

## PREMESSA

«Cristo sì, la chiesa no? credere senza appartenere?»

«La chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium* 1).

«La chiesa [è] un'unica realtà complessa, fatta [... dall'] aggregazione visibile e [dal]la comunità spirituale» (*Lumen gentium* 8).

«La chiesa, come la luna, è il riflesso “semioscuro” del sole Gesù Cristo» (Bonaventura da Bagnoregio).

«O navicella mia, com' mal se' carca!» (*La Divina commedia, Purgatorio, canto XXXII, v. 129*).

«Siamo venuti a battere il naso nella chiesa, Sancho<sup>1</sup>» (*Don Chisciotte della Mancha, parte II, capitolo IX*).

«Paradosso e mistero della chiesa» (H. de Lubac).

«Niente di umano sopravvive se non si dà una forma istituzionale» (P.L. Berger).

«L'istituzione ecclesiale come segno dello Spirito di Cristo che identifica, incorpora e libera il credente» (M. Kehl).

«La chiesa quale “comunità d'amore”» (Benedetto XVI, *Deus caritas est*, 2005).

«Tutto ciò che di bene il popolo di Dio può offrire all'umana famiglia, nel tempo del suo pellegrinaggio terreno, scaturisce dal fatto che la chiesa è “l'universale sacramento della salvezza” (LG 48)» (*Gaudium et spes* 45).

<sup>1</sup> Il testo originale è un po' diverso perché dice: «Abbiamo incontrato la chiesa». Nella edizione della Real Academia Española (Madrid 2004, 610) F. Richo annota giustamente che «con la sostituzione di *incontrare* con *battere il naso*, una forma estranea al contesto del *Don Chisciotte*, la frase si è proverbializzata indicando che la chiesa o un'autorità si interpongono nella realizzazione di un progetto».

L'esperienza recente vissuta dalla chiesa può essere descritta in termini generali come quella di un «trapasso da una chiesa sostenuta e quasi identificata con una società omogeneamente cristiana, da una chiesa di massa ad una chiesa formata da coloro che, in contrasto con il loro ambiente, si sono impegnati per una decisione di fede personalmente, chiaramente e riflessamente responsabile» (così si esprimeva K. Rahner poco dopo il concilio Vaticano II)<sup>2</sup>.

D'altra parte, recenti ricerche sociologiche e studi di opinione mettono in rilievo il fatto che le «istituzioni sociali formali», come lo stato e i suoi organismi, i partiti politici, i sindacati, ecc., non hanno una buona immagine, mentre le organizzazioni «non formali» quali le ONG, i nuovi movimenti sociali, i gruppi «spontanei» incontrano una forte accoglienza. Qualcosa di analogo accade con la chiesa, a diversi livelli, come «istituzione sociale», e tutto ciò, nonostante il fatto che il XX secolo, grazie al decisivo concilio Vaticano II, si sia confermato come «il secolo della chiesa».

In questo contesto, bisogna tenere conto della classica dialettica espressa con il noto *slogan*: «Cristo sì, la chiesa no», che si aggiunge alla realtà sempre più estesa dei cosiddetti «cristiani non praticanti». Questo gruppo di credenti che recentemente è stato descritto con una espressione che ha fatto fortuna – «credere senza appartenere» (*believing without belonging*, G. Davie) – pare sia frutto della secolarizzazione del nostro mondo, del forte individualismo, della sempre maggiore marginalità della religiosità ecclesiale, di un certo ritorno anarchico al «sacro», di alcune forme di pluralismo interreligioso, di un relativismo emergente, espressioni tutte che portano ad una certa de-istituzionalizzazione della religione e della fede, e ad un correlativo disinteresse ed anche disaffezione nei confronti della chiesa.

Per un altro verso, si constata una forte difficoltà nei modelli abituali della trasmissione della fede ecclesiale ed una crescente perplessità nella esperienza di socializzazione e di appartenenza religiosa (parrocchia, catechesi, scuole, associazioni e movimenti ecclesiali, assemblee, giornate, centri teologici, sessioni di formazione, relazioni del popolo di Dio con il suo ministero pastorale, la presenza della chiesa nel mondo contemporaneo, ecc.), il che sfocia in forma visibile in una crisi relativamente estesa di appartenenza e di senso ecclesiale. In questo contesto s'è potuto affermare che oggi la difficoltà maggiore è quella di riuscire ad integrare i tre ambi-

<sup>2</sup> *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance* (1972), Queriniana, Brescia 1973, 32.

ti propri della vita cristiana: la fede personale, la proclamazione ecclesiale e la cultura quotidiana.

