

Gabriele Cislighi

ECCLESIOLOGIA E MARIOLOGIA

SOMMARIO: PREMESSA – I. PRIMA TAPPA: INGRESSO STORICO-METODOLOGICO – II. SECONDA TAPPA: CENNI DI FENOMENOLOGIA E SOCIOLOGIA – III. TERZA TAPPA: TRATTI DI AUTOCOMPRESIONE BIBLICA – IV. QUARTA TAPPA: LE CATEGORIE PER UN'INTERPRETAZIONE TEOLOGICA – V. QUINTA TAPPA: LE QUATTRO NOTE – VI. SESTA TAPPA: LA STRUTTURA CARI SMATICA – VII. SETTIMA TAPPA: IL PRINCIPIO MARIANO.

PREMESSA

Il presente contributo vuole descrivere le tappe del corso di Ecclesiologia–Mariologia così come si è andato riplasmando dalla cattedra del Seminario Arcivescovile di Milano in questi anni di inizio del terzo millennio, in convinta e feconda continuità con quanto impostato – soprattutto dal punto di vista metodologico – venticinque anni fa da Tullio Citrini¹, da ritenersi vero e proprio ispiratore e maestro della materia qui a tema, per la scuola teologica di Venegono Inferiore e non solo.

Segnaliamo un secondo autore di esplicito riferimento ritenuto ad oggi, non solo nel panorama della teologia in Italia, tra i più persuasivi in ecclesiologia, il cui recente manuale viene indicato come bibliografia obbligatoria per lo studio: si tratta di Severino Dianich e del suo *Trattato sulla Chiesa* edito nel 2002².

Le tappe del percorso risultano sette, accogliendo tra l'altro l'indicazione dell'ultima edizione della cosiddetta *Ratio studiorum*³ che prevede

¹ Cf T. CITRINI, «Ecclesiologia e trattato sull'ordine», *La Scuola Cattolica* 114 (1986) 587-600.

² Cf S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa* (= Nuovo Corso di Teologia Sistemica 5), Queriniana, Brescia 2002.

³ Cf CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, «La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari (terza edizione)», in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* 10 (15 novembre 2006) 291-436: 406.

se non l'accorpamento, comunque l'accostamento della disciplina mariologica a quella ecclesiologica. Presentiamo questo settenario di capitoli, mettendo in luce le ragioni argomentative, gli strumenti e i guadagni fondamentali⁴.

1. PRIMA TAPPA: INGRESSO STORICO-METODOLOGICO

Punto di partenza è – secondo buona tradizione della nostra scuola – l'*istruzione* della questione ecclesiologia in quanto tale. La scelta è quella di offrire una ricostruzione storica del trattato *De Ecclesia* con la precisa intenzione di far emergere dall'interno stesso della vicenda i principi metodologici ritenuti decisivi per una sana ecclesiologia sistematica. Ed è proprio per questa ragione (secondo il funzionamento dell'*ouverture* che all'inizio dell'esecuzione di un'opera musicale anticipa tutti i temi della medesima) che questa tappa di esordio ha una sua consistenza notevole, anche qui, in questa nostra esposizione.

Attraverso le scansione classica di epoche (apostolica, patristica, medioevale, moderna, contemporanea) la costatazione centrale che viene fatta emergere è duplice: a) il ritardo di un trattato *De Ecclesia* come disciplina teologica compiuta e autonoma: sostanzialmente per tutto il primo millennio la Chiesa è più vissuta, realizzata che pensata, sistematizzata; il *sentire Ecclesiam* precede l'ecclesio-logia; e a partire dai primi secoli dell'avventura cristiana la Chiesa investe il proprio impegno dottrinale a risolvere anzitutto le questioni prime – Trinità, Cristo, Grazia – piuttosto che a considerare dogmaticamente la propria identità, pure già percepita pacificamente (e già in chiave propriamente teologica), nella comune coscienza credente, soprattutto attraverso la liturgia e la mistagogia; b) la nascita del trattato *De Ecclesia* – nel secondo millennio – prima dentro una prospettiva giuridica (tutta incentrata sul principio e sui problemi concreti dell'autorità, dello *ius* e della *potestas*, in concomitanza con lo sviluppo della scienza canonistica e con le problematiche reali delle tensioni tra autorità del papa e potere dell'imperatore, tra clero secolare e nuovi ordini mendicanti, tra primato papale e episcopato; il che ha portato a condizionare pesantemente una visione della realtà ecclesiale marcatamente

⁴ Cf anche G. CISLAGHI (ed.), *Perché la Chiesa? Un'introduzione all'ecclesiologia*, Ancora, Milano 2009.

