

Il “Noi ecclesiale”: una prospettiva includente

✠ **Marcello Semeraro***

► SOMMARIO

Il “Noi ecclesiale”, popolo di Dio, possiede una forte connotazione inclusiva. L’espressione ha un punto di riferimento privilegiato nel magistero del Concilio Vaticano II. Alcuni teologi protagonisti del grande evento ecclesiale hanno influenzato in maniera determinante il formarsi e caratterizzarsi di questa specifica prospettiva ecclesiological: tra questi spiccano R. Guardini, Y. Congar, J.-M. R. Tillard e H. Mühlen. Il “noi ecclesiale” trova nella professione del Simbolo, nella celebrazione liturgica, nella pratica della sinodalità, nella prassi della carità, degli spazi privilegiati di esercizio concreto.

► PAROLE CHIAVE

Congar Y.; Guardini R.; Inclusione; Mühlen H.; “Noi ecclesiale”; Simbolo; Sinodalità; Tillard J.-M. R.

***Marcello Semeraro:** è Cardinale e Segretario del Consiglio dei Cardinali. Prefetto della Congregazione per la causa dei Santi.

La suggestiva formula del “noi ecclesiale” evoca una ben definita ecclesiologia, che s’ispira indubbiamente al Concilio Vaticano II, ma che ha le sue radici in ciò che lo ha preparato e ha pure i suoi rimandi a chi a esso s’ispira. Riguardo al Concilio, il pensiero corre spontaneo all’incipit del capitolo secondo di *Lumen gentium*: «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità».¹ L’espressione è fondamentale: non c’è dubbio che, di fronte a Dio, ciascuno è posto nella propria singolarità; la sua volontà, tuttavia, non si limita a un singolo, ma si allarga a una comunità di salvati, a un popolo che si forma nel corso della storia mediante la scansione di alcune tappe, di cui la prima è indubbiamente la convocazione d’Israele. Questa chiamata, tuttavia, non è esclusiva. In continuità con essa, la convocazione del “popolo”, entrando nella storia degli uomini si estende su tutta la terra; è un popolo che Dio sostiene sempre con la forza della sua grazia, sicché procede «attraverso le tentazioni e le tribolazioni [...] finché attraverso la croce giunga alla luce che non conosce tramonto».² L’intonazione a tutto è data dal richiamo ad At 10,35: gradito a Dio è chiunque lo teme e pratica la giustizia, a qualunque nazione appartenga!³

Il “noi” è, dunque, questo popolo di Dio: «I cristiani sono una “Chiesa” che è anche un “popolo di Dio” o, per un altro verso, sono un “popolo” a cui viene concessa la dignità di “Chiesa”. I due concetti si rafforzano a vicenda aiutandoci a raggiungere una maggiore comprensione della natura dell’assemblea dei fedeli di Cristo».⁴ La citazione è di dom A. Vonier, in un’opera che è del 1937; egli continua a spiegare:

Fermarsi alla sola nozione di “Chiesa” comporta anche per il teologo il rischio di una certa ristrettezza di vedute [...]. Desideriamo affermare che, per quanto elevata e santa sia la Chiesa, essa rimane comunque la Chiesa di un popolo. Un “popolo” non si definisce in base a categorie spirituali, ma, a prescindere dalla sua definizione, si fa concretamente riconoscere attraverso le sue distinzioni interne tra classe alta e classe bassa, tra ricchi e poveri, forti e deboli, peccatori e giusti [...]. Se consideriamo la Chiesa come popolo, saremo salvi dal pericolo di tutte quelle tendenze che farebbero della Chiesa una società invisibile di santi e di eletti.⁵

La nozione ecclesiologica di “popolo” ha dunque quella caratteristica di *inclusività*, che il titolo assegnato a questo contributo richiama: la Chiesa, infatti, comprende nel suo seno non soltanto i giusti, ma anche peccatori «ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione».⁶ È una inclusività che Francesco così esprime:

Essere Chiesa significa essere Popolo di Dio, in accordo con il grande progetto d’amore del Padre. Questo implica essere il fermento di Dio in mezzo all’umanità. Vuol dire annunciare e portare

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (LG), 21 novembre 1964, n. 9, in *Enchiridion vaticanum. I. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II 1962-1965. Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 1985, 137.

² LG, n. 9, in *Enchiridion vaticanum. I*, 141.

³ Cfr. A. GRILLMEIER, *Kommentar zum Zweite Kapitel der Kirchenkonstitution*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, XII. *Das zweite Vatikanische Konzil. Teil 1*, J. Höfer – K. Rahner et alii (hrsg.), Herder, Freiburg im Breisgau 1966, 178-179.

⁴ A. VONIER, *Il popolo di Dio*, Paoline, Milano 2018, 167-168.

⁵ *Ibidem*, 169-170.

⁶ LG, n. 8, in *Enchiridion vaticanum. I*, 137. Per questi aspetti relativi alla nozione di “popolo di Dio”, mi permetto rimandare a M. SEMERARO, *Lumen gentium. Cinquant’anni dopo*, Marcianum Press, Venezia 2016, 152-184.

la salvezza di Dio in questo nostro mondo, che spesso si perde, che ha bisogno di avere risposte che incoraggino, che diano speranza, che diano nuovo vigore nel cammino. La Chiesa dev'essere il luogo della misericordia gratuita, dove tutti possano sentirsi accolti, amati, perdonati e incoraggiati a vivere secondo la vita buona del Vangelo.⁷

1. Le origini della formula “noi ecclesiale”

Un'indagine, benché veloce, sulle origini dell'espressione “noi ecclesiale” può essere d'aiuto per metterne in luce altre implicanze ecclesiologiche.

▪ *Il noi della Chiesa che prega: R. Guardini*

A me pare che il primo a usarla sia stato Romano Guardini in un'opera non di grande mole, ma di sicuro importante, dal titolo *Formazione liturgica*.⁸ L'opera è del 1923 e vuol essere un approfondimento de *Lo spirito della liturgia* dallo stesso Guardini pubblicato alcuni anni prima. Bisognerà giungere al capitolo quarto, dedicato a “L'individuo e la comunità” per rintracciare l'inizio di un percorso che porterà al riconoscimento del *noi ecclesiale*; per trovare un'analogia tra la realtà storica di un popolo e la Chiesa; per riconoscere sorprendentemente alcuni anticipi del Vaticano II: come un individuo può trovare e incontrare l'umanità intera solo nella concreta comunità del popolo, così il credente incontra la Chiesa soltanto laddove essa gli viene incontro in forme immediate, ossia nella diocesi e nella parrocchia. «Qui – scrive Guardini – esiste per noi “la Chiesa” ... L'inserimento organico nella Chiesa universale è [...] nel nostro stare nella parrocchia, nel nostro essere nella diocesi».

In questo spazio concreto si apre lo spazio a quello che Guardini chiama l'*Io della liturgia* che prega con la consapevolezza viva e intensa dell'*Io comunitario* della Chiesa; è qui – «non nella Chiesa in generale, ma nella propria comunità parrocchiale», egli spiega – che il credente dilata progressivamente il proprio *Io orante*, superando l'isolamento individualistico ed entrando nel grande *noi* della Chiesa. «Il “noi” deve essere raggiunto in modo vivo: io e le persone a destra e a sinistra, il vecchio qui davanti a me, là la donna con l'ansia dipinta sul volto, quelli che se ne stanno indifferenti, e così via».⁹ È, in definitiva, l'assemblea liturgica il luogo del “noi ecclesiale”. Un noi, che, di nuovo, ha un aspetto inclusivo: *il vecchio, la donna, l'indifferente...* Un popolo, insomma.