Per affrontare questa nuova situazione, diverse riflessioni stanno attualmente portando elementi di comprensione per rispondere il più adeguatamente possibile al momento presente. Viene, così, recuperata un'affermazione basilare della sociologia, secondo la quale «niente di umano sopravvive se non si dà una forma istituzionale» (P.L. Berger), e con ciò la storia insegna che qualsiasi “carisma” fondazionale, sia esso religioso o di qualsiasi altro genere, non sopravvive se non si istituzionalizza, in un modo o in un altro, attraverso strutture di plausibilità che rendano possibile la sua socializzazione e la sua continuità al di là del suo impatto iniziale.

In questo contesto, vengono sempre di più valorizzate le cosiddette «istituzioni intermedie» (P.L. Berger – N. Luckmann) che mediano tra le macrostrutture (lo stato e le sue grandi istituzioni, gli organismi internazionali, la grande chiesa e la sua organizzazione) e gli individui concreti, intesi come gruppi di base e comunità di riferimento, di vicinato, associazioni di persone con interessi comuni, movimenti alternativi, organizzazioni non governative di servizio e di solidarietà, ecc., che essendo più vicini alle persone e alle loro necessità più immediate, facilitano relazioni comunitarie fluide a modo di “reti” che collegano ma “che danno libertà”.

Applicando questa analisi al contesto ecclesiale, si intravede anche l'importanza che essa ha perché la fede cristiana sia viva e non si riduca ad un'avventura puramente individuale. Risulta quindi necessario riscoprire la significatività di una “certa” istituzionalizzazione ecclesiale (comunitaria, parrocchiale, di movimento, in una missione di servizio, come rete di relazioni) che possa favorire la comunitarietà della fede e della sua testimonianza nel mondo contemporaneo, all'ascolto delle «sue gioie e speranze [...], dei poveri soprattutto» (GS 1). Per questo, l'ecclesiologia attuale mira ad un certo recupero della categoria “istituzione” in chiave simbolico-sacramentale, allo scopo di comprendere la visibilità storica della chiesa, non senza le ambiguità proprie della storia, come istituzione concreta che deve essere «[al servizio dello] Spirito [...] di Cristo» (LG 8).

Una *ecclesiologia* così intesa parte dalla convinzione che il tema della chiesa ha bisogno di un “de-centramento” perché essa sia concepita non tanto come termine ed oggetto della fede, quanto come *il modo e l'ambito comunitario-sacramentale da dove si professa, si celebra e si testimonia la fede cristiana*, e recuperare in questo modo il poter “credere nella chiesa” come un “credere ecclesialmente”. In effetti, «nel *Simbolo degli apostoli* professiamo di credere una chiesa santa, e non *nella* chiesa, per non confondere Dio e le sue opere» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 750).

È risaputo, poi, che il concilio Vaticano II, prima di parlare della chiesa come società e organizzazione, ha preferito qualificarla come “mistero” (e con il suo equivalente “sacramento” o “comunità sacramentale”), da intendere non come qualcosa di incomprensibile, bensì come una realtà che esprime il “disegno salvifico” di Gesù Cristo che si manifesta nel regno di Dio per tutta l’umanità. E allora, questa chiesa che è mistero e disegno di salvezza proveniente da Dio, «entra nella storia degli uomini» (LG 9), e per questo, la sua manifestazione concreta la rivela come una “realtà complessa”, integrata da una dimensione trascendente quale “comunità spirituale”, e nel contempo da una dimensione storica, quale «aggregazione visibile» (LG 8). Per questo, la teologia patristico-medievale paragonava in forma evocativa la chiesa alla immagine della luna quale «riflesso “semioscuro” del sole Gesù Cristo» (Bonaventura), che passa per fasi diverse: «O bella sei come la luna che in pace e sicurezza cresce, o decresci oscurata dalle avversità» (Tommaso d’Aquino).

