

Parole, opere e segni escatologici del Corpo di Cristo: la sua esistenza e la sua missione. La Chiesa peregrinante di Carmelo Dotolo

La vicenda della Chiesa quale spazio per l'evento storico della salvezza e liberazione si presenta con un'originalità che, sin dagli inizi, ha provocato le culture e le domande fondamentali dell'esistenza umana. La sua novità nasce dall'essere dentro il tempo e lo spazio, in una dimensione che rinvia a qualcosa d'altro dalle situazioni storiche, perché costituita in relazione al progetto di Dio di essere compagno di strada per ogni uomo e donna. In tal senso, la Chiesa non è frutto di un'improvvisazione, né prodotto di una necessità contingente, ma è una realtà indispensabile per la storia dell'umanità che ricerca la verità e il senso del suo pellegrinare. Essa è testimone del *già* e del *non-ancora* della storia della salvezza, nel cui orizzonte l'esperienza della fede trova la sua verità più profonda. Si trova a questo livello, l'intuizione, sigillata dal Concilio Vaticano II, *dell'essere-segno* da parte della Chiesa, segno che esprime il mistero della comunità ecclesiale¹, la cui origine abita nell'evento della Trinità, «dall'intima unione con Dio e dall'unità di tutto il genere umano» (*Lumen Gentium* 2). La Chiesa, icona della Trinità, è una realtà «non riducibile alle coordinate della storia, del visibile e del disponibile»². Nell'affermare che la Chiesa ha una origine trinitaria, il Vaticano II ha proposto un modo rinnovato di comprendere l'identità della comunità ecclesiale: essa abita la storia con la consapevolezza che il suo compimento è teso all'avvento di Dio *già* iniziato con l'evento della risurrezione di Gesù Cristo, ma *non ancora* realizzato compiutamente. «La chiesa costituisce in terra il germe e l'inizio del regno» (*Lumen Gentium* 5). «La chiesa prosegue il suo pellegrinaggio fra le preoccupazioni del mondo e le consolazioni di Dio annunciando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga» (*Lumen Gentium* 8). Ma come si manifesta il mistero della Chiesa? E qual è il suo compito nel contesto culturale contemporaneo ?

1 Ricomprendere le origini

«Il mistero della chiesa si manifesta nella sua fondazione » (*Lumen Gentium* 5). Vale a dire nell'evento Gesù Cristo. «La chiesa incomincia ad esistere con la fede nella risurrezione. Da quando alcuni uomini si sono trovati uniti nella fede nella risurrezione di Gesù di Nazaret crocifisso, e hanno atteso il promesso compimento del Regno di Dio e la manifestazione del Risorto nella gloria, da quel momento c'è pure la chiesa»³E' questa la novità che ha dato vita al cristianesimo, la cui missione nel mondo si comprende a partire da due indicatori. Da un lato, il *kerygma*, l'annuncio di una notizia che spiazza le attese dell'uomo e della cultura. Dall'altro, l'esigenza di un'evangelizzazione che si è confrontata con differenti contesti culturali e religiosi, i quali hanno condotto le comunità cristiane delle origini a verificare la rilevanza e la credibilità del Vangelo. E' all'interno di questo percorso che si configura quel processo di inculturazione della fede, nel quale assumono valore decisivo due elementi: l'affermazione della peculiarità della

¹ Cf. A. ANTÒN, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, in *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973, 27-34; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, EDB, Bologna 1975; A. ANTÒN, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Cittadella Editrice, Assisi 1987, 360-388

² B. FORTE, *La chiesa icona della Trinità*, Queriniana, Brescia 1984, 16.

³ H. KÜNG, *Chiesa*, Queriniana, Brescia 1972, 76.

rivelazione come verità che dà a pensare nell'assunzione delle culture⁴ e il ruolo testimoniale della Chiesa, sin dalle origini portatrice di un progetto incoattivamente rivoluzionario⁵. L'unicità dell'esperienza pasquale che ha sigillato il cammino di comprensione della particolarità storico-salvifica di Gesù di Nazareth, non solo ha avviato un'ininterrotta riflessione teologica, ma ha anche alimentato la prassi missionaria. Essa ha indicato come l'impatto del Vangelo abbia operato una certa rottura o, comunque, ha reso problematici gli universi simbolici culturali e religiosi con cui l'uomo ha nutrito la sua ricerca. «Come comunità di quegli uomini che credettero all'avvento della salvezza escatologica in Gesù di Nazaret, i cristiani non si trovarono di fronte a un ambiente areligioso [...] essi si trovarono posti di fronte a una molteplicità di religioni che esigevano necessariamente una presa di posizione. [...] Questa polarità è un dato storico, che da un lato è basato sull'appello di Gesù alla conversione e alla fede (Mc 1,15), dall'altro non svaluta ostentatamente la realtà della religione antica come decadenza, malgrado alcune sue singole degenerazioni, per poter così disegnare l'ascesa del cristianesimo su un fondo oscuro. Mentre il processo di distanziamento dal giudaismo, malgrado lo stretto legame alla radice (cf. Rm 11, 18), degenerò in una crescente polemica e la caduta di Gerusalemme e del tempio apparve come un castigo di Dio, col "paganesimo" religioso del mondo greco-romano fu intavolata una sottile discussione dalle notevoli conseguenze»⁶.

In virtù della coscienza dell'alterità escatologica del Vangelo⁷, il cristianesimo si è proposto come prospettiva radicale e unitaria sull'uomo, sulla storia, sul mondo, dando forma ad una cultura, e ad uno stile di vita di cui la Chiesa è segno. Il motivo di ciò sta nel riferimento alla *memoria* di Gesù Cristo che ha alimentato il desiderio delle comunità cristiane di condividere la possibilità di un senso nuovo della vita: «Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli» (1Gv 3,14). Ciò è stato possibile in forza della scoperta della singolarità di Gesù che risiede nella forma unica e impensabile di *essere-con* gli uomini e le donne. In altre parole, nell'evento della *kenosi*, che ha segnato definitivamente il volto della storia. Da questa angolatura, si comprende come la forma dell'identità cristiana, cui ogni uomo può accedere, è memoria vivente e rischiosa della vocazione al futuro dell'umanità, ma anche anticipazione che attesta una possibilità: quella di essere, pur nella provvisorietà escatologica, una delle risposte alle questioni che albergano nell'esperienza della vita.

⁴ Cf. quanto scrive G. LAFONT, *Orientamenti per la teologia del terzo millennio*, in *Hermeneutica* 1999, 51: «La Tradizione è forse la storia, non ancora conclusa, di questi incontri successivi del messaggio cristiano con le culture, delle interpretazioni che ne sono risultate, delle istituzioni che hanno visto la luce, in maniera tale che il Vangelo assume e riforma le culture, ma tale anche che queste ne mettono in risalto degli aspetti che sarebbero restati ignorati se questa lunga storia nel tempo non avesse avuto luogo».

⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 557-590; S. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale. «Rendere ragione della speranza»* (1Pt 3,15), Queriniana, Brescia 2002, 617-648.

⁶ P. STOCKMEIER, *La Chiesa di fronte alle sfide della storia*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale 3 Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 1990, 144. Osserva P. ROSSANO, *Vangelo e cultura. Note per un incontro tra il Vangelo e la cultura contemporanea*, Paoline, Roma 1985, 27: «il rapporto del Vangelo con la cultura è antico quanto il cristianesimo e fu affrontato già dalle prime generazioni cristiane, venendo a contatto con il mondo greco-romano. Era normale che i neofiti si interrogassero: fino a che punto condividere i modi di vivere e di pensare della società che ci circonda?».

