso compiuto di Chiesa, la situazione attuale, a mio avviso, non è in fin dei conti così preoccupante e nemmeno indice di particolare negligenza. Anche perché è in effetti insito nella realtà stessa della Chiesa essere una realtà multiforme e non fino in fondo accessibile. Afferma Leo Scheffczyk: «Per la comprensione dell'ecclesiologia del Concilio è fondamentale [...] la definizione della chiesa come “mysterium”. Secondo questa definizione, l'essenza della chiesa non può essere espressa con un'unica denominazione, un'unica parola o concetto»⁴. Gli fa eco Henri de Lubac, che aggiunge: «Questo mistero è come tutti gli altri: ci è sempre largamente spalancato, ma la sua profondità sfugge ai nostri sguardi, è intellegibile sì, ma non “comprensibile”»⁵. E questo fa parte della dinamica di gran parte di ciò che concerne la nostra fede: realtà nelle quali siamo immersi e che viviamo prima ancora di comprenderle e di cui il significato ci viene dischiuso poco alla volta mano a mano che ne facciamo esperienza, significato che però ci rimanda sempre a qualcosa di ulteriore e che non riusciamo mai ad afferrare fino in fondo. È un po' come cercare di prendere tra le proprie mani un'anguilla: più si tenta di stringerla – fuor di metafora, più tentiamo di “addomesticare” e di sottomettere completamente alla nostra mente i misteri della fede – e più essa scivola via.

³ SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, vol. 4 (Libri X-XI), tradotto da Gioacchino Chiarini, a cura di Marta Cristiani, Manlio Simonetti e Aimé Solignac, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore 1996, p. 127.

⁴ Leo SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, tradotto da Marzia Pierluigi, Milano: Jaca Book 1998, p. 71.

⁵ Henri DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa* (= Opera omnia 8), tradotto da Edoardo Martinelli, Milano: Jaca Book 1979, p. 13.

Il fatto che della Chiesa abbiamo forse un'idea un po' vaga non significa tuttavia che essa sia qualcosa di secondario rispetto alla nostra fede. Mi pare utile proporre a questo punto della nostra riflessione un ulteriore contributo del gesuita francese: egli ricorda infatti che la Chiesa è oggetto anche del Credo e spiega poi che il modo in cui essa è vi è inserita non è casuale. Prima viene menzionato il Padre, creatore di tutto, quindi il Figlio redentore e infine lo Spirito, il santificatore. Dopodiché, e ciò lo possiamo verificare in tutte le antiche formule di fede, si introduce la Chiesa, sempre associata allo Spirito. In particolare, la struttura essenziale e l'ordine sopra illustrati sono uguali sia nel simbolo niceno-costantinopolitano sia in quello apostolico.

Ora – notiamo questo particolare – il testo di questi due simboli, così come è per noi fissato sin dall'antichità, non dice della Chiesa, come del resto di nessuna delle altre opere di Dio, che noi crediamo *in essa*. Crediamo invece, seguendo una formula anticamente attestata, nello Spirito Santo; o più esattamente, in tutta la Trinità “nella Chiesa”, oppure, come spiegherà in seguito san Tommaso, “nello Spirito Santo unificante la Chiesa”, o “santificante la Chiesa”. Dicendo: “credo la santa Chiesa cattolica” noi non proclamiamo la nostra fede “nella Chiesa”, ma “alla Chiesa”, e cioè alla sua esistenza, alla sua realtà soprannaturale, alla sua unità, alle sue prerogative essenziali. [...] Affermiamo che è in lei, per la fede ch'essa ci comunica, che noi partecipiamo alla comunione dei santi, alla remissione dei peccati, alla risurrezione per la Vita eterna. [...] E infine crediamo che questa Chiesa esiste non per se stessa ma per Dio. Essa è inclusa con tutto il resto nella bellissima espressione che punteggia il simbolo nell'antifonario di Bangor: *Haec omnia credo in unum Deum. Amen* [Credo tutte queste cose nell'unico Dio. Amen]⁶.

Il testo si dilunga e approfondisce ulteriormente il tema. Sostanzialmente, però, la sua ricerca si può così sintetizzare. L'espressione *credere in* indica l'atto di fede proprio del cristiano, un atto totale e assoluto che coinvolge tutto se stessi. Proprio per questo una tale fede non si può che rivolgere esclusivamente a Dio: «Per ogni altra cosa si può dire “Io ci credo”; ma solo di Dio si dice “Io credo in Lui”»⁷. Ecco allora il senso e il valore di questa piccola differenza di linguaggio: noi non crediamo *nella* Chiesa, ma affermando «Credo *la* Chiesa» diciamo invece che essa è opera di Dio, nel quale solo noi crediamo, e che essa è lo spazio nel quale questo nostro credere in Dio si afferma e si può esprimere. Stiamo insomma professando che solo la Chiesa è il luogo nel quale possiamo lodare e confessare Dio.

⁶ *Ibid.*, 14–15. Traduzione nostra.

⁷ *Ibid.*, 16.

Altra questione, come accennavo, è il fatto che l'idea di Chiesa che ciascuno ha viene spesso ridotta e limitata all'esperienza che se ne fa a partire dalla frequentazione della propria parrocchia e pertanto non si esce facilmente da quel recinto. La dimensione propriamente *universale* della Chiesa è vista spesso come un fenomeno lontano, distante; talvolta addirittura – certo, stiamo parlando dei casi più estremi – qualcuno la rigetta decisamente, vedendo le figure del Papa, dei Cardinali e anche dei Vescovi come l'aspetto più “veniale” e quasi “mondano” della fede, quasi essi fossero semplicemente quelli che «hanno fatto carriera», ma la fede più genuina fosse poi quella portata avanti nelle parrocchie dai preti che tanto si spendono e si coinvolgono attivamente nella pastorale.

Stiamo certo parlando di casi più estremi, ma anche qui si manifesta il limite accennato: com'è naturale che sia, la dimensione più vicina (quella della Chiesa cosiddetta *particolare* o *locale*) è facilmente percepita e apprezzata, mentre quella *universale* è un concetto che resta mediamente più indefinito e che si presta facilmente ad equivoci.

1.2 Una dialettica intrinseca

Quello tra Chiesa particolare e Chiesa universale è un rapporto che potremmo definire in tensione e tale tensione fa parte dell'idea stessa e della natura della Chiesa. Se è vero infatti che essa ha una forte matrice locale, perché è fortemente radicata e legata al territorio nel quale si trova, allo stesso tempo essa non può prescindere da un respiro più ampio, che la fa continuamente vivere in contatto con le Chiese vicine e con la Chiesa tutta. Questa prospettiva per così dire simbiotica mi pare ben sintetizzata da Guardini:

La Chiesa nasce e si forma dunque in quanto la forza di Dio si volge alla comunità come tale, costituendola nuova creatura, trasfigurandola sino a sublimarla. La Chiesa è la vita nuova nel suo lato sovraperpersonale; è la collettività umana rinata. Il singolo è “Chiesa” nella misura in cui egli, rivolto alla costituzione di questa collettività, ne costituisce un membro, una cellula⁸.

Allo stesso tempo però, tale «vita nuova sovraperpersonale» non annulla affatto la specificità di ognuno:

⁸ GUARDINI, *Il senso della Chiesa*, 35.

Nuova creazione è Chiesa ed è personalità; ambedue insieme e fin dal principio e essenzialmente [...]; poiché “Chiesa” è la compenetrazione dell’essenza umana da parte della grazia, nella misura in cui tale natura si pone nell’elemento comunitario. [...] [Chiesa e personalità cristiana:] l’una non si può separare dall’altra [...]. I due momenti sono, essenzialmente e *a priori*, in riferimento reciproco, e l’uno dall’altro dipendenti⁹.

La comunità della Chiesa è essenzialmente collegata alla personalità; e la personalità cristiana è essenzialmente orientata alla comunità. Insieme, esse costituiscono la nuova vita¹⁰.

La prospettiva di queste parole può forse sembrarci fuorviante, in quanto il teologo tedesco descrive una prospettiva più ridotta – quella del singolo in rapporto alla comunità – mentre il nostro discorso sta trattando della Chiesa nella sua dimensione particolare e universale. Teniamo tuttavia presente anzitutto che la Chiesa come istituzione esiste perché esistono le persone che la costituiscono: parlare di Chiesa locale e di Chiesa universale necessariamente implica e sottintende le persone che di essa fanno parte e non è perciò errato mutare il *focus* del discorso dal rapporto tra singolo e comunità a quello che intercorre tra Chiesa particolare e universale. E a riprova che una simile trasposizione non è fuori luogo teniamo anche presente quanto il Concilio Vaticano II espresse nel decreto *Ad gentes*, che come ricorda Luca Merlo «ha contribuito in maniera decisiva a far comprendere che proprio l’universalità della missione esige l’assunzione nella fede delle culture umane e, quindi, interpella la particolarità delle Chiese»¹¹.

Da qui mi pare dunque sufficientemente chiarito che questi due aspetti della Chiesa non siano tra loro in contrasto o nemmeno da considerarsi semplicemente come due lati della stessa medaglia, bensì si trovino interconnessi e profondamente legati. Il significato dell’uno sta infatti in quello dell’altro: tanto più una dimensione è esaltata e vissuta e tanto più anche l’altra vi è implicata e valorizzata – a patto che esaltarla non significhi assolutizzarla: «Tra Chiesa particolare e universalità della Chiesa “c’è come una mutua interiorità”. Nel cuore di ciascuna Chiesa (particolare) tutta la Chiesa

⁹ *Ibid.*, 38.

¹⁰ *Ibid.*, 40–41.

¹¹ Luca MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo. L’itinerario ecclesiologicalo di Hervé Legrand* (= Sophia / Epistème - Studi e ricerche 20), Padova: Edizioni Messaggero Padova 2018, p. 16.

(universale) è dunque idealmente presente. Ciascuna è, qualitativamente, Chiesa»¹². Si tratta di un continuo movimento che dal particolare va all'universale e viceversa, perché tenere insieme questi apparenti due elementi agli antipodi è una sua precisa caratteristica: «La Chiesa è cattolica non soltanto perché conserva la pienezza della fede ed è in comunione con le altre Chiese, ma anche nella misura in cui è capace di assumere nella comunione i popoli e le loro culture secondo la loro profondità e diversità»¹³.

Cercheremo perciò adesso di analizzare meglio questa relazione intrinseca, tenendo presente che «i due poli, dell'unità e della pluralità, che creano una tensione insopprimibile e feconda nell'ecclesiologia, non sempre si armonizzano facilmente»¹⁴. Ciononostante non possiamo fare a meno di addentrarci, sia per una retta comprensione della realtà della Chiesa, sia perché ci è indispensabile ad evitare che questa conoscenza resti solo un mero concetto teologico. Come si diceva inizialmente, infatti, la Chiesa è qualcosa di quotidiano, ciò con cui ciascuno ha a che fare nel vivere la sua fede; eppure, forse proprio perché si tratta di qualcosa di così quotidiano, ha bisogno di essere meglio compresa nel suo significato profondo. Analizzare questo nesso va proprio in tale direzione ed intende essere un concreto contributo all'interiorizzazione di questo mistero. Infatti, come scrive Erio Castellucci,

perché la “Chiesa”, dunque, non rimanga una realtà astratta e lontana, è necessario riportarla alle dimensioni del quotidiano, a quei luoghi dove vengono intessute le relazioni interpersonali all'interno delle quali si trasmette la fede, si alimenta la speranza e si cerca di vivere la carità. La Chiesa locale, però, non è pienamente “Chiesa” se non in comunione con tutte le altre Chiese, ossia nella comunione con la Chiesa universale¹⁵.

¹² Henri DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale* (= Opera omnia 10), tradotto da Laura Pavanello, Milano: Jaca Book 2017, p. 38.

¹³ MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 28.

¹⁴ Erio CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Assisi: Cittadella Editrice 2008, p. 474.

¹⁵ *Ibid.*, 442.

CAPITOLO II. La Chiesa come comunione

Il passo successivo sta nel verificare quale tipo di rapporto e di relazione sussista tra le due realtà. Il rischio dal quale guardarsi è duplice e opposto: da una parte si può assolutizzare la dimensione locale, giungendo ad affermare che sostanzialmente ogni Chiesa particolare è conclusa in se stessa, ma dall'altra si può negare ad essa ogni principio di legittimazione, riducendola ad una parte dell'unica Chiesa universale. Ciò è fuor di dubbio errato: come infatti affermò Giovanni Paolo II, «la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari»¹⁶.

Risulta allora evidente quanto sia necessario allontanarci da uno schema di tipo amministrativo, secondo il quale le singole realtà locali sarebbero come delle suddivisioni locali subordinate ad una più grande entità globale di nome Chiesa. Se questo può essere vero a livello pratico, in quanto realisticamente sarebbe impensabile governare ogni singolo angolo della terra direttamente e completamente da Roma, in realtà teologicamente sarebbe errato pensare alle comunità locali «come “frazioni” della Chiesa universale, sul modello delle divisioni amministrative [...]». Una Chiesa locale, invece, non è semplicemente *una parte* di Chiesa, ma è *tutta* la Chiesa presente ed attiva in quel luogo»¹⁷.

Qual è allora il concetto adatto a descrivere questo legame? È un tipo di rapporto particolarissimo, quello della comunione. La consapevolezza di tale vincolo, sebbene cominciasse a manifestarsi già negli anni precedenti e fosse viva nella Chiesa antica, fu rimessa in luce e valorizzato soprattutto dal Vaticano II, al punto che il Sinodo dei Vescovi nel 1985 affermò che «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale dei documenti del Concilio»¹⁸.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti, 16 settembre 1987», n. 3.

¹⁷ CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 455.

¹⁸ SINODO DEI VESCOVI, «Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi, 7 dicembre 1985», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, 1779–1818 [1800].

2.1 Chiarificazione terminologica

Sinora abbiamo oscillato molto nel definire la dimensione opposta a quella della Chiesa universale sia come Chiesa *particolare* che come Chiesa *locale*. In effetti non esiste una chiara distinzione tra l'uno e l'altro termine e sia i documenti ufficiali – come i testi conciliari o il Diritto Canonico – sia gli scritti di teologi e studiosi, pur preferendo l'una o l'altra espressione spesso le utilizzano indifferentemente. Talora si osserva invece una precisa scelta di campo, con un differente utilizzo dei termini da parte di alcuni autori a seconda della realtà intesa. Ad ogni modo, tutti i testi che si possono prendere in esame «mostrano chiaramente che, denominata locale o particolare, la Chiesa è sempre un raggruppamento di fedeli di Cristo riuniti attorno a un vescovo che è loro guida e loro capo»¹⁹.

Ciò premesso, possiamo tuttavia provare ad analizzare le differenti posizioni che nascono da una differente sensibilità e attenzione.

