

LE NUOVE COMUNITÀ E LA «GRANDE CHIESA»: UN PROBLEMA ECCLESIOLOGICO

SOMMARIO: I. Dalla comunione alla comunità. II. Chiesa di popolo. III. Alcuni percorsi devianti. IV. I carismi del popolo di Dio. V. Appartenenza ecclesiale e Chiesa universale. VI. Appartenenza ecclesiale e Chiesa di popolo. VII. Conclusione.

I. Dalla comunione alla comunità

«Comunione» e «comunità» sono due termini che hanno dominato dispoticamente il discorso ecclesiologicalo successivo al concilio Vaticano II. Il rapporto fra i due termini vi è apparso così stretto che non di rado essi si sono intrecciati ed i loro significati si sono mescolati a tal punto da farli apparire come due sinonimi. È utile, allora, all'inizio della nostra riflessione, ricordare che il termine «comunione» viene dall'ambito linguistico psicologico e teologico, mentre il termine «comunità» proviene dall'ambito sociologico; il primo dice una realtà interiore e, di per sé, nascosta, il secondo dice un dato empirico esternamente constatabile; «comunione» dice mistero dello Spirito, «comunità» dice esperienza di socialità; infine «comunione» dice qualcosa di non determinato dal tempo e dallo spazio, «comunità» invece denota una realtà esattamente collocata nello spazio e nel tempo, per cui la comunione può anche sussistere come un elemento sporadico mentre la comunità si presenta sempre come un fenomeno per natura sua stabile e continuativo⁽¹⁾.

In ecclesiologia si parlerà di «comunione» là dove due o tre persone danno vita ad un fenomeno di comunicazione della fede, per il quale si ritrovano, animate dallo stesso Spirito, nella fede nel medesimo Signore e in comunione con l'unico Padre. Ma essendo la comunione un dono che trascende ogni esperienza spazialmente e temporalmente collocata, si parlerà di comunione anche là dove lo Spirito conduce nello stesso ambito di grazia persone che neppure si conoscono. La comu-

(1) Vedi un'accurata definizione dei due termini nel documento della CEI «Comunione e comunità», nn. 14 e 15, in «Regn. Doc» 26 (1981) 581.

nione ecclesiale è anche comunione con i santi già trapassati da questa vita. In questo senso la comunione non comporta l'esistenza di una comunità sociologicamente e storicamente definibile. Non ci può essere comunità con i morti, né fra persone che non si conoscono; neppure, propriamente parlando, si dirà che c'è comunità là dove semplicemente si verifica una certa esperienza comunionale episodica e transitoria, priva di una certa e stabile convivenza nella fede e di una duratura compartecipazione in alcuni beni dello Spirito.

All'inverso, però, bisogna dire che non c'è comunità cristiana se non c'è comunione nella fede fra le persone che la compongono. Ma siccome la comunione, nella sua indefinitezza, è comprensiva di mille e mille aspetti distinti, è necessario specificare che la comunità cristiana è del tutto impossibile solo in mancanza di una comunione nella fede, potendo essa di per sé sussistere anche se la comunione venisse meno sotto tutti gli altri aspetti, per esempio, quello pur delicatissimo ed importantissimo della carità, essendo la chiesa santa e peccatrice.

In quanto è un dono dello Spirito che attraversa la storia e l'escatologia, la comunione ha le sue vie ed i suoi esiti del tutto misteriosi ed indefinibili. D'altro lato anche la comunione ha bisogno di svilupparsi nella comunità. Non al punto da scomparire se questo non avviene, ma sì al punto da postularla come sviluppo naturale di sé.

Infatti, se è vera comunione anche quella per cui «qui Romae sedet, Indos scit membrum suum esse»⁽²⁾ ed anche quella che unisce sulle vie segrete della grazia tanti che visibilmente non hanno avuto nessun contatto con il vangelo, è anche vero che il dono dello Spirito, nel cammino storico della chiesa, si intreccia con il fenomeno della comunicazione della fede consistente nella trasmissione della notizia su Gesù e nella partecipazione ad altri, da parte dei credenti, della loro propria esperienza di fede in lui. Ora questo non può avvenire se non all'interno di una catena di eventi che trasmetta da una generazione all'altra quel primitivo annuncio fatto dagli apostoli nel quale fin dall'origine si manifesta la comunione che lo Spirito crea nell'adesione a Gesù di coloro che accolgono l'annuncio. È qui che appare la necessità e il ruolo della comunità. Infatti una comunione sporadica che legasse alcune persone fra di loro episodicamente non avrebbe mai garantito il prolungarsi della «traditio» ed il suo pervenire fino a noi. Solo una comunità, con il suo carattere di duratura convivenza nella fede comune, può essere il soggetto adeguato di una perenne trasmissione del messaggio di tempo in tempo e di luogo in luogo. Quando la comunione si compie fra alcune persone, perché la «traditio fidei» è giunta fino a loro, essa stessa le obbliga a far sfociare la loro comunione in una comunità che possa essere a sua volta soggetto adeguato del prolungarsi di quella stessa tradizione dalla quale la loro comunione è nata.

Ora «comunione» (koinonía) è termine frequente ed illustre del

(2) S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Io. Hom.* 65, 1 citato da LG 13.

Nuovo Testamento⁽³⁾, mentre il termine «comunità» non vi ha un suo corrispettivo specifico: bisogna cercarne il senso sotto il termine «ekklesia», che dice la convocazione del popolo di Dio, traduzione e prolungamento del «qahal Jahvè» dell'Esodo⁽⁴⁾.

È solo di recente che il termine «comunità» è stato caricato di grandi attese e superiori significati, quasi che esso fosse capace da solo di esorcizzare le valenze, reputate negative, del più tradizionale «società». Ciò è avvenuto dimenticando che dal punto di vista della loro origine i due termini si equivalgono, venendo sia l'uno che l'altro dall'ambito delle categorie sociologiche. Comunque non credo che la più alta posta in gioco dell'ecclesiologia consista nell'alternativa fra i due termini di «comunità» e di «società», bensì nella ricerca e nella possibile definizione di quella forma fondamentale dell'*ekklesia* (o della comunità ecclesiale) nella quale la chiesa appare come il soggetto adeguato della grande *parádosis* della fede.