⁷ Su questa linea interpretativa cf. R. PENNA, *Gesù Cristo salvatore: cristologia e sue implicanze missiologiche*, in G. COLZANI – P. GIGLIONI – KAROTEMPREL (ed.), *Cristologia e Missione oggi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001, 364-372.

2 Ecclesiologia di relazione e responsabilità dell'evangelizzazione

Si comprende, pertanto, la decisiva responsabilità che compete alla Chiesa nell'annuncio del *messaggio* cristiano per il quale Dio ha riconciliato a sé definitivamente l'umanità. Chiamata a suscitare costantemente la notizia della novità cristologica, la comunità ecclesiale realizza la sua identità proprio nell'attivazione costante della promessa salvifica e nella reinterpretazione che richiede lo scorrere dei giorni. In tale ottica, è più che mai necessario riandare al significato della sua *alternatività* rispetto ad altre forme istituzionali⁸, espressa nella provocatorietà dell'essere segno reale dell'inaudita pretesa del Vangelo. Il senso globale di tale identità si articola nella responsabilità pubblica che la comunità ecclesiale deve esercitare; nella promozione di uno stile di vita che inquieti l'apatia ideologica presente nella gestione commerciale della vita; nel dare vita ad un modo differente di credere che sappia dare qualità all'esistenza quotidiana. Per questo, è opportuno che le comunità cristiane esibiscano i valori del Regno come motivo stesso della loro esistenza⁹, mostrando che il messaggio cristiano è capace di trasformare ciò che non va, perché portatore di una possibilità effettiva. L'avvenire della Chiesa, il suo valore escatologico sta nell'essere soglia e prefigurazione di un mondo diverso. In che modo? Nell'indicare i segni di rottura del Regno che sono la logica della fraternità, della solidarietà con e per l'altro, il superamento della paura che blocca l'evento della comunione, la critica delle pulsioni egoistiche. La responsabilità dell'evangelizzazione chiede alla Chiesa di vivere la tensione critico-profetica¹⁰ nei riguardi del mondo, non tanto per supplire alle assenze della speranza, con il rischio di non valorizzare e promuovere la maturità della storia umana, quanto per attestare la possibilità del progetto cristologico come luogo di ricerca di una verità e un senso che offrono molto di più di quanto l'uomo non osi sperare.

La sua originalità e insostituibilità sta nell'essere *funzione di umanità nell'umanità*¹¹, a partire dalla riscoperta della importanza di essere popolo di Dio¹², in cui ogni credente si assume il compito della testimonianza e della comunicazione della fede. Ne deriva che la comunità credente non può non essere *relazione interpersonale, evento intersoggettivo*, espressione di una comunione che si alimenta nel coinvolgimento dell'esperienza determinante della sequela. La Chiesa è chiamata ad essere una rete di veri rapporti interpersonali, perché là dove questo non dovesse verificarsi è

⁸ Cf. le riflessioni di Y. CONGAR, *Un popolo messianico. La chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Queriniana, Brescia 1976, 69-91. Anche M. KEHL, *La Chiesa come istituzione*, in KERN- POTTMEYER –SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale* 3. 212-225.

⁹ Cf. I. ELLACURÍA, *Conversione della Chiesa al Regno di Dio. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia*, Queriniana, Brescia 1992, 29-69; DUQUOC, «Credo la Chiesa». *Percorsi istituzionali e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, 284-315.

¹⁰ Cf. C. MILITELLO, *Quale profezia?*, in G. CALABRESE (ed.), *Chiesa e profezia. «Non spegnete lo Spirito»*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, 117-148. B. CHENU, *La Chiesa, popolo di profeti*, in *Parola Spirito e Vita* 41 (2000) 237-248, sintetizza la portata profetica della Chiesa all'interno di alcuni cambiamenti significativi della contemporaneità: a) il passaggio *da una condizione maggioritaria a una condizione minoritaria*, in cui si sente la necessità di delineare meglio la propria identità; b) una virata *da una chiesa clericale a una chiesa di laici*; c) l'accentuazione del passaggio *dall'istituzione all'individuo*, con una riformulazione e ricomposizione della domanda religiosa; d) *l'esperienza affettiva è preferita al pensiero razionale*, e la religione rischia di essere identificata col non-razionale e addirittura con l'irrazionale, non lontano da forme di sentimentalismo religioso; e) il *leit-motiv* è la ricerca del tutto, olistica, per realizzare il passaggio *dalla segmentazione alla ricerca di armonia*.

¹¹ Cf. J. M. TILLARD, *Evangelizzare l'umanità*, in *Ad Gentes* 4 (2000) 11-29.

¹² Cf. S. DIANICH, *Soggettività e Chiesa*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e progetto-uomo in Italia*, Cittadella Editrice, Assisi 1980, 105-128; C. MILITELLO, *La Chiesa «Il Corpo crismato»*, EDB, Bologna 2003, 126-158.

realmente in causa l'esistenza autentica della Chiesa. E' in fondo il singolare paradosso celato nel significato etimologico di *ekklesia*, i cui inizi si caratterizzarono per una esperienza di *piccole chiese domestiche*. La loro vitalità era determinata da un profondo senso di appartenenza, di familiarità, di condivisione, come si legge negli *Atti degli Apostoli*. L'essere soggetti ecclesiali rimanda alla dimensione della comunione, nel cui ambito la differenza non impedisce l'accettazione, ma diventa condizione del riconoscimento e del valore della propria identità. Come scrive C. M. Martini: «Una comunità alternativa nel senso del Vangelo non è dunque una setta, né un gruppo autoreferenziale che si distacca orgogliosamente dal tessuto sociale comune, né un'alleanza di alcuni per emergere e contare. Non è perciò necessariamente e sempre visibile come gruppo compatto, perché sa accettare anche la diaspora, può cioè trovarsi, per diverse circostanze storiche, in «dispersione». Ma nell'insieme ha caratteri di visibilità e in ogni caso, visibile o meno, agisce sempre come il lievito, le cui particelle operano in misterioso collegamento fra loro e si sostengono a vicenda per far fermentare la pasta»¹³.