È indubbiamente l'opera di Romano Guardini quella che, in ambito liturgico, ha maggiormente influenzato la formazione e il pensiero teologico di J. Ratzinger-Benedetto XVI. Egli stesso lo ha dichiarato più volte e non fu certo un caso la ripetuta citazione del suo nome nel saluto di congedo ai cardinali del 28 febbraio 2013. Riguardo alla liturgia ne aveva parlato, fra l'altro, in un discorso del 2010 proprio sul tema dell'eredità spirituale e intellettuale di

⁷ FRANCISCUS, Adhortatio Apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 114, in «Acta Apostolicae Sedis» 105 (2013) 12, 1067. Cfr. pure la catechesi del 25 giugno 2014: «Non siamo isolati e non siamo cristiani a titolo individuale, ognuno per conto proprio, no, *la nostra identità cristiana è appartenenza!*... Ecco, questa è la Chiesa: una grande famiglia, nella quale si viene accolti e si impara a vivere da credenti e da discepoli del Signore Gesù. Questo cammino lo possiamo vivere non soltanto *grazie* ad altre persone, ma *insieme* ad altre persone... Quante volte Papa Benedetto ha descritto la Chiesa come un “noi” ecclesiale!». Oltre agli altri passi che saranno citati in questo intervento, Benedetto XVI ha fatto ricorso alla formula del “noi ecclesiale” pure nell'*Omelia* nella solennità di Pentecoste, 27 maggio 2012: lo Spirito Santo «ci introduce in tutta la verità, che è Gesù, ci guida nell'approfondirla, nel comprenderla: noi non cresciamo nella conoscenza chiudendoci nel nostro io, ma solo diventando capaci di ascoltare e di condividere, solo nel “noi” della Chiesa, con un atteggiamento di profonda umiltà interiore»; nell'*Omelia* nella celebrazione della Domenica delle Palme e della Passione del Signore (XXV GMG, 28 marzo 2010): «La comunione con Lui è un essere in cammino, una permanente ascesa verso la vera altezza della nostra chiamata. Il camminare insieme con Gesù è al contempo sempre un camminare nel “noi” di coloro che vogliono seguire Lui ... Nel “noi” della Chiesa entriamo in comunione col “Tu” di Gesù Cristo e raggiungiamo così la via verso Dio».

⁸ In tr. it. R. GUARDINI, *Formazione liturgica. Saggi*, O.R., Milano 1988. Per le citazioni che seguono si vedano in questa edizione le pp. 61-76.

⁹ *Ibidem*, 75.

Guardini: «La riscoperta della liturgia – disse – era per lui una riscoperta dell'unità fra spirito e corpo nella totalità dell'unico essere umano, poiché l'atto liturgico è sempre allo stesso tempo un atto corporale e spirituale. Il pregare viene dilatato attraverso l'agire corporale e comunitario, e così si rivela l'unità di tutta la realtà».¹⁰ La lezione di Guardini emerse pure in un discorso che mi è molto caro almeno per il fatto d'avere il suo contesto nell'incontro avuto col presbitero della Chiesa di Albano. Dialogando col clero diocesano, il Papa parlò della struttura della Liturgia, importante per entrare con la propria *mens* nella *vox* della Chiesa. In conclusione disse:

Nella misura in cui noi abbiamo interiorizzato questa struttura, compreso questa struttura, assimilato le parole della Liturgia, possiamo entrare in questa interiore consonanza e così non solo parlare con Dio come persone singole ma entrare nel “noi” della Chiesa che prega. E così trasformare anche il nostro “io” entrando nel “noi” della Chiesa, arricchendo, allargando questo “io”, pregando con la Chiesa, con le parole della Chiesa, essendo realmente in colloquio con Dio.¹¹

In queste parole il richiamo di Benedetto XVI a R. Guardini è addirittura letterale!

▪ **Il «noi» della Chiesa-Madre: Y. Congar**

Un secondo autore da richiamare quanto alla nostra formula è Y. Congar.¹² Già nel 1935, facendo delle annotazioni circa un sondaggio donde emergeva che per la maggior parte degli intervistati il significato della parola Chiesa era esclusivamente istituzionale-gerarchico, egli reagiva energicamente affermando che la Chiesa è fatta anche da “noi” e che “noi” facciamo la Chiesa.¹³

Compariva, così, un binomio, che Congar riprenderà anche in altri suoi interventi. Lo troviamo, ad esempio, in un intervento del 1952 intitolato “Posizione della Chiesa, dualità e unità”, successivamente raccolto in *Sainte Église* (1963). Qui egli mette a confronto due concezioni di Chiesa che riguardano entrambe la Chiesa terrena, ossia il suo aspetto di *istituzione* e quello di *comunità*. Scrive:

Nella Chiesa, voi avete da un lato un aspetto secondo il quale la Chiesa è composta dai suoi membri – noi formiamo la Chiesa –, e dall'altro lato un aspetto secondo il quale la Chiesa è istituita anteriormente ai suoi membri e fa i suoi membri ... Vi sono dunque elementi che, anteriori alla Chiesa, sono come la matrice della Chiesa-comunità dei fedeli: una parte della Chiesa che fa la Chiesa, che io chiamo *istituzione*; prima che i membri facciano la Chiesa, i membri sono fatti dalla Chiesa.¹⁴

Nel suo intervento, dunque, Congar risolve l'opposizione *dualità/unità* alla luce del binomio *esteriore/interiore*: un aspetto non esclude l'altro; questo, anzi, è il paradosso della Chiesa che per un aspetto è “fatta” mediante un atto di sovrana libertà divina e, per l'altro, è “da farsi” nella storia mediante l'opera di uomini. I problemi concreti dell'ecclesiologia – spiegherà ancora Congar – sono collocati proprio in questa complessa unità.

¹⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso* alla fondazione “R. Guardini” di Berlino, 29 ottobre 2010.

¹¹ IDEM, *Incontro* con i sacerdoti della Diocesi di Albano, 31 agosto 2006.

¹² La bibliografia su Y. Congar è molto ampia. Qui potranno essere sufficienti M. J. FERNÁNDEZ CORDERO, *La naturaleza eclesiológica de la «retractación» de Congar: de Jalones (1953) a Ministerios y comunión*, in «Estudios Eclesiásticos» 76 (298), 329-382; 539-591; M. SEMERARO, *Y. Congar e il rinnovamento della ecclesiologia*, in «Communio» (luglio-agosto 1995) n. 142, 28-38; G. TANGORRA, *L'itinerario e l'opera di Yves Congar*, in «Teresianum» 46 (1995) 2, 445-458.

¹³ Cfr. Y. M.-J. CONGAR, *Une conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in «La vie intellectuelle» 37 (1935), 214-249.

¹⁴ IDEM, *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Morcelliana, Brescia 1967, 44-45.