Si sa come la prima comunità cristiana nascesse in Gerusalemme, nell'accoglienza della prima proclamazione del messaggio, e sentisse se stessa come la convocazione escatologica dello stesso Israele. Così tutte le altre comunità, fuori di Gerusalemme, si collocheranno in altrettante città in cui era presente Israele, intorno alla sua sinagoga. Però questa «convocazione di Israele» sarà sempre più stretta ed insieme più ampia del previsto, più stretta perché ne raccoglierà solamente il «resto» e più ampia perché conterrà anche i pagani che avranno creduto in Cristo. La vita della chiesa comunque non scorrerà in uno sviluppo semplice e lineare di questa sua coscienza comunitaria. A cominciare dalle tensioni dei giudaizzanti, essa sarà agitata dall'insorgenza di contestazioni e di eresie che si rifletteranno nella nascita di comunità parallele con le quali la grande chiesa non potrà sentirsi in comunione. Quando poi, in seguito alla pace costantiniana, la chiesa si trovò appiattita, sociologicamente e amministrativamente, sulla società civile⁽⁵⁾, spenta ormai da tempo la tensione con la pretesa giudaica della coincidenza del popolo di Dio con la nazione ebraica in favore di una nuova coincidenza della chiesa con l'impero cristiano, nel quale ormai si è cristiani perché si nasce in una società cristiana, allora in nome delle esigenze del radicalismo evangelico nasceranno nuove comunità, questa volta non scismatiche né settarie, ma come stimoli e serbatoi di un cristianesimo più genuino ed autentico: saranno le comunità monastiche. Più tardi, quando anche queste saranno diventate dei semplici tasselli dell'omogenea società cristiana medioevale, la stessa cosa, in forma diversa faranno gli

(3) Cf. P.C. BORI, *Koinonia. L'idea di comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1972.

(4) Cf. «Koinon-», in GLNT V, Paideia, Brescia, 1969, 702-719.

(5) Sant'Agostino dovrà fare una certa fatica a convincere i suoi contemporanei che il vangelo è destinato anche alle altre genti, a coloro che greci e romani chiamavano «barbari», e addirittura ai misteriosi abitanti delle inesplorate isole dell'Oceano. Vedi S. DIANICH, *Chiesa in missione: Per una ecclesiologia dinamica*, Paoline, Cinisello Balsamo, 3.a ed. 1987, 82.

ordini mendicanti, e poi ancora le congregazioni religiose dell'epoca tridentina e sù sù fino alla recente creazione dei grandi istituti religiosi missionari, creati per rispondere alle esigenze della missione estera. Ed infine analogamente si porrà davanti alla «grande chiesa» l'attuale fioritura di gruppi e di movimenti cristiani.

Il problema sembra allora doversi porre in questi termini: se la comunione sfocia necessariamente nella comunità e la comunità è il soggetto vettore indispensabile della tradizione, quale è la forma di comunità, fra le tante, che è indispensabile alla chiesa perché essa sia l'adeguato soggetto portante della tradizione?

La forma di comunità originaria fu, come abbiamo visto, quella spuntata sul solco di Israele e innestata sulla sua radice. Altre forme di comunità si sono o contrapposte o giustapposte ad essa. Altre ancora sono vissute al suo interno come sue naturali componenti. Oggi nella dogmatica cattolica si afferma con chiarezza che una comunità è chiesa solo se è perfettamente integrata in quella pienezza dell'ordine sacramentale che è garantita dal vescovo e professa in maniera ortodossa la fede. Questo principio dogmatico, però, è solamente il necessario presupposto della questione teologica intorno alla quale vogliamo lavorare. Nell'interrogarci, quindi, sulla qualità di una comunità cristiana che voglia essere all'altezza del compito di soggetto della «traditio», non possiamo che partire dalla forma originaria fondamentale sotto la quale l'aggregazione cristiana si presenta, cioè dalla autoidentificazione della chiesa con il «popolo di Dio».

II. Chiesa di popolo⁽⁶⁾

È significativo ricordare che l'idea di popolo di Dio, la quale attraversa tutta la Sacra Scrittura, viene assunta come l'idea portante di tutta la sua ecclesiologia da quel concilio Vaticano II che intende riportare ogni cristiano al ruolo di soggetto attivo nella chiesa ed attribuire al popolo di Dio, definito «popolo messianico», la responsabilità fondamentale della missione⁽⁷⁾.

Per la chiesa, infatti, fu di decisiva importanza che il Nuovo Testamento, pur avendo superato l'idea che l'alleanza con Dio passi attraverso la legge ed avendo affermato che il principio della salvezza è la pura fede in Cristo, animata dallo Spirito, non abbia rifiutato l'idea che la chiesa sia popolo, il popolo di Dio, lo stesso, l'unico, il popolo delle

(6) Contemporaneamente alla stesura di questo articolo, sono stato chiamato a dare un contributo al Convegno della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano su «Chiesa e parrocchia». Ovviamente i due lavori mi si sono sovrapposti in alcuni punti: questo paragrafo riproduce, quindi, quasi per intero, una parte di quanto già detto in quel convegno e pubblicato negli Atti.

(7) Cfr. G. COLOMBO, *Il «Popolo di Dio» e il «mistero» della chiesa nell'ecclesiologia postconciliare*, in «Teologia», 10, 1985, 93-167.

promesse, che continua la sua storia nel tempo. Se ora l'appartenenza al popolo di Dio non viene «dalla carne né dal sangue» ma dall'ascolto del vangelo e dall'ispirazione interiore dello Spirito, questo non significa che all'antico popolo di Dio si debbano sostituire tante comunità puramente elettive, composte da iniziati, capaci di esaltare le scelte personali e incapaci di presentarsi al mondo come popolo. In realtà per il cristianesimo primitivo si prolunga la storia dell'unico popolo in forma nuova, cioè anche al di fuori dei confini di Israele⁽⁸⁾. Il movimento naturale del progressivo distacco delle comunità cristiane dall'ebraismo avrebbe potuto benissimo produrre delle comunità dal carattere settario, sia per la forte carica escatologica del cristianesimo primitivo, per la sua antitesi alle vecchie gerarchie sacerdotali, per la sua tensione utopica, il radicalismo della sua proposta etica e quel certo, se pure limitato, esoterismo presente nei suoi riti. Ché si tratta di caratteri tipici dei movimenti settari⁽⁹⁾. Eppure la chiesa cristiana, per quanto si sviluppasse con una propria identità diversa e per certi aspetti opposta a quella del giudaismo e per quanto intendesse assolutamente superarne il carattere nazionalistico, si sentì radicata in esso e destinata a continuare ad essere ciò che era Israele, cioè popolo e popolo di Dio. La chiesa quindi sarà popolo di Dio senza essere un popolo, una nazione. Avrà la forma sociale di popolo pur non fondandosi su appartenenze di tipo genealogico né su strutture di tipo legale. È proprio la consapevolezza di non essere setta ma popolo, che ha permesso alla chiesa per più di un millennio di identificarsi con l'intera ecumene del mondo allora conosciuto.