Ma per realizzare la responsabilità evangelica, è opportuno mettere all'ordine del giorno la questione del rapporto tra la Chiesa e il mondo, perché è nell'orizzonte di tale relazione che si gioca la credibilità della comunità cristiana. Per questo, i documenti del Concilio, in particolare la *Gaudium et Spes*, sottolineano il fatto che non si può prescindere da un'ecclesiologia di relazione (e pneumatologica), consapevole che l'annuncio del Vangelo può essere anche non accolto, o che i tempi di maturazione sono lunghi e imprevedibili. Questo implica una maturità differente, in vista della quale l'esperienza del discepolato deve promuovere adulti nella fede, la cui identità e appartenenza si giocano nel servizio alla Parola e nella disponibilità al dono. E' in tale contesto che trova la sua peculiarità la forza profetica di una *minoranza qualitativa* che sa porre segni di testimonianza più credibili, suscitando la speranza che la promessa della salvezza non dipende dalle capacità di prevedere un futuro migliore, ma dall'energia che scaturisce dall'evento pasquale, annuncio di un tempo differente e critico nei riguardi dell'impazienza, del disinganno e dell'illusione. In tal senso, parlare di *alternatività della comunità cristiana* non vuol dire mostrare il volto di chi ha la presunzione di avere già le soluzioni a portata di mano. Piuttosto, si vuole indicare la coscienza escatologica che la comunità ecclesiale ha di essere anticipazione effettiva della realtà dei simboli del Regno. I simboli rimarrebbero inefficaci se non svelassero qualche aspetto della realtà che, nel faticoso cammino di liberazione, affida alla provvisorietà dei segni l'indicazione di un senso possibile. Anche se, nella distanza tra la promessa e la sua realizzazione, è sempre incombente la ferita dell'ingiustizia, dell'infelicità, dell'eccesso di sofferenza, dell'inquietudine. «In ultima analisi, è da pensare che solo se le Chiese particolari possono mostrare di essere il "luogo" dove l'esistenza umana nella sua concretezza storica (cioè nella sua comprensione di senso, nella gioia, nell'amore, nella solitudine, nella sofferenza, nella fatica, nella passione civile, nella contraddizione, nel cammino verso la morte, che sono i costitutivi ineliminabili a tutte le esistenze degli uomini) può essere vissuta nel modo inconfontabilmente "più felice", possono ridiventare richiamo e attrazione e quindi "compiere" efficacemente l'evangelizzazione. Ed è semplicemente ovvio che la Chiesa debba fare questo. Più radicalmente, non esiste se non per fare questo»¹⁴.

Ma come essere segno di un'umanità differente?

3 La prospettiva escatologica della santità

Una delle acquisizioni della Tradizione, è quella che afferma che il significato dell'essere-segno della Chiesa trovi una singolare forma nella categoria di *santità*. Se si accetta l'ipotesi che la santità si caratterizzi per un carattere di *eccezionalità* intesa come *pienezza della realizzazione umana e cristiana dell'esistenza dinanzi a Dio*, non sorprende la riformulazione della categoria di santità suggerita dalla riflessione del Concilio Vaticano II, così come si evince dal dettato del

¹³ C. M. MARTINI, *Ripartiamo da Dio!*, Centro Ambrosiano, Milano 1995, 34.

¹⁴ G. COLOMBO, *Sulla evangelizzazione*, Glossa, Milano 1997, 61.

capitolo V della *Lumen Gentium*¹⁵. Ciò che si vuole innanzitutto segnalare con tale categoria è la coscienza di una identità nuova e differente. Lo annotava già J. Danielou: «La ragion d'essere della Chiesa è perciò di suscitare quella dimensione antropologica integrale che è la santità»¹⁶. Questa è resa possibile proprio nei processi di inculturazione del Vangelo, che esplicitano quella tensione propria di incontro-scontro con la storia e il mondo in termini di testimonianza¹⁷ della verità cristologica. In tale prospettiva, la santità fa riferimento ad una realtà strutturale e ontologica che è peculiare dell'essere della Chiesa. Al tempo stesso, però, individua nella soggettualità del credente uno spazio necessario all'esercizio della fede, senza la quale sarebbe pretestuoso l'annuncio di una umanità nuova. Come evidenzia H. de Lubac: «Noi professiamo che la nostra chiesa è santa –*credo sanctam Ecclesiam*- e che è la chiesa dei santi – *Ecclesia sanctorum*. Queste formule non significano evidentemente che tutti suoi capi siano santi e che nel suo seno non esistano peccatori; esse significano invece, sempre per un riferimento a Colui che solo è il “Santo”, che da una parte essa è la chiesa santificatrice e dall'altra è la chiesa santificata dallo Spirito santo, la chiesa dei santificati»¹⁸. In che senso, quindi, la santità ecclesiale può fungere da prospettiva utile alla comprensione della singolarità *cristiana*?

Una prima considerazione va fatta, ricordando un *leit-motiv* della riflessione teologica: la consapevolezza ecclesiale che la santità deve fare i conti con il peccato, quel codice di fallibilità che rende problematica qualsiasi sbrigativa conclusione sulla facilità dell'esercizio della santità. E' vero. Il misterioso nesso di santità-peccato va inquadrato nell'evento della Pasqua¹⁹ quale sorgente del carattere *efficace* della grazia che nella Chiesa è donata al mondo e alla storia. Ciò non toglie, però, che il dinamismo della santità è innervato di una prospettiva *escatologica* che esige la fatica quotidiana della trasformazione e della conversione. Per questo motivo, «una chiesa che si presentasse straordinariamente luminosa, ma al di là di ciò che l'uomo potrebbe seriamente sperare *per sé*, rimarrebbe semplicemente oggetto di ammirata contemplazione, non termine di un itinerario sul quale valga la pena di lasciarsi coinvolgere in prima persona»²⁰.

¹⁵ Cf. il commento di P. MOLINARI, *Santo*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1369-1386. B. SECONDIN, *Quale santità per il cristiano oggi? Tra santi di ieri e santità di domani*, in G. TOFFANELLO (a cura), *Modelli di santità oggi*, EMP, Padova 1997, 28-33 delinea alcuni tratti della santità secondo il dettato conciliare: a) il valore *costitutivo e ontologico della santità* teologale; b) la decisività della *risposta consapevole e sistematica* alle esigenze del dono ricevuto; c) *vie e mezzi della santità*; d) la *prospettiva escatologica*. Cf. anche U. SARTORIO, *Dire la vita consacrata oggi. Alla ricerca di nuove sintesi vitali*, Ancora, Milano 2001, 135-139.

¹⁶ J. DANIELOU, *La nostra Chiesa*, Rusconi, Milano 1972, 55.

¹⁷ Cf. P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000; P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Editoriale Libri Paoline, Milano 2002.

¹⁸ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 63.

¹⁹ K. RAHNER, *Chiesa dei peccatori*, in ID., *Nuovi Saggi I*, Paoline, Roma 1968, 415-441. Cf. anche H.U. VON BALTHASAR, *Casta Meretrix*, in ID., *Sponsa Verbi. Saggi Teologici II*, Morcelliana, Brescia 1969, 189-283; Y. CONGAR, *Come la chiesa santa deve continuamente rinnovarsi*, in ID., *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Morcelliana, Brescia 1967, 123-144.

²⁰ T. CITRINI, *La Chiesa e i sacramenti*, in G. RUGGIERI (ed.), *Enciclopedia di Teologia Fondamentale. Storia Progetto Autori Categorie*, I, Marietti, Genova 1987, 568. Cf. per un ulteriore approfondimento A. AMATO, *La Chiesa santa, madre di figli peccatori. Approccio ecclesiologico ed implicanze pastorali*, in G. COFFELE (a cura), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, LAS, Roma 1999, 425-445.

Una seconda annotazione deve prendere in esame l'affermazione della vocazione universale alla santità²¹. Essa sposta l'accento sul fatto che la santità esprime l'orizzonte di riferimento comune all'esperienza credente, a tal punto da diventarne metafora, come starebbe ad indicare lo stesso testo di *1Pt 2,4-5* a cui si riferisce *Lumen Gentium*, 9²². Secondo questo testo, la santità riguarda una modalità inedita del vivere credente inaugurata dalla logica del Regno e delinea la partecipazione dei cristiani alla novità di Cristo in relazione ad un modo differente di essere testimoni nella storia del Vangelo. Anzi sembrerebbe essere una dimensione della vita cristiana laica²³, una connotazione ministeriale in ordine all'annuncio del Vangelo²⁴. Si comprende, di conseguenza, come ciò che caratterizza la fenomenologia della santità, cioè l'eccezionalità, va coniugato con l'orizzonte normale della realtà credente ed ecclesiale nella sua articolazione e ricchezza carismatica. Proprio i carismi stanno ad indicare ciò che provoca lo Spirito nella passione missionaria di condividere la bellezza del Vangelo.