Dando uno sguardo al Nuovo Testamento, registriamo anzitutto l'utilizzo dell'espressione “la Chiesa”, intendendo con essa indicare l'intera comunità dei credenti nella consapevolezza che essi, nel loro insieme, formino un unico corpo²⁰; possiamo però trovare utilizzata anche la forma “le Chiese”, che se talvolta indica ancora la Chiesa universale²¹, quindi tutte le comunità del mondo, altrove indica invece una declinazione più locale: si pensi alle comunità della Galazia o dell'Asia, appunto dette “Chiese”. Con un'importante precisazione da fare, che indica come già all'epoca fosse vero quanto detto poco sopra a proposito del fatto che Chiesa locale o particolare, che dir si voglia, è una comunità di fedeli guidata dal proprio responsabile: «si noti che Paolo usa il plurale “Chiese” per indicare magari le comunità di una regione, ma non le diverse comunità presenti in una stessa città; sono invece tutti i cristiani di una stessa città a costituire “la Chiesa”»²². È questo un dato di rilievo in quanto, come vedremo, proprio i Vescovi hanno un ruolo non secondario nella questione.

¹⁹ DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, 29.

²⁰ Cf Mt 16,18; At 9,31.

²¹ Cf 1Cor 4,17; 7, 17.

²² CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 445.

In generale, conclude Castellucci,

il legame con il luogo, benché non dia origine all'espressione "Chiesa locale" in astratto, è quindi ben presente nelle Scritture cristiane: "è difficile stabilire un legame tra l'espressione 'Chiesa particolare' e il vocabolario del NT, mentre il legame si stabilisce spontaneamente con l'espressione 'Chiesa locale', poiché il luogo si afferma naturalmente come un elemento inseparabile dalla Chiesa del NT"²³.

Per quanto riguarda nello specifico la nostra questione, ovvero la differenza tra *locale* e *particolare*, se prendiamo in esame i testi conciliari ci accorgiamo che, «sebbene in modo affatto sistematico e senza d'altronde mettervi un'intenzione didattica»²⁴, il Vaticano II ha distinto i due significati sulla base del contesto in cui li ha utilizzati. Dobbiamo certamente ammettere che non possiamo riconoscere una totale coerenza nella scelta delle espressioni da utilizzare, ma ad ogni modo si può dedurre una traccia di intento.

Nello specifico, il termine *locale* ricorre otto volte nei testi conciliari, designando talvolta la diocesi, altre volte un raggruppamento di diocesi e in un caso persino la parrocchia. *Particolare* invece lo troviamo utilizzato ventiquattro volte, di cui la metà per indicare la diocesi – segno questo, come nota Castellucci, che sia l'espressione prediletta per tale realtà – e nelle restanti occasioni individua invece una Chiesa situata nel suo particolare contesto culturale, come quando parla di una Chiesa cattolica di rito orientale²⁵. Una scelta di campo è operata dal *Codice di Diritto Canonico* che, come annota Merlo, «richiamandosi ad alcuni passi del Vaticano II, come LG 23 e CD 11, denota con "Chiesa particolare" la diocesi e le altre realtà assimilate per diritto»²⁶.

Anche de Lubac sembra essere sulla stessa linea, osservando che in *Lumen gentium* 3 per quattro volte si «designa chiaramente sotto il nome di Chiesa particolare la comunità retta dal suo vescovo»²⁷ e che altri gruppi di Chiese ricevono invece

²³ *Ibid*; Gilles ROUTHIER, «"Église locale" ou "Église particulière": querelle sémantique ou option théologique?», *Studia Canonica* 25 (1991), p. 300, citato in CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 445.

²⁴ DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, 30.

²⁵ Cf CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 443–444.

²⁶ MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 18.

²⁷ DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, 30.

l'appellativo *locale*; lo stesso uso se ne fa in *Christus Dominus*, dove ad esempio ai numeri 2 e 11 viene chiamata Chiesa particolare quella affidata ai Vescovi e, infine, in *Ad gentes*, che ancora parla di Chiesa particolare in riferimento alle realtà locali di missione. Salvo poi tuttavia concludere: «Si insinua qui, beninteso, nella scelta dei termini una certa arbitrarietà. È chiaro infatti che la Chiesa particolare, riunita attorno al suo vescovo, è anche una realtà locale»²⁸, mostrando poi nel seguito come gli stessi documenti conciliari non siano così concordi nell'utilizzo della terminologia come aveva invece in un primo momento lasciato intendere. L'autore comunque, in conclusione, propende per l'utilizzo del termine *particolare* quando si parla di una Chiesa guidata da un Vescovo, affermando che tale uso è coerente con quanto fatto dal Concilio nonché il più usuale e che tale affermazione è suffragata dall'uso che si può ritrovare nei diversi documenti ufficiali e interventi di Vescovi e Cardinali che si sono susseguiti negli anni²⁹.

Di visione invece opposta Hervé Legrand: «Dovendo operare una scelta, il nostro autore riserva il titolo di “Chiesa locale” alla diocesi, in quanto spazio territoriale circoscritto, mentre designa la “Chiesa particolare” come la risposta del Vangelo accolto in uno spazio umano più ampio»³⁰. Tale sua preferenza è da ricercarsi nell'etimologia del termine *particolare*, la cui radice nelle lingue latine così come in tedesco e in inglese, rimanda al termine *pars*, ma «il Concilio – egli ricorda – ha deliberatamente rifiutato che la Chiesa diocesana sia una parte della Chiesa intera, designandola invece come *portio* [...] e intendendo così che essa possiede tutte le qualità e le proprietà dell'intero»³¹.

Da parte nostra, non sembra necessario prendere una posizione troppo rigorosa, dal momento che non ci sembra possibile stabilire una precisa e netta distinzione nell'utilizzo delle due espressioni e pertanto non saremo troppo rigidi nell'utilizzo di questi termini. Di preferenza, tuttavia, ci pare corretto adeguarci all'uso prevalente che ne viene fatto nei testi magisteriali e dunque anche noi prediligeremo l'espressione *Chiesa particolare*, fatta salva l'importante e fondamentale attenzione ermeneutica rammentataci da Legrand che abbiamo riportato in chiusura di questa sezione.

²⁸ *Ibid.*, 31.

²⁹ Cf *Ibid.*, 32.

³⁰ MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 17.

³¹ *Ibid.*, 18.

2.2 Il rapporto di comunione

Proviamo ora a definire cosa sia questo vincolo di comunione che unisce tra loro le Chiese e la Chiesa tutta. Pensiamo addirittura che il *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo* della voce *Chiesa* dà la seguente definizione: «La C., in quanto e perché mistero, non è e non può essere “una cosa”, ma è “una comunione”»³². Quello della *communio* è insomma, secondo l'autore, un concetto tanto forte e fondamentale che da solo basterebbe a descrivere cosa sia la Chiesa. Nella *Nota esplicativa previa* di *Lumen gentium* si spiega che con il termine comunione «non s'intende un certo vago *affetto*, ma una *realtà organica*, che richiede forma giuridica e insieme è animata dalla carità»³³. Lungi dall'essere un banale sentimento, magari un appello alla concordia, stiamo parlando invece di un concetto complesso, ricco di implicazioni anche sul piano pratico e canonico: si pensi, ad esempio, agli articolati Cann. 330-367 del *Codice di Diritto Canonico* che regolano il rapporto sussistente tra il Papa e il Collegio dei Vescovi.

Nel 1992, l'allora Congregazione per la Dottrina della Fede, guidata dal Prefetto Joseph Ratzinger, emanava un importante documento destinato ad accendere il dibattito teologico, conosciuto con il nome *Communio notio*. Nella Lettera, dopo una breve introduzione si avvertiva:

Affinché il concetto di *comunione*, che non è univoco, possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesiologia, dev'essere inteso all'interno dell'insegnamento biblico e della tradizione patristica, nelle quali la comunione implica sempre una duplice dimensione: verticale (comunione con Dio) e orizzontale (comunione tra gli uomini)³⁴.

Queste radici bibliche e patristiche fanno da sfondo anche alla visione conciliare della comunione che è «in primo luogo una *partecipazione attraverso la grazia alla vita del Padre donataci attraverso Cristo e nello Spirito Santo*»³⁵ e che si esprime

³² Giovanni VODOPIVEC, «Chiesa», in Salvatore GAROFALO – Tommaso FEDERICI (a cura di), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma: UNEDI - Unione Editoriale 1969, 710-796, p. 722.

³³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione dogmatica sulla Chiesa “Lumen gentium”, 21 novembre 1964», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 284-456, Nota esplicativa previa, 2° [451].

³⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione “Communio notio”, 28 maggio 1992», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 13, 1774-1807, n. 3 [1777].

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti», n. 1.

concretamente, come dice san Paolo, nella partecipazione all'Eucaristia (cf 1Cor 10,16)³⁶. La *communio* così intesa è allora un dono della grazia che fa germinare una profonda unità tra tutti i credenti: l'unione con il corpo e il sangue di Cristo che i cristiani ricevono nell'Eucaristia ha come esito anche l'unione di coloro che vi si comunicano e che condividono assieme l'unico pane e lo stesso calice.

Fin qui la dimensione verticale della comunione, ma ci siamo anche già introdotti in quella orizzontale. «Naturalmente questa comunione creata dall'alto, che conduce allo stesso tempo ad una fratellanza sacramentale, deve continuare anche nella vita naturale della comunità»³⁷, esprimendosi in gesti concreti di carità e di comunione fraterna che il Nuovo Testamento non manca di raccontarci: pensiamo alla condivisione dei beni per sovvenire alle necessità delle altre comunità, come nel caso della colletta per Gerusalemme descritta in 2Cor 8, ma anche alle parole che Paolo indirizza ai Filippesi³⁸, segno della reciproca partecipazione ai bisogni e alle sofferenze gli uni degli altri. Il punto di partenza è insomma la stretta comunione con Dio, la quale ha poi come esito un nuovo tipo di rapporto tra i credenti: «La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche a una nuova relazione degli uomini tra di loro»³⁹.

La *communio* ha infine un'ulteriore dimensione. Essa come abbiamo visto è un legame che ha origine in Dio e perciò è tale che ci lega non solo tra noi qui sulla terra, ma anche con tutti coloro che appartengono alla Chiesa celeste: infatti «la Chiesa è *comunione dei santi*, secondo l'espressione tradizionale che si trova nelle versioni latine del simbolo apostolico a partire dalla fine del IV secolo»⁴⁰. Esiste perciò, come ricorda il proseguo del documento, una «mutua relazione» tra la Chiesa terrena e quella celeste e dunque anche il culto dei santi, da sempre vivo soprattutto nella fede e nella devozione popolare, appartiene profondamente alla Chiesa come mistero di comunione.

³⁶ Cf SCHEFFCZYK, *La Chiesa*, 78.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Fil 1,7; 4,14.

³⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Communio notio», n. 3 [1777].

⁴⁰ *Ibid.*, n. 6 [1782].

2.2.1 L'Eucaristia, origine della comunione

Abbiamo già accennato all'importanza che l'Eucaristia ha per il tema della comunione.

La comunione ecclesiale, nella quale ognuno viene inserito dalla fede e dal battesimo, ha la sua radice e il suo centro nella Santa Eucaristia. L'eucaristia è fonte e forza creatrice di comunione tra i membri della Chiesa proprio perché unisce ciascuno di essi con lo stesso Cristo: “nella frazione del pane eucaristico partecipando noi realmente al corpo del Signore, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi: ‘Perché c’è un solo pane, un solo corpo siamo noi, quantunque molti, noi che partecipiamo tutti a un unico pane’ (1Cor 10,17)”⁴¹.

La celebrazione Eucaristica è in effetti una delle più alte espressioni – se non addirittura la più alta – della comunione. Infatti, «ogni volta che una comunità si riunisce attorno all'altare, sotto il ministero sacro del vescovo, ivi è presente Cristo, e lì, in virtù di Cristo, si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica»⁴². Basti pensare ad alcuni aspetti liturgici che in maniera molto chiara lo esprimono, come la menzione del Papa e del proprio Vescovo all'interno delle preghiere eucaristiche. Il fatto di nominarli sottintende che chi presiede e chi eventualmente concelebra la Messa non lo fa solo come un atto suo o come gesto di pietà personale, ma lo fa a nome e in comunione con tutta la Chiesa, sentendosi profondamente unito e – appunto – in comunione con le intenzioni e le preghiere del proprio Vescovo e del Papa, che in qualche modo raccolgono quelle della Chiesa tutta. Infatti «il Vescovo nella preghiera eucaristica è commemorato non soltanto o non principalmente a titolo onorifico, ma per la causa della comunione e della carità»⁴³.

Questo tema è stato particolarmente evidenziato da san Paolo. Egli parla della Chiesa come del corpo di Cristo e presenta il fondamento di questo suo pensiero proprio a partire dall'Eucaristia: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane» (1Cor 10,16-17). Qui Paolo indica due passaggi.

⁴¹ *Ibid.*, n. 5 [1780].

⁴² GIOVANNI PAOLO II, «Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti», n. 3.

⁴³ SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, «Decretum “De nomine Episcopii in prece eucharistica proferendo”, 9 ottobre 1972», *AAS* 64 (1972) 692–694, p. 692. Traduzione nostra.

Il primo: mangiando e bevendo il corpo e il sangue di Cristo, noi ci mettiamo in comunione con lui e questo gesto del mangiare dà vita ad un'unione profonda, fa sì che chi mangia e chi viene mangiato divengano un tutt'uno. Scrive Joseph Ratzinger: «Comunione significa che la barriera apparentemente invalicabile del mio io viene infranta e può essere infranta poiché Gesù per primo ha voluto aprire tutto se stesso, ci ha tutti accolti dentro di sé e si è dato totalmente a noi»⁴⁴. E come quando si mangia qualche cosa il nostro corpo la assimila, assumendo completamente il cibo e trasformandolo in componenti nutritive e componendovi nuovi tessuti, così, anche esistenzialmente, nel comunicarci, tutto il nostro essere e tutta la nostra vita vengono assimilati a Cristo stesso e reciprocamente noi lo facciamo compenetrare alla nostra vita.

Poi però c'è il secondo passaggio suggerito da san Paolo, e cioè il fatto che, nonostante siamo molti, per il fatto di condividere lo stesso pane diveniamo un unico corpo. Si compie un piccolo miracolo, perché assumendo questo alimento non entriamo solo in contatto e non assimiliamo solamente esso e Cristo che vi è presente, ma per un profondo mistero siamo messi in comunione anche con tutti gli altri che ne mangiano: «È quanto avviene a quelli che si comunicano; tutti vengono assimilati a questo “pane” e divengono così tra loro una sola cosa: un *solo* corpo»⁴⁵. Ecco allora perché in apertura abbiamo affermato che la comunione trova la sua origine e la sua radice proprio nell'Eucaristia ed ecco perché Paolo intreccia questo legame tra *communio* e celebrazione Eucaristica, fino a indicarcela come sua espressione concreta.