Secondo Troeltsch⁽¹⁰⁾ il cristianesimo avrebbe assunto la figura di chiesa invece che di setta proprio a partire dal suo ideale di salvezza universale. Lo stesso vangelo che le dava la sua forte tensione escatologica e la spingeva al radicalismo etico, la apriva anche al mondo da salvare. Così la chiesa avrebbe potuto, senza venire meno alla coerenza con il vangelo della sua fondazione, inserirsi nella società, anche se al prezzo di qualche compromesso con alcune istanze della mondanità. Il compromesso sarebbe stato tranquillamente assorbito dalla coscienza ecclesiale in forza di un certo trasferimento del senso della grazia dallo spazio della coscienza individuale, dove essa avrebbe dovuto essere mediata dai valori soggettivi dell'esistenza cristiana, al terreno proprio della struttura ecclesiastica, dove essa veniva ad oggettivarsi nel siste-

(8) Vedi a proposito della continuità fra chiesa e Israele G. LOHFINK, *La raccolta d'Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, Marietti, Torino, 1983; J. DUPONT, *Teologia della chiesa negli Atti degli apostoli*, Dehoniane, Bologna, 1984; F. MUSSNER, *Il popolo della promessa. Per il dialogo cristiano-ebraico*, Città nuova, Roma, 1982; C. THOMA, *Christliche Theologie des Judentums*, Pattloch, Aschaffenburg, 1978.

(9) Vedi M. RANCHETTI, *Sette*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. V, Vallecchi, Firenze 1973, 997-1001.

(10) E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*. Vol I *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medioevale* (ed. ted. 1923), La nuova Italia, Firenze, 1949, 475-487.

ma ecclesiastico del sacerdozio e dei sacramenti. D'altra parte l'unica alternativa ad uno sbocco di questo genere sarebbe stata quella di prendere la forma della setta: un simile esito avrebbe dato al cristianesimo un guadagno nel senso del rigore e dell'intensità della vita evangelica, ma gli avrebbe fatto perdere la sua grande dimensione pubblica ed universale.

In realtà la tendenza settaria sarà continuamente presente nella storia cristiana: essa sorgerà proprio come reazione a quell'eccesso di oggettivazione della grazia che avviene nell'istituzione a scapito della verità dell'ideale evangelico.

Il sistema cattolico di chiesa, sempre secondo il Troeltsch⁽¹¹⁾, avrebbe bloccato il germogliare delle sette nel suo seno, incanalandolo nella formazione degli ordini e delle congregazioni religiose, nelle quali il radicalismo evangelico avrebbe trovato il suo sbocco senza turbare l'istituzione, mentre il protestantesimo, privo di una struttura gerarchica e fondato sulla libera interpretazione della Scrittura, dovrà convivere lungo la sua storia con un continuo pullulare di formazioni settarie nel suo ambito.

In ogni modo, conclude il Troeltsch, per quanto le sette rappresentino al meglio la irreducibilità evangelica, restano le chiese quelle che «sotto l'aspetto dell'influsso sulla storia universale, sono le incarnazioni principali dell'idea cristiana, le grandi potenze storiche, incessantemente creatrici dell'etica cristiana. Esse furono il primo gran risultato dell'antica missione mondiale cristiana. Ma una volta costitutesi, esse divennero la materia e il bersaglio contro cui s'appuntarono la critica e l'opposizione di un cristianesimo individualistico-personale, severamente paleocristiano-etico, che respingeva da lato le masse... Naturalmente questi gruppi assumevano però la struttura sociologica, in contrapposizione alla chiesa di popolo e di grazia, di unioni di confermati individualmente. Ciò avvenne in tutte le chiese cristiane, perché tutte recavano in sé, accanto al motivo della fondazione graziosa anche quello della setta»⁽¹²⁾.

Per certi aspetti sembra quasi, se appena spogliamo il nome di «setta» del carattere odioso che esso ha assunto lungo la storia, che qui si descriva una dialettica ancora oggi presente in certe tensioni fra le strutture diocesane e parrocchiali della chiesa cattolica ed i suoi movimenti comunitari più vivaci che oggi le stanno agitando.

Naturalmente, se da un lato la spinta verso un'esistenza cristiana di comunità selettive, contrassegnate dal forte impegno evangelico, sfocia in un movimento «settario», anche l'attestarsi sulla forma della chiesa di popolo può condurre a gravi deformazioni. Si potrebbe, infatti, rivedere criticamente la stessa storia della cristianità medioevale, la quale

(11) E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*. Vol. II, *Il protestantesimo* (ed. ted. 1923), La nuova Italia, Firenze, 1960, 480-484.

(12) Ib. p. 483.

aveva ricreato l'antica ecumene ellenistica nella forma di un impero cristiano che doveva superare i particolarismi nazionalistici, il quale però a sua volta, di fronte all'Islam, si costituì e combattè come una nazione, la «nazione cristiana», contro un'altra.

Il nazionalismo ottocentesco, poi, turbò la forma della chiesa di popolo, sia nel movimento gallicano, sia nel grave fenomeno del collaterismo verificatosi fra la colonizzazione e l'azione missionaria della chiesa⁽¹³⁾. In quel complesso di circostanze storiche fu l'appello al papato, anche se accompagnato dalle esasperazioni dell'ultramontanesimo, a salvare la chiesa come popolo transnazionale e ad impedire che il popolo di Dio tendesse a trasformarsi in una federazione di nazioni cristiane.

Fenomeni analoghi, anche se di più difficile analisi, sono quelli dei messianismi nazionali: popoli particolari che vivono certe svolte della loro storia, soprattutto in situazione di oppressione e di ricerca della propria liberazione, con la coscienza di essere portatori di un messaggio e di una grazia di rinnovamento e di libertà per se stessi e per il mondo. È un fenomeno caratteristico dell'ebraismo, che si riproduce anche presso popoli cristiani, come quello russo e quello polacco, e che si ritrova presente anche, per esempio, nello spirito dei padri fondatori degli Stati Uniti⁽¹⁴⁾. Qualcosa di simile per l'Italia dell'800 si può osservare nel pensiero di Vincenzo Gioberti⁽¹⁵⁾.

Il concetto della chiesa popolo di Dio rischia ancora la deformazione quando si scivola verso una sua interpretazione populista o classista. Non che esso non ci richiami all'amore di Dio che raccoglie nel suo popolo tutti e in primo luogo i poveri, coloro cioè che la società ingiusta colloca ai suoi margini o addirittura esclude. Ed è un richiamo al quale la «chiesa di popolo», nel suo carattere non elitario, sarà particolarmente sensibile. È chiaro però che la Chiesa non può identificarsi nella classe sociale del proletariato come unico e definitivo strumento storico della liberazione dei poveri e della creazione di una società nuova e giusta⁽¹⁶⁾.