4 La Chiesa, sacramento del dono dello Spirito

L'aver richiamato la categoria di santità come segno paradossale della Chiesa, conduce ad un importante conseguenza: è lo Spirito santo, mistero di relazionalità/alterità, il fondamento autentico della realtà ecclesiale «La costituzione sulla chiesa del Vaticano II afferma la santità della chiesa su un duplice fondamento: la sua origine è santa poiché si tratta di Dio, del Cristo e dello Spirito; la chiesa chiama alla santificazione: ha i mezzi per guidare alla conversione grazie al dono dello Spirito, la lettura della Scrittura, la celebrazione sacramentale, la pratica etica»²⁵. La conferma del significato della santità operata dall'evento trinitario, rinvia al ruolo-identità dello *Spirito santo*: quello di *condurre la realtà e la storia al loro compimento escatologico*, offrendo e mettendoci costantemente a disposizione la novità della storia della salvezza. In questo contesto, la Chiesa esprime la sua forza e significatività nella storia, proprio per essere istituzione di Gesù Cristo ed evento dello Spirito. Ciò dice un'origine concreta, il *principio-Gesù*, e disegna una comunione realizzata nella condivisione delle differenze e dei doni. Lo esprime con chiarezza W. Kasper: «Una ecclesiologia invece costruita a partire dalla pneumatologia comprenderà la chiesa più come avvenimento, nel quale la verità, la libertà, la giustizia, venute nel mondo con Cristo, rimangono

²¹ Cf. C. STERCAL, *La 'universale vocazione alla santità': senso e sviluppo di un tema conciliare*, in C. GHIDELLI (ed.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e Profezia*, Edizioni Studium, Roma 1995, 109-130; S. ARZUBIALDE, *La vocación universal a la santidad*, in *Miscelánea Comillas* 58 (2000) 27-84.

²² Si veda il saggio di L. SARTORI, *Il tema della santità nella "Lumen Gentium"*, in *Per una teologia in Italia. Scritti scelti III*, a cura di E. R. TURA, EMP, Padova 1997, 287-297. Per un inquadramento più articolato cf. C. MILITELLO, *La Chiesa «Il Corpo crismato»*, 349-372.

²³ Cf. U. VANNI, *La pratica del sacerdozio dei cristiani alla luce della Prima lettera di Pietro. Spunti e riflessioni*, in V. LIBERTI (ed.), *I laici nel popolo di Dio. Egesi biblica*, ISSRA, L'Aquila-Roma 1990, 263

²⁴ Osserva R. PENNA, *Cristianesimo e laicità nella teologia di S. Paolo. Appunti*, in LIBERTI (ed.), *I laici*, 278: «Si potrebbe dire addirittura che per Paolo non esistono laici, o, al contrario, che tutti i cristiani sono laici, se la loro identità si misurasse solo in rapporto ad una casta sacerdotale, che appunto non esiste nella chiesa. Esistono però nella chiesa delle funzioni ministeriali specifiche, che non sono proprie di tutte e che hanno valore portante. E' qui che emerge la distinzione. Ma l'Apostolo (e con lui tutto il N.T.) non utilizza la categoria di "laico", perché essa tende a suggerire, più che una distinzione, una vera separazione, che non si addice a coloro che partecipano indistintamente degli stessi benefici della redenzione».

²⁵ C: DUQUOC, *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Queriniana, Brescia 1985, 84. Cf. anche M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, 47-51.

perennemente vive nella storia. La chiesa allora è là dove la "realtà di Gesù" tramite lo Spirito è resa attuale, è accolta nella fede e realizzata nell'amore»²⁶.

Sulla scia di tali premesse, è evidente che la caratteristica pneumatologica della comunità ecclesiale rivoluziona il significato e l'immagine dell'identità cristiana, a motivo del fatto che la inserisce nella traiettoria della signoria di Dio nella storia. Testimone dello Spirito di libertà e di amore, la Chiesa comprende la sua relazione al Regno e alla vita degli uomini con quella audacia che le proviene dalla missione²⁷ che le è stata affidata: l'annuncio del Vangelo quale progetto liberante. Ne consegue che la Chiesa vive nei ritmi dello Spirito, nella sua creatività e improvvisazione che rende provvisorio ed esodale lo stile delle comunità cristiane. «E' proprio quindi della chiesa, consapevole della sua origine e natura, avventurarsi coraggiosamente nell'imprevedibile, nel nuovo, in ciò che non è programmabile né fattibile (secondo i soliti schemi). Ciò determina delle inevitabili ripercussioni anche sui singoli cristiani»²⁸.

Ciò che scaturisce da una simile lettura, è che lo specifico della comunità cristiana è lasciarsi guidare dallo Spirito, disponibile a vivere la dinamica dei valori del Regno in dialogo con i segni dei tempi che alludono non solo alla centralità della mediazione cristologica, ma anche alle risorse della storia nei suoi slanci messianici²⁹. Si tratta di superare la presunzione dell'individualismo della salvezza, come evidenzia l'enciclica *Spes Salvi*, 28, e l'immobilismo di una pastorale della conservazione, per cogliere tutta la rilevanza della *ecclesialità della santità* di cui è tessuta la storia del vissuto cristiano, fatta di un servizio concreto della donazione e solidarietà, di modelli culturali e stili di vita che aprono all'incondizionato della storia della salvezza. «La storia della chiesa è l'inventario degli impulsi dello Spirito che hanno destato un individuo, una comunità, l'insieme della chiesa per una testimonianza esigente e irradiante dell'evangelo di Gesù. Per lo più sono gli individui che aprono la strada del profetismo, ma queste persone eccezionali non sono efficaci se ad esse non subentra una collettività, se non mettono in movimento un popolo».³⁰

Alla luce di ciò, l'evento della Chiesa ha un'innegabile portata *storica*. Dice, in altre parole, il suo modo di essere *segno-sacramento* nella storia, esprimendo il motivo stesso della sua presenza nei circuiti della vita e della cultura. Con una consapevolezza: che lo Spirito nel precedere la Chiesa e nell'agire dove vuole, rende significativo lo stile ecclesiale nel dialogo con la cultura e la società, innervandolo di quel dinamismo di promozione dei doni che aiuta concretamente il travaglio della storia. Da questa prospettiva, va ricordato la novità della riflessione ecclesiologica contemporanea³¹, in particolare nella svolta conciliare che individua nell'evento della comunione³²

²⁶ W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1979⁵, 149. Dello stesso cf. *La chiesa come sacramento dello Spirito*, in: W. KASPER – G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Querniana, Brescia 1980, 69-98. Su questa dimensione decisiva cf. V. MARALDI, *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 339-275; Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, 253-265.

²⁷ Cf. L. SARTORI, *Quale Chiesa per la missione?*, in *Per una teologia in Italia*, 337-346; G. CANOBBIO, *Lo Spirito Santo e la missione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia – Teologia – Movimenti*, a cura di G. COLZANI, EMP, Padova 1997, 277-314; G. COLZANI, *Missione e spirito. Una svolta in atto*, in G. MAZZOTTA – J. ILUNGA MUYA (edd.), *Veritas in Caritate*. Miscellanea di studi in onore del card. José Saraiva Martins, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, 303-318.