Queste sottolineature appartengono al periodo pre-conciliare di Congar. Nel corso dell'evento conciliare matureranno in lui alcune altre convinzioni, tra le quali spicca l'idea della maternità spirituale di tutta la Chiesa. Si tratta di un aspetto che a malapena si riesce a riconoscere nello schema precedente, dove il primato dell'istituzione, della “struttura” era praticamente ontologico; di fatto, però, proprio per questo “generativo”. C'è, dunque, un testo che risale al 1962 ed è compreso fra i saggi di *Sacerdoce et laïcat* dove Congar lamenta una situazione pastorale in cui «il sacerdote, sotto l'autorità del vescovo, è evidentemente il principale responsabile e il direttore di gioco», per osservare che

solo sulla base di un'ecclesiologia spirituale, non “cosista” (*chosiste*) di una concezione della Chiesa come fatta di fedeli, non di muri, si può comprendere e restaurare l'idea patristica della maternità spirituale come atto di tutta la Chiesa. I testi dei Padri su questo argomento sono straordinariamente numerosi e forti... Per i Padri, per la liturgia, quando un cristiano è stato generato dalla fede e dalla grazia, ne genera a sua volta degli altri; e non solo con la sua testimonianza, ma con tutta la sua vita cristiana che è preghiera, penitenza e carità.¹⁵

Congar tornerà sul tema l'anno successivo, nella prefazione preparata per l'edizione francese dell'opera *Ecclesia Mater* di Karl Delahaye, dove scrive esplicitamente che *la Chiesa, per i Padri, era il “Noi” dei cristiani* e spiega subito che questo dato (*la Chiesa fa i fedeli*) è stato messo in secondo piano, o pressoché dimenticato dalla moderna ecclesiologia giuridica per la quale, invece, *la Chiesa è fatta dai fedeli*. Conclude: «Quando la Chiesa non è più intesa come fatta da uomini credenti, ma principalmente come un'istituzione mediatrice, la sua missione e la sua maternità sono viste esercitarsi negli atti esterni validi del ministero istituzionale e poco nella realtà cristiana di amore e di preghiera secondo la quale i suoi membri vivono».¹⁶ Il riferimento ai Padri, da ultimo, è esemplificato da Congar con due richiami, il secondo dei quali è una bella e sintetica frase di san Beda: *Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam*, «la Chiesa genera ogni giorno la Chiesa».¹⁷ La prima citazione di ecclesiologia patristica fatta da Congar è, invece, riferita a san Girolamo che scrive: «La Chiesa del Cristo non è altro che le anime di coloro che credono in Lui».¹⁸ Pochi anni dopo, quasi abbozzando un bilancio del passato e anticipando uno sguardo sul futuro, Congar scriverà: «La Chiesa che si presentava era, tutto sommato, un sistema, una struttura di autorità e non, invece, il popolo dei battezzati o,

¹⁵ IDEM, *Sacerdozio e laicato. Di fronte ai loro compiti di evangelizzazione e di civiltà*, Morcelliana, Brescia 1967, 233.

¹⁶ IDEM, Prefazione a K. DELAHAYE, *Per un rinnovamento della Pastorale. La Comunità, Madre dei credenti negli scritti dei Padri della Chiesa primitiva*, Ecumenica Editrice, Bari 1974, XI.

¹⁷ *Explanatio Apocalypsis*, II, 12: PL 93, 166. L'espressione torna di frequente anche come invito (rivolto sia ai prelati, sia ai nobili) a trattare con amorevolezza i poveri e i bisognosi ben sapendo *eos fratres suos esse, et unum habere Patrem Deum, cui sic clamant: Pater noster, qui es in coelis, unam matrem sanctam Ecclesiam, quae eos intemerato sacri fontis utero gignit* (IVO DI CHARTRES, *Decretum*, XVI, 33: PL 161, 911). La frase riecheggia san Cipriano: *Habere iam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem* (*De unitate*, VI: PL 4, 503). Il suggerimento è raccolto dall'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* di Giovanni Paolo II proprio in rapporto alla pastorale: «La pastorale non è soltanto un'arte né un complesso di esortazioni, di esperienze, di metodi; possiede una sua piena dignità teologica, perché riceve dalla fede i principii e i criteri dell'azione pastorale della Chiesa nella storia, di una Chiesa che “genera” ogni giorno la Chiesa stessa, secondo la felice espressione di S. Beda il Venerabile: *Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam*»: JOHANNES PAULUS II, *Adhortatio apostolica postsynodalis Pastores dabo vobis*, 25 marzo 1992, n. 57, in «Acta Apostolicae Sedis» 84 (1992), 759.

¹⁸ Il rimando è ad un'opera d'incerto autore, attribuita sì a san Girolamo, ma pure sant'Agostino: «Ecclesia Christi non est alia, nisi anima credentium in Christum»: *Breviarium in Psalmos*, LXXXVI: PL 26, 1084. Congar cita «*nisi animae credentium*» seguendo la versione delle *Homiliae in Psalmos* edito da Dom G. MORIN: *Anecdota Maredsolana* III/2 (1897), 105. La versione «anima credentium» seguita dalla PL potrebbe contenere un implicito richiamo ad At 4,32: *multitudinis autem credentium erat cor et anima una*.

secondo la formula nella quale si è giustamente riassunta tutta l'ecclesiologia degli antichi padri, il "noi dei cristiani"». ¹⁹

A parte la paternità dell'opera, si dirà che anche in san Girolamo si ritrova la concezione ecclesiologica ricordata da Congar. Per lui, infatti, la Chiesa è una *convocatio/convocata*, l'assemblea riunita delle nazioni; al tempo stesso è un mistero di "comunicazione": comunità di vita intima dei santificati in Cristo e anche un'istituzione di salvezza fondata da Cristo per la comunicazione della santità. Per questo suo aspetto la Chiesa è madre dei viventi: ha Cristo e comunica Cristo. Il suo titolo di "madre" esprime la forza che la Chiesa riceve dalla sua unione con Cristo, di cui è la Sposa e se è Sposa è per essere Madre. ²⁰ Ecco, allora, che la citazione di Girolamo ritorna in un testo recente di Papa Francesco; un testo nel quale è facilmente riconoscibile l'influsso di Y. Congar:

Nei primi secoli della Chiesa, era ben chiara una realtà: la Chiesa, mentre è madre dei cristiani, mentre "fa" i cristiani, è anche "fatta" da essi. La Chiesa non è qualcosa di diverso da noi stessi, ma va vista come la totalità dei credenti, come il "noi" dei cristiani: io, tu, tutti noi siamo parte della Chiesa. San Girolamo scriveva: "La Chiesa di Cristo altra cosa non è se non le anime di coloro che credono in Cristo". ²¹

▪ **Il «noi» della Koinônia: J.-M. R. Tillard**

Koinônia è un termine che ormai designa la Chiesa. Già al n. 2 della *Nota Explicativa Praevia* al capitolo III della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Vaticano II si può leggere che «Comunione è un concetto tenuto in grande onore nell'antica Chiesa»; proprio nel 1962, però, ossia nello stesso anno dell'inaugurazione del Vaticano II, il domenicano J. Hamer pubblicava un suo lavoro ecclesiologico dal titolo *L'Église est une communion*: non era la prima volta che ciò si diceva in ecclesiologia, ma era per la prima volta che a ciò ne seguiva un'eco prolungata. Non è questo il luogo per riprendere questo argomento. ²² Grande influsso, a ogni modo, ha avuto in questa materia e nel comune sentire ecclesiale l'affermazione perentoria della *Relazione Finale* della seconda Assemblea Straordinaria del Sinodo dei Vescovi (1985) secondo cui «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio». Tra gli autori che più e meglio hanno investigato su tale nozione ecclesiologica c'è indubbiamente il domenicano J.-M. Tillard. ²³ In proposito, egli non ha mancato di rilevarne due aspetti correlativi, ossia la dimensione antropologica e quella ecclesiologica. ²⁴ Delle due, indubbiamente importante è specialmente la prima, se non altro perché abitualmente ignorata negli studi ecclesiologici.

¹⁹ Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 75. Altrove Congar annoterà che nel Medio Evo il termine di Chiesa-Madre si muterà in un titolo di dignità: *Mater et Magistra, Domina* trasferendosi così dal livello dell'esistenza cristiana a quello dell'autorità.

²⁰ Cfr. Y. BODIN, *Saint Jérôme et l'Église*, Beauchesne, Paris 1966, 245-250.

²¹ FRANCESCO, *Udienza* dell'11 settembre 2013, n. 3.

²² Rimando per questo a SEMERARO, *Lumen gentium. Cinquant'anni dopo*, 185-202; IDEM, v. *Communio*, in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (dirr.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, II, Universidad de Navarra - Th. Reuters Aranzadi, Pamplona 2012, 283-288.