istituzionale e gerarchica); poi dentro una prospettiva decisamente apologetica: in risposta alla protesta marcatamente anti-ecclesiologica della Riforma del XVI, per cui la Chiesa non parrebbe contemplata tra i cardini che «soli» (senza appunto la diabolica mediazione di un'istituzione troppo umana come la Chiesa di Roma) garantiscono salvezza all'uomo (*solus Christus, sola gratia, sola fides, sola Scriptura*), si è andato delineando il progetto di quella che poi diventerà ai fatti l'ecclesiologia classica, da manuale, strutturata secondo le regole della cosiddetta *demonstratio catholica* (comunque – anche in questo frangente – successiva e conseguente a quella *religiosa* e a quella *christiana*) che attraverso le tre forme più consolidate (la *via historica*, la *via notarum* e la *via empirica*) soddisferebbe la domanda ecclesiologica di fondo, quella appunto apologetica *de vera Ecclesia*, intrecciandosi poi perfettamente con la già conclamata accentuazione giuridicistica, la più «evidente» nel difendere la «visibile» necessità salvifica dell'istituzione ecclesiale cattolico-romana.

Viene dato giusto rilievo al momento della vera e propria «svolta» che – grazie soprattutto all'apporto, in epoca romantica, della Scuola di Tubinga e della Scuola Romana – ha portato alla scoperta/recupero di una visione più profonda della realtà ecclesiale – al di qua (nel senso di “porre il fondamento”) e al di là (nel senso di “offrire un respiro più ampio e vitalizzante”) del meramente giuridico e dell'angustamente apologetico –, in specie della sua natura teandrica che viene alla luce a partire dagli aspetti teologicamente dinamici dell'immagine ritrovata della Chiesa Corpo di Cristo. È il momento in cui ciò che i Padri già avevano intuito e comunicato nei loro scritti e che i movimenti spirituali di radicalità evangelica non avevano perduto lungo il medioevo e l'epoca moderna, emerge come la dimensione più autentica della Chiesa, da studiare e da vivere in modo rinnovato e convincente.

Momento culminante della ricostruzione storica è poi lo sguardo prolungato e attento rivolto ai due concili ecumenici celebrati in Vaticano, considerati a buon diritto i due concili ecclesiologici per eccellenza che hanno segnato profondamente la riflessione teologica successiva. Il primo (1870), sebbene non riuscì – in quanto interrotto prematuramente – a promulgare un documento ecclesiologico completo, e sebbene risultò ancora tutto impregnato di preoccupazioni giurisdizionali e di istanze apologetiche, non solo portò all'importante definizione dogmatica circa la natura del primato del papa (*un capitolo imprescindibile dell'ecclesiologia cattolica*, anche se non *il capitolo decisivo*, come poi fu inteso unilateral-

mente), ma, all'interno della questione fondamentale circa il rapporto tra fede e ragione, portò anche a considerare sinteticamente la Chiesa e le sue caratteristiche storiche nei termini di *motivum credibilitatis* e di *testimonium*, in qualche modo quindi come realtà a servizio dell'incontro salvifico tra la rivelazione di Dio e la fede dell'uomo, anticipando in nuce tutto lo sviluppo odierno di una feconda ecclesiologia della "testimonianza"⁵. Il secondo (1962-1965) fu davvero un "Concilio della Chiesa sulla Chiesa" (K. Rahner) in cui la Chiesa, per la prima volta, nel modo più autorevole possibile ha offerto un'ermeneutica teologica di sé e ha segnato in modo irreversibile l'ingresso del *De Ecclesia* all'interno del sistema dogmatico della teologia. Il Vaticano II viene riletto complessivamente (con un affondo più dettagliato dedicato alla vicenda redazionale, esemplare ed estremamente illuminante circa i nodi teoretici di fondo, della costituzione dogmatica sulla Chiesa) nella sua propria circolarità di evento – testi – recezione. In particolare si offre una griglia di lettura sincronica delle quattro costituzioni, dei nove decreti e delle tre dichiarazioni, che pone senz'altro al centro la *Lumen gentium* (LG), accompagnata dai decreti sull'ecumenismo (UR) e sulle Chiese orientali (OE), a significare l'assunzione dell'istanza ecumenica come imprescindibile per dire la Chiesa, e approfondita dai decreti sulle articolazioni interne del popolo di Dio: i vescovi (CD), i presbiteri (PO) e loro formazione (OT), i religiosi (PC), i laici e il loro apostolato (AA). Ma la centralità di LG viene poi subito decentrata. In primo luogo, ponendo la costituzione ecclesiologica in dipendenza dalle altre due costituzioni, la *Dei Verbum* (DV) e la *Sacrosanctum Concilium* (SC), in quanto la Chiesa è descritta non come realtà auto-sussistente e autonoma, ma eccentrica, che scaturisce ed è normata dalla centralità di Cristo, ovvero della rivelazione di Dio in Cristo e dalla Pasqua di Lui che ne è il compimento salvifico, e che vive dell'attestazione scritturistica di tale rivelazione e della ripresentazione eucaristica (più in generale liturgico-sacramentale) di tale evento: attestazione e ripresentazione che essa stessa – quale *traditio vivens* – sul piano storico-concreto pone in atto, venendone però contestualmente, sul piano ontologico-reale, costituita. In secondo luogo, proiettando la stessa costituzione ecclesiologica verso la quarta costituzione (significativamente quella pastorale e, quindi, aga-