²⁸ KASPER, *La chiesa come sacramento*, 95. Per un inquadramento della problematica cf. A. MILANO, *Spirito santo e chiesa. Ecclesiologia cattolica e protestante a confronto*, in KASPER – SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito*, 7-61.

²⁹ E' quanto annota DUQUOC, «Credo la Chiesa», 300-302.

³⁰ CHENU, *La Chiesa, popolo di profeti*, 240.

³¹ Cf. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. VALENTINI, EMP, Padova 1994.

e nel carattere decisivo alla chiesa locale³³ i *criteri ermeneutici* per leggere la novità della mediazione storica della Chiesa. Se la comunione ecclesiale traduce nello spazio e nel tempo il mistero trinitario della storia della salvezza, ciò si percepisce ancor di più nella categoria di *popolo di Dio*, per quanto ambigua e sfuggente possa sembrare. Essa sta ad indicare la realtà di uomini e donne che si ritrovano nella sequela di Gesù, le cui differenziazioni, che intervengono nella sua strutturazione, sono relative al sacerdozio comune su cui si impiantano i diversi carismi. Questo significa che la Chiesa, non solo non è una massa indistinta o un aggregato di individui, ma che è umanità convocata a costituirsi come popolo, prima di ogni individualità. «Il popolo di Dio è un popolo costituito dalla convocazione di Dio, significativa l'unità di un destino escatologico, il regno. La condizione di questo popolo è la dignità e la libertà dei figli di Dio, tutti aventi dunque un ugual diritto. Esso è la chiesa, benché tutti coloro che non sono membri delle chiese visibili non ne siano esclusi»³⁴. La chiamata ad essere popolo, dunque, tematizza e motiva il significato e l'*intenzionalità profonda* della missione della Chiesa: la possibilità di essere uomini nuovi, «concittadini dei santi e familiari di Dio» (Ef 2, 19), non tanto nella presunzione del raggiungimento di una perfezione etica, e sociale, quanto piuttosto nella consapevolezza del dono ricevuto, che consiste nella capacità di creare *comunità di riconciliazione*, sul modello della Persona-Dono che è lo Spirito Santo.

Proprio in virtù della logica dello Spirito, il popolo di Dio vive i ritmi della vita come cammino della speranza e come segno anticipatore e, per questo, profetico della realizzazione della promessa messianica. Si tratta, in altre parole, di uno stile di vita che nella quotidianità delle scelte immette un'energia capace di ricreare le forme dell'umano convivere. E l'organizzazione ecclesiale può rappresentare la simbolica di una *convivialità delle differenze*, in cui le stesse strutture mirano alla promozione di relazioni e servizi che aiutino ogni uomo e donna a ritrovare la propria vocazione. Sì, perché il mondo deve essere continuamente elaborato, creato, esplicitato secondo quello stato permanente di liberazione che motiva la missione di ogni persona nella storia. Scrive J. V. Taylor: «La chiesa ha perciò la missione di vivere la vita ordinaria degli uomini in quella straordinaria consapevolezza dell'altro e abnegazione per l'altro che le vengono date dallo Spirito. L'attività dei cristiani sarà dunque in larghissima misura la stessa attività del mondo: guadagnarsi da vivere, allevare i figli, farsi amici, divertirsi, celebrare occasioni di festa, coltivare la terra, lavorare nelle fabbriche, commerciare, costruire case e città, guarire i malati, consolare gli afflitti, far lutto, studiare, esplorare, far musica e così di seguito. I cristiani [...] cercheranno cioè di scoprire i disegni di Dio in queste attività e di cooperare con lui assumendosi la responsabilità degli altri uomini»³⁵.

Per questo, il popolo di Dio, *comunità dell'esodo*, deve assumersi il rischio della storia, senza cedere a trionfalismi che relativizzino la fatica di collaborare alla costruzione di una realtà che ci sta davanti e che è sempre al di là di ogni provvisoria realizzazione³⁶. Ne consegue che essere popolo di Dio esprime, allora, la fuoriuscita dall'esperienza di una religiosità chiusa, ripiegata su di sé, in vista di un servizio che contagi l'indifferenza o la rassegnazione che nulla potrà mai cambiare. Se l'espressione "di Dio" non vuol dire riferimento generico a un popolo religioso, che crede in un qualsiasi Dio, ma qualcosa di più, è perché si tratta di un popolo voluto e fondato da Dio come particolarmente "suo", in forza della sua autodonazione che i credenti hanno accolto con la fede, ma

³² Cf. Y. CONGAR, *L'Église. Da saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, 459-477; W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 284-301; J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Cerf, Paris 1992, 59-81.

³³ Cf. E. BARTOLETTI, *Chiesa locale, collegialità e cooperazione tra le Chiese nel Vaticano II e nella riflessione teologica contemporanea*, in *Chiesa locale e cooperazione tra le Chiese*, EMI, Bologna 1973, 94-126; H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in B. LAURET – F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia 3 Dogmatica II*, Queriniana, Brescia 1986, 147-356.

³⁴ DUQUOC, *Chiese provvisorie*, 57.

³⁵ Scrive TAYLOR, *Lo Spirito mediatore*, 174.

³⁶ E' quanto scrive J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, 338; «L'invio missionario non significa soltanto diffusione della fede e della speranza, ma anche trasformazione storica della vita».

anche nella prospettiva di un servizio unico e impegnativo. Lo annota Y. Congar «Chi è il sacramento della salvezza? Il popolo di Dio. Dove e in che modo? In tutta la sua vita, in tutta la sua storia vissuta nella storia del mondo. E' per questo che Dio (il Signore Gesù) ci ha dato lo Spirito che "ha parlato per bocca dei profeti"»³⁷. E' all'interno di questa dimensione, che la stessa costituzione *Lumen Gentium*³⁸ indica in Maria colei che, iconicamente, concretizza e personalizza la realtà della Chiesa³⁹. Segnata dalla presenza dello Spirito, Maria traduce nella sua esistenza il valore della santità quale spazio di una umanità differente⁴⁰, disponibile alla condivisione di un progetto che, come narrato in Lc 1, 48-49, incarna una inedita storia della salvezza. In tal senso, si coglie ancor più profondamente l'intenzionalità del principio mariano⁴¹ che innerva l'identità della comunità ecclesiale: il popolo di Dio non è per se stesso, ma per la realizzazione storica della liberazione per ogni uomo e nell'accoglienza dell'altro, perché nell'unicità della storia della salvezza Chiesa e mondo sono due momenti diversi di un'unica storia. Qui si comprende, in definitiva, la funzione *maieutica* del popolo di Dio, destinato a far emergere spazi di speranza, luoghi di fraternità, orizzonti di mistero che soli possono aprire la vita alla ricerca della verità.

5 I segni della Chiesa, popolo messianico

In un saggio di alcuni anni fa, K. Rahner annotava che il futuro del cristianesimo non sarebbe stato garantito semplicemente da una società omogeneamente cristiana, ma dalla novità di una testimonianza: quella della «vita di una autentica comunità cristiana che anticipa concretamente ciò che propriamente s'intende per cristianesimo»⁴². Nella prospettiva di una Chiesa attenta alle dinamiche della storia culturale e politica, rimane significativa e attuale la proposta ecclesologica suggerita dalla teologia della speranza e dalla teologia politica e della liberazione, ma già presente nella riflessione teologica apertasi dalla stagione conciliare⁴³. Al di là di possibili differenze, il punto nodale sta nell'affermazione della signoria di Dio che, nella dialettica della croce⁴⁴, diviene

³⁷ Cf. Y. CONGAR, *Un popolo messianico*. 91. Da questa prospettiva, importante è il testo di J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia 1971² e il suo saggio *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen Gentium"*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 66-81. Cf. per una lettura globale G. COLOMBO, *Il "popolo di Dio" ed il "mistero della Chiesa" nell'ecclesiologia post-conciliare*, in *Teologia* 10 (1985) 97-169; J.-M.-R. TILLARD, *Église d'Église. L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987, 113-215; S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

³⁸ Cf. lo studio di S. M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea. Saggi di teologia*, Pontificia Accademia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2005, 1-140.