Inoltre, questa complessa realtà della chiesa parte dalla duplice affermazione proposta dal Vaticano II. La chiesa è “santa”, grazie ai doni “santi” che lo Spirito di Cristo le comunica: la parola di Dio e i sacramenti; ma nello stesso tempo la «chiesa comprende nel suo seno i peccatori, è santa e insieme ha bisogno di purificazione» (LG 8); infatti, «pellegrinante sulla terra è chiamata da Cristo a questa perenne riforma di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha continuo bisogno» (UR 6). L’affermazione sulla necessità di “purificare la memoria” e di “chiedere perdono” fatta in occasione del Giubileo dell’anno 2000 (cf. TMA 16, 33-36 [EV 14, 955, 1770-1780]), è un chiaro segno della nuova attualità di questa esperienza storica, che si è resa visibile nella impressionante celebrazione di perdono realizzata da papa Giovanni Paolo II in occasione del Giubileo dell’anno 2000. A ragione, Benedetto XVI, citando Giovanni XXIII e Paolo VI, ha ricordato che il Vaticano II fu un concilio espressamente per la “riforma” della chiesa e che «il seme buono, pur sviluppandosi lentamente, tuttavia cresce, e cresce così anche la nostra profonda gratitudine per l’opera svolta dal concilio» (*Alla Curia romana per gli auguri natalizi* [22 dicembre 2005], in *Il Regno-Documenti* 1/2006, 8).

Tutta questa realtà ha suscitato la preziosa riflessione di H. de Lubac sul mistero della chiesa, che si rivela nel “paradosso” della storia e degli uomini:

Quale paradosso, nella sua realtà, questa chiesa, in tutti i suoi aspetti contrastanti! [...] In quasi venti secoli, quanti mutamenti sono sopravvenuti nel suo comportamento [...]. Mi si dice che è santa, e la vedo piena di peccatori. [...] Sì, para-

dosso della chiesa. [...] Paradosso di una chiesa fatta per un'umanità paradossale [...]. La chiesa è mia madre. [...] La chiesa è mia madre perché mi ha generato alla vita.[...] In una parola, la chiesa è nostra madre perché ci dà il Cristo<sup>3</sup>.

### *L'ecclesiologia qui proposta*

L'ecclesiologia, che viene proposta qui, si colloca esplicitamente nella commemorazione viva dei quarant'anni dalla conclusione del concilio Vaticano II (8 dicembre 1965/8 dicembre 2005), come memoria che lo rende presente, allo scopo di rilanciare ed approfondire in chiave di *aggiornamento* (Giovanni XXIII) tutto il patrimonio ecclesiologicalo che il Vaticano II ha rappresentato per tutta la chiesa, nonché l'ecclesiologia che lo ha animato e lo ha accompagnato in questi anni, in modo più significativo.

Per raggiungere tale obiettivo, questa ecclesiologia presenta come nucleo centrale la categoria di *sacramento* coniata dai Padri della chiesa, rilanciata da teologi della prima metà del XX secolo e utilizzata esplicitamente dieci volte dal Vaticano II. La comprensione della chiesa come sacramento pone in rilievo in primo luogo il suo “de-centramento”, poiché il suo valore non sta in essa stessa, bensì in Gesù Cristo del quale essa è solo «come sacramento [...] segno e strumento» (LG 1). Ed in secondo luogo, indica il “perché” ultimo di questa chiesa la cui finalità è «l'unione intima con Dio e l'unità di tutto il genere umano» (LG 1), vale a dire, niente di più e niente di meno che l'unione piena (“comunione” = comunione) tra la filiazione di Dio in Cristo e la fraternità umana universale, che ricorda la preziosa formula di Agostino, per il quale «il mondo riconciliato è la chiesa» (*Mundus reconciliatus, ecclesia*, in *Sermo* 96, n. 7.8 [trad. it., *Discorsi* II/2, in *Opere di Sant'Agostino* XXX/2, Città Nuova, Roma 1983, 185]).