Sia nella tendenza alla formazione di chiese nazionali, sia nell'ecclesiologia soggiacente allo spirito dei popoli messianici, che nella riduzione classista dell'idea del popolo di Dio si corre il rischio di perdere la caratteristica tipicamente cristiana della convocazione di tutti gli uomini in un'unica chiesa, al di là di ogni forma di particolarismo. Questi rischi di grave deformazione non devono, però, impedire, di co-

(13) Benedetto XV ne parlerà come di «una delle più tristi piaghe dell'apostolato»: vedi S. TRAMONTIN, *Un secolo di storia della chiesa. Da Leone XIII al concilio Vaticano II*, vol. II, Studium, Roma 1980, 139.

(14) AA.VV., *Popoli messianici*, Dehoniane, Bologna, 1986.

(15) Cf. S. DIANICH, *L'ecclesiologia in Italia dal Vaticano I al Vaticano II*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, I/1, Marietti, Torino, 1981, 162-180.

(16) Vedi l'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede su «Alcuni aspetti della teologia della liberazione», 9, 11-13 in «Regno Doc» 29 (1984) 527 s.

gliere nella coscienza che la chiesa ha di essere «popolo», grazie al ricchissimo retaggio biblico dell'espressione, anche il senso del radicamento di ogni aggregazione ecclesiale nella storia del popolo in cui vive e la sua vocazione a piantarsi in mezzo ai poveri come segno di speranza e di liberazione. Ma tutto ciò è possibile solo a patto che la chiesa custodisca fedelmente nella sua coscienza e rifletta coerentemente nella sua struttura i caratteri propri di ciò che è un popolo, quelli cioè di un'aggregazione che non intende ritagliarsi alcuno spazio particolare al di dentro dei popoli, ma che, sulla base della comunione della fede in Cristo, resta assolutamente aperta a tutti.

In questo senso mi sembra assai delicata la proposta circolante in alcuni settori della teologia pastorale tedesca di contrapporre una *Volkskirche* ad una *Gemeindekirche*, quasi che la chiesa potesse e dovesse rinunciare ad essere «popolo» per poter essere «comunità». Anche se si capisce quanto sia necessario uscire oggi dall'idea di una «chiesa di massa», di un'aggregazione dall'appartenenza debole, per ricostruire nella chiesa il senso della comunità. Così come non è difficile comprendere che in Germania qualcuno senta ancora il bisogno di esorcizzare gli eventuali pericolosi richiami del termine *Volkskirche* in quanto esso evoca le vecchie tendenze nazionaliste ed i tristissimi compromessi del movimento dei *Deutsche Christen* con il nazismo⁽¹⁷⁾.

Del resto chi potrebbe ritenere possibile ipotizzare davvero una chiesa composta da un insieme di comunità che nella società civile e di fronte allo stato si presentino sotto la forma di aggregazioni private, al modo di una rete di clubs culturali o di associazioni filantropiche? Il ruolo e la figura pubblica della chiesa è un dato di così grande dimensione in tutta la storia che non solo di fatto sarebbe ben difficile poter abbandonare, ma che soprattutto corrisponde alla vocazione ed alla missione della chiesa in ordine alla sua proposta di salvezza, che non si dirige semplicemente agli individui, bensì al mondo ed alla storia⁽¹⁸⁾.

Ora, è proprio l'assetto istituzionale diocesano e parrocchiale che risponde a questo aspetto della vocazione della chiesa: il rapporto della istituzione ecclesiastica fondamentale con la popolazione dei territori sui quali di fatto la chiesa insiste diventa un elemento assolutamente qualificante della sua struttura e della spiritualità in cui essa vive. Essa certamente non è chiamata ad essere in maniera esclusiva «chiesa di un popolo»: là dove il suo contesto storico fosse segnato da una forte identità nazionale, essa sarà il segno di una comunione più vasta e là dove la sua identificazione con i ceti poveri della società la obbligherà a lasciarsi coinvolgere nel conflitto sociale, essa non potrà dimenticare

(17) Vedi in questo senso la critica alla teologia della *Volkskirche* di J. CH. HOEKENDIJK, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, Kaiser, München 1967 (traduzione dal fiammingo) e la risposta di G. F. VICEDOM, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, Kaiser, München, 1958.

(18) Vedi a questo proposito l'interessante opera di E. HÜBNER, *Theologie und Empirie der Kirche. Prolegomena zur praktischen Theologie*, eukirchener Verlag, Neukirchen, 1985.

la sua vocazione di pace oltre che il suo impegno di operare per la giustizia.

Potrà sembrare però che nella nostra attuale società europea, così fortemente secolarizzata, la crisi di una chiesa di popolo sia insuperabile, coincidendo con la fine di una chiesa di massa. Bisognerà quindi domandarsi cosa possa significare per una comunità cristiana composta di pochi credenti immersi in una popolazione dalle opinioni e dalle ideologie più varie, voler essere e sentirsi popolo di Dio.

È che l'assetto ecclesiastico di base, nella struttura della parrocchia e della diocesi, avrà sempre la forma di popolo, in quanto accoglie tutti i credenti di un territorio come suoi membri, con il presupposto che anche il cristiano peccatore, che vive in maniera incoerente con il vangelo, o quello disimpegnato che non si sente responsabile della missione, ne è partecipe, con i suoi diritti e doveri nei confronti della chiesa. Il cristiano sa che la comunità eserciterà sulla sua vita un controllo assolutamente discreto, per cui solo in alcuni casi di rilevanza pubblica egli potrà essere censurato o scomunicato. È proprio come appartenere ad un popolo libero, quando sai che avrai diritti e doveri nei confronti della collettività, ma non sarai mandato in esilio se non sarai un cittadino perfettamente normalizzato.

Con questi caratteri, la comunità cristiana potrà non risultare particolarmente brillante per il suo rigore evangelico, però sarà, in mezzo ad una popolazione e ad una società travagliate dal male, il segno della misericordia di Dio. La sua missione non potrà essere progettata da presupposti elitari di nessun tipo: il soggetto della missione è un popolo di credenti fatto di intellettuali e di analfabeti, di uomini e donne vigorosi come di vecchietti e di malati, di gente fortemente dotata come di handicappati, di persone dalla spiritualità elevatissima come di cristiani incoerenti, discontinui, dubbiosi o non praticanti. Però così la comunità cristiana avrà la capacità di intrecciarsi con la gente e di radicarsi nella popolazione del territorio, condividendone in pieno «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce», sì da diventare effettivamente, anche quando fosse una piccola comunità, formata da una minoranza di credenti, parte viva ed operosa della popolazione di un territorio, partecipe dei suoi problemi, della sua storia, delle sue lotte e delle sue speranze. Così la chiesa potrà essere «popolo di Dio» non perché chiesa di massa, ma perché vivente, secondo il titolo di un celebre libro di spiritualità, «Au coeur des masses»⁽¹⁹⁾.