⁵ Cf G. CISLAGHI, «La Chiesa come testimonianza. Le coordinate della testimonianza ecclesiale», *La Scuola Cattolica* 134 (2006) 331-353.

picamente operativa), la *Gaudium et spes*, in quanto la Chiesa non esiste per sé, ne si concepisce autoreferenziale, ma si scopre estroversa, destinata e dedicata a servire l'uomo, tutto l'uomo e tutti gli uomini, dentro la concretezza della storia del mondo: una dedizione che si realizza attraverso l'attività missionaria (decreto AG), la quale a sua volta non può trascurare l'immersione nelle dinamiche della comunicazione umana e sociale (decreto IM), e che intercetta le domande antropologiche fondamentali (di cui parlano le dichiarazioni conciliari), ovvero quelle della libertà, che è segreto della dignità della persona (DH), e della verità, che è percepita dal senso religioso universalmente e storicamente presente nell'uomo (NA), e che va ricercata investendo nell'educazione e nella cultura (GE).

Questa lunga carrellata permette di far emergere il dato fondamentale che poi guida il metodo dell'intero percorso: nel dire le ragioni del ritardo della nascita del trattato, nel recensire il dibattito cruciale tra visione cattolica e visione protestante, nel recepire l'insegnamento dei due concili Vaticani, il dato teologico è che *la Chiesa è realtà derivata e funzionale*, rispetto a realtà di ordine primario dentro l'unica prospettiva soteriologica, essendo esattamente la salvezza ciò che rende interessante e non trascurabile l'oggetto Chiesa. Essa deriva da Cristo e serve l'uomo. Prima ha dovuto e ha potuto formulare i dogmi sul mistero uni-trinitario di Dio, sull'identità di Cristo, sulla redenzione graziosa degli uomini, poi la Chiesa ha potuto e ha voluto guardare a se stessa scoprendo meravigliata la propria vocazione. La Chiesa non è alternativa al *solus Christus* e alla *sola fides*, ma è esattamente il luogo concreto e fraterno di incontro del Cristo con l'uomo che così può fidarsi sensatamente e praticabilmente di Lui, saziando realmente la propria sete di Dio (cf le tre classiche *demonstrationes* nella loro circolarità ermeneutica). La Chiesa è motivo di credibilità, è testimonianza, perché la rivelazione di Dio sia ragionevolmente accolta nella fede. La Chiesa, in tutte le sue articolazioni, nasce dalla Pasqua di Cristo, è evento dello Spirito di Cristo, è fatta dalla Parola e dall'Eucaristia e vive nel mondo e per il mondo per offrire a tutti gli uomini il Vangelo, perché la verità di Cristo incontri la libertà dell'uomo e, così, germogli ed esploda la salvezza. *Derivata e funzionale*, la Chiesa è sempre realtà secondaria, e quindi costitutivamente umile, alla fine precaria e provvisoria, perché ciò che conta e rimane è l'incontro (ultimamente escatologico) tra Cristo, la sua singolarità indeducibile e irriducibile, che è verità, e l'uomo, nella unicità e irripetibilità di ciascuna persona e nella relazionalità responsabile tra le persone, che è libertà. Qui sta tutta la grandezza e «necessità» della Chiesa.

e l'orientamento del mondo e della storia, Colui che ha già realizzato in sé, per renderlo praticabile a tutti, l'esito certo e felice di tale destinazione universale del creato intero. La Chiesa come mistero e come popolo nasce esattamente da questo avvenimento di rivelazione e di salvezza, vive in costante tensione/chiamata alla santità del Regno di Dio, ed esiste proprio – occupando il segmento temporale che inizia con la Pasqua di Gesù e termina con la Parusía di Gesù – per vincolare gli uomini a Cristo (e in questo è mistero di comunione: comunione a Cristo e in Cristo, soprattutto come Chiesa che ascolta la Parola e celebra l'Eucaristia) e per portare Cristo agli uomini di tutto il mondo e di ogni tempo (e in questo è mistero di missione, come Chiesa che si immerge nel mondo e serve l'uomo).