³⁹ Cf. J. RATZINGER, *La figlia di Sion. La dimensione di Maria nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1985, 65.

⁴⁰ Cf. le interessanti annotazioni di K. RAHNER, *Maria e l'apostolato*, in ID., *Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale*, Edizioni Paoline, Roma 1964, 189-220. Cf. le profondi intuizioni di A. BELLO, *Maria donna dei nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

⁴¹ La formulazione si deve a H. U. VON BALTHASAR, *Chi è la Chiesa?*, in ID., *Sponsa Verbi.*, 153-162. Rinviamo per una lettura più articolata a S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Edizioni Confortane, Roma 1987², 351-370; B. LEAHY, *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar*, Peter Lang, Frankfurt 1996.

⁴² K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Queriniana, Brescia 1975², 144.

⁴³ Indicativo in proposito K. RAHNER: *Prospettive sul futuro della Chiesa*, in ID., *Nuovi Saggi IV*, Edizioni Paoline, Roma 1973, 673-695.

⁴⁴ Così si esprime J. MOLTSMANN, *'Teologia politica' della speranza*, in *Dibattito sulla 'teologia politica'*, Queriniana, Brescia 1972², 219: «Strano a dirsi, la croce di Cristo è anche l'unico punto

realtà che influisce nella storia umana di libertà. Non si può negare, pertanto, il risvolto culturale e sociale di una simile affermazione, là dove essa si pone come critica nei riguardi di ogni assolutizzazione della storia umana chiusa nell'immanenza del suo orizzonte. Ciò significa che la testimonianza specifica delle comunità cristiane introduce un'etica del cambiamento, là dove non accetta di adattarsi a forme di vita irrispettose dei processi umani di sanazione e riconciliazione. Nell'ottica della memoria scandalosa di Gesù Cristo e della sua incondizionata gratuità, la realtà della Chiesa assume una rilevanza pubblica, in un ruolo di compagnia critica nei riguardi di dimenticanze etiche e di travisamenti della realtà antropologica. Questo dice che una dei segni escatologici più determinanti delle comunità ecclesiali è il dialogo nella profezia. In particolar modo, là dove la radicalità e il paradosso del Vangelo dovessero smarrirsi nelle paludi di una religione e cultura che lascia le cose come sono, nonostante siano calpestati i diritti fondamentali dell'uomo, la sua aspirazione ad una vita dignitosa, la speranza di un futuro diverso per le generazioni successive. Non è un caso, infatti, che la difficoltà o l'allergia nei riguardi della presenza socio-culturale delle comunità ecclesiali sembra riemergere, per contrasto, ogni qualvolta ideologie, laiciste e religiose, fondamentalismi culturali, pregiudizi etici rivendicano spazi di autonomia che non tollerano la critica costruttrice del Vangelo. Non risulta inopportuno il riferimento ad una certa idea di libertà religiosa che sembra proteggersi da qualsiasi ricerca ulteriore di verità e di bene, come ricorda la Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota Dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 10: «Chi ragiona così ignora che la pienezza del dono di verità che Dio fa, rivelandosi all'uomo, rispetta quella libertà che Egli stesso crea come tratto indelebile della natura umana: una libertà che non è indifferenza, ma tensione al bene. Tale rispetto è un'esigenza della stessa fede cattolica e della carità di Cristo, un costitutivo dell'evangelizzazione e, quindi un bene da promuovere in modo inseparabile dall'impegno a far conoscere e abbracciare liberamente la pienezza della salvezza che Dio offre all'uomo nella Chiesa». L'attuale situazione mondiale di violenza e di conflitti sembra riproporre il volto già noto di una intolleranza nei riguardi di chi si mette al servizio di uomini e donne con i loro bisogni e le loro attese. Le comunità cristiane sono inviate a realizzare una riserva escatologica in questi faticosi areopaghi, perché non c'è critica che possa ostacolare i sentieri della liberazione e della salvezza che hanno a cuore le sorti dell'umanità.

La prospettiva cristiana, da parte sua, intende testimoniare l'insensatezza di un processo di libertà e di democrazia che non abbia il coraggio di confrontarsi con le distorsioni che culturalmente e politicamente bloccano il cammino di umanizzazione della storia⁴⁵. La Chiesa, in tali prospettive, è anche «istituzione di libertà critico-sociale della fede»⁴⁶; essa ha il compito di riaffermare la qualità della vita all'interno dei dinamismi della storia che talvolta dimentica il valore del bene. Anzi, le si addice la «funzione escatologica di disturbo» se nello Spirito santo è resa spazio in cui «l'*humanum* viene custodito in maniera particolare, o almeno in cui dovrebbe esserlo»⁴⁷. In questo contesto, può essere letto il valore aggiunto che l'espressione *messianico* dona all'identità delle comunità cristiane. E' un dato presente nelle cronache della storia il desiderio o il sogno di un'umanità che pensa ad una liberazione in proprio, nella quale l'ottimale da raggiungere è la scomparsa delle contraddizioni sociali, l'eliminazione della povertà, l'abbattimento delle frontiere etniche e religiose, l'*elisir* di lunga vita e di felicità *pret-à-porter*. La realtà è ben altra. Non si vuole

veramente politico della storia di Gesù. Essa dovrebbe quindi diventare il punto di partenza e il criterio di una teologia politica cristiana».

⁴⁵ Cf. P. POUPARD, *Comunità e cultura*, in UNIVERSITA' CATTOLICA del SACRO CUORE, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, a cura del Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, Vita e Pensiero, Milano 2004, 38-44.

⁴⁶ J. B. METZ, *La 'teologia politica' in discussione*, in *Dibattito sulla 'teologia politica'*, 269. Cf. K. RAHNER, *La Chiesa e la sua funzione di critica alla società*, in *Id.*, *Nuovi Saggi IV*, 713-743.

⁴⁷ H. SCHÜRMAN, *Il servizio critico-sociale della Chiesa e dei cristiani in un mondo secolarizzato*, in *Dibattito sulla 'teologia politica'*, 67 e 69.

essere ingenui, se si intende segnalare che, talvolta, si è vittime di una miopia interpretativa; tantomeno, presuntuosi nel pensare che il cristianesimo abbia soluzioni a portata di mano. Ricordare che «un'umanità completamente sottratta ad ogni fatalità sociale e divisione in classi non può essere affatto la visione di un mondo totalmente immune dal dolore, se non si vuol finire col ridurla ad una apoteosi della banalità pura»⁴⁸, vuol dire lottare contro ogni meccanismo che intende trasfigurare ideologicamente o religiosamente le realtà di sofferenza, di fame, di ingiustizia e di violenza che non sono affatto un ricordo del passato o una variante dei processi economici.