In questo modo l'eucaristia edifica la Chiesa, aprendo le mura della soggettività e radunandoci in profonda comunione esistenziale. Per essa ha luogo l'“adunanza” tramite la quale il Signore ci riunisce. La formula: “la Chiesa è il corpo di Cristo” afferma dunque che l'eucaristia, in cui il Signore ci dà il suo corpo e fa di noi un solo corpo, è il luogo dell'ininterrotta nascita della Chiesa, nel quale egli la fonda sempre di nuovo; nell'eucaristia la Chiesa è se stessa nel modo più intenso; in tutti i luoghi e nondimeno una sola, così come lui è uno solo⁴⁶.

⁴⁴ Joseph RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, tradotto da Luigi Frattini, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1991, p. 25.

⁴⁵ *Ibid.*, 26.

⁴⁶ *Ibid.*

Infine, Castellucci nota giustamente che l'unica Eucaristia è celebrata e vissuta in ogni Chiesa particolare che così è unita a tutte le altre; ma proprio questa unica Eucaristia è celebrata diversamente dalle varie Chiese locali che, inculturate e radicate in contesti diversi dai quali sono sviluppate e nei quali si incarnano, sviluppano sensibilità e modi di esprimersi altrettanto vari: «L'unico mistero eucaristico viene dunque accolto e riespresso in modi differenti nelle diverse Chiese locali»⁴⁷. Anche qui siamo di fronte sempre al mistero dell'unità e al contempo della molteplicità.

Di questo aspetto della *communio* la comunità cristiana è da sempre consapevole e un rapido sguardo ad alcune delle prassi in uso nelle prime comunità cristiane ce lo testimonia. Ogni Chiesa locale si è da sempre sentita unita alle altre «da profondi vincoli di comunione che, in forza dell'eucaristia, manifestano "l'impossibile autarchia della Chiesa locale e la vera natura del diritto che tiene insieme la comunione delle Chiese"»⁴⁸ e che si sono manifestati in una serie di usanze. Pensiamo alle *litterae communionis*, documenti di riconoscimento che permettevano ai fedeli di una comunità di essere accolti in un'altra e di partecipare alla loro Eucaristia, ovvero la forma più alta di ospitalità, oppure ricordiamo il *fermentum*, un frammento di pane consacrato che un Vescovo inviava alle comunità vicine nella propria diocesi. Sono tutte testimonianze di una coscienza profondamente radicata nei primi cristiani, tanto da essere giunta ad esprimersi in gesti e prassi concrete: la consapevolezza che «chi appartiene a una Chiesa locale appartiene a tutte»⁴⁹ e che tale asserzione nascesse proprio dall'Eucaristia celebrata e vissuta.

⁴⁷ CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 457.

⁴⁸ MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 20; Hervé LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, p. 172, citato in MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 20.

⁴⁹ RATZINGER, *La Chiesa*, 63.

2.3 Il contributo di Nicolas Afanassieff

L'Eucaristia, l'abbiamo visto, è l'origine della comunione, ma quest'idea è stata talvolta accentuata a tal punto da diventare il fondamento dello stesso discorso ecclesiologico. Tra gli autori che in maniera profusa hanno parlato di tale argomento troviamo certamente Nicolas Afanassieff (1893-1966), le cui riflessioni «costituirono un incentivo per la teologia cattolica, suscitando allo stesso tempo – a causa di una certa unilateralità – anche delle reazioni critiche che arricchirono a loro volta la riflessione ecclesiologica sul tema»⁵⁰. Basti pensare, fra l'altro, che proprio Afanassieff è l'unico teologo ortodosso dei tempi recenti ad essere stato citato in maniera esplicita per tre volte nei documenti del Concilio Vaticano II⁵¹.

Tra i vari testi da lui prodotti sull'argomento, sicuramente decisivo è un saggio dal titolo *La Chiesa che presiede nell'amore*, pubblicato in Francia nel 1960. In tale occasione, in maniera molto dettagliata egli dapprima illustra la visione universalista romana della Chiesa – quella che lui definisce *ecclesiologia universale* – per poi parlare invece di quella ortodossa, l'*ecclesiologia eucaristica*. Nell'ultima parte dell'opera pone infine la questione del primato nella Chiesa e nello specifico di quello romano, passando in rassegna la sua evoluzione storica e i rapporti tra le Chiese nell'epoca antica.

2.3.1 L'ecclesiologia universale

L'ecclesiologia universale, secondo l'autore, nasce con Cipriano di Cartagine, il quale «sia pur inconsapevolmente [...] ha costruito la sua dottrina dell'unità della Chiesa ispirandosi all'idea dell'impero romano»⁵². La Chiesa era per lui una essendo uno il Cristo e per spiegare la presenza di una molteplicità di Chiese locali egli «applicava alla moltitudine delle chiese la dottrina di S. Paolo sulla struttura organica del Corpo della Chiesa»⁵³. Questa concezione va di pari passo con quella sull'episcopato, anch'esso uno

⁵⁰ Arturo CATTANEO, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003, p. 57.

⁵¹ Cf CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 448.

⁵² Nicolas AFANASSIEFF, «La Chiesa che presiede nell'amore», in Alfonso PRANDI (a cura di), *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo* (= Collana di studi religiosi), tradotto da Maria Girardet, Bologna: Società editrice il Mulino 1965, 487–555, p. 491.

⁵³ *Ibid.*, 492.

perché una è la cattedra di Pietro: Cipriano ricorre ad un concetto giuridico per spiegare quest'idea, affermando che ciascun Vescovo è successore di Pietro, occupando tutto l'episcopato *in solidum* la sua cattedra. «Ogni vescovo è successore di Pietro, ma soltanto nella misura in cui egli è parte dell'episcopato. [...] In altre parole, ciascun membro dell'unico episcopato possiede la cattedra di Pietro insieme agli altri»⁵⁴. Ogni Vescovo presiede allora la sua Chiesa separatamente, ma tutti sono uniti tra loro nella concordia. Secondo quanto espresso da Cipriano, la Chiesa sarebbe allora raffigurabile «come un tronco di cono: la grande base inferiore sarebbe la moltitudine delle chiese locali e la piccola base superiore la “molteplicità dei vescovi uniti nella concordia”»⁵⁵. Ad ogni punto della base superiore ne corrisponde uno di quella inferiore, cioè ad ogni Vescovo una chiesa locale e viceversa, inscindibilmente e proporzionalmente sempre legate. Tuttavia, tale pensiero secondo Afanassieff è «imperfetto», sebbene Cipriano avesse tutti gli elementi per perfezionarlo: «Secondo la sua dottrina a capo della Chiesa universale dovrebbe esservi in realtà un solo vescovo; egli non voleva porre il vescovo di Roma fuori dalla *concors numerositas* dei vescovi, tuttavia il posto che egli dava alla chiesa di Roma la poneva sopra questa moltitudine concorde»⁵⁶. Egli infatti confondeva la cattedra di Pietro che ogni Vescovo occupa in solido con quella che poi concretamente è del successore di Pietro, il Vescovo di Roma. Egli è infatti l'erede diretto di Pietro, mentre gli altri lo sono indirettamente. Perciò, conclude Afanassieff, sebbene Cipriano non ne abbia poi tratto le logiche conclusioni – cosa che invece farà il Vescovo di Roma – egli ammetteva un ruolo superiore di tale Chiesa. E inoltre, secondo punto critico, l'autore nota che «non è possibile costruire l'unità universale della Chiesa sul modello di quella dell'impero romano, facendo a meno del principio fondamentale di tale unità: il diritto. Cipriano ha realmente introdotto il momento giuridico nell'idea del potere all'interno della Chiesa»⁵⁷. Il teologo ortodosso considera dunque in definitiva il concetto di primato, che egli afferma essere postulato dall'ecclesiologia universale, come un termine giuridico (contrapponendolo, lo vedremo, all'idea di *priorità* propria dell'ecclesiologia eucaristica

⁵⁴ *Ibid.*, 494.

⁵⁵ *Ibid.*, 495.

⁵⁶ *Ibid.*, 496.

⁵⁷ *Ibid.*, 497.

che si fonda invece sulla testimonianza) e ciò per lui è un elemento di debolezza. Questo è tuttavia comprensibile soprattutto rifacendoci ad un suo dato biografico personale, in quanto dopo la rivoluzione del 1917 nella sua Ucraina nacquero sostanzialmente cinque diverse giurisdizioni guidate da altrettanti Vescovi tra loro contrapposti e fu così costretto ad operare una scelta. «Egli soffrì le conseguenze di tale situazione [...]. Diviene così più comprensibile il suo rifiuto dell'elemento giuridico quale fattore capace di garantire l'unità della Chiesa e la sua opzione a favore di una concezione che attribuisce alla Chiesa locale e solo ad essa la pienezza della cattolicità»⁵⁸.

2.3.2 L'ecclesiologia eucaristica

L'ecclesiologia universale, alla quale Afanassieff dedica ampio spazio di trattazione allo scopo di mostrare come ad essa consegua necessariamente l'idea del primato, non è tuttavia l'unica possibilità. «E – prosegue l'autore – fatto ancora più importante, non è l'ecclesiologia primitiva. Essa ha preso il posto di un'altra ecclesiologia, che io chiamo eucaristica»⁵⁹. Secondo il teologo ortodosso infatti, l'ecclesiologia universale non sarebbe anteriore al III secolo, mentre quella eucaristica sarebbe già attestata nel Nuovo Testamento. Prima che il pensiero di Cipriano si imponesse «le chiese primitive erano perciò autonome e indipendenti in virtù del fatto che ogni chiesa locale era Chiesa di Dio in tutta la sua pienezza» e anzi, prosegue spingendosi oltre, «non avremmo mai trovato l'idea della Chiesa universale nel Nuovo Testamento, e soprattutto negli scritti dell'apostolo Paolo, se questa idea non fosse stata già presente nel nostro spirito»⁶⁰ lasciando intendere, insomma, che una tale concezione sia attestata esegeticamente perché il testo è stato forzato allo scopo di dimostrarla o che quantomeno, alla stregua di quanto avviene in un'illusione di frequenza, sia frutto di un pregiudizio cognitivo.

Egli riprende il già citato passo di 1Cor 10,16 e lo pone a fondamento di questo altro tipo di ecclesiologia, ma non lo applica, per così dire, in maniera federativa a livello interecclesiale. Secondo la sua visione infatti, da tale testo emerge uno stretto legame tra

⁵⁸ CATTANEO, *La Chiesa locale*, 59.

⁵⁹ AFANASSIEFF, «La Chiesa che presiede nell'amore», 507.

⁶⁰ *Ibid.*, 508–509.

il pane e il Corpo, ma è difficile pensare che il Corpo qui nominato abbia un altro significato rispetto a quello che solo un paio di capitoli dopo avrà quando Paolo lo leggerà ai corinzi ai quali scrive, dicendo loro: «Voi siete corpo di Cristo» (1Cor 12,27). Pertanto, conclude Afanassieff, questo testo ha una grande importanza anche per l'ecclesiologia:

Ogni chiesa locale è la Chiesa di Dio in Cristo, perché il Cristo dimora nel suo Corpo, nell'assemblea eucaristica, e grazie alla comunione col Corpo di Cristo i fedeli divengono membra del suo Corpo. *L'indivisibilità del Corpo di Cristo condiziona la pienezza della Chiesa che abita in ogni chiesa locale*⁶¹.

L'autore allora si sente in dovere di avvertirci che ci può sembrare di essere di fronte ad un paradosso, in quanto sembrerebbe venire meno secondo questa visione l'unità delle Chiese. Ognuna di esse è infatti autonoma e, soprattutto, non è concepita come una parte di una più grande Chiesa universale, ma già essa possiede la pienezza. «Vuol forse dire che non esiste *una* Chiesa, ma una *moltitudine* di Chiese di Dio in Cristo? È assolutamente chiaro che questa conclusione è impossibile [...]. In ecclesiologia, “uno più uno fanno *uno*”»⁶².

Un punto importante della riflessione di Afanassieff sull'ecclesiologia eucaristica è quello in cui comincia a domandarsi se anche questa forma implichi l'idea del primato e per rispondere a questo interrogativo ci illustra in quale modo tutte queste Chiese si presentavano nell'antichità. Potremmo pensare tale moltitudine in realtà come una dispersione dato che ogni Chiesa era indipendente dalle altre. Eppure,

ogni chiesa locale riuniva in sé tutte le chiese locali, possedendo tutta la pienezza della Chiesa di Dio, e tutte le chiese locali erano unite perché erano in realtà sempre la medesima Chiesa di Dio. Pur avendo in sé tutto ciò di cui aveva bisogno, la chiesa locale non poteva vivere senza le altre chiese; non poteva rinchiudersi in se stessa, rimanendo estranea a ciò che avveniva nelle altre chiese, perché quel che avviene in lei avviene anche nelle altre, avviene nella Chiesa una e unica di Dio⁶³.

Questo ha come conseguenza, afferma l'autore, che ogni Chiesa accetta quello che avviene nelle altre Chiese e viceversa tutte le Chiese accettano quanto avviene in

⁶¹ *Ibid.*, 510. Corsivo nostro.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, 514.

ciascuna. È un atto fondamentale nell'ordine della testimonianza, in quanto accogliendo reciprocamente quanto succede, si testimonia che ciò è conforme alla volontà di Dio.

E qui, dunque, si innesta la riflessione anche sulla possibilità dell'esistenza di un primato o quantomeno di una gerarchia tra le Chiese in questo contesto. Il teologo ortodosso ricusa l'idea di un primato in questa concezione ecclesiologica, ma ammette che non tutte le Chiese sono uguali e per quanto «ogni chiesa locale ha l'identico valore di un'altra» spiega poi che «l'importanza della testimonianza delle chiese locali poteva essere diversa»⁶⁴. Una gerarchia tra le Chiese è dunque ammessa da Afanassieff anche in questa situazione e ciò che determina la diversa posizione è dunque la differente autorità che ciascuna di esse possiede; ma se esiste una gerarchia, necessariamente qualcuno dovrà occuparne la posizione più alta: stiamo parlando della Chiesa la cui testimonianza ha un valore assoluto e il fatto che essa riceva quella delle altre diventa decisivo. «In altre parole, essa possiede la priorità dell'autorità e la priorità dell'amore»⁶⁵. Quest'ultima sua annotazione, ovvero il fatto che tale realtà possieda *l'autorità dell'amore* è un elemento fondamentale: egli infatti concepisce tale posizione apicale non come un elemento di prestigio, non come una posizione di potere, ma come una sorta di dono – l'autore lo chiama addirittura «dono sacrificale» – che essa fa di se stessa alle altre Chiese. È un continuo servizio di testimonianza che essa rende alle altre. Se vogliamo, la concezione è simile a quella che sta dietro uno dei titoli che storicamente appartengono al Papa, quello di *Servus servorum Dei*, ovvero *Servo dei servi di Dio*: il primato che gli appartiene è un primato di servizio, perché questo genitivo può essere sciolto sì indicando che è il più grande, il primo tra i servi, ma allo stesso tempo anche che egli è il servo che serve (perdonate il gioco di parole) i servi. Ed è proprio questo motivo che lo rende il primo tra i servi.