Inoltre, il recupero e l'approfondimento della “sacramentalità” per l'ecclesiologia – come “segno sacro” indicativo e propositivo della salvezza di Gesù Cristo nel mondo – si mostrano di grande fecondità in quanto aiutano ad articolare le due dimensioni costanti della chiesa, non sempre facili da integrare in modo debito. Da un lato, la chiesa intesa come *comunità* di credenti (cf. LG 8), che fu la forma iniziale privilegiata della sua comprensione durante il primo millennio ecclesiale, e, dall'altro, la chiesa

<sup>3</sup> H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa* (1967), in *Opera omnia* 9, Jaca Book, Milano 1979, 1, 2, 4, 5, 6.

come *società* strutturata giuridicamente (cf. LG 8), che è stata l'accentuazione più rilevante del secondo millennio. Due dimensioni – più che ecclesiologie complete – che trovano un riflesso nello stesso concilio Vaticano II, il quale, pur partendo dalla ecclesiologia più giuridica ed universalistica del secondo millennio centrata sul papato, cerca di recuperare, come chiave di lettura globale, l'ecclesiologia sacramentale di comunione centrata sull'esperienza concreta delle comunità locali e diocesane del primo millennio ecclesiale.

Il Vaticano II riesce ad operare questo mutamento partendo da una formula di sintesi fino ad allora sconosciuta nell'ecclesiologia: quella di «comunione gerarchica» (LG 21, 22; CD 4, 5; PO 7, 15), nella quale il sostantivo “comunione” esprime il carattere fraterno basilare della chiesa, e l'aggettivo “gerarchica” sottolinea la sua connessione decisiva con il ministero pastorale. Senza possibilità di dubbio, si tratta della formula ecclesiologicalamente più significativa di tutto il Vaticano II, tipica formulazione di compromesso che fu preziosa per il concilio, poiché fece sì che la minoranza desse la sua approvazione alla costituzione *Lumen gentium*. Orbene, dire compromesso significa affermare che esiste un problema di fondo, dato che il principio cattolico della tradizione viva non permette di eliminare la tradizione ecclesiologica del secondo millennio, e a sua volta la continuità della tradizione esige che si giunga ad una sintesi creativa di ambedue i millenni, del primo e del secondo. Ed è qui che si colloca il Vaticano II, con la sua interpretazione ed anche con la ricezione diversificata nella tappa postconciliare.

Con tutto ciò, si deve tenere presente che, nonostante questa impostazione innovativa, i testi conciliari non sempre riescono ad offrire una articolazione compiuta tra le due dimensioni, anche se è vero che la dimensione innovativa di *comunione* ha il primato e mira ad essere la cornice di comprensione globale. Di conseguenza, l'analisi di questi anni postconciliari è importante per rendersi conto della direzione che ha preso questo compito che il concilio Vaticano II ha lasciato irrisolto. In questo senso, detta analisi deve partire dai documenti ecclesiali generali (papali, sinodali...) dalla applicazione e sviluppo del concilio, dal nuovo *Codice di diritto canonico* del 1983, nonché da tanti altri aspetti che influiscono sulla riflessione teologica (liturgia e teologia sacramentaria, storia della chiesa, teologia pastorale, ecumenismo, riflessione canonica, catechesi, spiritualità, sociologia della religione, ecc.), senza escludere la stessa vita ecclesiale concreta dei cristiani, specialmente delle laiche e dei laici, che in questi quarant'anni postconciliari hanno oscillato tra diverse accentuazioni.

Asse trasversale di tutta questa ecclesiologia è la necessità che la comu-

nione si esprima come *sinodalità* intraecclesiale. Di fatto, “sinodalità” significa “camminare insieme”, tema al quale si riferisce egregiamente Giovanni Crisostomo quando segnala che «la chiesa ha nome sinodo»: non per niente, la sinodalità è frutto normale di una chiesa-comunione. La sua base poggia sul sacerdozio comune di tutto il popolo di Dio, che riveste diverse forme di espressione sinodale, tra le quali emergono la *corresponsabilità* battesimale esercitata in particolare dai laici e dalle laiche nella vita ecclesiale; la *cooperazione* presbiterale con il proprio vescovo e la *collegialità* tra vescovi e con il vescovo di Roma. In definitiva, si tratta di ri-situare il ministero pastorale del papa, dei vescovi, e dei presbiteri come «un vero servizio che le sacre Scritture chiamano significativamente *diaconia* o ministero» (LG 24). In tal modo, questa sinodalità permette di esprimere la comunione ecclesiale di tutti i credenti come testimonianza della «singolare unità di spirito [e comune accordo] tra vescovi e fedeli» («*Antistitum et fidelium conspiratio*», espressione raccolta in DV 10 e già proposta da J.H. Newmann).