D'altra parte è proprio questa forma di popolo, con l'assetto istituzionale territoriale che l'accompagna e la esprime, che fa della chiesa il nerbo portatore di una tradizione storica perdurante lungo i tempi e capace di espansione universale e di inserimento in qualsiasi strato umano.

(19) R. VOILLAUME, *Au coeur des masses. La vie religieuse des Petits Frères du Père De Foucauld*, Cerf, Paris, tradotto in italiano nel 1952 e ristampato in moltissime successive edizioni con il titolo «Come loro».

Ciò non significa che nessuna altra forma di aggregazione comunitaria sia accettabile nella chiesa. Significa solo che nessuna forza comunitaria ecclesiale ha senso se non in quanto radicata sulla vasta base della chiesa popolo di Dio. Questa forma di chiesa è capace di vedere germogliare dal suo tronco infinite altre forme, mentre nessun'altra potrebbe vivere come autentica chiesa se non germogliando da essa.

III. Alcuni percorsi devianti

Non di rado sembra di osservare che il nostro problema venga collocato su alcune piste false, che ora è necessario individuare.

A volte, infatti, si usano contrapporre forme istituzionali e forme cosiddette carismatiche di comunità. Questo modo di usare i termini di «istituzione» e di «carisma» è a dir poco obsoleto. Quasi che una buona rilettura del Nuovo Testamento non ci avesse ormai abbondantemente chiarito che o l'istituzione ecclesiastica viene da un carisma dello Spirito o è mero strumento organizzativo, privo di autentica valenza teologica. O come se l'ecclesiologia del Vaticano II non ci avesse obbligato a considerare l'ordine sacro e la grazia sacramentale in esso contenuta come l'unico vero principio del ministero gerarchico e quindi delle strutture comunitarie alle quali esso dà forma conclusa di chiesa. Riproporre a proposito della relazione intercorrente tra le diverse forme di aggregazione sorgenti nella chiesa questa vecchia dialettica è puro non senso.

Un altro falso problema, a mio giudizio, nonostante sia stato oggetto della preoccupazione dell'episcopato italiano e del Sinodo dei vescovi del 1987, è quello dei criteri di «ecclesialità» (20).

Infatti la questione stessa della «ecclesialità» di qualcuno o di qualcosa, se posta all'interno del corpo dei credenti, presuppone che non tutto sia ecclesiale ciò che vi si vive e vi si realizza, cioè che la chiesa possa in qualche maniera veder distesa la sua essenza fra un nucleo centrale in cui l'ecclesialità si realizzerebbe in pienezza e delle zone mediane e quindi altre zone periferiche nelle quali essa si renderebbe sempre più rarefatta fino a scomparire. È vero che lungo la storia si è dato un massiccio fenomeno di restrizione del soggetto ecclesiale, sul piano della prassi ecclesiastica, della regola canonica ed anche della teorizzazione teologica. È anche vero che il fenomeno conserva, sul piano formale e giuridico, alcuni aspetti realmente inevitabili, fino a quando si ha bisogno di circoscrivere con esattezza certe forme di responsabilità, in modo che non si possa pretendere che la chiesa intera debba rispondere giuridicamente dell'azione di ogni individuo o di ogni singolo gruppo cristiano. Ma la definizione restrittiva del soggetto ecclesiale responsabile non può andare al di là del puro aspetto forma-

(20) Vedi l'articolo di F.G. Brambilla in questo stesso dossier.

le. Anche il Codice di Diritto Canonico saggiamente si limita a regolare l'uso del nome «cattolico» e non pretende di andare oltre⁽²¹⁾. Infatti dal punto di vista della comunione, cioè del costitutivo fondamentale della ecclesialità, ogni cristiano singolo od ogni aggregazione cristiana che radica la sua esistenza nella «comunione dello Spirito» compone il grande soggetto-chiesa portatore di fronte al mondo della responsabilità della missione che Cristo le ha consegnato.

Pensare che sul piano della sostanza dell'esistenza ecclesiale, e non già delle forme giuridiche, si diano strati di esperienza cristiana vera e propria che in qualche maniera possano definirsi non ecclesiali significa ignorare che la chiesa fundamentalmente è il popolo di Dio e che tutte le istituzioni in essa esistenti sono strumenti necessari al popolo di Dio per esercitare la sua missione. Dire che la missione è semplicemente unica, mentre diversi sono i ministeri attraverso i quali essa si compie, come afferma il Vaticano II⁽²²⁾, è dire che il soggetto ecclesiale è unico ed è appunto quel «popolo messianico» a cui Cristo ha affidato il proseguimento del compito per il quale egli aveva vissuto ed era morto in mezzo agli uomini. Ora, qualsiasi forma comunitaria sorga nel popolo di Dio, è forma di quest'unico soggetto e non si vede come si possano distinguere nella sostanza dell'esistenza e dell'agire ecclesiale fra aggregazioni che ecclesiali sarebbero ed altre che non lo sarebbero affatto. Se l'autorità del ministero ordinato ha nella chiesa il compito di discernere i carismi, questo non significa che niente può dirsi ecclesiale prima che abbia avuto il riconoscimento della gerarchia. Se la chiesa è animata dallo Spirito ed ogni cristiano è tale solo in forza del dono dello Spirito, la ovvia presunzione è che ciò che nella chiesa si vive e si fa venga dallo Spirito. Se volessimo trasporre questo dato sul piano del discorso giuridico, dovremmo stabilire il principio di una vera e propria «*praesumptio in favorem*» dei carismi, in quanto il cristiano non ha bisogno di vedere dimostrata la carismaticità della sua fede, della sua azione e della sua vita. Questo è l'ovvio. Ciò che, se del caso, bisognerà eventualmente dimostrare, è che si diano carismi solo pretesi tali, forme di esistenza cristiana e di missione realmente non assumibili come proprie all'interno dell'unica missione ecclesiale. E qui la chiesa ha bisogno del discernimento dei suoi pastori che a ciò sono deputati dal loro specifico carisma.

Una terza pista deviante sulla quale ogni tanto capita di veder collocato il nostro discorso è quella che tende a ricondurre l'attuale dialettica esistente fra chiesa locale e comunità particolari alla dialettica

(21) Can. 300: «Nulla consociatio nomen "catholica" sibi assumat, nisi de consensu competentis auctoritatis ecclesiasticae...». Altra cosa è la ovvia restrizione del soggetto ecclesiale in quei campi specifici nei quali solo specifici carismi abilitano all'azione e ne determinano i responsabili, come avviene, sulla base di precisi e determinati criteri, per le competenze specifiche del papa, dei vescovi, dei preti e dei diaconi nell'ambito dei sacramenti, della predicazione e della cura pastorale della chiesa.