Coerentemente, i due «assiomi ecclesiologici fondamentali» riassumono quanto appena detto e possono essere così formulati, in termini massimamente formali:

1) la cristologia e la pneumatologia sono i presupposti necessari dell'ecclesiologia, e *viceversa* l'ecclesiologia è la verifica necessaria della cristologia e della pneumatologia;

2) l'antropologia e l'escatologia sono gli ambiti di senso e di compimento dell'ecclesiologia, e *viceversa* l'ecclesiologia è il luogo storico che dischiude, qui e ora, indefettibilmente, all'uomo il senso e lo conduce al compimento.

Come dire: senza Cristo non c'è e non ha ragione d'essere la Chiesa; senza la Chiesa non abbiamo accesso veritativo alla singolarità di Cristo e all'efficacia storica e sociale della salvezza da lui attuata. Senza attenzione costante all'uomo e cura appassionata per la sua felicità autentica, non c'è e non ha ragione d'essere la Chiesa; senza la Chiesa rimane opaco e ambiguo ogni indicatore di strada e a rischio di interruzione e caduta ogni sentiero verso un senso e la felicità.

A spiegare poi i nessi tra le varie istanze (cristologica, antropologica, escatologica, ecclesiologica) è proposto con precisione un principio di sintesi e di raccordo – esplicitato già nel primo assioma: è il principio pneumatologico: esso, indicato non solo come guadagno importante della ricerca di dottorato del docente⁶, ma come prospettiva ritenuta pertinen-

⁶ Cf G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Glossa, Milano 2004; IDEM, «Spirito Santo e Chiesa», in G. CALABRESE - P. GOYRET - O.-F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città

te e convincente, permette di illuminare dall'alto, fin dall'inizio, l'intero itinerario poi perseguito nel corso. In questa sede lo possiamo sintetizzare sulla scorta dell'affermazione-base di LG 7, che riferisce quel *nexus mysteriorum* per cui lo Spirito Santo è «*unus et idem* (sua identità intratrinitaria, assoluta ed eterna) *in Capite* (suo esserci e operare, storico e definitivo, nel cuore della vicenda singolare e capitale di Gesù) *et in membris existens*» (sua presenza e azione nella Chiesa).

Completano il discorso introduttivo (ma già complessivo) altre due esigenze metodologiche, trasversali a tutti e singoli i capitoli analitici del corso. La prima esigenza è il *rispetto della fenomenologia* ecclesiale e della sua complessità. Il recupero decisivo dell'identità teologica della Chiesa non potrà in nessun modo far dimenticare il dato empirico, di spesso storico-sociologico, di cui la Chiesa è fragilmente ma necessariamente composta. Il concilio ci ha insegnato un principio di base: la Chiesa è «una sola complessa realtà che consta di un elemento umano e uno divino» (LG 8a). L'essere della Chiesa si dà nella storia umana inscindibilmente dentro l'interazione del piano misterico e di quello empirico. Ogni affermazione dovrà valere su entrambi i piani; di più: sarà proprio grazie al rimando imprescindibile dall'uno all'altro livello che acquisirà pertinenza teorica e credibilità pratica l'autentica portata delle dimensioni in gioco. Si può chiamare questo anche il carattere di "paradossalità" della Chiesa e dell'ecclesiologia, per cui la realtà e la sua descrizione possono comprendere insieme cose e affermazioni che prese in termini assoluti o irrelati potrebbero addirittura contraddirsi.

La seconda esigenza è quella del *rispetto della temporalità*. La Chiesa ha un carattere eminentemente storico: vive nella storia e della storia (come si diceva con il compito di ancorare e aprire questa storia al suo *éschaton* che è Cristo). La riflessione ecclesiologica – nel suo insieme e nei suoi diversi capitoli – va declinata sempre in relazione con la dimensione dinamica del tempo e con le sue proprie scansioni di passato, presente e futuro. Ne deriva una lettura della realtà ecclesiale in chiave di memoria e di attesa, nell'impegno per l'oggi della grazia; nei termini sempre dialettici e stimolanti del già e del non ancora, del dono e della responsabilità. Ne consegue anche una capacità di equilibrio e di proporzione, al di là di ogni massimalismo o minimalismo ideologici (una Chiesa trionfante, del già;

una Chiesa di basso profilo, del non ancora), e contro ogni pregiudiziale e ingenuo conservatorismo o progressismo (la Chiesa autentica è solo quella di ieri, quella che comunque resta immutabile; la Chiesa autentica è solo quella di domani, quella che comunque cambia tutto...).