Afanassieff conclude la sua esposizione sull'ecclesiologia eucaristica affermando che se è possibile affermare l'esistenza di una gerarchia tra le Chiese ed ammettere che su tutte una abbia la priorità, al netto di alcuni tentativi sulla base delle più svariate argomentazioni – da quelle empiriche a quelle storiche, sino al fatto che possa essere stata

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, 515.

legata ad alcuni apostoli – in definitiva questa priorità di una Chiesa sulle altre non può essere spiegata. Essa è un dono di Dio.

Quest'ultimo aspetto è meno banale di quello che sembri. Abbiamo già accennato al fatto che Afanassieff non nutra troppa fiducia nell'elemento giuridico come elemento di coesione e nella conclusione egli esplicita che in fondo questa è la principale differenza tra le due ecclesiologie:

Il concetto del primato è infatti il medesimo di quello della priorità, ma viene inteso nel suo aspetto giuridico; si spiega così perché nel quadro dell'ecclesiologia universale il primato spetti a uno dei vescovi [...], mentre nel quadro dell'ecclesiologia eucaristica la priorità appartiene a una delle chiese locali [...]. La priorità è un concetto fondato sull'idea di grazia, è un dono di grazia che Dio ha dato a una delle chiese locali⁶⁶.

Possiamo dunque a questo punto tirare le fila di quanto detto, per tentare di capirne così i punti critici, ma anche le positive conquiste. Senza dubbio, la visione di ecclesiologia eucaristica dell'autore è «condizionata da un'inadeguata comprensione del Diritto, comprensione che non gli permette di considerarlo quale elemento che appartiene all'essenza della Chiesa sulla terra»⁶⁷. Inoltre, non si presenterebbe come una valorizzazione dell'aspetto ecclesiologico dell'Eucaristia, ma come un vero e proprio differente punto di partenza del discorso ecclesiologico, che nella visione occidentale parte comunemente dalla Chiesa universale. Una concezione che, accanto a diversi punti interessanti, «presenta una forte unilateralità»⁶⁸.

La visione di Afanassieff ha però avuto il pregio di mettere in luce diversi punti e di anticipare in parte alcune idee riprese poi anche dai testi conciliari: la necessità di superare una concezione individualistica e meramente intimistica in relazione all'Eucaristia, il fatto che la pienezza e l'unità della Chiesa non si diano a partire da un punto di vista quantitativo, ma siano correlate all'unità del corpo di Cristo e, infine, l'aver mostrato come una Chiesa particolare è integra ed è corpo di Cristo dal momento che

⁶⁶ *Ibid.*, 552–553.

⁶⁷ CATTANEO, *La Chiesa locale*, 61.

⁶⁸ *Ibid.*

celebra l'Eucaristia, ma che tuttavia non può rinchiudersi solo in se stessa perdendo il collegamento con le altre Chiese⁶⁹.

Interessante pure, a mio avviso, quando Afanassieff descrive il rapporto di comunione come un legame in ordine alla testimonianza⁷⁰. Ciò che forse manca nel suo discorso, per i motivi che tuttavia abbiamo già spiegato, è la presenza di qualsivoglia tipo di elemento giuridico in questo tipo di legame, ma un'idea analoga è stata proposta anche da altri autori. Ne parla ad esempio Ratzinger, sebbene curiosamente egli faccia un discorso molto simile per giungere tuttavia a conclusioni opposte, ovvero giustificare il primato di Roma e la successione di Pietro.

Egli spiega che fin da subito si è resa necessaria una forma di successione nel trasmettere il Vangelo, in quanto

la Parola è legata ad un testimone, il quale garantisce la sua inequivocabilità, che essa non possiede come mera Parola affidata a se stessa. Il testimone tuttavia non è un individuo che sussiste per se stesso e in se stesso. [...] Egli è testimone non in quanto "carne e sangue", ma attraverso il suo legame con lo Spirito, il Paraclito, che è garante della verità e apre la memoria⁷¹.

Questo principio diventa però presto inadeguato, in quanto l'avvento del sistema gnostico caratterizzato dall'assolutizzazione dell'elemento intellettuale, di quello della speculazione e dalla libera interpretazione, rende insufficiente il ricorso al singolo testimone. «Diventarono necessari dei punti di riferimento per la testimonianza, che vennero trovati nelle cosiddette sedi apostoliche. [...] Le sedi apostoliche divennero dei punti di riferimento della vera *communio*»⁷². Tra queste sedi però, spiega ancora il teologo tedesco, c'è un criterio preciso che secondo quanto esposto con chiarezza da Ireneo di Lione è la Chiesa di Roma. «Con essa ogni singola comunità deve essere in accordo, essa è veramente il criterio dell'autentica tradizione apostolica»⁷³. Un criterio che, come ricorda nel proseguo, è anteriore addirittura al Canone del Nuovo Testamento che è tale

⁶⁹ Cf CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 448.

⁷⁰ Cf AFANASSIEFF, «La Chiesa che presiede nell'amore», 514.

⁷¹ RATZINGER, *La Chiesa*, 48-49.

⁷² *Ibid.*, 49.

⁷³ *Ibid.*, 50.

in virtù della Tradizione, ovvero della fede di cui si è fatta garante proprio la Chiesa di Roma.

2.4 Le precisazioni di *Communio* notio

Una pietra miliare nella discussione è rappresentata certamente dal documento *Communio* notio. Questo documento non voleva essere ovviamente una risposta ad Afanassieff, in quanto gli è di molto posteriore; tuttavia credo possa essere interessante accostare i due testi che in alcuni punti si toccano, in quanto scopo della lettera era quello di porre alcune precisazioni sul concetto di comunione a partire dal testo di LG 23 e di andare a chiarirne la corretta interpretazione e i confini, allo scopo di fornire alcuni argini dentro i quali poi sviluppare ulteriormente la riflessione teologica.

Il testo parte con il riconoscere che l'appropriazione del concetto di comunione, avutasi grazie al Concilio Vaticano II, è un fatto di indubbio valore in quanto «è molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica»⁷⁴. Questo ha dato il via ad un proficuo approfondimento sulla Chiesa intesa come Comunione che tuttavia ha avuto esiti non sempre positivi ed auspicabili, in quanto tali riflessioni sono state talvolta viziate da

un'insufficiente comprensione della Chiesa in quanto *mistero di comunione*, specialmente per la mancanza di un'adeguata integrazione del concetto di *comunione* con quelli di *Popolo di Dio* e di *Corpo di Cristo*, e anche per un insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la Chiesa come *comunione* e la Chiesa come *sacramento*⁷⁵.

Ecco dunque che a motivo di ciò l'allora Congregazione per la Dottrina della Fede si prefisse l'obiettivo di andare a correggere il tiro della riflessione teologica laddove essa rischiava di andare fuori strada, cosa che fece con la pubblicazione di questa Lettera.

Il primo punto che affronta è proprio la definizione del concetto di comunione. Accanto a quanto abbiamo avuto già modo di vedere in precedenza, anche qui si parte con l'affermare – così come aveva fatto anche Afanassieff – che essa è anzitutto un dono di Dio, dono che si esprime in una nuova relazione tra Dio e l'uomo e tra gli uomini tra loro. Essa inoltre «dev'essere in grado di esprimere anche la natura sacramentale della

⁷⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Communio* notio», n. 1 [1774].

⁷⁵ *Ibid.*

Chiesa mentre “siamo in esilio lontano dal Signore”, così come la peculiare unità che fa dei fedeli le membra di un medesimo Corpo, il Corpo mistico di Cristo»⁷⁶ e trova la sua origine nell'Eucaristia.

2.4.1 La priorità della Chiesa universale

La Lettera dedica spazio al rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare ed è questo il punto dove possiamo apprezzare una sensibilità differente, direi anzi forse opposta a quella di Afanassieff. Il teologo ortodosso, infatti, nel suo saggio affermava che inizialmente non esisteva la coscienza di un'ecclesiologia universale, ma questa si sarebbe sviluppata solo in un secondo momento. Come a dire: il punto di partenza era la molteplice realtà delle Chiese particolari, che si concepivano sì strettamente legate le une alle altre, ma non nell'idea di una Chiesa universale che sarebbe invece sorta dopo e a partire da quelle. Al contrario, *Communio notio* afferma che la Chiesa universale «non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa particolare»⁷⁷.

Del resto lo stesso Ratzinger, all'epoca Prefetto della Congregazione, era del medesimo avviso. Descrivendo in un suo testo la scena della Pentecoste, egli afferma che in essa si vede già quell'intrecciarsi di molteplice ed unico che sarà proprio della Chiesa e vi si può scorgere «il progetto di una Chiesa che vive in molte e multiformi Chiese particolari, ma proprio così è l'unica Chiesa»⁷⁸. E da questa scena deduce un'ulteriore conseguenza:

Nello stesso tempo con questa raffigurazione Luca vuole affermare che nel momento della sua nascita la Chiesa era già cattolica, era già Chiesa universale. Sulla base di Luca è dunque da escludere la concezione secondo la quale per prima sarebbe sorta in Gerusalemme una Chiesa particolare, a partire dalla quale si sarebbero formate via via altre Chiese particolari, che in seguito si sarebbero associate. *È avvenuto al contrario, ci dice Luca: per prima è esistita l'unica Chiesa che parla in tutte le lingue – l'ecclesia universalis*, la quale genera poi Chiese in luoghi più diversi, che sono tutte e sempre

⁷⁶ *Ibid.*, n. 3 [1777].

⁷⁷ *Ibid.*, n. 9 [1787].

⁷⁸ RATZINGER, *La Chiesa*, 30.

attuazioni della sola e unica Chiesa. *La priorità cronologica e ontologica appartiene alla Chiesa universale*⁷⁹.

Il testo precede di poco la pubblicazione di *Communio notio*, ma si noterà senz'altro che alcuni passaggi sembrano ripresi alla lettera.

Mi pare però interessante continuare a lasciarsi provocare da quest'immagine di Pentecoste in connessione con il tema universale-particolare e allora a questo punto vorrei proporre un'ulteriore riflessione sull'argomento, presentando nuovamente alcuni contributi di Hervé Legrand che fornisce ulteriori precisazioni sulle implicazioni di questo testo. Egli mostra come il Decreto conciliare *Ad gentes* usi il tema della Pentecoste leggendolo come un trionfo sulla dispersione che rappresenta invece Babele: «Nel giorno della Pentecoste [...] fu prefigurata l'unione dei popoli nella cattolicità della fede attraverso la Chiesa della Nuova Alleanza, che parla tutte le lingue e tutte le lingue nell'amore intende e comprende, superando così la dispersione babelica»⁸⁰. Tale immagine secondo il nostro autore non è nuova, ma è stata ripresa dalla tradizione, e i numerosi riferimenti ai testi patristici presenti nel decreto sono secondo lui segno che quell'accostamento non fu frutto di un'intuizione magari anche geniale di qualcuno, ma una vera e propria espressione di una coscienza che la Chiesa antica già aveva di sé. Pertanto, sebbene noti che non vi è consenso esegetico attorno all'ipotesi che Luca rilegga la Pentecoste in contrapposizione a Babele, egli afferma come risulti comunque chiaro che «lo Spirito dà alla Chiesa un'unità che assume le differenze senza negarle, e un'universalità che è sempre concreta: poiché lo Spirito è il principio dell'unità e della diversità»⁸¹. Legrand non sembra dunque prendere qui una posizione netta sulla priorità della Chiesa universale o di quella particolare (anche se in realtà, come emerge anche da altri testi, egli propende per quest'ultima), ma è evidente che per lui, anche ammettendo una dimensione universale, questa non può assolutamente prescindere dal farsi concreta

⁷⁹ *Ibid.* Corsivo nostro.

⁸⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Decreto sull'attività missionaria della Chiesa "Ad gentes", 7 dicembre 1965», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 1087–1242, n. 4 [1095].

⁸¹ Hervé LEGRAND, «Implicazioni teologiche della rivoluzione delle Chiese locali», *Concilium* 8 (gennaio 1972), p. 76, citato in MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 17.

e attenta al contesto locale nel quale si sviluppa e anzi, è necessario un processo ben preciso che va oltre il semplice accomodamento:

Rovesciare Babele esige più che l'adattamento di un modello già stabilito della vita cristiana, posto come universale [...]. Si tratta di un'operazione più complessa che mira all'inculturazione del cristianesimo e alla cristianizzazione della cultura, senza annunciare o vivere un cristianesimo diverso, ma in modo che il "falso scandalo" dell'estraneità culturale lasci il posto al vero scandalo della Croce⁸².

Communio approfondisce poi ulteriormente il tema della priorità della Chiesa universale. A differenza di quanto abbiamo visto in Afanassieff, il documento attenua la pretesa di completezza in se stesse delle Chiese particolari e sottolinea come esse siano parte di un'unica più grande Chiesa: «La *Chiesa di Cristo*, che nel simbolo confessiamo una, santa, cattolica e apostolica, è la Chiesa universale, vale a dire l'universale comunità dei discepoli del Signore, che si fa presente e operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi»⁸³, questo tuttavia senza negare loro il diritto di esistere e il loro *status* che le rende pienamente e realmente Chiese, in quanto depositarie di tutti gli elementi costitutivi della Chiesa universale. Prosegue infatti:

Tra queste molteplici espressioni particolari della presenza salvifica dell'unica Chiesa di Cristo, fin dall'epoca apostolica si trovano quelle che in se stesse sono *Chiese*, perché, pur essendo particolari, in esse si fa presente la Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali⁸⁴.

Non nega dunque il fatto che esse siano pienamente e completamente Chiese, non sta dicendo che in qualche modo siano realtà incomplete e manchevoli di qualche cosa che solo la dimensione universale darebbe loro. Sta tuttavia precisando che, per quanto esse siano compiutamente Chiese, non si può parlare della singola Chiesa particolare riferendosi ad essa come a *la Chiesa*. Il documento anzi ricorda quale tipo di rapporto sussista tra le due realtà: citando *Lumen gentium*, viene detto che le Chiese locali sono «a immagine della Chiesa universale»⁸⁵.

⁸² LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, 158, citato in MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 17.

⁸³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Communio notio», n. 7 [1784].

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Lumen gentium», n. 23 [338].