Essere popolo messianico è, dunque, espressione di una Chiesa in cui ognuno, nella diversità dei ministeri e delle responsabilità, diventa soggetto responsabile di un progetto capace di ridare speranza e dignità a intere popolazioni. Ciò richiede, da parte delle comunità cristiane, l'attenzione a non farsi risucchiare dalla tentazione di un'appartenenza autosufficiente, perché è la storia di uomini e donne nella concretezza della vita e dei luoghi, che orienta il ruolo e il servizio delle comunità. Può essere utile, in proposito, richiamare l'esperienza originaria della comunità di Gerusalemme. In essa v'era un'attenzione al dono dei beni materiali e spirituali, una «preoccupazione [...] comune a tutti i centri del cristianesimo primitivo» caratterizzata da una «prontezza al mutuo aiuto sia all'interno della comunità, sia verso le comunità sorelle»⁴⁹. Nel suo importante studio sulla missione della Chiesa nei primi secoli, A. von Harnack mostra le scelte operative da parte delle comunità cristiane⁵⁰: elemosine private e tramite la cassa comune; sostentamento di orfani e vedove, assistenza ai malati, agli inabili al lavoro, ai poveri anche al di fuori della cerchia comunitaria; visite ai prigionieri, specie da parte dei diaconi e in territori lontani e pericolosi, fino, talvolta, al pagamento del riscatto; promozione degli schiavi; soccorso nelle calamità pubbliche a tutta la popolazione; offerta di lavori; aiuto alle comunità povere o in pericolo. In definitiva, l'esercizio dell'amore passava attraverso la condivisione concreta dei beni, espressione di un progetto liberante nel segno della responsabilità verso gli altri.

6 La missione come diaconia e profezia

Se è possibile indicare due percorsi importanti per la responsabilità ecclesiale nei riguardi dell'oggi, essi si pongono sulla linea dell'eredità del Vaticano II: una Chiesa inserita nei processi di liberazione dell'umanità e in dialogo costante con il mondo.

Una Chiesa segno di salvezza non può non partire dalla lotta che ogni giorno uomini e donne conducono per una liberazione integrale. Una simile *diaconia* esige una diversa modalità della vita comunitaria che scaturisce dalla libera decisione di fede e da una vera mistagogia nell'esperienza di Dio. Perché questo avvenga, però, è necessario che l'evento della comunione si realizzi nella comunicazione e nel dialogo che metta al centro i vissuti, le attese, le disponibilità dei singoli credenti, a motivo della necessità di una maturazione che non sia finalizzata a se stessa⁵¹. Al tempo

⁴⁸ J. B. METZ, *Chiesa e popolo ovvero il prezzo dell'ortodossia*, in *Ancora sulla 'teologia politica': il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975, 185.

⁴⁹ C. M. MARTINI, *Comunità primitiva*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Marietti, Torino 1977, 554; 555. Cf. S. H. SKRESLET, *Picturing Christian Witness. New Testament Images of Disciples in Mission*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge 2006, 119-154.

⁵⁰ A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I, J. C. Hinrichs, Leipzig 1915, 170-220.

⁵¹ Scrive G. LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 301: «Infatti è soltanto nella comunità – luogo privilegiato di questa condivisione, spazio predisposto da Dio per la salvezza – che la realtà del mondo può davvero venire trasformata, che i rapporti sociali possono davvero venire cambiati. E' dunque essenziale, per la fede cristiana, che i singoli credenti non vivano isolati tra loro, ma uniti a formare un corpo. Potranno così intrecciare tutte le loro doti e possibilità, sottoporre nelle assemblee tutta la loro vita

stesso, realizzare la comunione nel dialogo rinvia ai processi di evangelizzazione provocati da orizzonti di comprensione e di vita diversi. Non si può minimizzare l'atmosfera di pluralità di esperienze e di orientamenti che coinvolge la vita e le scelte di ogni credente, chiamato ad un'esistenza che non è garantita da certezze indiscusse e imm modificabili. La conseguenza, quindi, sta nella *qualità* delle comunità ecclesiali locali, la cui presenza concreta nel territorio consente di configurare l'esperienza credente nella traduzione del Vangelo per le attese di uomini e donne. Certo è, che la stessa possibilità di educare le domande per farne emergere l'intenzionalità autentica, deve fare i conti con un dinamismo di continuo confronto e verifica sulla plausibilità di processi di evangelizzazione e cammini formativi. Quello, però, che non è più adeguato è pensare alla formazione di comunità, senza tener presente la molteplicità dei contesti di vita e la loro interazione. Se, pertanto, la qualità della vita comunitaria è in rapporto alla lettura delle domande e delle attese del territorio; e se la possibilità di trasformare (o di contribuirlo a fare) la storia concreta di uomini e donne che cercano di dare un senso e orientamento alle loro esistenze dipende dalla significatività dell'annuncio-testimonianza del Vangelo, allora è opportuno puntare su processi di formazione che puntino alla complementarità delle diverse *ministerialità*. Si tratta, cioè, di puntare sul *processo pedagogico* che mette in gioco il passaggio dall'insegnamento all'apprendimento e il parlare di soggetti della formazione più che di destinatari. In particolare, l'attenzione va posta sulla *persona come criterio di unità*, opzione questa che ricade sulla urgenza di adottare una diversa organizzazione pastorale e una variabilità di programmazione che accompagni la crescita dei soggetti della formazione⁵². La stessa corresponsabilità pastorale va inquadrata nella logica di un'iniziazione e maturità di fede che esige il coinvolgimento dei soggetti quali protagonisti del processo di maturazione personale e della responsabilità nella costruzione del Regno. Pertanto, non è secondario ribadire la decisività di uno stile etico-comunicativo (oltre che narrativo) delle comunità cristiane, nel quale poter approdare ad un'intesa e interazione in vista di un progetto condiviso. Anzi, l'instaurarsi di forme di vita coinvolte nella pratica sinodale⁵³ di consultazione e deliberazione, possono contribuire, nel rispetto delle differenze, ad una più adeguata autocomprensione della responsabilità pastorale delle chiese locali.

Ma ciò che rende ancor più rilevante la significatività della testimonianza ecclesiale, è la *relazione intima tra Chiesa e mondo*, Chiesa e storia. Tale rapporto non va letto in una logica contrappositiva. La relazione della Chiesa con il mondo non va considerata come con una realtà che è l'opposto di sé, né è un legame occasionale, in quanto il mondo non è estraneo alla Chiesa. Piuttosto, è una relazione strutturale che proviene dalla stessa costituzione della Chiesa: se il mondo è chiamato a creare le condizioni perché la vita sia affermata nella sua priorità e perché uomini e donne possano fare esperienza della pace e della felicità, l'essere e agire della Chiesa non può non riferirsi a tale finalità, anche se il mondo sembra orientarsi per la negazione della sua genuina mondanità secondo l'evento cristologico. «La chiesa non è semplicemente non-mondo, essa non esiste 'accanto' o 'sopra' alla nostra società secolarizzata, ma in essa, come la comunità di coloro i quali cercano di vivere delle promesse di Dio annunciate e definitivamente confermate in Gesù, la quale perciò contagia di questa speranza sempre nuovamente la società che la circonda, criticandone le assolutizzazioni e le chiusure. La chiesa deve conservare sempre la coscienza chiara che essa non è per se stessa, che essa non è quindi primariamente in forza dell'affermazione di se stessa, bensì della realizzazione storica della salvezza – per tutti»⁵⁴.

al giudizio del regno di Dio già presente, lasciarsi donare l'unanimità dell'agápē. Allora la comunità sarà veramente il luogo in cui i segni messianici, promessi al popolo di Dio, possono risplendere ed esprimere la loro efficacia».