²³ Solo per citare alcune sue opere, cfr. *Église d'Églises. L'écclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987; *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'écclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1992; *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris 1995. Su Tillard, cfr. R. BOLLATI, *L'alba dell'unità. In dialogo con J.-M.R. Tillard*, Città Nuova, Roma 2012; cfr. pure F. NIGRO, *Il vescovo di Roma. Initium episcopatus nell'ecclesiologia di comunione di J.-M.R. Tillard O.P.*, Cittadella, Assisi 2011, 29-68; M. SEMERARO, v. *Tillard, Jean-Marie*, in *Lexicon. Dizionario dei Teologi*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 1234-1235.

²⁴ Per questo aspetto avrò come punto fondamentale di riferimento J.-M. R. TILLARD, *Communio-Réconciliation*, in F. CHIGA - S. PANIZZOLO - H. WAGNER (edd.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P. Angel Antón*, Piemme, Casale Monferrato 1977, 722-738.

La cosa potrebbe sorprendere, se si tiene conto della rilevanza del tema già nell'antichità greco-romana e in particolare nella filosofia stoica, il cui ideale è appunto il vivere nella *koinônia*: si tratta, qui, di una caratteristica della natura umana in quanto tale, sicché l'uomo è in se stesso *koinônikon zoon*.²⁵ Cicerone tradurrà in questi termini: «Dal fatto che nessuno mai, quand'anche fornito di ogni tipo di piaceri, vorrebbe trascorrere la propria vita nella massima solitudine, si comprende facilmente che noi siamo nati per vivere insieme e in società *et ad naturalem communitatem*».²⁶ Seneca scriverà a sua volta: «La natura ci ispirò il reciproco amore e ci fece socievoli (*sociabiles fecit*)».²⁷ La *koinônia* è, dunque, al tempo stesso, un modo di essere-relazione e un modo di comportarsi, di agire, di stare in relazione.

L'idea non fu affatto estranea a san Tommaso, il quale non s'accontentava di affermare che l'uomo è *animal sociale* ma aggiungeva che egli è *communicativus*. Suo è questo bellissimo testo: «Alia quidem animalia expriment mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis. Hoc ergo considerans Salomon in Eccle. IV, 9, ait: melius est esse duos quam unum».²⁸ L'*homo communicativus* sembra, dunque, essere una buona versione latina del greco *koinônikon zoon*.²⁹ Facendo un salto di secoli, potremmo giungere a E. Mounier, il quale scrive:

Mentre la prima preoccupazione dell'individualismo è quella di centrare l'individuo su sé stesso, la prima preoccupazione del personalismo è di decentrarlo, al fine di collocarlo nelle aperte prospettive della persona. [...] Le altre persone non limitano la persona, ma anzi le permettono di essere e di svilupparsi; essa non esiste se non in quanto diretta verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, si ritrova soltanto negli altri. La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona: il tu, e quindi il noi viene prima dell'io, o per lo meno l'accompagna. [...] Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri, e, al limite, che essere significa amare.³⁰

Ecco tradotto in termini moderni ed efficaci il *koinônikon zoon*.

L'uso neotestamentario del termine *koinônia* e degli altri che gli sono apparentati acquista, in tale prospettiva, un forte valore antropologico.³¹ La rivelazione biblica ci avverte, tuttavia, che questa realtà koinonica dell'uomo, voluta da Dio già nell'atto della creazione, è stata ferita da una colpa che è all'origine di quella umana debolezza che Aristotele chiamava *akrasia* e san Paolo traduceva con l'espressione: «Non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio».³² Anche la *koinônia* ecclesiale si iscrive in questa realtà ferita sicché quella comunione che è realizzata in Cristo è una *comunione riconciliata ed elevata* al grado di filiazione adottiva. È l'aspetto sul quale Tillard insisterà per mettere in luce il *noi ecclesiale*, ricorrendo a testi paolini e giovannei e citando da ultimo H. Schlier: la *koinônia* ecclesiale è lo spazio vitale che Cristo ha aperto per noi sulla croce. Il “noi ecclesiale”, pertanto, acquista una

²⁵ Cfr. le ricorrenze nelle voci *Koinonía* e *Koinonikòs* del *Thesaurus Graecae Linguae* di E. STEPHANO (vol. IV, Firmin Didot, Parisiis 1841, 1726-1727).

²⁶ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, III, 65, 20.

²⁷ *Lettere a Lucilio*, XV, 95, 52.

²⁸ *De regno*, Lib. 1 cap. 1 co.

²⁹ Sul tema, cfr. l'importante studio di A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di “Comunicare” in Tommaso d'Aquino*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998; a p. 207 l'autore annota che il lemma ritorna in san Tommaso 28 volte. Lo stesso è applicato allo Spirito Santo.

³⁰ E. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE., Roma 1978, 48-49.

³¹ Introducendo uno studio sul lemma nell'epistolario paolino, E. FRANCO scriveva: «In questo contesto riscoprire e riaffermare in tutte le sue implicazioni la capacità relazionale dell'uomo [...] è diventato compito irrinunciabile e improrogabile per ogni uomo»: E. FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino*, Morcelliana, Brescia 1986, 2.

³² *Rm* 7,19.

voce profetica per un mondo riconciliato e si mostra come una voce di speranza per l'umanità, il cui futuro non è necessariamente votato al fallimento.

▪ **Lo Spirito Santo operatore del noi ecclesiale: H. Mühlen**

Chi ha maggiormente messo in luce l'opera "ecclesificante" dello Spirito Santo è stato H. Mühlen, teologo di Paderbon, chiamato anch'egli da Paolo VI come esperto al Vaticano II. La sua opera più nota – cui si fa qui riferimento – risale al 1964 col titolo *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei Cristiani: una persona in molte persone*,³³ un sottotitolo che da solo ne suggerisce l'intenzione: lo Spirito Santo assimila i cristiani a Cristo, secondo la loro diversità e cioè non sopprimendo, ma piuttosto valorizzando la loro esistenza personale. L'Autore non trascura di indicare subito quali sono le sue fonti: dal punto di vista biblico il rimando è a quella che i biblisti indicano come "personalità corporativa".³⁴ Sotto il profilo patristico e teologico il rimando è all'agostiniano *Christus totus* e all'Aquinate, del quale è propriamente la formula *una mystica persona*.³⁵

Osservando più a fondo l'espressione, si noterà facilmente come Mühlen intenda proporre una formula ecclesiologica, che si aggiunge a quella trinitaria "una natura in più persone" e a quella cristologica "due nature in una persona". In altre parole, con tale formula s'intende sottolineare come lo Spirito Santo svolga nella Chiesa una funzione analoga a quella che svolge nella Trinità. Egli, dunque, è il "Noi" della Chiesa, analogamente a come lo stesso Spirito è il "Noi" della Trinità. È lo Spirito quello che realizza la comunità ecclesiale, caratterizzata dalla comunione in Cristo, sicché la Chiesa è una comunità di persone unificate e identificate a Cristo dallo Spirito nell'unità nel suo mistico corpo. L'Autore lo dichiara già nelle prime pagine:

Quando nel corso del nostro studio esporremo dettagliatamente la formula "una persona in molte persone", dovremo sempre tenere presente che con l'espressione "una persona" si intende lo Spirito Santo e con l'espressione "molte persone" si intende Cristo e noi: Cristo ci lega a se stesso, e lega sé a noi, per mezzo della missione del suo spirito; e così lo Spirito, mentre si unisce a noi e unisce noi a se stesso, effettua la nostra unione con Cristo; è cioè il *vinculum*, il vincolo di unità: egli dunque è la persona numericamente una in Cristo e in noi.³⁶

Più avanti, spiegando ulteriormente la formula ecclesiologica e sottolineando la proprietà personale dello Spirito di legare le persone, sia nella vita trinitaria, sia nella storia della salvezza, Mühlen aggiunge: «È pienamente conforme alla Scrittura e all'insegnamento della Chiesa asserire che lo Spirito Santo è il "noi" in persona e perciò egli, nella storia della salute è sempre il "nostro Spirito" e così rende possibile il "noi" ecclesiologico».³⁷

Ci troviamo, così, di fronte a una visione alquanto originale. Tra le annotazioni critiche che le si potrebbero fare c'è quella d'avere poco valorizzato il riferimento eucaristico, per quanto Mühlen non ometta di ricordare che

³³ Tradotta in lingua italiana da Città Nuova, Roma 1968. Si aggiungerà, tuttavia, che il vincolo "costituente" della Chiesa allo Spirito Santo è stato pure ampiamente sottolineato da Y. Congar: cfr. V. MIGNOZZI, *Ecclesiologia*, EDB, Bologna 2019, 211-218.