II. SECONDA TAPPA: CENNI DI FENOMENOLOGIA E SOCIOLOGIA

Compiuto l'impegnativo ingresso storico-metodologico al trattato, il percorso, ottemperando ad una delle esigenze sopra evidenziate, propone una breve fenomenologia e sociologia delle realtà ecclesiali. Si tratta – in modo di assaggio e in tono descrittivo – di offrire una prima recensione delle diverse realtà concrete che sono accumulate dal nome “Chiesa” e un'ipotesi di lavoro per una rilettura delle componenti e delle dinamiche sociologiche comuni ad esse. L'idea di fondo è che la forma empirica ha una sua priorità logica che non può essere disattesa: la domanda ecclesiologica elementare “Che cosa (= predicato) è la Chiesa (= soggetto)?” va preceduta dalla domanda “Che cosa/chi (= soggetto) è Chiesa?”, domanda da porsi fruttuosamente sia in prospettiva diacronica (percorrendo la storia della Chiesa) sia in prospettiva sincronica (guardando alla vivacità complessa del vissuto ecclesiale odierno). La fenomenologia non potrà che essere abbozzata e sempre incompleta, ma permetterà di tenere presente, da una parte, la figura totale della Chiesa universale, e, dall'altra, le numerose e diversificate concretizzazioni locali/particolari di una relazionalità di natura ecclesiale; da una parte le cosiddette personalità corporative, dall'altra le figure di trascendimento (come ad esempio la “Chiesa da Abele” e la “Chiesa celeste”). La sociologia, partendo dal presupposto che la Chiesa è (certo non solo, e non soprattutto) una istituzione umana che come tale rimane sottoposta alle comuni leggi delle relazioni sociali, indagherà sulla Chiesa come aggregazione sociale religiosa, della quale si ritiene interessante segnalare quelle dimensioni (circularità tra dottrina/culto/comunità-leadership) e quelle dinamiche (soprattutto quella della comunicazione) che ne rendono possibile la nascita, lo sviluppo, il mutamento, il fallimento a partire e intorno a una esperienza religiosa e ai suoi protagonisti. Ciò che si vuole evidenziare è la corrispondenza di dati di per sé non ancora teologici, con i grandi snodi teoretico-sintetici di contenuto invece teologico (Parola / Eucaristia / Ministero; comunione / comunicazione del Vangelo; ecc.).

III. TERZA TAPPA: TRATTI DI AUTOCOMPRESIONE BIBLICA

Il terzo capitolo del percorso fa leva sulla descrizione di questo passaggio: dal dato che l'osservatore, storico o sociologo che sia, può affermare dal proprio punto di vista neutrale, non immediatamente teologico, a quanto l'oggetto di studio (che è anche e anzitutto soggetto) sa e dice di sé. La domanda che qui viene posta è quella che concerne l'autocompressione di questo particolare fenomeno storico-sociale che è la Chiesa. E l'opzione è quella di interrogare l'autocoscienza credente dei protagonisti di questa realtà non in un momento qualsiasi della sua vicenda storica, ma nel *momento delle sue origini*, in quanto parte dello stesso evento fondatore da cui deriva il mistero ecclesiale, e come tale attestato degli scritti del *Nuovo Testamento*, anch'essi appartenenti al medesimo evento rivelativo e quindi illuminanti e normativi per la Chiesa di sempre, secondo la volontà istitutiva di Gesù. Si costruisce così una sorte di *parte biblica*, che poi sarà via via integrata dai riferimenti scritturistici importanti per le successive questioni affrontate.

Tre guadagni si vuole qui apportare. Il primo è quello della sintesi di una sorta di teologia biblica in prospettiva ecclesiale, tutta giocata sulle suggestioni evocate dal nome «*ekklesia*», dal suo uso singolare e plurale (indice di una originaria dialettica tra universale e locale nella percezione dell'identità ecclesiale), e dalla sua etimologia di «con-vocazione» (per cui tutta la storia antica della salvezza, sfociata nella storia di Gesù e nella nascita della Chiesa di Gesù, è interamente raccontata come una storia di con-vocazione / fallimento-dispersione / nuova con-vocazione); ciò, tra l'altro, consente di affrontare la delicata questione del rapporto tra il popolo della prima alleanza, l'Israele di Dio, e la Chiesa, popolo di Dio della nuova alleanza, e di rileggerlo secondo il triplice criterio della continuità/discontinuità/superamento-inveramento. Il secondo guadagno ha a che fare con la recensione critica della ricchezza del linguaggio *metaforico*, preferito dai testi biblici a quello concettuale: questo permette di rendere conto anche delle potenzialità di una teologia (e in specie di una ecclesologia) per immagini. Tra le immagine neotestamentarie occupa un posto di rilievo, e pertanto viene approfondita, quella di «corpo di Cristo». Così i concetti di «Chiesa popolo di Dio» e «Chiesa Corpo di Cristo» trovano la loro giusta collocazione nei loro fondamenti biblici e nella loro portata non anzitutto ontologica, ma storica e simbolica. Il terzo e decisivo guadagno risulta essere l'assunzione del dato centrale della relatività origina-

ria della realtà ecclesiale rispetto all'avvento del *Regno di Dio*: ridiventa ancora più chiaro, con l'apporto dei testi, e con la scoperta di questo «filo rosso» neotestamentario, quanto indicato circa la derivazione e la funzionalità cristologico-escatologiche delle comunità ecclesiali.