Orbene, la finalità ultima di questa chiesa è la sua *missione e diaconia nel mondo*, come servizio reso all’unità della famiglia umana, sensibile di fronte al dolore e solidale in un pianeta globalizzato. Di fatto, durante questi anni postconciliari, la chiesa ha corso il rischio di «*rinchiudersi in se stessa, riferirsi a sé sola*» (*Discorso conclusivo di Giovanni Paolo II al Sinodo del 1985*, n. 10 [in *Il Regno-Documenti* 1/1986, 29]). Ma la chiesa non ha la sua ragion d’essere in se stessa, bensì nella sua missione e diaconia nel mondo, cioè nell’annuncio, nella celebrazione e nella testimonianza viva e impegnata del vangelo del regno di Dio; non come potere o dominio, bensì come servizio e *diakonia* per la fraternità universale, fondata per i credenti in Gesù Cristo, testimonianza concreta dell’amore di Dio, perché «nel più piccolo incontriamo Gesù stesso e in Gesù incontriamo Dio» (BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* [2005], n. 15 [in *Il Regno-Documenti* 1/2006 - *Supplemento* 71]).

E allora, per rendere possibile un tale compito, questa ecclesiologia, sulla scia del Vaticano II, propone come suo asse strutturante la categoria *sacramento*, inteso a partire dalle tre dimensioni enumerate da Innocenzo III nell’anno 1202 (*DH* 783), e successivamente elaborate dalla teologia della grande Scolastica: «In ogni sacramento c’è il “segno esterno” [*signum-sacramentum tantum*], il “segno interno” [*res et sacramentum*] e la “realtà teologale ultima” [*res tantum*]» (TOMMASO D’AQUINO, *Sent.* IV, d. 4, q. 1, a. 4, qc. 2 [trad. it., *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo* 7, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999, 293]). Di conseguenza, questa ecclesiologia sceglie di centrarsi sulla *sacramentalità della comunità cri-*

stiana. In questo modo, le dimensioni più specifiche della chiesa, le possiamo articolare sotto un unico denominatore comune che dà loro unità:

- 1) la chiesa *come filiazione e fraternità in Cristo* (LG 1), la sua “realtà teologale ed ultima”;
- 2) la chiesa *come comunità* (LG 8), il suo “segno interiore”;
- 3) la chiesa *come società* (LG 8), il suo “segno esteriore”.

A partire da questa triplice articolazione, la struttura della nostra ecclesiology, radicata nella fede cattolica ma attenta alle altre confessioni cristiane, ha inizio con una *Introduzione generale* di carattere storico, nella quale viene presentata la duplice genesi dell'ecclesiology a partire dalla comunione del primo millennio, passando per quella più giuridica del secondo millennio, fino alla sintesi operata in chiave di comunione dal concilio Vaticano II con la sua ricezione postconciliare.

Proseguendo, nella *prima parte* viene aperto il campo alla *fondazione* della chiesa, e in essa vengono affrontate le questioni preliminari classiche dell'ecclesiology che sono: la relazione fondante tra Gesù e la chiesa, unita alla funzione della chiesa apostolica primitiva come norma e fondamento della chiesa di tutti i tempi; i diversi nomi per designare la chiesa (popolo di Dio, corpo di Cristo, comunione, tradizione vivente), e la categoria sacramentale – la chiesa come sacramento – da una prospettiva epistemologica globale che articola tutta questa ecclesiology.

Segue la *seconda parte*, centrata sulla *chiesa sacramento universale di salvezza* a partire dalla sua triplice dimensione. Nella *prima sezione* viene presentata la “realtà teologale ed ultima” – in definitiva, *ontologica* – della chiesa *come fraternità-filiazione in Cristo*, che comprende: il dono della filiazione e la fraternità in Cristo come finalità basilare (cf. LG 1), dispiegata nella relazione tra la chiesa e il regno di Dio; la «chiesa da Abele» (*ecclesia ab Abel*), come convocazione salvifica universale fin dalla creazione (cf. LG 2); l'ecclesiology teologica di Tommaso d'Aquino, con una nota su possibili prospettive di una ecclesiology filosofica; la domanda del “perché” della chiesa e della sua visibilità storica a servizio dello Spirito di Cristo, e infine, la missione della chiesa come testimonianza della sua “realtà teologica”.