³⁴ Il termine fu coniato dal pastore battista H. W. Robinson: cfr. H. W. ROBINSON, *Corporate Personality in Ancient Israel*, T. & T. Clark, Edinburgh 1981 (ristampa di un articolo del 1935).

³⁵ Cf. *S.Th.* III, q. 48 a. 2 ad 1: *caput et membra sunt quasi una persona mystica*; *De veritate*, q. 29 a. 7 ad 11: *Christus et membra eius sunt una persona mystica*; *Super Col.*, cap. 1 l. 6: *Christus et Ecclesia est una persona mystica, cuius caput est Christus, corpus omnes iusti*.

³⁶ MÜHLEN, *Una mystica persona*, 21.

³⁷ *Ibidem*, 250. Per approfondire questa ecclesiologia pneumatologica di Mühlen, cfr. A. CLEMENZIA, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con H. Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012.

il cibarsi dell'unico corpo di Cristo eucaristico ha una conseguenza immediata e una sua opera propria: l'unità dei cristiani con Cristo e tra di loro; e pure non trascuri di avvertire l'Eucaristia e lo Spirito Santo sono inseparabili; anzi di più: la missione della terza divina persona è un presupposto per la degna recezione dell'Eucaristia: questa infatti presuppone la grazia nel fedele [...]. L'Eucaristia è segno, e in un certo senso anche causa efficiente, dell'unità della Chiesa; ma la identità numerica dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani, è il presupposto dell'unione eucaristica; e ciò vale sia nei riguardi dei fedeli che ricevono la comunione, sia nei riguardi della consacrazione stessa.³⁸

In conclusione, potrà ben dirsi che H. Mühlen ha l'indubbio merito

nell'aver riportato nel dibattito teologico attuale la categoria del *Noi*: essa può diventare il fondamento di un'ecclesiologia che tenga conto, come è emerso in *Una Mystica Persona*, dei riferimenti scritturistici, patristici e medievali, nonché filosofici e culturali. In questo orizzonte, il *noi*, attraverso uno sviluppo della proposta di Mühlen e un approfondimento ontologico della sua *teo-logica*, può offrire un contributo importante alla dimensione comunione della Chiesa.³⁹

2. Dove e come vivere il “noi ecclesiale”

Individuate alcune fonti teologiche per lo sviluppo e l'approfondimento del tema, sarà il caso di aggiungere, almeno schematicamente, alcune indicazioni essenziali sul *dove* questo “noi ecclesiale” può essere riconosciuto e vissuto.

▪ *La professione di fede: spazio del noi ecclesiale*

Il primo di questi *loci* è senz'altro la *professione della vera fede*. È la fede, infatti, la porta d'accesso al mistero della Chiesa. Nella professione della fede è incluso sin dal principio il *credo ecclesiam* dove la Chiesa si mostra, al tempo stesso, come *soggetto* e come *oggetto* di tale fede:

Da questa duplice postazione, assunta alla maniera di due fuochi di un'unica ellisse, si può cogliere ulteriormente la complessità della Chiesa attraverso la circolarità tra il *creditum* ecclesiale, luogo di attestazione della sua origine e della sua collocazione nel progresso della *historia salutis*, e la *congregatio fidelium*, che interpreta il *noi* della comunità credente quale soggetto storico abilitato per grazia a essere nel mondo sacramento di salvezza.⁴⁰

La funzione di un simbolo di fede è certamente di ordine dottrinale. In esso, difatti, si trova concretizzata in forma privilegiata la *regula fidei*, o *regula veritatis*. L'atto di confessare la fede, pertanto, ha sempre, implicitamente o esplicitamente, un contenuto dottrinale. Sotto questo profilo il simbolo della fede è anche punto di partenza per l'insegnamento catechistico, nonché per il futuro discorso dommatico, dal momento che le stesse prime definizioni dommatiche assumeranno la forma di aggiunte al *Credo*. Il simbolo, tuttavia, corrisponde pure a un'altra esigenza di una comunità di fede; ossia quella di esprimere l'impegno del singolo verso Dio e, con esso, l'unanimità di un'assemblea riunita nella medesima confessione. Si tratta della funzione *confessante* del *Credo*, che sempre accompagna quella dottrinale. È la funzione, appunto, per cui l'io personale di ciascun credente entra nel *noi* della Chiesa sicché nella professione della medesima fede si attua il mutuo riconoscimento dei credenti fra loro e

³⁸ MÜHLEN, *Una mystica persona*, 158. 380.

³⁹ A. CLEMENZIA, *Il “noi” ecclesiale e l'Eucaristia. In dialogo con la teo-logica di Heribert M Mühlen*, in «Sophia» 4 (2012) 2, 245.

⁴⁰ MIGNOZZI, *Ecclesiologia*, 35, ma si vedano le pp. 32-44.

la loro testimonianza di fronte ai pagani. Recitare il Simbolo, pertanto, è come esibire la propria carta d'identità cristiana.⁴¹

D'altronde, proprio perché è sempre un atto personale, la fede non può essere costruita come un dialogo privato con Gesù e neppure è un atto isolato. Lo afferma vigorosamente il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Nessuno può credere da solo, così come nessuno può vivere da solo. Nessuno si è dato la fede da se stesso, così come nessuno da se stesso si è dato l'esistenza».⁴² Lo ha ribadito Benedetto XVI nel motu proprio *Porta Fidei*, dove si legge:

È la Chiesa, infatti, il primo soggetto della fede. Nella fede della Comunità cristiana ognuno riceve il Battesimo, segno efficace dell'ingresso nel popolo dei credenti per ottenere la salvezza. [...] «Noi crediamo» è la fede della Chiesa confessata dai Vescovi riuniti in Concilio, o più generalmente, dall'assemblea liturgica dei fedeli. «Io credo»: è anche la Chiesa nostra Madre, che risponde a Dio con la sua fede e che ci insegna a dire «Io credo», «Noi crediamo».⁴³

La fede è sempre donata da Dio attraverso una comunità credente, ossia la Chiesa.