IV. QUARTA TAPPA: LE CATEGORIE PER UN'INTERPRETAZIONE TEOLOGICA

Dal fenomeno all'autocoscienza credente; dall'autocomprensione all'interpretazione teologica che tenta di decifrare le metafore letterarie e di essenzializzare le trame della storia, per mezzo di concetti e categorie. Ecco il senso del quarto capitolo del percorso. In questa sede si argomenta intorno a quelle che possiamo ritenere, alla luce della letteratura ecclesiologia postconciliare più accreditata, le quattro categorie più esplicitate e approfondite, anche in sede di traduzione pastorale: *mistero, sacramento, comunione e missione*. La tesi sintetica si formula facilmente, e riprende qui le parole chiave già emerse nella sopra descritta linea soteriologica, e quindi nella prospettiva generale del duplice rapporto costitutivo del perché e del come della Chiesa, il rapporto Chiesa/mondo e il rapporto Chiesa/Regno di Dio: *la Chiesa è un mistero, ovvero sacramento, di comunione e di missione*.

Di *mistero* si assume l'accezione paolina: mistero è il piano di Dio per la salvezza degli uomini, per cui la Chiesa c'è ed è in funzione della realizzazione progressiva e completa di tale strategia che ha ottenuto il suo nome e il suo volto concreti, il suo stile e la sua definizione efficaci in Gesù di Nazaret. Dentro questo ambito, si sceglie di approfondire una delle tesi più affascinanti rilanciate del Vaticano II, di non immediata comprensione né logica né teologica, ma foriera di spunti anche spirituali e pastorali tra i più accattivanti per la vita della Chiesa: la tesi della analogia cristologica (studiata nella sua struttura contestualmente di analogia di proporzionalità – o similitudine di rapporti – e di attribuzione interna – o rapporto di similitudine – e risolta in chiave ancora una volta pneumatologica).

Etimologicamente legata alla categoria di mistero viene posta la categoria di *sacramento*, studiata a partire dalla chiara ricorrenza della medesima nei testi conciliari, e quindi compresa nelle sue tre prospettive intrinseche – cristologica, missiologica, escatologica – e nei suoi quattro contenuti di significatività-causalità; visibilità; universalità; portata salvifica nel modo dell'unità: la Chiesa è «come sacramento» (di Cristo, dello Spirito, del Regno, di salvezza, del mondo) perché relativa a Cristo e

aperta/destinata a una ulteriorità nello spazio e nel tempo, è realtà visibile capace per tutti e dovunque di raccontare e portare la singolarità di Gesù che è salvezza nella forma della comunione.

Ecco quindi la terza categoria: la *comunione*. Qui si è fatta la scelta di dare ascolto (e merito) al «modello euristico dell'ecclesiogenesi» creato da Dianich come risposta alla questione metodologica. Fa da guida la meditazione teologica di due testi neotestamentari che valgono quali «certificato di nascita» e quindi «carta di identità» della Chiesa di Cristo. Si tratta del capitolo 2 del libro degli Atti degli Apostoli e del prologo della prima lettera di Giovanni (da leggersi in profonda connessione con il prologo del quarto vangelo). Queste due pagine, pur utilizzando registri diversi (il primo più narrativo, il secondo più assertivo) ci dicono lo stesso mistero, la stessa dinamica che *fa* (nel senso non solo storico-genetico, ma anche ontologico-permanente) la Chiesa: e questa dinamica è quella di comunione (*koinonía*), che si declina nella circolarità di un evento/dono di comunione (da Dio e con Dio), di una comunicazione interpersonale (fatta di annuncio e testimonianza), di una comunità fraterna (luogo storico-sociale che veicola la partecipazione reale alla vita trinitaria). La recensione dell'uso paolino del vocabolario paolino della *koinonía* permette poi di sistemare la realtà comunionale della Chiesa intorno alla dialettica della sua contestuale verticalità e orizzontalità, invisibilità e visibilità, storicità e escatologicità, e in riferimento alla sorgente propriamente sacramentale del Battesimo, dell'Eucaristia e del ministero apostolico.