Questo porta poi a delle conseguenze notevoli, perché riafferma che la Chiesa tutta non è un qualcosa di astratto e sussistente in se stesso, come fosse avulsa dalla singola e concreta dimensione locale nella quale si sviluppa, ma che «la Chiesa universale è perciò il *Corpo delle Chiese*»⁸⁶. E conseguentemente è possibile applicare il concetto di comunione anche a questo corpo, all'unione cioè delle Chiese, e parlare dunque di quella che il testo definisce come una «Comunione di Chiese». È necessario tuttavia essere consapevoli di quanto detto sinora ed evitare le assolutizzazioni che giungono ad affermare che la Chiesa locale sia una realtà completa in se stessa e perciò traggono la logica conseguenza «che la Chiesa universale risulta dal *riconoscimento reciproco* delle Chiese particolari»⁸⁷. Si noti qui pure la presa di posizione rispetto a quanto scriveva anche Afanassieff che invece, come si è visto, affermava come fosse determinante l'idea del riconoscimento reciproco della testimonianza tra le Chiese per parlare di una qualche forma di Chiesa universale (sebbene, lo abbiamo visto, una tale terminologia sia fuorviante rispetto al pensiero dell'autore)⁸⁸.

La ragione di simili errori sarebbe da ricercarsi in un'errata comprensione del concetto di comunione. Come si è detto, esso può essere applicato all'insieme delle Chiese particolari, ma per comprendere il senso di questa operazione è necessario comprendere a fondo sia lo *status* della Chiesa locale sia il rapporto sussistente tra questa e quella universale. Infatti, bisogna considerare che esse «per quanto “parti dell'unica Chiesa di Cristo” hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di “mutua interiorità”, perché in ogni Chiesa particolare “è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica”»⁸⁹. E qui il documento rimanda ad un discorso che Papa Giovanni Paolo II fece nel 1987 ai Vescovi degli Stati Uniti, nel quale il Santo Padre metteva in guardia da «una visione puramente sociologica di tale rapporto»⁹⁰ che potrebbe portare a concepire questa realtà unitaria alla stregua della semplice somma di ciascuna di esse o come una associazione o federazione di Chiese: la

⁸⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Communio notio*», n. 8 [1785].

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Cf AFANASSIEFF, «La Chiesa che presiede nell'amore», 514.

⁸⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Communio notio*», n. 9 [1787].

⁹⁰ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti», n. 3.

piena manifestazione della comunione si trova invece nella celebrazione eucaristica, perché quando una comunità si raduna attorno all'altare, con il suo Vescovo, lì è presente anche Cristo, «per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica»⁹¹. A queste condizioni allora davvero si può affermare che «la Chiesa cattolica stessa sussiste in ogni Chiesa particolare, che può essere veramente completa solo attraverso un'effettiva comunione nella fede, nei sacramenti e nell'unità con l'intero corpo di Cristo»⁹². E si noti bene: poiché appunto la Chiesa universale non è data come l'*esito* dell'essere tra loro unite delle Chiese locali, il documento afferma, quasi come una deduzione logica, che essa sia invece un punto di partenza anteriore, un elemento già dato: «Non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare»⁹³ e di nuovo qui ritroviamo l'immagine della Pentecoste che già abbiamo preso in esame. Quel giorno la Chiesa nascente si manifestò con una forte connotazione unitaria, erano infatti radunati nello stesso luogo Maria e tutti gli Apostoli, ma già allora – nota il documento – era evidente la dimensione di apertura e di attenzione al mondo e dunque alle realtà concrete che si sarebbero da essa sviluppate: oltre ad essere gli stessi Apostoli i fondatori delle future comunità locali, in quell'episodio la Chiesa parla tutte le lingue e si rivolge a tutti i popoli e mi pare anche significativo notare come non siano le diverse persone ad iniziare a capire la lingua nella quale gli Apostoli si stavano esprimendo, ma che avvenga piuttosto il contrario: ciascuno sente parlare nella propria lingua nativa. Questa priorità che si radica nel momento genetico della Chiesa, è anche ciò che permette e garantisce che le realtà particolari siano comunque sempre una cosa sola:

Da essa, originata e manifestatasi universale, hanno preso origine le diverse Chiese locali, come realizzazioni particolari dell'una e unica Chiesa di Gesù Cristo. Nascendo *nella e dalla* Chiesa universale, in essa e da essa hanno la loro ecclesialità. Perciò, la formula del Concilio Vaticano II: *La Chiesa nelle e a partire dalle Chiese (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, è inseparabile da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*. È evidente la natura misterica di questo rapporto tra Chiesa universale e Chiese

⁹¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Lumen gentium», n. 26 [348].

⁹² GIOVANNI PAOLO II, «Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti», n. 3.

⁹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Communio in notio», n. 9 [1787].

particolari, che non è paragonabile a quello tra il tutto e le parti in qualsiasi gruppo o società puramente umana⁹⁴.

In conclusione, è possibile affermare che il documento, apprezzando decisamente la categoria della *communio* che anzi rilancia e che contribuisce a meglio definire chiarendone i confini, «prende però le distanze sia dalla possibile interpretazione congregazionista che da quella federalista, accentuando la caratteristica “universale” della Chiesa»⁹⁵ fino ad affermarne la assoluta priorità sia sul piano temporale che su quello ontologico, posizione suffragata in effetti anche da diversi importanti interventi di Giovanni Paolo II che *Communio* riprende testualmente. Inoltre,

la *Lettera* conferma l'impressione, facilmente riscontrabile quando si scorre la bibliografia, che le due accentuazioni, localista e universalista, rispecchino due diverse preoccupazioni: più una posizione valorizza la Chiesa universale più esprime la volontà di evitare la visione federalista e autocefala delle Chiese locali; più una posizione valorizza la Chiesa locale più esprime il desiderio di evidenziare la responsabilità dei singoli vescovi e la partecipazione dei fedeli alla vita della Chiesa⁹⁶.

2.4.2 Le reazioni a *Communio* *notio*

La Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede provocò, nel periodo successivo, una serie di interventi talora anche molto critici. Diverse furono le voci a favore e contro che si levarono nel mondo teologico, ma senza dubbio degno di nota fu un articolo comparso su *L'Osservatore Romano* ad un anno di distanza dalla pubblicazione di *Communio* *notio*. Si tratta di un corsivo anonimo, firmato solamente con tre asterischi, che vuole riprendere la discussione su tre punti che erano stati particolarmente spinosi.

Per prima cosa, l'articolo sottolinea con soddisfazione come nella Lettera sia stata riconosciuta la categoria della comunione come adatta a descrivere la natura della Chiesa, ed evidenzia quindi alcuni altri punti positivi messi in luce dal documento. Tuttavia, segnala con franchezza anche che tre dei temi centrali, fra i quali si riconosce peraltro una certa connessione, sono stati «oggetto dei commenti più attenti, a volte anche critici, ed

⁹⁴ *Ibid* [1789].

⁹⁵ CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 478.

⁹⁶ *Ibid.*, 479.

essi meritano ora di essere sottoposti a ulteriori riflessioni, vista la loro importanza per l'ecclesiologia e l'ecumenismo»⁹⁷. Le tre tematiche costituiscono anche i tre capitoli dell'articolo: *Chiesa universale e Chiese particolari; Comunione ecclesiale, Eucaristia ed Episcopato; Comunione ecclesiale ed Ecumenismo*. Ci soffermeremo sul primo, che in maniera più stringente attiene alla nostra riflessione.

Communio individua una formula, quella di *mutua interiorità*, che l'articolo definisce come «la sua chiave ermeneutica» del rapporto tra le due prospettive di Chiesa, ma soprattutto come ciò che

consente di comprendere il presupposto insito in tutto lo svolgimento della Lettera, e cioè che la Chiesa particolare è soggetto in se stesso completo solamente *in quanto* in essa è presente e agisce la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica; vale a dire, nella misura in cui possiede *interiormente* tutti i vincoli della comunione universale⁹⁸.

A questo punto l'autore si sente in dovere di chiarire meglio tale aspetto, che – lui dice – ha suscitato diverse critiche. Quando infatti *Communio* afferma che la Chiesa universale «è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni *singola* Chiesa particolare»⁹⁹ sembrerebbe mettere da parte quanto affermato sulla *mutua interiorità*. Tale aspetto della priorità ontologica è tuttavia fondato sull'ecclesiologia paolina, ma soprattutto «la Chiesa che si qualifica come previa è certamente la “Chiesa mistero”, ma anche la “Chiesa una ed unica” che si manifestò nel giorno di Pentecoste»¹⁰⁰; tale Chiesa gerosolimitana non è infatti identificabile con una Chiesa particolare secondo il linguaggio e il significato odierno, in quanto essa è in realtà la Chiesa una e unica dalla quale scaturiranno poi tutte le altre. Questo è importante, perché serve a confutare anche un altro grande errore che ostacola la comprensione della priorità cronologica tributata alla Chiesa universale. Essa infatti è normalmente considerata in maniera astratta, ritenendo poi invece le realtà locali come i suoi corrispettivi concretizzati: proprio qui avrebbe origine la confusione, perché la Lettera invece

⁹⁷ ***, «La Chiesa come comunione. A un anno dalla pubblicazione della Lettera “Communio notio”», *L'Osservatore Romano* (23 giugno 1993) 1, 4.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Communio notio», n. 9 [1787].

¹⁰⁰ ***, «La Chiesa come comunione».

«considera la Chiesa universale nel modo più concreto e allo stesso tempo più misterioso. La Chiesa universale di cui in essa si parla è la Chiesa di Gerusalemme nell'evento della Pentecoste. E non c'è cosa più concreta e localizzata che i centoventi lì riuniti»¹⁰¹. Dunque, il problema consisterebbe nel fatto che quando noi parliamo della Chiesa universale ci riferiamo a null'altro che ad un'idea, mentre invece il documento sta indicando qualcosa di assolutamente concreto e ben circoscrivibile; si può addirittura parlare della Chiesa gerosolimitana in termini di «originalità irripetibile», perché ciò che la costituisce come Chiesa è al tempo stesso ciò che fa essere tale la Chiesa universale: vi è radunato il Collegio degli Apostoli al capo dei quali è posto Pietro e in questa comunione vediamo come la Chiesa cresca «in un momento di unità e universalità che è al tempo stesso quanto mai locale, senza essere – in quanto Chiesa di Pentecoste – una “singola Chiesa particolare”, nel senso che oggi si dà a questa espressione»¹⁰².

Il testo de *L'Osservatore Romano* ci fa dunque compiere un passo importante, che si pone come un possibile e interessante punto intermedio tra le diverse e talora contrapposte posizioni che abbiamo visto sull'interpretazione dell'episodio della Pentecoste in relazione alla nascita della Chiesa, talvolta usato per indicare come la Chiesa sia nata come universale e in altre occasioni invece per affermare l'esatto opposto. La pluralità di opinioni al riguardo e i relativi contrasti nascono dal fatto che in definitiva nessuna di esse è errata, ma nessuna pure è giusta: non siamo propriamente dinanzi alla descrizione della nascita della Chiesa universale, ma neppure a quella di una Chiesa particolare. Essa è invece un *ephapax*, per usare le parole dell'articolo: «La Chiesa di Gerusalemme, segnata dall'evento della Pentecoste, è un “unicum”, che fa da matrice sia della Chiesa universale che di quelle particolari»¹⁰³.

Altra reazione degna di nota è quella passata alla storia come la *disputa dei Cardinali*, un botto e risposta a distanza tra i Cardinali Walter Kasper e Joseph Ratzinger circoscrivibile agli anni 1999 – 2001. Fu Kasper ad iniziare la discussione, pubblicando un saggio nel quale, tra le altre cose, criticava fermamente l'idea della priorità della

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 483.

Chiesa universale espressa in *Communio notio* ed asserendo invece che esista «una qualche priorità della Chiesa locale o almeno una simultaneità tra Chiesa universale e particolare, come dimostrerebbe il fatto che la comunità di Gerusalemme a Pentecoste è nel contempo universale e locale»¹⁰⁴. A stretto giro arrivò la risposta di Ratzinger che l'anno successivo, parlando dell'ecclesiologia della Costituzione *Lumen gentium*, ebbe modo di scrivere come a suo avviso la categoria ecclesiologica di comunione fosse spesso abusata, non di rado utilizzata come uno slogan, e che proprio per salvaguardarne il senso autentico fosse necessario affermare la priorità della Chiesa universale. Inoltre, la scena di At 2 a suo dire fotografa una Chiesa solo universale (le motivazioni le abbiamo già analizzate sopra) e venendo meno questa priorità essa diventa «inevitabilmente il prodotto della somma delle singole Chiese locali, e arriva ad una concezione federalista»¹⁰⁵.

Successivamente Kasper ribatté direttamente a Ratzinger: d'accordo in linea generale con l'impianto di Ratzinger, si diceva tuttavia fortemente perplesso per quanto riguarda la priorità della Chiesa universale. Essa «continuava ad apparirgli un'astrazione» mentre era invece a partire «dalle singole Chiese locali, guidate dai loro vescovi, che si rese presente fin dall'inizio la Chiesa di Dio»¹⁰⁶. L'errore fondamentale di Ratzinger era, a suo avviso, quello di identificare la Chiesa che lui definiva «preesistente» con quella universale: se per quanto riguarda la prima Kasper stesso si trovava d'accordo, per quanto riguarda la seconda egli insisteva con l'affermare che potesse esistere solo a partire dalle Chiese locali.

Il punto finale della disputa si raggiunse quando Ratzinger pubblicò un ulteriore articolo di risposta, nel quale in effetti si dichiarava sulla stessa linea del suo interlocutore circa diversi aspetti, ribadendo tuttavia come fosse assolutamente impossibile fare a meno della preesistenza della Chiesa unica e universale, ma soprattutto affermando l'esistenza di una «priorità dell'unità»¹⁰⁷: fu proprio questa espressione a trovare il pieno consenso

¹⁰⁴ *Ibid.*, 480.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 481.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Joseph RATZINGER, «A Response to Walter Kasper: The Local Church and the Universal Church», *America* 185 (19 novembre 2001) 7–11, p. 10, citato in CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 482.

di Kasper, il quale apprezzò il passaggio operato da Ratzinger, che se prima insisteva sulla priorità della Chiesa universale, ora invece poneva l'accento sulla Chiesa unica.

CAPITOLO III. La Chiesa particolare nella Chiesa universale

Arriviamo ora alla parte più specifica del nostro lavoro. Finora abbiamo provato a dare uno sguardo generale alla questione, sorvolandola quasi, per così dire “a volo d'uccello”. Già diversi aspetti sono stati toccati, ma entriamo ora più nel vivo e nel concreto della questione: quanto detto sin qui resta comunque un punto di riferimento imprescindibile, perché costituisce gli argini dentro cui si potrà muovere il seguito del nostro ragionamento.