▪ *La Liturgia, preghiera del noi ecclesiale*

Sarà ancora Benedetto XVI a guidarci nella comprensione di questo aspetto del «noi ecclesiale». C'è un passaggio, in una delle sue catechesi nelle udienze del mercoledì, che può servirci come introduzione: «Il dialogo che Dio stabilisce con ciascuno di noi, e noi con Lui, nella preghiera include sempre un «con»; non si può pregare Dio in modo individualista. Nella preghiera liturgica, soprattutto l'Eucaristia, e – formati dalla liturgia – in ogni preghiera, non parliamo solo come singole persone, bensì entriamo nel «noi» della Chiesa che prega. E dobbiamo trasformare il nostro «io» entrando in questo «noi»».⁴⁴

Ho già accennato a Romano Guardini e alla predilezione di J. Ratzinger per questo maestro. Lo stesso tema, benché più ampiamente, ma nel suo insieme consonante col breve testo appena citato, egli lo trattò in una conferenza del 1960 ora inserita nell'edizione della sua *opera omnia* e che il curatore segnala come esemplare per gli altri contributi di Ratzinger in tema di ecclesiologia eucaristica. Vi leggiamo: «Se si osservano i testi della Messa della Chiesa, si vede molto chiaramente che in primo luogo fa parte della Messa il «tu» di Dio, ma poi anche la comunità dei fedeli che celebra insieme, che sta accanto a me e con me forma il «noi» di coloro che insieme possono dire «Padre nostro» e che possono farlo perché sono tutti pronti a essere fratelli in Cristo e in tal modo, dunque, fratelli gli uni per gli altri».⁴⁵

Il richiamo al *Pater* ci conduce anch'esso al «noi ecclesiale». La sua struttura, infatti, se considerata alla luce della redazione matteana ci riporta a tre richieste teologiche (il Nome santificato, il venire del Regno e l'avvenire della volontà) e tre richieste antropologiche, dove

⁴¹ Cfr. B. SESBOUÉ, *La storia delle professioni di fede (II-III secolo)*, in L. PIETRI (a cura di), *Il Nuovo Popolo (dalle origini al 250)*, Borla-Città Nuova, Roma 2003, 716-717.

⁴² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Testo integrale. Nuovo commento teologico-pastorale a cura di R. Fisichella, LEV-San Paolo, Città del Vaticano-Cinisello Balsamo (MI) 2017, n. 166.

⁴³ BENEDICTUS XVI, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae Porta fidei*, 11 ottobre 2011, n. 10, in «Acta Apostolicae Sedis» 103 (2011) 11, 729.

⁴⁴ *Udienza* del 3 ottobre 2012. In tale contesto si terrà pure conto del compito e della responsabilità del vescovo e del presbitero quali presidenti di una celebrazione eucaristica per educare ad agire nel «noi ecclesiale»: cfr. G. CAVAGNOLI, *La celebrazione liturgica sorgente educativa per chi la presiede*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 53 (2015/1) n. 310, 24-26.

⁴⁵ J. RATZINGER, *Idee fondamentali del rinnovamento eucaristico del XX secolo*, in *Opera Omnia* VII/1, LEV, Città del Vaticano 2016, 27. L'immagine di Chiesa che Ratzinger mette qui in evidenza è quello di *fraternità*; dello stesso periodo cfr. la voce *Fraternité* redatta per il *Dictionnaire de Spiritualité*, V, Beauchesne, Paris 1964, 1141-1167.

emerge il *noi* dell’orante (il nutrimento quotidiano, il reciproco perdono, le prove della vita).⁴⁶ Opportuno, dunque, il commento di Francesco:

“Padre nostro” è allora *la formula della vita*, quella che rivela la nostra identità: siamo *figli amati*. È la formula che risolve il teorema della solitudine e il problema dell’orfanezza. È l’equazione che indica cosa fare: amare Dio, *nostro Padre*, e gli altri, *nostri fratelli*. È la preghiera del *noi*, della Chiesa; una preghiera senza *io* e senza *mio*, tutta volta al *tu* di Dio («il tuo nome», «il tuo regno», «la tua volontà») e che si coniuga solo alla prima persona plurale. “Padre nostro”, due parole che ci offrono la segnaletica della vita spirituale.⁴⁷

- **La sinodalità, forma operativa del noi ecclesiale**

Ricordando il cinquantesimo anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi, il 17 ottobre 2015 Papa Francesco tenne un importante discorso sul tema della *sinodalità*, indicandola come «il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio». Più avanti, Francesco disse che «una Chiesa sinodale è una Chiesa dell’ascolto, nella consapevolezza che ascoltare “è più che sentire”. È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l’uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo, lo “Spirito della verità” (Gv 14,17), per conoscere ciò che Egli “dice alle Chiese” (Ap 2,7)». Per sottolineare, poi, che la *sinodalità* è da intendersi come dimensione costitutiva della Chiesa, Francesco ricordò un principio spesso ripreso nella Chiesa: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*; si chiede, cioè, che nella trattazione di una causa comune siano coinvolti tutti quanti vi sono implicati. Della Chiesa sinodale, infine, il Papa mise in evidenza i differenti livelli, il primo dei quali si realizza nelle Chiese particolari con i suoi organismi di comunione, spiegando che «soltanto nella misura in cui questi organismi rimangono connessi col “basso” e partono dalla gente, dai problemi di ogni giorno, può incominciare a prendere forma una Chiesa sinodale: tali strumenti, che qualche volta procedono con stanchezza, devono essere valorizzati come occasione di ascolto e condivisione».

Le questioni poste all’ordine del giorno in quel discorso sono poi state riprese altre volte da Francesco anche in riferimento alla Chiesa in Italia sì da risultare autentiche sollecitazioni a mettere all’opera il “noi ecclesiale”. Così nel discorso tenuto a Firenze il 10 novembre 2015 per il V Convegno Nazionale della Chiesa italiana, dove, concludendo, disse: «Permettetemi solo di lasciarvi un’indicazione per i prossimi anni: in ogni comunità, in ogni parrocchia e istituzione, in ogni Diocesi e circoscrizione, in ogni Regione, cercate di avviare, *in modo sinodale*, un approfondimento della *Evangelii gaudium*, per trarre da essa criteri pratici e per attuare le sue disposizioni, soprattutto sulle tre quattro priorità che avete individuato in questo convegno». Parole, queste, che dovranno leggersi in sinossi con quanto lo stesso Francesco disse il 20 maggio 2019 aprendo i lavori della 73^{ma} Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana (CEI). Dopo avere richiamato il documento della Commissione Teologica Internazionale (CTI) sulla sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa (2018), Francesco disse:

Vi sono due direzioni: *sinodalità dal basso in alto*, ossia il dover curare l’esistenza e il buon funzionamento della Diocesi: i consigli, le parrocchie, il coinvolgimento dei laici... (cfr. CIC 469-494) – incominciare dalle diocesi: non si può fare un grande sinodo senza andare alla base. Questo è il movimento dal basso in alto – e la valutazione del ruolo dei laici; e poi la *sinodalità dall’alto in basso*, in conformità al discorso che ho rivolto alla Chiesa italiana nel V

⁴⁶ Cfr. F. DE CARLO, *Vangelo secondo Matteo*, Paoline, Milano 2016, 273; R. FABRIS, *Matteo*, Borla, Roma 1996, 164.

⁴⁷ FRANCESCO, *Omelia* al Palexpo di Ginevra, 21 giugno 2018.

Convegno Nazionale a Firenze, il 10 novembre 2015, che rimane ancora vigente e deve accompagnarci in questo cammino. Se qualcuno pensa di fare un sinodo sulla Chiesa italiana, si deve incominciare dal basso verso l'alto, e dall'alto verso il basso con il documento di Firenze. E questo prenderà (*sic!*), ma si camminerà sul sicuro, non sulle idee.