La quarta categoria, la *missione*, viene studiata proprio a partire dal fondamentale contributo che l'annuncio del vangelo e la comunicazione della fede hanno all'interno della comunionalità ecclesiale: la Chiesa nasce dall'annuncio e vive per annunciare il Vangelo e così condividere la fede nel Signore Gesù, con un'estensione uguale a quella della volontà salvifica di Dio in Cristo, ovvero universale. La natura missionaria della Chiesa viene studiata a partire dai testi evangelici di risurrezione che contengono il mandato missionario, a riprova della sorgente pasquale della Chiesa, e con un commento analitico del testo del Vaticano II ritenuto più ricco e teologicamente più intenso: il capitolo primo del decreto *Ad Gentes*. Schematicamente il guadagno è quello di porre in evidenza l'origine, il contenuto, il fine, le vie, lo stile, la necessità della missione, scoprendo la coincidenza di tutte queste voci semplicemente con la realtà di Cristo, identificazione resa possibile dallo Spirito Santo, impegnato esattamente a universalizzare, attualizzare e interiorizzare l'evento Cristo attraverso

lo strumento preferenziale (anche se non esclusivo), portatore di consapevolezza e pienezza, che è la Chiesa nell'esercizio della sua missione evangelizzatrice.

V. QUINTA TAPPA: LE QUATTRO NOTE

La successiva tappa del nostro percorso mira ad approfondire l'identità della Chiesa «quasi definita» *mistero di comunione e di missione*. E lo fa affrontando in modo critico la descrizione più antica e più autorevole che la Chiesa ha fatto di se stessa, come in un inatteso e intenso «sprazzo» di luce, durante uno dei momenti di massima espressività dottrinale, quale sono stati i primi concili ecumenici. Appartengono al Simbolo di fede definito – in continuità con Nicea – a Costantinopoli nel 381 le quattro qualifiche di «una, santa, cattolica e apostolica» direttamente riferite alla realtà ecclesiale. Nel periodo dell'ecclesiologia classica di stampo apologetico questi quattro aggettivi hanno assunto il nome di «note della Chiesa», perché capaci di «denotare» la vera Chiesa.

Lo sforzo argomentativo è quadruplice: in primo luogo, delineare i tratti di una visione di insieme delle quattro note, per ciò che hanno in comune e per ciò che le mette in relazione l'una con l'altra; in secondo luogo trovare il fondamento biblico – tra l'altro più vicino all'epoca del conio di tale descrizione di fede e quindi anche per questo più pertinente all'individuazione del suo significato – del vocabolario o comunque della qualità espressa da ciascuno dei quattro aggettivi; in terzo luogo l'illustrazione delle quattro caratteristiche in coerenza con lo strumento generale del triangolo ecclesiologico (e quindi dicendo l'origine cristologica e il frutto antropologico di ciascuno dei quattro doni/compiti della Chiesa) e con il binomio categoriale di comunione e missione (e quindi dicendo le tensioni *ad intra* e *ad extra* dei medesimi, così che con essi verrebbero delineati sia il programma per una permanente riforma e rinnovamento della Chiesa in obbedienza al Vangelo, sia la mappa delle strade maestre lungo le quali attraversare il mondo, incontrare gli uomini e intercettare in modo positivo i loro bisogni); infine, tentare di accennare in sede dogmatica a una via di risoluzione per le questioni più delicate legate all'evidente contraddizione/tradimento della note stesse: il peccato nella/della Chiesa; la divisione tra le Chiese e comunità ecclesiali; la contestata necessità della Chiesa per la salvezza di tutti gli uomini (dentro l'orizzonte oggi imprescindibile di una teologia delle religioni, e nella prospettiva del rapporto

vangelo/cultura); la presenza (con il relativo scontro controproducente) di forme pseudo ecclesiali-ecclesiologiche di tradizionalismo integralista e, all'opposto, di progressismo sincretista.

VI. SESTA TAPPA: LA STRUTTURA CARISMATICA

L'ultimo capitolo strettamente ecclesiologico è dedicato alla struttura carismatico-ministeriale della Chiesa, popolo di Dio nel modo del corpo di Cristo, mistero di comunione e di missione, una santa cattolica e apostolica. La domanda cui si cerca di rispondere è quella circa il soggetto / i soggetti che supportano concretamente, vitalmente, la realtà teologicamente così identificata, o – se si vuole – quella circa quale “posto” ciascuno occupa come soggetto personale dentro il grande soggetto ecclesiale.

Una tesi sintetica, formulata in due tempi, dice e orienta i contenuti della tappa: a) La Chiesa come soggetto di popolo è strutturata dall'insieme dei carismi-ministeri: essi, donati dallo Spirito di Cristo a ciascun battezzato quale esercizio promettente della propria libertà, nella loro varietà sono diversamente necessari all'edificazione della comunità e per la missione; b) Sullo sfondo dei fondamentali rapporti più volte richiamati di Chiesa/mondo e Chiesa/Regno di Dio, vanno intese le tre grandi «famiglie vocazionali» che raggruppano i diversi soggetti ecclesiali: ovvero le configurazioni laicali e la funzione profetico-reale della vita consacrata, nella loro imprescindibile relazione al ministero ordinato.