3.1 L'importanza della Chiesa particolare

«“La possibilità di comprendere la Chiesa a partire dalla Chiesa locale è una delle più grandi conquiste dell'ecclesiologia del Vaticano II”»¹⁰⁸. Ed in effetti proprio al Concilio va attribuito il merito di aver rimesso in luce l'aspetto più locale della Chiesa, sino ad allora offuscato da una concezione prettamente universalista secondo la quale «la Chiesa rappresentava ancora una sorta di unica grande diocesi governata dal papa»¹⁰⁹, sebbene, l'abbiamo visto, non fossero mancati già in precedenza timidi accenni ad un cambio di rotta, i quali permisero poi un lavoro in questa direzione da parte dell'assise conciliare. Lo stesso Joseph Ratzinger, nonostante come abbiamo potuto notare avesse una concezione più universalista della Chiesa, considerava «uno dei fatti più importanti del Concilio l'aver rimesso in onore il plurale “le Chiese”»¹¹⁰.

Il lavoro del Vaticano II fu in realtà importante non tanto per i testi prodotti, dato che a conti fatti non sono moltissimi, ma perché quei pochi testi riconoscono la fondatezza e l'autorevolezza di una simile riflessione e hanno così dato il La al lavoro dei teologi successivi che fu poi abbondante e proficuo.

¹⁰⁸ ROUTHIER, «“Église locale” ou “Église particulière”», 277, citato in MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 15.

¹⁰⁹ MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 15.

¹¹⁰ Joseph RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia: Queriniana 1971, p. 249, citato in MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 15.

L'ultimo concilio non è riuscito ad elaborare una dottrina compiuta della Chiesa locale: i padri preferirono procedere per via empirica, rafforzando o suscitando quelle istituzioni, come le conferenze episcopali, il sinodo dei vescovi e vari altri consigli, che avrebbero posto le basi per una sua riviviscenza. E tuttavia, ciò ha rappresentato un tentativo concreto per ridar vita alla tradizione ecclesiologica più antica, secondo cui la Chiesa universale è concepita come la comunione di Chiese particolari¹¹¹.

Uno dei grandi punti di valore della Chiesa locale è che essa è la dimensione che meglio esprime la dimensione incarnata del messaggio evangelico, è l'aspetto che più visualizza la chiamata e la missione ad inculturarsi della fede cristiana. Ciò va di pari passo, anzi, ne è in fondo la conseguenza, con la riscoperta sancita dal decreto *Ad gentes* che afferma al numero 2 come la Chiesa sia missionaria per natura. E proprio l'aver rimesso in luce l'aspetto missionario della Chiesa «ha fra l'altro contribuito a riscoprire l'importanza dell'inculturazione e del ruolo delle Chiese locali. È infatti in ognuna di queste ultime che la Chiesa “prende corpo”, “si incarna” [...] “inculturando” il messaggio salvifico nella particolarità della vita e degli ambienti umani»¹¹². Infatti la buona novella per sua natura è chiamata ad essere ritradotta da parte della Chiesa nelle categorie e nella cultura proprie delle popolazioni e delle situazioni nelle quali essa viene annunciata ed una tale operazione non può essere assolta dal centro, ma necessariamente è affidata a chi si trova “sul campo” e «in tale prospettiva, la Chiesa locale appare come il perno del rapporto Chiesa-mondo e la chiave per l'inculturazione»¹¹³.

La Chiesa particolare è definita da alcuni elementi che poi prenderemo meglio in analisi. Ma senza dubbio, tutti fanno riferimento ad un *luogo* ben definito, un luogo che non significa solo uno spazio, ma persone, relazioni, cultura. La Chiesa infatti non è concepibile come qualcosa di astratto, come una realtà sussistente in sé e per sé e totalmente avulsa da un contesto. Essa sempre e necessariamente si concretizza in persone, luoghi situazioni; anche quando ci riferiamo alla Chiesa universale non possiamo parlare di un distillato purificato dalle sue connotazioni più concrete e impastate con il mondo, ma sempre dovremmo aver presente che essa esiste perché esistono le singole chiese particolari. In questa prospettiva allora la località della Chiesa non è per nulla un

¹¹¹ MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 16.

¹¹² CATTANEO, *La Chiesa locale*, 190.

¹¹³ *Ibid.*

accidente o un aspetto collaterale perché essa «è non solo il frutto del dono che Dio fa di se stesso, ma anche della recezione che si realizza in un determinato luogo. In questa prospettiva, i fattori umani e socio-culturali non possono essere squalificati o considerati secondari»¹¹⁴. Non solo: essa è addirittura una dimensione fondamentale dell'*Ecclesia* in quanto, come ricorda Paolo VI, «la Chiesa diffusa nel mondo diventerebbe un'astrazione se non prendesse corpo e vita precisamente attraverso le Chiese particolari»¹¹⁵. Si comprende dunque perché Castellucci arrivi ad affermare che la Chiesa locale «risponde alla logica dell'incarnazione»¹¹⁶.

Quello del “luogo” allora è un elemento per nulla secondario dell'ecclesiologia e soprattutto del discorso attorno alla Chiesa particolare: «La Chiesa annuncia la salvezza di Cristo soltanto *localizzandosi*»¹¹⁷. Esso rappresenta una precisa ed irrinunciabile caratteristica della Chiesa e al tempo stesso è l'unico criterio che permette da un lato di individuare un criterio di appartenenza, ma dall'altro di evitare che questo criterio sia arbitrario o soggettivo, garantendo così che essa pur essendo parte sia sempre un'unica cosa con il resto:

Il riferimento al territorio rimane quindi il miglior antidoto per salvaguardare le comunità locali dalla tentazione dell'esclusivismo, che rischierebbe di trasformarle in tanti *clubs* i cui membri si riuniscono per categorie o sulla base di comuni affinità e non più come unico popolo convocato da Dio. Ecco perché: “La territorialità della diocesi è la garanzia della cattolicità della Chiesa locale”¹¹⁸.

3.2 Elementi costitutivi della Chiesa particolare

Secondo quanto rilevato da diversi autori, la Chiesa locale è composta da alcuni elementi fondamentali e ben individuabili. Si tratta di quelli che sono menzionati al numero 11 del Decreto conciliare *Christus Dominus*:

¹¹⁴ ROUTHIER, «“Église locale” ou “Église particulière”», 317, citato in CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 463.

¹¹⁵ PAOLO VI, «Esortazione apostolica “Evangelii nuntiandi” sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, 8 dicembre 1975», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, 1588–1716, n. 62 [1674].

¹¹⁶ CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 463.

¹¹⁷ MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 28.

¹¹⁸ *Ibid.*, 20.

La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali di un vescovo coadiuvato dal presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da lui, per mezzo del Vangelo e dell'eucaristia, riunita nello Spirito Santo, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente ed opera la Chiesa di Cristo, una santa cattolica e apostolica¹¹⁹.

In poche righe il Vaticano II è chiaro nel delineare cosa sia la Chiesa locale e nel fissarne quasi una definizione. Da notare che il Concilio definendo la diocesi come *portio Populi Dei* fa qualcosa di nuovo: smette di porre l'attenzione e di definire la Chiesa particolare anzitutto come circoscrizione territoriale per mettere invece in risalto il popolo che la costituisce. Questo, che è l'elemento sostanziale, si trova in primo piano anche su quello ministeriale che infatti nella definizione viene dopo e si riflette anche nella Costituzione *Lumen gentium*, nella quale «il capitolo sul popolo di Dio venne collocato prima di quello sulla costituzione gerarchica»¹²⁰.

Dunque, la Chiesa particolare è costituita anzitutto dal popolo che in essa si raduna, ma non solo. Vi si possono scorgere dei fattori genetici (il Vangelo, l'Eucaristia e lo Spirito) e dei ministri che in essa operano (il Vescovo che ne è a capo ed il presbiterio che lo coadiuva nell'esercizio del ministero). Tutti questi elementi concorrono a fare sì che si realizzi quanto espresso in CD 11, ovvero che si costituisca una Chiesa che è sì locale, ma che al tempo stesso sia l'unica e universale Chiesa di Cristo.

3.2.1 La Parola di Dio

Secondo il citato passo di CD 11, il Vangelo è uno degli elementi che genera la Chiesa locale. Anzi, come nota Cattaneo «dal punto di vista genetico, la predicazione della Parola di Dio è il primo dei fattori che edificano la Chiesa (*"fides ex auditu"* Rm 10,17)»¹²¹ e risponde a questo fatto anche l'ordine con il quale, a partire dal Concilio Vaticano II in poi, quasi sempre si sono indicati i *tria munera Christi: docendi, sanctificandi, regendi*. Come si vede, il *munus docendi*, cioè quello connesso alla predicazione e all'insegnamento della Parola di Dio, occupa il primo posto.

¹¹⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa "Christus Dominus", 28 ottobre 1965», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 573–701, n. 11 [593].

¹²⁰ CATTANEO, *La Chiesa locale*, 93.

¹²¹ *Ibid.*, 88.

A partire dalla riforma liturgica del Vaticano II, anche la Parola di Dio risuona nelle nostre chiese secondo la lingua parlata nei vari paesi e non più ovunque solo in latino come era un tempo. Questo cambiamento è certamente stato introdotto nell'ottica di favorire una maggior partecipazione e comprensione dei fedeli in modo analogo a quanto è avvenuto per il resto della liturgia, ma mi piace notare come esso abbia avuto anche dei risvolti e delle conseguenze che vanno al di là del semplice fatto pratico che da allora i fedeli capiscono ciò che viene detto, senza la necessità di passare da una mediazione che lo traduca o lo rispieghi loro. Oltre a ciò, da allora il Vangelo risuona in maniera differente in ogni Chiesa anche a livello esistenziale:

Il Vangelo viene accolto, proclamato e vissuto in ciascuna Chiesa particolare, che in tal modo stabilisce una comunione con tutte le altre Chiese, le quali accolgono, proclamano e vivono lo stesso Vangelo; ma ogni Chiesa, proprio perché radicata in differenti contesti umani e da essi alimentata, lo recepisce, predica e vive in modi diversi¹²².

La Parola riecheggia dunque diversamente nei vari luoghi certamente perché è in essi annunciata in lingue diverse, ma soprattutto perché, anche attraverso la mediazione di parole differenti, essa si arricchisce di connotazioni e di significati nuovi. Questo avviene sia a motivo del sostrato culturale, sia per il significato stesso che una parola può possedere in un posto rispetto ad un altro e dunque per la sfida che l'inculturazione richiede e l'arricchimento che un tale sforzo porta con sé. Non si tratta di parole, ma per comprendere meglio questo processo pensiamo ad un gesto liturgico per noi usuale e connesso alla proclamazione del Vangelo. In quel momento, al canto dell'Alleluia, tutti si alzano in segno di rispetto e di attenzione verso un annuncio ritenuto autorevole. Certe popolazioni africane invece si siedono, perché l'insegnamento degli anziani e in genere tutto ciò a cui si presta in sommo grado l'attenzione, si riceve da seduti per essere meglio disponibili all'ascolto.

Ciononostante, tuttavia, la Parola è sempre la stessa in tutta la Chiesa e pertanto costituisce un elemento unificatore in quanto tutti pregano, meditano e proclamano lo stesso Vangelo.

¹²² CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 456.

Questa che si potrebbe definire una sorta di “diversità nell’unità” fa parte dell’essenza stessa della Chiesa locale e la sua connessione con la Parola di Dio che si innesta in un particolare contesto socio-culturale è forte ed evidente e il Decreto *Ad gentes* lo esprime con chiarezza:

Il seme, che è la parola di Dio, germogliando dal buon terreno, irrigato dalla rugiada divina, assorbe la linfa vitale e la trasforma e l’assimila, per produrre finalmente un frutto abbondante. Indubbiamente, come si verifica nell’economia dell’incarnazione, le giovani Chiese, radicate in Cristo e costruite sopra il fondamento degli apostoli, in un meraviglioso scambio assumono tutte le ricchezze delle nazioni, che a Cristo sono state assegnate in eredità. Esse dalle consuetudini e dalle tradizioni, dalla sapienza e dalla cultura, dalle arti e dalle scienze dei loro popoli mutuano tutti gli elementi che valgono a render gloria al Creatore, a mettere in luce la grazia del Salvatore e a ben organizzare la vita cristiana¹²³.

3.2.2 L’Eucaristia

Abbiamo già ampiamente affrontato quest’aspetto quando abbiamo trattato dell’ecclesiologia eucaristica. In questa parte del lavoro tuttavia vorremmo analizzarla come elemento costitutivo della Chiesa e sottolineare ulteriormente come essa assolve al compito di tenere assieme la dimensione al contempo particolare e universale della Chiesa.

È vero che ogni sacramento non è un fatto privato ed ha invece un forte collegamento con la vita ecclesiale, ma «è nell’eucaristia che la Chiesa trova la sua fonte e il suo culmine (cf. *LG* 11)»¹²⁴. Da lì infatti e dall’obbedienza al comando del Signore a ripetere quanto da lui fatto nell’Ultima Cena ha avuto origine il radunarsi delle comunità cristiane che da allora, con fedeltà, non cessano di celebrare l’Eucaristia: ecco perché CD 11 la pone, assieme alla Parola di Dio, tra gli elementi che generano la Chiesa.

E proprio questo radunarsi fa sì che essa abbia uno stretto legame con la categoria del luogo: Ratzinger al riguardo scrive che «la Chiesa si realizza nella celebrazione dell’eucaristia, che è al tempo stesso un farsi presente della parola e dell’annuncio. Ciò implica in primo luogo l’aspetto locale: la celebrazione eucaristica avviene in un luogo

¹²³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Ad Gentes», n. 22 [1168].

¹²⁴ CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 457.

concreto che le persone vivono»¹²⁵. Ma al tempo stesso, similmente a quanto abbiamo già detto in precedenza a proposito della località, è pure l'elemento che aiuta a far tenere alla Chiesa un respiro ampio e ad evitare che si trasformi in un luogo esclusivo. Prosegue infatti il teologo tedesco:

Qui [nella celebrazione eucaristica, *ndr*] incomincia la fase della riunione. Ciò significa che per Chiesa non s'intende un club di amici o un'associazione per il tempo libero in cui si ritrovano delle persone con eguali tendenze e con interessi affini. La chiamata di Dio va a tutti coloro che sono in quel luogo; la Chiesa è pubblica per sua natura¹²⁶.

L'Eucaristia dunque genera la Chiesa, è il criterio che la raduna e proprio essa rappresenta inoltre il ponte tra la dimensione locale e quella universale. Il discorso è simile a quanto detto in precedenza a proposito della Parola di Dio ed è naturale essendo Parola ed Eucaristia le due sorgenti della Chiesa. È però a mio avviso qualcosa che genera unità e al contempo identità in maniera ancora più profonda essendo essa per eccellenza il sacramento della comunione. Non solo: «È il radicamento eucaristico che impedisce di pensare la Chiesa locale come una parte della Chiesa, considerandola invece come la manifestazione, in uno spazio determinato, del corpo uno e indivisibile del Cristo»¹²⁷.