Il dibattito ha ripreso vigore dopo il recente discorso del 30 gennaio 2021 ai partecipanti all'incontro promosso dall'ufficio catechistico nazionale della CEI, quando Francesco disse: «Ho menzionato il Convegno di Firenze. Dopo cinque anni, la Chiesa italiana deve tornare al Convegno di Firenze, e deve incominciare un processo di Sinodo nazionale, comunità per comunità, diocesi per diocesi: anche questo processo sarà una catechesi. Nel Convegno di Firenze c'è proprio l'intuizione della strada da fare in questo Sinodo. Adesso, riprenderlo: è il momento. E incominciare a camminare». Dopo ciò non pochi hanno ripreso a parlare di un Sinodo (nazionale) della Chiesa italiana, magari sul modello di quello in atto in Germania: il "cammino sinodale della Chiesa cattolica tedesca". Non è mancato, in proposito, chi ne ha già cominciato a scrivere il ... "regolamento"! Io, però, sono fermamente convinto che l'intenzione di Francesco non sia propriamente questa. Ciò mi pare emerga già dalla lettura "sinottica" dei testi succitati. Ci sono qui espressioni dove il termine più importante è il sostantivo "processo" e dove l'aggettivo "sinodale" indica non un "sinodo", ma anzitutto uno "stile". Un'istanza che Francesco ama ripetere è il bisogno di «passare dalla cultura dell'aggettivo alla teologia del sostantivo».⁴⁸

La distinzione tra una *sinodalità dal basso* e una *dall'alto*, che Francesco propose all'Assemblea generale della CEI, giunse peraltro subito dopo il richiamo del documento della CTI, dove si legge chiaramente: «La sinodalità designa innanzi tutto *lo stile* peculiare che qualifica la vita e la missione della Chiesa, esprimendone la natura come il camminare insieme e il riunirsi in assemblea del Popolo di Dio convocato dal Signore Gesù nella forza dello Spirito Santo per annunciare il Vangelo. Essa *deve esprimersi nel modo ordinario di vivere e operare della Chiesa*».⁴⁹ Qui, lo "stile" è descritto come *modus vivendi et operandi*, che «si realizza attraverso l'ascolto comunitario della Parola e la celebrazione dell'Eucaristia, la fraternità della comunione e la corresponsabilità e partecipazione di tutto il Popolo di Dio, ai suoi vari livelli e nella distinzione dei diversi ministeri e ruoli, alla sua vita e alla sua missione».

Dopo ciò il documento spiega che «la sinodalità designa poi, in senso più specifico e determinato dal punto di vista teologico e canonico, quelle *strutture* e quei *processi ecclesiali* in cui la natura sinodale della Chiesa si esprime a livello istituzionale, in modo analogo, sui vari livelli della sua realizzazione: locale, regionale, universale. Tali strutture e processi sono a servizio del discernimento autorevole della Chiesa, chiamata a individuare la direzione da seguire in ascolto dello Spirito Santo». Ciò premesso, solo da ultimo e non certo in prima istanza, la sinodalità designa «l'accadere puntuale di quegli *eventi sinodali* in cui la Chiesa è convocata dall'autorità competente e secondo specifiche procedure determinate dalla disciplina ecclesiastica ...»; *eventi* il cui scopo è descritto in questi termini: «Per il discernimento del suo cammino e di particolari questioni, e per l'assunzione di decisioni e orientamenti al fine di adempiere alla sua missione evangelizzatrice».⁵⁰ Sono in concreto queste le tappe per questo cammino: cominciano dal "basso" attingendo le proprie ispirazioni dall'"alto", ossia anzitutto da *Evangelii gaudium*.⁵¹ Credo che solo questa "sinodalità" sia in

⁴⁸ Si veda, ad esempio, il suo discorso all'assemblea plenaria del Dicastero per la Comunicazione il 23 settembre 2019.

⁴⁹ CTI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 2 marzo 2018, n. 70.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Per quanto sopra, mi permetto di rinviare a M. SEMERARO, v. *Sinodalità*, in O. AIME et alii (a cura di), *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, 653-658 con Bibliografia. Cfr. pure MIGNOZZI, *Ecclesiologia*, 341-348.

grado di essere per davvero forma operativa (e non puramente “rappresentativa”) del “noi ecclesiale” nel suo senso più includente.

▪ **La prassi di carità, tessitura del noi ecclesiale**

Strettamente legato a un evento sinodale è l'inno – notissimo – *Ubi caritas est vera* composto da san Paolino di Aquileia per il sinodo di Cividale del 796: «Un'assise di forte impegno – come spiega uno studioso del testo – con la quale il nostro rilanciava localmente la consuetudine dei concili provinciali da tempo interrotta a seguito di guerre e turbamenti nell'area». ⁵² L'inno passò poi nell'uso liturgico e fu inserito tra i canti *ad Mandatum* del Giovedì Santo, dove è più conosciuto col titolo *Ubi caritas et amor*. A suo riguardo P. Parsh scriveva: «C'è in questo canto un senso di freschezza, di pace, di amabilità, di serenità ingenua. È veramente il canto dei figli di Dio, della famiglia di Dio unita nella carità». ⁵³ Il suo richiamo, dunque, può servire come introduzione per accennare a un ultimo tema, ossia quello della *prassi di carità quale tessitura del noi ecclesiale*.

Che sia davvero così lo conferma autorevolmente Benedetto XVI. Prima di passare alla seconda parte della sua enciclica *Deus caritas est*, dedicata all'esercizio della carità quale “comunità d'amore”, egli scriveva: «L'amore cresce attraverso l'amore. L'amore è “divino” perché viene da Dio e ci unisce a Dio e, mediante questo processo unificante, ci trasforma in un Noi che supera le nostre divisioni e ci fa diventare una cosa sola, fino a che, alla fine, Dio sia “tutto in tutti”». ⁵⁴ A partire da ciò Benedetto XVI inizia la sua esposizione mettendo in luce come la carità sia nella Chiesa un dono trinitario per concludere che «l'amore del prossimo radicato nell'amore di Dio è anzitutto un compito per ogni singolo fedele, ma è anche un compito per l'intera comunità ecclesiale, e questo a tutti i suoi livelli: dalla comunità locale alla Chiesa particolare fino alla Chiesa universale nella sua globalità». ⁵⁵

Un aspetto che vale la pena evidenziare è il fatto che la generazione dei discepoli di Cristo nella comunità sia frutto di un'azione pastorale affidata non unicamente alla catechesi d'iniziazione. Essa, in realtà, è frutto di un'azione missionaria basata sulla testimonianza della carità vissuta anzitutto nella forma della cura dei più piccoli e seguita da un'azione catecumenale che gradualmente accoglie, accompagna, genera, fa crescere e invia. Si tratta di azioni che, fondate sulla Parola, mettono in moto un «fare» articolato, che rende tangibile la presenza e l'azione stessa del Signore, in una comunità generativa. Si potrà rileggere in tal senso quanto è scritto negli Orientamenti *Incontriamo Gesù* (2014), redatti dalla Commissione CEI per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi, e cioè che ogni vera formazione cristiana «ha come scopo la vita ed in essa la testimonianza della carità di Cristo. Essa si coniuga come opera di carità fattiva nei confronti di ogni uomo e di ogni donna e in particolare quale vera condivisione con i poveri, gli ultimi e gli emarginati». ⁵⁶ Poco più avanti gli stessi Orientamenti avvertono che «la testimonianza è la forma stessa della Chiesa [...]. Le opere della fede consentono di far brillare una fede feconda, che fa riconoscere in esse la paternità amorevole di Dio. [...] La carità stessa – che, in quanto tale, non è mai disgiunta dalla giustizia – possiede una forza generativa alla fede: le opere sono annuncio del Vangelo non solo per chi le compie e per chi le riceve, ma anche per coloro che ne sono testimoni. Qualsiasi progetto di primo annuncio e di comunicazione della fede non può, quindi, prescindere da una comunità

⁵² G. ROPA, *L'inno “Ubi caritas” di Paolino d'Aquileia. Egesi e storia di un messaggio*, <http://brixiasacra.it/PDF_Brixia_Sacra/Anno%202011/brixia%20sacra_1-2_2011_web.pdf> (28.02.2021), 7.