(22) AA 2.

esistente fra il papato e l'episcopato. Si ama citare a questo proposito, sulla scorta di uno studio di J. Ratzinger (23), la vicenda medioevale degli ordini mendicanti e della lunga tensione che essi dovettero creare e superare per affermare il loro diritto di predicare dovunque, indipendentemente dal mandato dei singoli vescovi, in forza di un mandato loro proveniente dal papa (24).

Il riferimento storico sembra straordinariamente pertinente. Solo che si dovrebbe presupporre che oggi nella chiesa ci si trovi nella medesima situazione di allora, mentre l'autocoscienza della chiesa del Vaticano II si sta muovendo esattamente nella direzione opposta. Infatti la posizione centrale dei mendicanti nella chiesa dell'ultimo medioevo era corrispettiva a quello stato di decadenza delle chiese locali, per il quale una forza nuova, sorretta dal papato, poteva e doveva sorgere per colmarne le gravi lacune soprattutto nell'ambito della predicazione e della cura pastorale. Inoltre si trattava di affermare il valore del primato papale contro le tendenze conciliariste, innescando una tensione che in seguito condurrà la chiesa, di secolo in secolo, verso quelle forme di governo fortemente centralizzate e quella mortificazione del senso delle chiese locali, che appunto il Vaticano II vorrà correggere. Il fenomeno era anche debitore di una ormai avvenuta così forte clericalizzazione della chiesa per cui il popolo di Dio era considerato come il puro e semplice oggetto dell'azione ecclesiale, mentre il soggetto ecclesiale attivo pareva formato esclusivamente da religiosi e chierici.

Fugato il pericolo del conciliarismo con la definizione del 1870, il Vaticano II trovava davanti a sé, aperta e percorribile la strada della collegialità episcopale, per comporvi in una nuova sintesi gli antichi conflitti fra papa e vescovi e la vecchia tensione fra chiesa locale e chiesa universale. Come si potrebbe dimenticare tutto questo, facendo ricomparire all'orizzonte della chiesa i vecchi fantasmi? Né si può coerentemente proporre l'ecclesiologia conciliare del popolo di Dio e sognare un protagonismo ecclesiale di aggregazioni elitarie che venga a spiazzare l'ormai ineludibile imperativo di ridare dignità di soggetto a tutto il popolo di Dio in ordine a quella missione che fondamentalmente gli compete sì da potersi definire «popolo messianico».

IV. I carismi del popolo di Dio

Il vero problema dell'assetto ecclesiastico non è quello di fare posto allo sviluppo carismatico accanto alle istanze istituzionali, chè, oltre a tutto, questo significherebbe una reale eliminazione del carattere speci-

(23) J. RATZINGER, *L'influsso della disputa degli ordini mendicanti sullo sviluppo della dottrina del primato*, in *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia, 1971.

(24) J.P. CORDES, *La «communio» nella chiesa*, in *I movimenti nella chiesa*, Nuovo mondo, Milano, 1987, 37-58.

fico delle dinamiche cosiddette «carismatiche», in quanto esse verrebbero assunte ed omologate nel quadro istituzionale. Il vero problema della chiesa è di riuscire nella sua autocoscienza ad interpretare ed a vivere tutta l'espansione della sua vitalità, in tutte le sue forme, come autentica fruttificazione dei doni dello Spirito. L'esigenza importante non è quella di ottenere dalle legittime autorità il riconoscimento dell'ecclesialità di ciò che questo o quello fanno o intendono fare nella chiesa per il compimento della sua missione. Una impostazione di questo genere, anziché valorizzare i carismi, li mortifica, in quanto intende legittimarli assorbendoli nell'istituzione e quindi, in un certo senso, clericalizzandoli. È per la fede e per il battesimo che nasce il soggetto della missione ecclesiale ed esso opera per la grazia nativa dello Spirito, che è la medesima grazia per la quale esso esiste. In questo senso mi pare che la problematica pastorale che maggiormente si impone è quella della valorizzazione dei carismi sparsi in tutto il popolo di Dio e non di quelli già di per sé, diciamo così, vistosi e potenti, poiché questi ultimi, producendo aggregazioni elitarie di persone fortemente motivate e molto organizzate, per forza propria tendono ad imporsi come elementi egemonici all'interno delle comunità. Lamentevole sarebbe la situazione di una chiesa che vedesse contrapposte fra di loro diverse aggregazioni di cristiani, delle quali alcune si fregerebbero del titolo di ecclesiali ed altre no. A questo pericolo va opposto, nella concretezza della prassi pastorale, un reale ed effettivo riconoscimento dell'esistenza ecclesiale di ogni credente, al limite anche del non praticante, dovendosi la chiesa prima di ogni altra cosa riconoscersi nella globalità del popolo di Dio. Questo comporterebbe il recupero da parte della chiesa della laicità autentica⁽²⁵⁾, la quale non che essere riconosciuta sembra piuttosto impoverita dalla sovrapposizione di deleghe e di mandati gerarchici, mentre trova la sua piena espansione proprio nella normalità dell'esistenza quotidiana del credente, il quale esercita il suo sacerdozio nell'oblazione a Dio, in Cristo, di tutto ciò che colma le sue giornate nella sua vita di famiglia, nel lavoro e nella professione, nella fatica del suo impegno sociale e politico. Ora, proprio questo è il sacerdozio fondamentale della chiesa e viene vissuto dai credenti indipendentemente da qualsiasi loro determinata aggregazione a questa od a quella particolare comunità bensì solo ed esclusivamente in forza della loro pura e semplice appartenenza alla chiesa. L'ecclesiologia del popolo di Dio postula prima di ogni cosa una energica chiamata, rivolta

(25) In difesa del valore teoretico e teologico del concetto di «laicità» vedi il mio *Laici e laicità della chiesa*, in *Dossier sui laici* (ed. S. Dianich), Queriniana, Brescia, 1987, 103-151, con riferimento a quanto sostenuto da G. COLOMBO e G. ANGELINI in *I laici nella chiesa* (a c. della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), LDC, Torino Leumann 1986, 9-56 e in *Laico e cristiano* (a c. di G. Angelini, G. Ambrosio), Marietti, Genova, 1987. Vedi anche, a questo proposito, B. FORTE, *Laicato e laicità*, Marietti, Torino, 1986; AA.VV., *Laicità. Problemi e prospettive*. Atti del XLVII corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica, Vita e pensiero, Milano, 1977; G. BARBAGLIO, *La laicità del credente. Interpretazione biblica*, Cittadella, Assisi, 1987.

al cristiano comune, a sentirsi chiesa e il coraggio da parte della chiesa di compromettersi maggiormente con l'esistenza di tutti quei santi peccatori che la compongono come vera comunità di popolo.