⁵² Cf. L. MEDDI, *Per un adeguamento dei processi formativi nella comunità cristiana*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI, *Formazione e comunità cristiana. Un contributo al futuro itinerario*, a cura di L. MEDDI, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2006, 265-277.

⁵³ Cf. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa*, 145-150.

⁵⁴ METZ, *Sulla teologia*, 88-89. Cf. anche CONGAR, *Un popolo messianico*, 155-183.

Proprio in virtù di ciò, la Chiesa è chiamata ad essere segno di una modalità nuova di essere uomini e *metafora di un mondo differente*, segnato da una logica di riconciliazione e di fraternità, in quanto non è autoaffermazione centrata su di sé, ma realizzazione di sé nel dono e nell'amore. «Se, tradendo la sua missione, si lascia incorporare dal mondo o diventa prigioniera di sé stessa, la comunità di fede rende gli uomini infelici, miseri e sciavi. Ma se, pur tra alterne vicende, si mantiene aggrappata a Dio, sua origine, suo fondamento e suo fine, allora, prodigiosamente, rende libero chi non è libero, sereno chi è triste, ricco chi è povero, pieno di speranza chi è sfiduciato, generoso chi è senza amore. Le è stato infatti promesso che, se si prepara e si tiene pronta, Dio stesso *rinnoverà tutto*, per essere tutto in tutti»⁵⁵. Al tempo stesso, però, proprio perché la Chiesa è *nel mondo e per il mondo*, essa è segno di una speranza che sa leggere nella storia i segni della presenza discreta ma decisiva del Regno e sa farsi istanza critica e profetica nei riguardi del mondo. La specificità e il compito della Chiesa nei confronti della storia mondana non consiste, pertanto, in una negazione della realtà mondana, ma nell'essere segno interessante e affidabile, di cui la condizione storica dell'uomo ha bisogno *per vivere nella speranza la propria differenza escatologica*.

La comunità cristiana, allora, esplicita *la libertà critica e profetica della fede*, ricordando alla contemporaneità che la storia nella sua globalità sta sotto la riserva escatologica di Dio. Dinanzi alle ingiustizie e alle disuguaglianze che diventano sempre più culturalmente discriminanti, il volto e lo stile del credente e delle comunità cristiane deve mobilitare la *potenza critica dell'agape*, come ricorda l'enciclica del papa Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, nella logica della dedizione incondizionata alla giustizia, alla libertà e alla solidarietà per gli altri. «La Chiesa non può né deve neanche restare ai margini nella lotta per la giustizia» (*Deus Caritas est*, 28)⁵⁶. L'umanizzazione del mondo passa, dunque, per itinerari di rispetto e *promozione dei diritti* e bisogni di ogni uomo, in particolare degli oppressi e indifesi, che richiede un amore capace di reciprocità e alterità. Il contributo delle comunità ecclesiali sta nel consentire processi di attenzione alla dignità umana, in ragione della logica dell'amore che rappresenta una particolare *Weltanschauung*: quella che in Gesù Cristo desta la meraviglia per la libertà, la giustizia, la compassione, luoghi nei quali il riconoscimento dell'alterità di Dio si affianca all'affermazione del prossimo come compagno di viaggio. L'essenza dell'agape è, in definitiva, creativa, perché apre all'uomo lo spazio di un'esistenza significativa attenta al bene di ciascuno e di tutti. «Abbiamo l'incarico di continuare la creazione, di essere con-creatori, con il dono, in modo nuovo, dell'essere all'altro nel sì dell'amore di far diventare il dono dell'essere veramente un dono»⁵⁷. In tal senso, la profezia ecclesiale indica nel mistero della fraternità e della comunione un *segno escatologico* insuperabile. Esso si presenta come criterio della vita, non in forza di se stessa, ma a motivo della Parola che immette nei circuiti della storia, inquietudine, nostalgia, desiderio dell'amore di Dio e dell'altro. In altre parole, è la forza rivoluzionaria del Vangelo che sa inserire nella quotidiana ricerca dell'uomo la passione per la verità che salva⁵⁸, una verità che sa riqualificare il necessario e promuovere il gratuito, oltre il culto del privato e in vista della vita come pienezza.

⁵⁵ KÜNG, *Essere cristiani*, 578.

⁵⁶ Cf. C. DOTOLI, *Lo specifico della carità cristiana. Elementi di riflessione sull'essenza del cristianesimo*, in *Euntes Docete* 60 (2007) 135-152.

⁵⁷ J. RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 2005⁴, 73.

⁵⁸ METZ, *Sulla teologia*, 151: «La comunità cristiana, per la quale la storia sta nella sua totalità sotto la 'riserva escatologica' di Dio, deve sempre insorgere criticamente contro ogni tentativo che tende a ridurre la storia nella sua totalità a contenuto di una pianificazione tecnologica e che quindi, anche se tacitamente – in maniera sospetta di ideologia –, tende a fare della scienza e della tecnica il soggetto della storia tutta».

7 Breve conclusione

La credibilità della realtà ecclesiale si traduce nella forma di un'esistenza che, nella *logica eucaristica*⁵⁹, porta avanti quella rivoluzione antropologica in grado di un differente modo di testimoniare la *memoria pericolosa* di Gesù. Tale logica si traduce nell'essere comunità nella libertà, nell'uguaglianza, nella fraternità solidale, il cui servizio sta nel riattualizzare costantemente l'evento della salvezza, suscitando la fede in Gesù Cristo. Le parole, le opere e i segni che la Chiesa mostra nella prospettiva escatologica indicano ciò che è essenziale per la vita, nella scoperta della gratuità che è capace di strutturare l'esistenza secondo i canoni della relazione con l'altro e nella simbolica dell'accoglienza, fatta di gesti, di invocazioni, progetti condivisi. Senza la scoperta della gratuità non saremmo in grado di relazionarci e aprirci all'altro, cadendo nella pretesa di misurare tutto sui registri del soddisfacimento dell'io e della compensazione immediata. Ma non saremmo neanche capaci di dare senso al nostro essere cristiani: essere compagni di viaggio di uomini e donne nell'autenticità della fede. Vale a dire: «discernere i valori, motivare la vita, progettare l'esistenza, confrontarsi con le culture, provocare 'fotosintesi' esistenziali tra realtà e valori, denunciare i meccanismi perversi del mondo, collaborare nella costruzione della società, portare nella sfera politica la carica liberatrice del Vangelo, stare veramente dalla parte degli ultimi, evangelizzare la cultura, il lavoro, il tempo libero»⁶⁰.

BIBLIOGRAFIA

Oltre i testi citati in nota, per un approfondimento si possono consultare:

A DULLES, *Models of the Church*, Doubleday, Garden City 1974.

F. RODRIGUEZ GARRAPUCHO (ed.), *La Iglesia local: hogar de comunión y misión*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2006.

G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità?*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990.

J. MOLTMANN, *L'Eglise dans la force de l'esprit: une contribution à l'ecclésiologie messianique*, Cerf, Paris 1980.

S. PIÉ-NINOT, *Eclesiologia: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sigueme, Salamanca 2007.

⁵⁹ Cf. nell'ottica di un'ecclésiologia eucaristica, l'opera di J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981.

⁶⁰ A. BELLO, *Temî generatori. Abbecedario al futuro*, ED Insieme, Terlizzi, 1995, 104.