Il mistero eucaristico allora è manifestazione dell'unità della Chiesa. Ogni Chiesa particolare celebra ovunque la medesima eucaristia, ma ognuna di esse, proprio perché inculturata e radicata in contesti differenti, la celebra ed adora nei modi diversi che le sono propri. Eppure, nonostante queste differenze, i credenti «cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa assemblea, manifestano in concreto l'unità del popolo di Dio, unità che il sacramento dell'eucaristia mirabilmente esprime e realizza»¹²⁸.

3.2.3 Lo Spirito

La Chiesa, generata dalla Parola e dall'Eucaristia, è riunita nello Spirito Santo (cf CD 11). Il Concilio precisa bene il ruolo dello Spirito in relazione alla Chiesa universale, mentre non si occupa in maniera altrettanto esaustiva della realtà locale. È tuttavia

¹²⁵ RATZINGER, *La Chiesa*, 56.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 20.

¹²⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Lumen gentium», n. 11 [313].

innegabile l'importanza e di questo elemento anche per le Chiese particolari, in quanto «proprio quest'ultimo è il soggetto principale della vita ecclesiale che autorizza a pensare la Chiesa come il “noi” dei cristiani, tutti chiamati, ciascuno secondo i propri carismi, a collaborare alla sua edificazione»¹²⁹.

L'azione dello Spirito è infatti fondamentale per creare unità *in primis* nella singola Chiesa particolare. Essa è al suo interno composta di diverse anime, è fornita di molteplici carismi e talenti legati alla realtà concreta dove si trova e che lo Spirito contribuisce ad armonizzare, creando unità anche tra le diverse Chiese tra loro: «Lo Spirito quindi, è all'origine della comunione delle diversità: diversità di doni all'interno di ciascuna Chiesa locale e diversità tra le singole Chiese locali»¹³⁰. Infatti, è lui che fornisce una Chiesa di certi doni e un'altra di altri, perché ognuna è diversa per storia, cultura, tradizione. Ed è ancora lo Spirito che le tiene tutte in comunione, in particolare con quella di Roma che le presiede: «è necessario, infatti, che i diversi carismi vengano messi a frutto “nella carità” (cf. 1 Cor 12-14) e quindi in comunione con quella Chiesa alla quale da Ignazio è riconosciuta la “presidenza nell'agape”»¹³¹.

3.2.4 Il Vescovo

Tra gli elementi costitutivi della Chiesa locale vi sono anche i ministri che la presiedono. Più che sui presbiteri tuttavia, il *focus* della discussione va puntato sul Vescovo: se i primi sono – per definirli usando le parole di *Christus Dominus* – dei coadiuvanti, in quanto nel loro ministero affiancano il Vescovo, quest'ultimo è invece il pastore che guida la Chiesa particolare. È a lui che è affidato il governo della diocesi ed è lui che la rappresenta.

Quanto detto fin qui a proposito del Vescovo tuttavia non inganni. Per quanto sia un elemento che struttura la Chiesa locale, egli «nei confronti dello Spirito santo, del Vangelo e dell'eucaristia, svolge un ruolo solamente ministeriale, dato che le prime tre realtà, di cui non può disporre a piacere, sono molto più fondanti»¹³². Egli allora non è il

¹²⁹ MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 20.

¹³⁰ CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 462.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 21.

centro della Diocesi e per quanto ne costituisca la guida non occupa il vertice e neppure ne è la sorgente. «Il vescovo insomma, per quanto essenziale sia la sua funzione, non fa la Chiesa ma ne è il suo primo servitore»¹³³.

Come afferma LG 23, il Vescovo rappresenta il «principio visibile» della propria Chiesa e ne è il «fondamento dell'unità»: egli ha dunque il compito di richiamare e ricercare in primo luogo l'unità e la comunione, anzitutto nella sua Chiesa, ma poi anche facendosi canale perché ciò avvenga in quella universale, in unione con gli altri suoi fratelli nell'episcopato. Assolve quindi alla funzione di essere segno, che trova il proprio fondamento nel sacramento che gli è stato conferito: infatti,

avendo ricevuto la pienezza del sacramento dell'ordine, il vescovo è in primo luogo *segno* di comunione nella Chiesa particolare da lui guidata; attorno a lui è necessario che convergano e si accordino tutti i doni presenti e operanti nella comunità – sia gli altri ministeri ordinati che i carismi dei fedeli laici e dei religiosi – pena la disgregazione della comunità stessa e quindi la perdita della sua essenziale nota di “unità” senza la quale non esisterebbe¹³⁴.

L'altro suo compito, invece, quello di essere strumento di comunione, si basa sulla collegialità episcopale nella quale è inserito. Continua infatti Castellucci: «Come membro del collegio, ogni vescovo è *segno* di comunione anche tra la comunità da lui guidata e la Chiesa cattolica; e come tale, il vescovo incarna la vitale necessità di coltivare l'osmosi tra la sua comunità particolare e la Chiesa universale»¹³⁵. E non si limita ad essere un semplice segno di questo rapporto, ma ne è anche concreto strumento:

Immette il “volto” della sua Chiesa nel circolo vitale della cattolicità, offrendole l'apporto dei doni e delle situazioni locali, ancorandola ad una storia e geografia precise, radicandola nelle pieghe di una determinata cultura; e viceversa trasferisce nella situazione della propria Chiesa locale le preoccupazioni e le ricchezze della Chiesa universale, in sintonia con il vicario di Pietro, aprendo la comunità particolare al respiro missionario delle altre Chiese diffuse nel mondo¹³⁶.

Si vede dunque come il Vescovo abbia una funzione che potremmo definire di “cerniera” tra la dimensione locale e quella universale, una funzione che egli può

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo*, 460.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, 461.

assolvere proprio in quanto è il “capo” della singola Chiesa particolare essendo al contempo un semplice membro tra gli altri del collegio dei vescovi. Nota al riguardo de Lubac: «Al pericolo del ripiegamento che, sotto forme diverse e più o meno rinnovate, è di sempre, il legame dei vescovi, che è un legame universale, costituisce il rimedio permanente»¹³⁷.

Questa coscienza di essere in qualche modo il collante della Chiesa, appartiene all'episcopato da sempre. Abbiamo parlato dei vari segni concreti che esprimevano l'unità nelle prime comunità cristiane, come il dono del *fermentum* o le *litterae communionis*. Riprendendo per un momento il discorso su queste ultime, in particolare possiamo facilmente renderci conto di come esse esprimessero non solo il legame tra le Chiese, ma che anche fossero in qualche modo legate al rapporto tra i Vescovi che vi erano a capo e al loro sentirsi ed essere parte di un unico collegio. Infatti, perché il sistema di queste lettere funzionasse, «i vescovi [...] dovevano tenere gli elenchi delle più importanti Chiese di ogni parte del mondo con le quali erano in comunione»¹³⁸, una sorta di indirizzario o di annuario della Chiesa antica – così lo definiremmo probabilmente noi oggi – sulla base del quale verificare poi l'autenticità dei documenti presentati. «Qui vediamo dunque che il vescovo, molto concretamente, fa da anello di congiunzione della cattolicità»¹³⁹.

3.3 Il Collegio dei Vescovi

Trattando della figura del Vescovo abbiamo accennato al fatto che esso non sia una figura isolata, ma che invece, a partire dall'ordinazione episcopale, egli viene inserito nel collegio apostolico. Di ciò la Chiesa ha coscienza da sempre e ne fa risalire l'istituzione direttamente da Cristo e fin dai tempi apostolici. Così, infatti, spiega *Lumen gentium*:

Come san Pietro e gli altri apostoli costituiscono, per istituzione del Signore, un unico collegio apostolico, similmente il romano pontefice successore di Pietro e i vescovi successori degli apostoli sono congiunti fra di loro. Già per antichissima disciplina i

¹³⁷ DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, 53.

¹³⁸ RATZINGER, *La Chiesa*, 64.

¹³⁹ *Ibid.*

vescovi di tutto il mondo comunicavano tra di loro e col vescovo di Roma nel vincolo dell'unità, della carità e della pace¹⁴⁰.

Il Vescovo è il successore degli Apostoli. Dobbiamo però notare che, eccezion fatta per uno solo – quello di Roma – nessuno è successore di un determinato apostolo, ma ciascuno è successore di essi in generale: «esso stanno nel collegio che succede al collegio degli apostoli, cosicché ciascuno di loro è successore degli apostoli. [...] L'aspetto "collegiale" appartiene essenzialmente all'ufficio di vescovo»¹⁴¹.

Nella storia della Chiesa questo agire comune e la coscienza di non esercitare da soli il proprio ufficio, si è concretizzato in forme differenti. Nei primi secoli registriamo frequenti scambi di lettere, dette *communicatoriae litterae* o *litterae formatae*, le quali manifestano la coesione e le relazioni intrattenute tra loro fra i vari Vescovi, ma che erano anche lo strumento per comunicazioni ufficiali: fu una lettera di questo tipo, ad esempio, ad informare Dioniso a Roma nel 268 a proposito del fatto che Paolo di Samosata era stato deposto ad Antiochia e sostituito con Domno¹⁴². Inoltre, ben presto i Vescovi vicini si misero in collegamento tra loro dando vita ai sinodi, i quali riunivano i capi delle Chiese di una data regione per comunanza territoriale, sociale e politica allo scopo di cercare di prendere decisioni comuni per quei territori e di portare avanti assieme il ministero, cercando di dare risposte a problemi comuni. Sebbene essi non avessero istituzione permanente né una regolarità nel ritrovarsi, potremmo in essi vedervi quanto meno il germe, se non una vera e propria somiglianza, delle attuali Conferenze Episcopali.

Al di là delle modalità concrete nelle quali si manifesta questa coscienza comune, modalità che nel tempo possono anche mutare, restano il nocciolo e il significato profondo di tale agire: «L'azione essenziale del collegio si esercita normalmente giorno dopo giorno per il semplice fatto che ciascun capo di Chiesa insegna, nella sua propria Chiesa, la stessa fede come gli altri nella loro: è ciò che si chiama comunemente, nella teologia moderna, il "magistero ordinario"»¹⁴³.

¹⁴⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Lumen gentium», n. 22 [336].

¹⁴¹ RATZINGER, *La Chiesa*, 70.

¹⁴² Cf DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, 59–60.

¹⁴³ *Ibid.*, 60.

Questo radicamento del Vescovo nella “cattolicità” lo si vede fin dal momento dell’Ordinazione: infatti «nessuna comunità può darsi il proprio vescovo semplicemente da sé»¹⁴⁴, ma, al contrario, un Vescovo viene consacrato da almeno altri tre Vescovi delle comunità vicine.

3.4 Il primato del Vescovo di Roma

Presentiamo per sommi capi un’ultima questione, che potrebbe in realtà essere ulteriormente approfondita, esplicitando quanto di più è d’aiuto al nostro tema del rapporto tra Chiese particolari e Chiesa universale.

All’interno del Collegio dei Vescovi, un rilievo particolare lo ha il Vescovo di Roma, che ne è il capo:

Come l’idea stessa di *Corpo delle Chiese* richiama l’esistenza di una chiesa *Capo* delle Chiese, che è appunto la Chiesa di Roma, che “*presiede alla comunione universale della carità*”, così l’unità dell’Episcopato comporta l’esistenza di un Vescovo Capo del *Corpo o Collegio dei Vescovi*, che è il Romano Pontefice¹⁴⁵.

Il tema del Papa e del suo rapporto con il Collegio dei Vescovi è in realtà molto delicato. Molto si è discusso e si è scritto sul suo ruolo: è infatti un membro del collegio, quasi un *primus inter pares*, oppure è superiore ad esso? E la questione è tutt’altro che banale se pensiamo che ad essa è stata dedicata la *Nota explicativa praevia* di *Lumen gentium*, che riferendosi al numero 22 della stessa Costituzione, chiarisce: «Il parallelismo fra Pietro e gli altri apostoli da una parte, e il sommo pontefice e i vescovi dall’altra, non implica [...] *uguaglianza* tra il capo e le membra del collegio»¹⁴⁶.

Tale definizione, secondo Legrand, è tuttavia un limite in quanto descriverebbe in tal modo «un collegio che è sempre dipendente dal suo capo, senza che quest’ultimo abbia a sua volta l’obbligo di agire in collaborazione con esso»¹⁴⁷.

Senza voler troppo entrare tuttavia in questa discussione, in fondo anche molto tecnica e canonica, e che rischierebbe di allontanarci dallo scopo del nostro lavoro, ci

¹⁴⁴ RATZINGER, *La Chiesa*, 64.

¹⁴⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Communio notio*», n. 12 [1795].

¹⁴⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «*Lumen gentium*», Nota esplicativa previa, 1° [448].

¹⁴⁷ MERLO, *La Chiesa si realizza in un luogo*, 46.

possiamo però chiedere: è davvero così? Forse anche qui la questione è male impostata. Il tema, a mio avviso, non è infatti se sia giusto o meno che il Papa in quanto capo sia superiore o meno al Collegio che presiede. O meglio: non è il punto più importante. Tale domanda è infatti legata a doppio filo con la precedente questione della priorità della Chiesa universale, in quanto sembra esprimere la difficoltà di far realmente valere l'importanza delle singole Chiese particolari (rappresentate dai membri del Collegio) se poi in realtà il Vescovo di Roma ha la possibilità di agire anche senza tenere conto realmente di esse. Tuttavia, l'essenza profonda del suo ministero nega questa possibilità.

Possiamo dire che il ruolo del Papa come capo del Collegio dei Vescovi e dunque di guida della Chiesa universale è molto particolare. Egli ricopre in fondo, su scala molto più ampia, lo stesso compito che il Vescovo ha nella propria diocesi, è un simbolo forte di unità e al contempo lo strumento più concreto per attuarla: LG 23 ricorda infatti che «quale successore di Pietro, il romano pontefice è il perpetuo e visibile principio e il fondamento dell'unità sia dei vescovi sia della moltitudine dei fedeli»¹⁴⁸. Così de Lubac:

Che opposizioni possono nascere tra le Chiese delle nazioni o tra blocchi di nazioni avverse! [...] In tali pericoli, che possono essere di tutti i giorni, il riferimento a Pietro è una luce e un appoggio. È ancora in questo riferimento che ogni Chiesa, o ogni gruppo di Chiese, trova la salvaguardia della sua personalità¹⁴⁹.