V. Appartenenza ecclesiale e chiesa universale

In quanto al rapporto fra le singole particolari comunità ecclesiali e la chiesa universale, abbiamo già detto come esso venga evocato non di rado sulla pista falsa della dialettica fra papato ed episcopato. Il vero problema, invece, al quale siamo chiamati a dare una risposta, consiste in una interpretazione dell'idea stessa di chiesa universale. Infatti non è che questa rappresenti l'ovvio mentre l'idea di chiesa locale rappresenterebbe il problematico. È vero esattamente il contrario⁽²⁶⁾. Già la struttura sacramentale della chiesa è essenzialmente riferita alla chiesa locale, al punto che il papato, posto per natura sua al servizio della chiesa universale, non viene da un sacramento che non sia quello dell'ordine episcopale e il papa non è papa se non in quanto è vescovo e vescovo di una chiesa locale, quella di Roma. È assai importante osservare come nel clima della grande valorizzazione dell'episcopato che ha dominato il Vaticano II, la richiesta di far eleggere il papa dal collegio episcopale invece che da quello cardinalizio non abbia avuto seguito. Il collegio cardinalizio, anche se per finzione giuridica, rappresenta il clero romano e nell'elezione del papa è il clero romano che elegge il suo vescovo. Si osservi inoltre che, se nella attuale disciplina canonica è il papa che, salvo alcuni casi eccezionali, designa il vescovo destinato a questa o quella chiesa locale, secondo l'antichissima tradizione, son sempre tre vescovi, anche nel caso in cui la celebrazione sia presieduta dal papa, che gli impongono le mani, in rappresentanza del collegio episcopale e della comunione di tutte le chiese. Senza dire che in origine la stessa designazione, non solo l'ordinazione, di un vescovo era, secondo il Batiffol, un vero e proprio atto sinodale, autentica anticipazione di quelli che saranno poi i sinodi o concili propriamente detti⁽²⁷⁾. La chiesa universale, infatti, più che una comunità è una comunione di comunità⁽²⁸⁾, tanto è vero che propriamente parlando non esiste una eucarestia della chiesa universale, ma piuttosto esiste la grande e cattolica ospitalità eucaristica, in primo luogo della chiesa romana e poi delle altre, offerta a tutte le chiese del mondo. Questo per dire che ogni appello al papato come istanza legittimante una qualsiasi impresa ec-

(26) Cf. Y. CONGAR, *De la communion des églises à une ecclésiologie de l'église universelle*, in *L'épiscopat et l'église universelle* (a c. di Y. Congar e D.B. Dupuy), Cerf, Paris 1962, 227-260.

(27) P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, Paris 1914, 79, citato in *L'épiscopat et l'église universelle*, cit., 294. Vedi anche L. MORTARI, *Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della chiesa antica*, Vallecchi, Firenze, 1969.

(28) Cf. J.M.R. TILLARD, *Eglise d'églises. L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987.

clesiale non può porsi come istanza di uscita dalla struttura della chiesa locale. Quest'ultima è decisamente onniavvolgente.

La disciplina canonica postconciliare, del resto, ha preso atto di questa riacquistata coscienza ecclesiale con la ricerca di una nuova impostazione degli stessi rapporti dei religiosi, canonicamente legati all'istanza papale, con le chiese locali⁽²⁹⁾.

La stessa cosa avviene per i missionari, il cui mandato non è più esclusivamente quello papale ed i quali, comunque, una volta operanti su di un territorio sul quale insista una struttura diocesana, in essa in-
eriscono a tutti gli effetti la loro operosità⁽³⁰⁾.

È inutile qui ricordare, perché ormai citatissima, la dottrina del Vaticano II secondo la quale la chiesa locale non è una parte amministrativa dell'assetto ecclesiastico universale, ma è una vera e propria realizzazione, nella propria struttura sacramentale, della stessa chiesa universale⁽³¹⁾. Il papa sarà sì detto nella tradizione medioevale «*episcopus ecclesiae universalis*», ma non nel senso che esista una specie di superaggregazione ecclesiale, della quale sarebbe vescovo il papa e per la quale un cristiano, invece che appartenere ad una chiesa locale, apparterebbe esclusivamente alla chiesa universale. Esistono strumenti canonici ed organizzazioni pastorali, atti a rispondere ad esigenze alle quali le singole chiese locali non riuscirebbero a rispondere e che emanano dal ministero papale. Tale è, per esempio, in gran parte anche oggi, l'organizzazione della prima evangelizzazione nei paesi nei quali non esiste ancora l'impianto della chiesa locale. Ma non esiste alcuna struttura sacramentale nella quale il cristiano possa trovare la piena espansione della sua esistenza di credente che gli permetta di vivere fuori da qualsiasi chiesa locale.

VI. Appartenenza ecclesiale e chiesa di popolo

Lungo la storia, come anche al giorno d'oggi, le nuove aggregazioni cristiane nascono sotto una spinta costante che è la sensazione di una fondamentale inadeguatezza della chiesa locale in ordine alla sua missione ed alle esigenze di una autentica esistenza evangelica.

Ora, fino a che punto si può spingere questo giudizio di inadeguatezza? Dal punto di vista delle situazioni di fatto il discorso chiede solamente di essere vero e deve essere accolto con autentico spirito di penitenza e con il presupposto dell'«*ecclesia semper reformanda*». Il problema si fa, invece, più delicato, quando il giudizio si sposta sul dato strutturale. È a questo punto che viene in luce quello che effettivamen-

(29) Vedi «*Mutuae relationes*» in «*Regno Doc*» 23 (1978) 344-355.

(30) CJC can. 790.

(31) LG 13, 23, 26.

te è il punto debole della comunità di popolo e della chiesa locale che in essa si realizza. Essa tende, infatti, ad appoggiarsi alla tradizione storica dei popoli in cui vive; la sua riproduzione storica avviene quasi di padre in figlio; la famiglia è la sua cellula fondamentale; il battesimo dei bambini la sua caratteristica più significativa. Ne deriva che è facile avere l'impressione che le nostre comunità cristiane fondamentali non siano composte da persone che hanno vissuto davvero quell'esperienza della conversione che è il principio dell'esistenza cristiana. Tant'è vero che il cristiano che si aggrega ad una nuova e diversa comunità vive questo momento della nuova aggregazione come un vero e proprio inizio della sua vita cristiana. Le frequenti narrazioni di «esperienze» a cui è dato assistere in molti ambienti caratteristici di queste nuove comunità contengono sempre una forte accentuazione del momento della «conversione» e la sottolineatura della contrapposizione fra ciò che il cristiano era prima di entrare nella nuova comunità e ciò che egli è ora.