La *seconda sezione* si occupa ampiamente del “segno interno” della *chiesa come comunità*, percepibile pienamente solo ad uno sguardo credente in quanto «comunità spirituale» (LG 8) e *meta-empirica* quale essa è; nella sezione vengono affrontati parecchi dei temi più caratteristici dell'ecclesiology, quali sono: l'appartenenza alla chiesa, con i suoi vari modi



e relativo orientamento verso di essa; le sue diverse condizioni di vita (soprattutto il laicato e la sua articolazione ecclesiologicala con il ministero ordinato e la vita religiosa); la chiesa locale diocesana come “localizzazione” della cattolicità della chiesa; il ministero episcopale della comunione ecclesiale con la collegialità e i suoi diversi organi (concili, conferenze episcopali, sinodi), e si conclude con lo studio del ministero petrino aperto all’ecumenismo, con particolare attenzione all’invito di rivedere il suo esercizio espresso dall’enciclica *Ut unum sint* (1995).

La terza sezione, infine, affronta il “segno esterno” della *chiesa come società*, come «aggregazione visibile» (LG 8) *fenomenologica*, e viene esaminata la portata dell’ecclesiologia societaria e giuridica nella sua comprensione; la sinodalità e la corresponsabilità come forma sociale della comunione; la diaconia e missione della chiesa che affonda le radici nella sua realtà teologale e si manifesta in forma più visibile nel suo servizio al mondo globalizzato di oggi e, come conclusione, il paradosso e il mistero che la chiesa rappresenta, dato che «la chiesa si rende più credibile se [...] da testimonianza con la propria vita» (*Relazione finale* del Sinodo [7 dicembre 1985], EV 9, 1749).

La presente ecclesiologia vuole offrire, in definitiva, soprattutto elementi di approfondimento per una riflessione teologica ed accademica pertinente, ma vuole anche portare elementi atti a rivivificare pastoralmente la vita ecclesiale concreta. L’opzione fatta per raggiungere questo obiettivo punta a recuperare il patrimonio del pensiero ecclesiologicalo rinnovatore che ha avuto maggiore influsso al Vaticano II, rileggendo in chiave di «ermeneutica della riforma» (BENEDETTO XVI, *Alla Curia romana per gli auguri natalizi* [22 dicembre 2005], *Il Regno-Documenti* 1/2006, 7), i testi conciliari, in particolare la *Lumen gentium*, allo scopo di suggerire elementi di avanzamento e di sintesi per una *ecclesiologia sacramentale della comunione*, che prevede la comprensione della chiesa come *comunità cristiana sacramentale*, vale a dire, come segno di salvezza in chiave di servizio e diaconia nel mondo.

Si può dunque comprendere lo stile e l’impostazione di questa ecclesiologia, che vuole presentare le riflessioni e i teologi più rilevanti di questi quarant’anni postconciliari; si spiega così anche la moltiplicazione di note e referenze bibliografiche particolareggiate, visto che quest’opera vuole servire quale strumento utile come punto di riferimento e fonte di consultazione; e tutto questo, senza perdere di vista il suo intento di essere un trattato sulla chiesa, e quindi utile anche a tutti coloro che desiderano aggiornarsi in un campo oggi tanto decisivo e affascinante qual è il tema ecclesiale nei suoi diversi ambiti.

Le pagine che seguono sono frutto di un lungo cammino personale, accademico e pastorale. In primo luogo, desidero ricordare qui l'influenza iniziale dei professori dell'allora Seminario diocesano di Barcellona poco prima del Vaticano II. Fu decisiva anche l'esperienza "ecclesiale" rappresentata dalla celebrazione del concilio durante gli studi di teologia alla Pontificia Università Gregoriana di Roma. A partire dal 1970, ha inizio la tappa di insegnamento come professore di teologia fondamentale e successivamente di ecclesiologia presso la Facoltà di teologia di Catalogna (Barcellona), incarico a cui si aggiunge, a partire dal 1992, la docenza presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, esperienza teologica, accademica ed ecclesiale privilegiata. Questo contesto accademico ha favorito inoltre molteplici scambi, pubblicazioni e partecipazione a congressi e conferenze di ogni genere.