⁵³ P. PARSH, *L'anno liturgico*, IV, Vita e Pensiero, Milano 1950, 45.

⁵⁴ BENEDICTUS XVI, *Litterae Encyclicae Deus caritas est* (DCE), 25 dicembre 2005, n. 18, in «Acta Apostolicae Sedis» 98 (2006) 3, 232.

⁵⁵ DCE, n. 20, in «Acta Apostolicae Sedis» 98 (2006) 3, 233.

⁵⁶ CEI, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia* (IG), 29 giugno 2014, n. 17, in «Notiziario della CEI» 48 (2014) 4, 218.

di uomini e donne che con la loro condotta di vita danno forza all'impegno evangelizzatore che vivono. Proprio questa esemplarità è il valore aggiunto che conferma la verità della loro dedizione e del contenuto di quanto propongono». ⁵⁷

L'esercizio della carità ha un'efficacia singolare anche qualora lo si consideri in prospettiva missionaria, *ad gentes*. Si tratta, infatti, del «riverbero all'esterno di quella reciprocità buona e fraterna che si vive e si sperimenta all'interno della Chiesa e che comporta un costante lavoro in vista del superamento di ogni ingiustizia, esclusione e marginalizzazione tra gli stessi cristiani». ⁵⁸

Conclusione

Concluderei con una citazione da un articolo di J. Moingt, teologo gesuita morto di recente, allievo di J. Daniélou e H. De Lubac. Dice molto meglio di me quanto sin qui ho scritto:

Vincolo di unità sia della Trinità, sia del corpo di Cristo che è la Chiesa, lo Spirito Santo forma su questo modello il *noi* comune del Padre e del Figlio e il *noi* dei cristiani, e inserisce il secondo nel primo. Il *noi* divino, che conserva la distinzione di "io e te", non è fusione ma coesistenza del Padre e del Figlio l'uno nell'altro. Il *noi* più naturale per gli uomini non è affatto l'eliminazione dell'io, bensì la sua estensione agli altri; non però alla maniera di un *io* invadente che monopolizza coloro cui è associato, e neppure al modo di un *noi* esclusivo che diventa espressione di una volontà di potenza opposta ad altri *noi*. Il *noi* cristiano, che lo Spirito forma, richiede piuttosto anche il pieno e forte coinvolgimento dell'io; questo, però, nell'espropriazione di sé, nell'impegno dell'io a far crescere l'altro, nel mettersi al suo servizio, in una rinuncia a se stessi sotto l'anonimato di un *io* che, celato al plurale, lascia che gli altri lo dicano come un *egli*. Tale è il *noi* del quale la recita quotidiana del "Padre nostro" dovrebbe aiutare i cristiani la formazione. Un *noi* tra di loro e con gli altri, e questo non soltanto nell'universalità della Chiesa, ma anche e molto di più in tutti i rapporti interpersonali e comunitari, o sociali. Abituarsi a far sì che l'io s'immerga in un tale *noi* è un segno d'essere divenuti dimora dello Spirito Santo. ⁵⁹.

vescovo@albano.chiesacattolica.it

⁵⁷ IG, n. 18, in «Notiziario della CEI» 48 (2014) 4, 218-219. Anche il nuovo *Direttorio per la Catechesi* spiega che «non c'è annuncio della fede se questo non è segno della misericordia di Dio. *La pratica della misericordia è già un'autentica catechesi; è catechesi in atto, testimonianza eloquente per credenti e non credenti, manifestazione del legame tra ortodossia e ortoprassi*»; citando un discorso di Francesco del 14 ottobre 2013, aggiunge: «La nuova evangelizzazione non può che usare il linguaggio della misericordia, fatto di gesti e di atteggiamenti prima ancora che di parole»: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Direttorio per la catechesi*, 23 marzo 2020, LEV, Città del Vaticano 2020, n. 51.

⁵⁸ R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teologia ed ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2019, 362 ma si vedano le pp. 362-369; cfr. pure IDEM, *Il dono dell'annuncio. Ripensare la Chiesa e la sua missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2021, 164-171.

⁵⁹ J. MOINGT, *L'Esprit Saint: le Troisième*, in «Études» (2003) n. 398, 786 (trad. mia). L'affermazione: *le nous est un je amplifié et dilué* è tratta da un saggio di Benveniste, ora in É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, Paris 1966, 235.

The "Ecclesial We": An inclusive perspective

► ABSTRACT

The "ecclesial we", the People of God, has a strong inclusive connotation. The expression has a privileged point of reference in the magisterium of the Second Vatican Council. Some theologian-protagonists of the great ecclesial event have decisively influenced the formation and characterization of this specific ecclesiological perspective: among these stand out R. Guardini, Y. Congar, J.-M. R. Tillard, H. Mühlen. The "ecclesial we" finds privileged spaces for concrete expression, in the profession of the Creed, in the liturgical celebration, in the practice of synodality, in the practice of charity.

► KEYWORDS

Congar Y.; Guardini R.; Inclusion; Mühlen H.; "Ecclesial We"; Creed; Synodality; Tillard J.-M. R.

Collana «CER»



LAS ROMA



**LE SCIENZE:
DENTRO, "A CONFINE" ED OLTRE...**

A CURA DI **GIUSEPPE RUTA**

LAS-ROMA

Gli Autori di questo volume collettaneo sono studiosi e cultori di varie scienze che si sono lasciati coinvolgere in questa riflessione multidisciplinare a più voci sul tema dell'interdisciplinarietà e transdisciplinarietà in un contesto inedito, qual è il nostro, segnato da trasformazioni e cambiamenti, non ultima la pandemia che ci ha trovati coinvolti in modo ineludibilmente inclusivo a livello planetario.

La scelta per la tematica è stata fortemente sollecitata, e continua ad esserlo tuttora, da vari e differenti stimoli culturali che all'unisono hanno espresso in questi ultimi decenni l'esigenza di non fermarsi entro i confini della propria scienza, disciplina e competenza, ma di provare a interagire su campi di ricerca condivisi e persino a spingersi "oltre" al fine di approdare ad una visione che sia olistica, più aperta e possibilmente condivisa sul mistero della vita umana, in un crescendo di passione investigativa e di desiderio di benessere integrale (ben-vivere) che comporta il ben-pensare e il ben-sentire. Prendendo le mosse dal recente magistero di Papa Francesco (in particolare il Proemio di Veritatis gaudium, 2015) e dal gruppo di scienziati che hanno elaborato e sottoscritto il Manifesto sulla transdisciplinarietà nel 1994, di cui è portavoce il fisico teorico Basarab Nicolescu, il volume raccoglie vari punti di vista: architettonico e urbanistico, bioetico e biomedico, catechetico, estetico, economico e finanziario, filosofico, giuridico, pedagogico, pragmatico-comunicativo, psicologico, sociologico e teologico. Si ha così una sinfonia di voci differenti nel tentativo di creare armonia e intesa.

Ad arricchire la concertazione dei contributi, è la parte antologica che raccoglie alcuni brani sull'argomento. Autori come Antiseri, Bassong, Bruner, Papa Francesco, Freitas, Guardini, Jantsch, Lonergan, Maritain, Morin, Nicolescu, Ortega y Gasset, Piaget, Wenger sono noti, altri meno come Bambara, Bianco, Bonaccorso, Branchesi, Groppo, Marzocca, ma nel loro insieme offrono uno spaccato interessante sul tema. Senza pretesa di esaustività, il volume è teso ad aprire un varco e non esaurire le tante possibili traiettorie di ricerca, impresa mai raggiungibile e ritenuta in partenza umilmente e umanamente impossibile (dalla Presentazione)

NOVITÀ