Così il punto di contraddizione più interessante e più serio sta nella valutazione del battesimo ricevuto nella grande chiesa in confronto con la conversione vissuta nell'accesso alla nuova comunità. Anche se forse non è mai stato tematizzato, il medesimo problema è stato vissuto di fatto anche dai religiosi, come si evidenzia nella loro antica prassi dell'abbandono del nome di battesimo per un nuovo nome e nell'uso del termine «consacrazione», che la liturgia ha abbandonato addirittura per l'«ordinazione» del vescovo e che i religiosi adoperano per indicare, invece che il battesimo, la loro appartenenza, attraverso i voti, al loro ordine o congregazione. Il corrispettivo pratico di questa problematica è manifesto nella difficile posizione dei bambini all'interno delle nuove comunità. O esse considerano i bambini membri a tutti gli effetti della loro aggregazione ecclesiale, ed allora esse vedranno riprodursi in se stesse le caratteristiche delle nostre tradizionali chiese locali e si troveranno collocate di fianco ad esse. O esse attendono che i bambini, diventati adulti, compiano una esperienza di conversione, e allora non potranno evitare o di porsi esplicitamente come l'unico luogo della conversione e dell'esistenza cristiana o di dover ricorrere proprio a quella chiesa di popolo, dalla quale in qualche maniera si erano distaccate, nella quale non si chiederà ai loro figli, per essere cristiani e sentirsi «appartenenti» alla chiesa, niente altro che la pura e semplice adesione alla fede cattolica e il battesimo.

Di per sé la prassi del battesimo dei bambini potrebbe essere messa in discussione per tutta la chiesa e ad ogni livello. Ma a parte la scarsa probabilità che mai questo avvenga, data l'imponenza della tradizione e la gravità dei motivi sui quali essa si è fondata, non è lecito al battezzato ignorare o considerare del tutto insignificante il valore della grazia e l'esperienza della sua appartenenza ecclesiale, così come essa è stata vissuta prima di quel momento che egli ora considera il vero momento della sua conversione. Proprio in forza di quel battesimo e di

quell'appartenenza egli sa di conservare il suo fondamentale diritto di essere e di restare nella chiesa. Proprio a questo titolo ed esclusivamente in base alla sua professione di fede cattolica egli può ritenersi a tutti gli effetti parte di quel popolo cristiano che è il portatore della missione della chiesa e quindi essere riconosciuto, fino a prova in contrario, portatore di autentici carismi e capace di testimonianza cristiana, chiamato alla perfezione della santità, prima ed indipendentemente dalle sue ulteriori appartenenze a particolari comunità ecclesiali e da qualsiasi ulteriore condizione che ne intenda determinare l'esistenza sulla base di un ulteriore determinato modello. E ancora proprio a questo titolo gli è garantito che nessuna eventuale rottura dei rapporti con la sua particolare comunità potrà mai significare una rottura dei rapporti con la sua chiesa locale o una sua espulsione dalla comunità di popolo.

Da tutto questo deriva la inevitabile conclusione che le nuove comunità, che a volte sembrano collocarsi a fianco della «grande chiesa», non possono essere considerate come delle comunità originarie, capaci di porsi per se stesse come il luogo della conversione ed il principio dell'appartenenza ecclesiale. Né esse possono riferirsi alla chiesa universale come a tale luogo ed a tale principio. Esse dovranno vivere necessariamente con la coscienza di essere «particolari» aggregazioni ecclesiali, essenzialmente radicate nel terreno della chiesa locale. Nella chiesa di popolo, infatti, i loro membri trovano la loro fondamentale appartenenza ecclesiale, a garanzia della loro stessa libertà di poter vivere i loro specifici carismi, e della stessa libertà dello Spirito che un giorno potrebbe chiamarli a vivere in maniera diversa la loro esistenza cristiana.

VII. Conclusione

Se uno dei problemi chiave della chiesa del Vaticano II è quello di raggiungere una piena e globale attivazione di tutto il soggetto ecclesiale, questa impresa non potrà essere giocata puntando sul ruolo di particolari aggregazioni comunitarie, senza aver prima impostato la questione fondamentale del recupero del popolo di Dio nella sua funzione di primario e fondamentale soggetto della missione della chiesa.

Qualcuno potrebbe anche sognare l'interruzione della prassi del battesimo dei bambini o l'abbandono della chiesa di popolo, delle comunità di tradizione, per intraprendere un nuovo cammino nel quale veder rifiorire il rapporto fra la *parádoxis*, la comunione e la formazione della comunità in maniera del tutto nuova, con la generazione di chiese totalmente fondate sull'esclusivo intreccio delle libere ed adulte decisioni di fede, come punto d'arrivo di un autentico processo di conversione. Ma alla fine anch'egli dovrà porsi di fronte al problema di una chiesa che è ed intende mostrarsi come il popolo di Dio, capace di accogliere anche i bambini ed i peccatori, anche gli inabili ed i disim-

peginati. Né egli potrà preterire la struttura episcopale del ministero e delle chiese locali, configurando la chiesa come una specie di federazione di tante libere comunità sotto il diretto governo del ministero papale.

Il grande progetto intorno al quale soprattutto deve lavorare la chiesa del Vaticano II mi sembra essere piuttosto quello del recupero di tutto il corpo dei credenti al ruolo di soggetto attivo della missione nei confronti del mondo che non crede in Gesù crocifisso e risorto. Questo impegno comprende, anzi presuppone, l'esigenza di condurre il credente battezzato da bambino alla sua libera e personale professione di fede. Ma su questa base unica ed esclusiva, che non esige additivi di sorta, si costruisce il popolo di Dio portatore della missione messianica di Cristo. Come in antico gli ordini e le congregazioni religiose, o più di recente gli istituti secolari, così oggi anche le nuove aggregazioni ecclesiali dei vari gruppi e movimenti, dovranno essere protagonisti non già di una trasformazione della chiesa nelle nuove forme che a loro sono proprie, bensì, insieme a tutte le altre componenti della chiesa, di un generale processo di rivitalizzazione delle comunità di popolo, nelle quali il soggetto ecclesiale possa manifestarsi nella infinita molteplicità dei doni dello Spirito che lo animano e delle svariatissime forme dell'esistenza cristiana di cui lo Spirito lo rende capace nella sua globale integrità.

SEVERINO DIANICH
Caprona (PI)

30 giugno 1988