Emerge dunque nuovamente, anche qui, un duplice aspetto. Il Papa è un riferimento, colui che permette di contrastare la naturale spinta centripeta che appartiene alle Chiese particolari ed evita così che esse si chiudano in se stesse, richiamandole invece costantemente al loro essere un unico corpo; allo stesso tempo, tuttavia, l'autore afferma che proprio il Santo Padre è colui che permette di tutelare il carattere e la singolarità di ogni comunità locale.

Ciò emerge anche da un discorso ai Vescovi americani pronunciato nel 1987 da Giovanni Paolo II. Egli spiegò infatti che se è vero che la Chiesa cattolica sussiste in ogni Chiesa particolare, quest'ultima allora diviene davvero completa se si verifica una reale comunione con tutta la Chiesa. Pertanto il Vescovo di Roma ha uno speciale rapporto con ognuna di esse, in quanto

¹⁴⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Lumen gentium», n. 23 [338].

¹⁴⁹ DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, 88–89.

poiché il successore di Pietro è stato designato vicario di Cristo e pastore di tutta la Chiesa (cf. *Lumen Gentium*, 22) tutte le Chiese particolari – proprio perché cattoliche, proprio perché racchiudono in sé il mistero della Chiesa universale – sono chiamate a vivere nella comunione con lui¹⁵⁰.

Questo interpella in primo luogo i Vescovi, i quali presiedendo le proprie Chiese devono sempre agire tenendo conto che in esse sussiste la pienezza della Chiesa universale proprio in quanto e perché in comunione con il Papa. Da qui la sua esortazione perché, in modo analogo a ciò che è il Romano Pontefice per la Chiesa universale, essi sappiano «riconoscere il vostro [dei Vescovi, *ndr*] ministero di “vicari e delegati di Cristo” per le vostre Chiese particolari (cf. *Lumen Gentium* 27)» il che porta anche conseguentemente a «comprendere in modo più chiaro il ministero del Soglio di Pietro, “il quale presiede alla comunione universale della carità, tutela le varietà legittime, e insieme veglia affinché ciò che è particolare, non solo non nuoccia all’unità, ma piuttosto la serva” (*Lumen Gentium* 13)»¹⁵¹. E sulla stessa scia si colloca anche Joseph Ratzinger, il quale afferma che «il successore di san Pietro deve esercitare il suo ministero in modo che non soffochi i doni delle singole Chiese particolari, non le costringa entro una falsa uniformità»¹⁵².

Del timore menzionato poc’anzi, ovvero che le Chiese locali non riescano effettivamente a far sentire la propria voce, parla anche de Lubac. Egli si esprime in termini molto forti descrivendola addirittura come una «accusa di tirannia»¹⁵³ che viene lanciata contro la Chiesa di Roma. Spiega però che al contrario «come ogni vescovo è lo sposo della propria Chiesa, così Pietro, vescovo di Roma, può essere chiamato anche sposo della Chiesa universale»¹⁵⁴. E nello specifico, trattando dell’azione del Romano Pontefice, spiega che quando egli compie un atto d’autorità dottrinale non sta imponendo a tutti tale definizione «in nome del suo estro particolare, sia pur geniale; ma è la fede della Chiesa stessa che egli definisce» e che quando ci affidiamo ad esso «non è che ci

¹⁵⁰ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti», n. 3.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² RATZINGER, *La Chiesa*, 72.

¹⁵³ DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 184.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 185.

rimettiamo, per maggior comodità, a un'autorità scelta perché pensi e fatichi per noi, ma secondo il detto di Newman, per la convinzione di 'riposare nella pienezza cattolica'»¹⁵⁵.

Infatti, l'infallibilità che appartiene al Romano Pontefice

non va mai *disgiunta* da quella dell'intera Chiesa pur non derivando da quella dei vescovi o delle altre membra; infallibilità che, in realtà, non è che quella della Chiesa stessa, posseduta in modo assoluto e personale da colui che, per mettere fine ad ogni controversia, l'interpreta con autorità¹⁵⁶.

Pertanto, concludendo, il Vescovo di Roma ha certamente un primato sulle altre Chiese ed una posizione di Capo sul resto del collegio dei Vescovi, ma tale compito è da vedersi non tanto come una predominanza che schiaccia e comanda su tutti gli altri, ma come il mandato a promuovere e tutelare la singolarità di ogni Chiesa e a custodire il *depositum fidei* che appartiene in maniera comune a tutte le Chiese e che è affidato *in solidum* a tutti i Vescovi, sebbene in ultimo sia sottoposto alla sua autorità; autorità che egli esercita comunque e sempre in nome della Chiesa intera e mai per se stesso.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 186.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 187.

Conclusione

Siamo dunque ora giunti alla fine di questo lavoro. Tra gli aspetti emersi mi pare rilevante sottolineare l'esito di questa ricerca, che se non è esattamente una soluzione del complesso rapporto tra Chiesa particolare e Chiesa universale, quantomeno ha evidenziato come ci siano diversi elementi che permettono di conciliare le due realtà e non alla stregua di una "pacifica convivenza", ma come due aspetti tra loro profondamente legati e interconnessi.

La tentazione di riferirsi solo all'uno o all'altro aspetto è sempre dietro l'angolo, lo abbiamo visto. Da una parte la Chiesa particolare è quella di più immediato accesso, ciò con la quale si ha costantemente a che fare e dentro la quale si vive e si professa la fede quotidianamente. E non potrebbe che essere così: la Chiesa è chiamata ad inculturarsi e ad incarnarsi in una specifica realtà e proprio il suo essere inserita in un concreto contesto è ciò che le permette di portare ad ogni uomo e ad ogni donna il messaggio di Cristo. Prescindendo da questo, finiremmo per parlare di massimi sistemi e per non intercettare i bisogni dell'uomo a cui ci rivolgiamo, se ignorassimo il luogo (inteso non solo come spazio fisico, ma anche come contesto culturale, sociale e temporale) che egli abita, finiremmo per portare un messaggio forse anche perfetto, ma assolutamente inutile ed inefficace: come infatti dice un'espressione attribuita al teologo Reinhold Niebuhr «non esiste niente di più incomprensibile della risposta a una domanda che non si pone». E ignorare la dimensione locale della Chiesa significherebbe esattamente ignorare le domande dell'uomo concreto che la abita, finendo appunto per portare risposte a quesiti che egli in realtà non si pone e che non lo intercettano.

Ugualmente sarebbe profondamente errato pure adagiarsi solo su questo aspetto più incarnato della Chiesa, illudendosi che essa possa essere autosufficiente e bastare a se stessa. Significherebbe al contrario la morte di quella comunità che finirebbe per implodere e per smarrire il significato del suo stesso esistere: la Chiesa locale infatti esiste perché e solo in quanto è inserita nella più grande Chiesa universale. Questo le garantisce l'autenticità della dottrina insegnata, un legame di continuo e proficuo scambio di idee e di testimonianza, l'essere unico Corpo di Cristo.

Questo essere una e molteplice della Chiesa si manifesta anche in forme concrete. Il legame che unisce tra loro le realtà locali e le fa essere una cosa sola è quello della comunione che si è visto essere un profondo legame che ha origine sacramentale ed è generato dall'Eucaristia. Oltre a ciò, però, ogni Chiesa ha in sé degli elementi costitutivi che la rendono tale e che permettono che essa respiri di un doppio polmone: da una parte infatti sono ciò che permettono che essa abbia un'identità e una personalità, realizzano cioè in pienezza il suo attuarsi e concretizzarsi in un *luogo*, ma dall'altra permettono anche costantemente un legame con la Chiesa universale, impedendo che ogni realtà locale si chiuda in se stessa. Abbiamo infatti visto l'importanza in questo senso oltre che dell'Eucaristia anche della Parola di Dio, dello Spirito, del Vescovo e – a livello ancora più macroscopico – dell'unione tra loro dei Vescovi e nel loro Collegio il ruolo che è proprio del Vescovo di Roma.

Tutto ciò concorre concretamente a far sì che la Chiesa universale viva in quella particolare e viceversa, non a livello solo simbolico, ma concreto e reale: se vissuto sul serio e fino in fondo, ciascuno di questi elementi contribuisce ad unire ciascun fedele ad un altro e ciascuna Chiesa alla Chiesa tutta, senza per questo cancellare l'identità di ognuna.

In conclusione, questo lavoro mi ha dato più volte modo riflettere sul fatto che spesso, forse, dietro alla tendenza più localista e *mutatis mutandis* sotto quella più universalista, si nasconde in realtà un identico timore: quello di smarrire la propria identità. Gli uni infatti temono di essere fagocitati da una realtà esterna e superiore che similmente ai grandi Imperi del Novecento vorrebbe annullare ogni differenza per creare un unico ed enorme corpo che si muova e che la pensi allo stesso modo; gli altri al contrario temono che troppe teste e troppe differenze possano minare l'essenza stessa della Chiesa e far smarrire la propria identità. Tuttavia, la sfida della Chiesa è proprio abitare continuamente tale tensione in quanto essa, come ricordato in diversi punti di questo lavoro, non è un *club* esclusivo che raccoglie dei membri che si attengono ad un dato statuto, ma come amava ricordare Papa Francesco è «un ospedale da campo» al quale si rivolgono uomini e donne di ogni situazione e condizione che non sono in essa ospiti, ma figli con pieni diritti. E che tuttavia, nella loro diversità, sono chiamati a riconoscere

che sono tra loro legati dalla comune fede nel Cristo Risorto e che da questo Cristo Risorto sono resi una cosa sola, per mezzo della Chiesa.

L'auspicio è dunque quello che questo lavoro, così come ha aiutato me anzitutto nel chiarirmi le idee e nel comprendere meglio la poliedrica realtà della nostra Chiesa, possa essere un piccolo tassello per aiutare anche chi lo leggerà nel suo cammino personale verso una sempre più piena consapevolezza del suo essere cristiano e perciò, in quanto tale, nel suo credere «la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica» come recita il Credo. Questo lavoro ci è necessario e da ultimo ci interpella con maggior urgenza soprattutto in questo periodo di cambiamento e di riforma, che sempre più ci spinge a lasciare l'immagine di Chiesa che ci aveva abituato a vederci legati alla nostra comunità, alla nostra parrocchia, al nostro parroco per ragionare invece nei termini più ampi di comunità aggregate, unità pastorali e parroci condivisi, il tutto senza smarrire l'identità di ogni singola comunità. Che in fondo altro non significa – sebbene su scala più ridotta – se non ancora una volta tenere insieme i due lati della medaglia che ho voluto porre come titolo: *la Chiesa, unicità molteplice*.

Bibliografia

Documenti magisteriali

- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione dogmatica sulla Chiesa “Lumen gentium”, 21 novembre 1964», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 284–456.
- , «Decreto sull’attività missionaria della Chiesa “Ad gentes”, 7 dicembre 1965», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 1087–1242.
- , «Decreto sull’ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa “Christus Dominus”, 28 ottobre 1965», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 573–701.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione “Communio innotio”, 28 maggio 1992», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 13, 1774–1807.
- GIOVANNI PAOLO II, «Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti, 16 settembre 1987», <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870916_vescovi-stati-uniti.html> [Accesso: 20 agosto 2025].
- PAOLO VI, «Esortazione apostolica “Evangelii nuntiandi” sull’evangelizzazione nel mondo contemporaneo, 8 dicembre 1975», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, 1588–1716.
- SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, «Decretum “De nomine Episcoporum in prece eucharistica proferendo”, 9 ottobre 1972», *AAS* 64 (1972) 692–694.
- SINODO DEI VESCOVI, «Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi, 7 dicembre 1985», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, 1779–1818.

Manuali

- CASTELLUCCI, Erio, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Assisi: Cittadella Editrice 2008, 836 pp.

Saggi

- AFANASSIEFF, Nicolas, «La Chiesa che presiede nell’amore», in PRANDI, Alfonso (a cura di), *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo* (= Collana di studi religiosi), tradotto da Maria Girardet, Bologna: Società editrice il Mulino 1965, 487–555.
- DE LUBAC, Henri, *Meditazione sulla Chiesa* (= Opera omnia 8), tradotto da Edoardo Martinelli, Milano: Jaca Book 1979, 314 pp.
- , *Le Chiese particolari nella Chiesa universale* (= Opera omnia 10), tradotto da Laura Pavanello, Milano: Jaca Book 2017, 198 pp.

GUARDINI, Romano, *Il senso della Chiesa* (= Opere di Romano Guardini. Nuova serie 19), tradotto da Olga Gogala di Leesthal, Brescia: Morcelliana ⁴2022, 109 pp.
RATZINGER, Joseph, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, tradotto da Luigi Frattini, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1991, 146 pp.

Studi e articoli

***, «La Chiesa come comunione. A un anno dalla pubblicazione della Lettera “Communio notio”», *L'Osservatore Romano* (23 giugno 1993) 1, 4.
CATTANEO, Arturo, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologicali e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003, 347 pp.
MERLO, Luca, *La Chiesa si realizza in un luogo. L'itinerario ecclesiologicalo di Hervé Legrand* (= Sophia / Epistème - Studi e ricerche 20), Padova: Edizioni Messaggero Padova 2018, 115 pp.
SCHEFFCZYK, Leo, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, tradotto da Marzia Pierluigi, Milano: Jaca Book 1998, 183 pp.

Voci di dizionario

VODOPIVEC, Giovanni, «Chiesa», in GAROFALO, Salvatore – FEDERICI, Tommaso (a cura di), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma: UNEDI - Unione Editoriale 1969, 710–796.

Bibliografia generale

SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, vol. 4 (Libri X-XI), tradotto da Gioacchino Chiarini, a cura di Marta Cristiani, Manlio Simonetti e Aimé Solignac, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore 1996, 330 pp.

Indice

Introduzione	3
CAPITOLO I. Una realtà vicina e distante.....	5
1.1 Una duplice distanza.....	5
1.2 Una dialettica intrinseca.....	8
CAPITOLO II. La Chiesa come comunione	11
2.1 Chiarificazione terminologica.....	12
2.2 Il rapporto di comunione.....	15
2.2.1 L'Eucaristia, origine della comunione.....	17
2.3 Il contributo di Nicolas Afanassieff.....	20
2.3.1 L'ecclesiologia universale	20
2.3.2 L'ecclesiologia eucaristica.....	22
2.4 Le precisazioni di <i>Communio</i> notio.....	27
2.4.1 La priorità della Chiesa universale	28
2.4.2 Le reazioni a <i>Communio</i> notio	33
CAPITOLO III. La Chiesa particolare nella Chiesa universale	37
3.1 L'importanza della Chiesa particolare.....	37
3.2 Elementi costitutivi della Chiesa particolare	39
3.2.1 La Parola di Dio.....	40
3.2.2 L'Eucaristia.....	42
3.2.3 Lo Spirito	43
3.2.4 Il Vescovo	44
3.3 Il Collegio dei Vescovi	46
3.4 Il primato del Vescovo di Roma.....	48

Conclusione	52
Bibliografia	55