Oltre a ciò, l'ecclesiologia che viene qui proposta, è andata germogliando in un contesto di ministero pastorale nel mondo dell'insegnamento e dell'università, tanto di studenti quanto di professori e professionisti. Un ruolo fondamentale lo ha svolto l'esperienza del MUEC (Movimento di universitari e studenti, affiliato al JECI/MIEC-Pax Romana) di Catalogna e Baleari, iniziato nel 1970. La sua dinamica pastorale concreta, insieme alla fraternità internazionale condivisa che ne è nata, ha permesso l'esperienza e la nascita di un'ecclesiologia a partire da una presenza e una testimonianza evangelizzatrice le cui coordinate si ispirano chiaramente al Vaticano II. Un'esperienza breve ma teologicamente ed ecclesialmente significativa è stata la direzione dei servizi religiosi dei Giochi olimpici di Barcellona nel 1992, con l'affascinante sfida che rappresentò il dialogo interreligioso e interculturale in quell'evento. In una tappa più recente, appare l'innovativa esperienza rappresentata dalla presidenza della Fondazione diocesana Blanquerna, fondatrice nel 1989 dell'Università Ramon Llull di Barcellona, con una decisa volontà di servizio accademico ed ecclesiale in dialogo con il mondo universitario e culturale delle nostre terre.

Tutto questo cammino – praticamente parallelo ai quarant'anni post-conciliari – ha goduto della prioritaria e amabile compagnia di laici e laiche, compagnia che, insieme a quella di sacerdoti e consiglieri, ha rappresentato un elemento rilevante per dialogare, verificare e cercare di configurare esperienze concrete di vita cristiana e di chiesa: esperienze concrete circa l'impegno di evangelizzazione nel nostro mondo e nella sua cultura sempre più plurale e globalizzata, circa le modalità dell'esperienza della fede in un mondo in rapida trasformazione, circa le forme di corresponsabilità e sinodalità ecclesiale a livello diocesano ed oltre, circa il posto decisivo del laicato nella missione della chiesa, circa la chiesa e la sua

capacità di rinnovamento, circa che cosa oggi rappresentino in Europa la fede e la chiesa, circa la globalizzazione e le sue sfide. Senza un tale costante e contrastato vissuto, questa opera di ecclesiologia, pur entro il suo disegno accademico specifico, rimarrebbe priva della capacità di dare risonanza all'esperienza ecclesiale testimoniata, vissuta, desiderata e anche – perché no? – sofferta a volte pure con passione e dolore in questi anni postconciliari. Sia quindi, la presente ecclesiologia, una testimonianza riconoscente e affettuosa a tutti coloro che si sono incontrati in questo cammino condiviso come chiesa pellegrina nella speranza (UR 2).

### *Bibliografia, note e referenze bibliografiche*

Questo libro sulla chiesa si colloca sul cammino di altri che lo hanno preceduto: prima di tutto la tesi dottorale, *La Palabra de Dios en los libros sapienciales* (Herder, Barcelona 1972), come testimonianza di un primo dialogo tra fede religiosa ed esperienza umana; poi, nell'ambito della teologia fondamentale, *La Revelación* (Barcelona 1980), e poco dopo, il primo manuale in catalano, *Donar raó de l'esperança. Esbós de teologia fonamental* (Facoltat de Teologia, Barcelona, 1983), con un innovativo capitolo ecclesiologico; libro pubblicato più completo come *Tratado de Teología Fundamental* (Salamanca 1989; 1991<sup>2</sup>, 1996<sup>3</sup>), con una quarta edizione aggiornata, *La Teología Fundamental* (Salamanca 2001<sup>4</sup>, 2002<sup>5</sup>, 2006<sup>6</sup> [trad. it., *La teologia fondamentale. «Rendere ragione della speranza» (1 Pt 3,15)*, Queriniana, Brescia 2002, 2004<sup>2</sup>]), in cui la parte ecclesiologica è la più estesa, preceduta dagli "appunti", *Dei Verbum religiose audiens. La credibilità della Rivelazione cristiana*, PUG, Roma 1999. Inoltre, vengono pubblicate diverse voci ecclesiologiche nel *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992, 2000<sup>2</sup> [trad. it., R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990]) e in particolare l'adattamento e l'ampliamento del *Diccionario de Ecclesiología* (Madrid 2001; originale di C. O'Donnell), che è l'opera che può meglio accompagnare il nostro testo; ed ancora la lezione inaugurale in occasione della celebrazione del concilio provinciale tarragonese (sede metropolitana di Tarragona con sei diocesi suffraganee e l'arcidiocesi di Barcellona, nel 1995), *La sinodalidad eclesial (ekklēsia synódu estín ónoma)*, Facultat de Catalunya, Barcelona 1993. Si notino anche le opere tradotte in diverse lingue come: *Introducción a la Ecclesiología* (Estella 1994; 2004<sup>5</sup> [trad. it., *Introduzione alla ecclesiologia*, Piemme, Casale M.