Lo sviluppo delle due tesi prevede una sorta di *carismatica fondamentale*, realizzata attraverso la meditazione teologica di 1 Cor 12, la *magna charta* neotestamentaria (che tra l'altro consegna normativamente il lessico usato: carismi-ministeri-attività), e impegnata a dire la dimensione teologica (l'iniziativa di Dio e il suo primato), antropologica (l'esercizio della libertà, la realizzazione di sé e la cooperazione nella creazione del proprio destino), e quindi ecclesiologica (la corresponsabilità e la collaborazione nel costruire fraternità e nel servire il prossimo) di quella collocazione personale-ecclesiale che intercetta specificamente il tema – altrettanto biblico e pastoralmente sempre vivo – della vocazione della Chiesa e delle vocazioni nella Chiesa; e una sorta di *carismatica speciale* che – oltre ad una descrizione materiale degli elementi specifici – tenta una (per necessità troppo breve) considerazione del significato ecclesiologico globale delle tre diverse famiglie carismatiche o articolazioni vocazionali maggiori. In riferimento allo schema didattico-ermeneutico della *linea soteriologica*, il

laicato – il ministero ordinato – la vita consacrata possono essere intesi come modalità vissute di un «ancoramento» privilegiato, in qualche misura radicalizzato, fondato sul *proprium* di ciascuno, per se stessi e utilmente per tutta la Chiesa, a uno dei tre elementi fondamentali della linea che dà senso e vitalità alla Chiesa, rispettivamente: il mondo degli uomini – l'evento Cristo – il Regno di Dio (cf l'indole secolare propria e peculiare dei laici; l'Ordine come sacramento di Cristo Capo e Pastore; la vita consacrata come segno e anticipo del Regno).

VII. SETTIMA TAPPA: IL PRINCIPIO MARIANO

Come abbiamo già ricordato, il corso ha recentemente assunto il compito di offrire almeno gli elementi più importanti della riflessione mariologica cattolica. Questa sistemazione risulta in continuità con la scelta, che fu del Vaticano II, di collocare la dottrina mariologica come capitolo conclusivo della costituzione dogmatica sulla Chiesa, dentro gli equilibri tra mariologia cristotipica e mariologia ecclesiotipica, nella convinzione che la mariologia, se ha certamente una sua dignità di disciplina autonoma, la possiede nella misura in cui la figura mariologica conserva esattamente la sua totale relatività a Cristo e alla vocazione dell'uomo, e quindi in rapporto privilegiato e diretto al mistero della Chiesa, che è tutto relativo a Cristo e all'uomo. Si tratta di studiare Maria⁷ nella prospettiva interessante del cosiddetto principio mariano *nella* Chiesa (= Maria membro eccellente della Chiesa) e *della* Chiesa (= Maria "tipo" della Chiesa). Dopo qualche cenno sulla portata del fenomeno mariano (molto forte nell'ambito della liturgia e della pietà popolare) e della vicenda storica del trattato di mariologia (in un itinerario che va dalla tradizionale teologia dei "privilegi" alla più recente *via pulchritudinis*, passando attraverso l'applicazione del metodo storico-critico e la prospettiva dello sviluppo dei dogmi), gli argomenti affrontati sono tre: a) La lettura della concretezza della figura storica di Maria così come sobriamente ma stupendamente raccontata dal Nuovo Testamento; b) Lo studio delle verità mariane, ovvero i dogmi mariologici della (perpetua) verginità, della divina maternità,

⁷ Rimandiamo volentieri, per chiarezza e sistematicità di indagine, a B. FORTE, *Maria la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1989.

dell'immacolata concezione, e dell'assunzione in Cielo, geneticamente nel contesto storico-teologico della loro produzione e sinteticamente all'interno della prospettiva cristologica e della prospettiva antropologica, e dell'intreccio ecclesiologico delle due. La persona e la vicenda di Maria hanno a che fare proprio con la nostra salvezza, ovvero con l'incontro della libertà con la verità, e le affermazioni dogmatiche su di Lei sono esattamente in funzione (di servizio e di garanzia) della verità di Cristo e della libertà umana pienamente realizzata. Ed è così che sempre si deve guardare a Maria: Ella è come la «finestra» che ci permette di contemplare il volto di Cristo, e come lo «specchio» che riflette/rimanda il nostro volto autentico. Ed è questa l'umiltà e la grandezza di Maria: l'umiltà di essere tutta relativa, tutta a servizio di Cristo e dell'uomo; la grandezza di sintetizzare in sé tutto, il mistero di Cristo e quello dell'uomo; c) Proprio a partire dal dogma dell'assunzione (condizione di possibilità e di realtà delle tre tematiche) la rilevazione di alcuni criteri per interpretare e vivere rettamente il culto mariano, la mediazione salvifica di Maria nell'oggi della vita cristiana, le apparizioni mariane.

GABRIELE CISLAGHI
Corso Italia, 3
21013 Gallarate (VA)

31 luglio 2010