1994]), e *Creer en la Iglesia* (Madrid 2002 [trad. it., *Creedere la Chiesa. Credo la santa Chiesa cattolica*, San Paolo, Cinisello B. 2002]) nonché la *Introducció a la “Lumen Gentium”*, in *Constitucions, Decrets, Declaracions del Vaticà II*, Barcelona 2003, e un nutrito gruppo di articoli in diverse riviste (*Revista catalana de teologia*, *Gregorianum*, *Revista española de teología*, *Phase*, *Questions de vida cristiana*, *Quaderns de Pastoral...*)<sup>4</sup>.

D'altra parte, si potrà verificare che gli autori più citati – in primo luogo ecclesiologi, ma anche biblisti, canonisti, storici, liturgisti, ecc. – fanno parte dell'ampia corrente conciliare rinnovatrice sull'ecclesiologia sacramentale di comunione del Vaticano II, ma si cerca anche di dialogare con grande rispetto (*absit iniuria!*) con specialisti che non sempre pare si collochino su questa via. E tutto questo, con la convinzione che nel momento attuale è importante impostare chiaramente e pacificamente il dibattito con una riflessione teologica ed ecclesiologica franca e dialogante, realizzata sempre nel suo ambito specifico, nella linea del classico e saggio assioma agostiniano: «*In necessariis unitas, in dubiis libertas, sed in omnibus caritas*» – nelle cose necessarie, unità; nelle cose discutibili: libertà ma sempre: carità!

### Conclusione

La lettura di questa ecclesiologia – come possiamo sperare ed augurarci! – può contribuire a sviluppare in forma dettagliata e chiara l'opzione teologica presentata a favore di una prospettiva globale di *comunione*. Si tratta di una prospettiva *sacramentale*, perché è radicata sul primato del dono di Dio incarnato nella storia concreta del nostro mondo. Ed ha quale asse centrale la chiesa come *comunità* sacramentale, con Dio, con i fratelli credenti, e con tutti gli uomini e le donne di buona volontà, con la parola di Dio e i sacramenti, con le realtà ecclesiali più vicine (parrocchia, istituzioni, movimenti, ecc.), con la propria chiesa locale, con le altre chiese locali della medesima cultura e tradizione, con le chiese più bisognose, e con il decisivo ministero del vescovo di Roma che «presiede alla comunione universale della carità» (Ignazio di Antiochia e LG 13).

<sup>4</sup> Cf. l'analisi particolareggiata nella monografia di J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles. I. Ruidor, J. Collantes, M.M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno*, PUG, Roma 2004, 503-505 (S. PIÉ-NINOT, *Conclusiones: A partir de la Iglesia como sacramento*).

Comunione che sia *sinodale*, come “cammino insieme e reciproco” di corresponsabilità, cooperazione e collegialità di tutti nella chiesa, con particolare attenzione al laicato; ma che sia nel contempo una comunione sinodale concreta e strutturata, sempre aperta al rinnovamento e alla sincera riforma. Ma la presente ecclesiologia non può chiudersi entro un discorso auto-referenziale o ecclesio-centrico, visto che la ragion d’essere ultima della chiesa è la sua *missione e diaconia*, vale a dire il suo servizio nel mondo per testimoniare la radicale “comunione” tra la filiazione in Cristo e la fraternità umana universale, in un mondo sempre più bisognoso di una vera «globalizzazione della solidarietà» (*Pastores gregis* [2003], n. 63 [EV 22, 915]).

*Salvador Pié-Ninot*

Roma - Barcellona, 8 dicembre 2005

nel 40° anniversario della conclusione del concilio Vaticano II  
e 4 giugno 2006, nella pasqua di Pentecoste