

**PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE**

**ISTITUTO TEOLOGICO CALABRO**

**«San Pio X»**

**CATANZARO**

**PROFEZIA E CONVERSIONE: DIMENSIONI COSTITUTIVE DELLA CHIESA**

Dissertazione per il

*Baccalaureato in Teologia*

Docente:

prof. GIOVANNI MAZZILLO

Studente:

ROBERTO OLIVA (matr. 665/B)

Anno Accademico 2017 – 2018

## **ABBREVIAZIONI**

*EV: Enchiridion Vaticanum*

**C.J.C.:** Codice di diritto canonico

**ed.:** editor (curatore)

**ID.:** Idem; dello stesso autore

**Cfr :** confronta

## INDICE

<b>INTRODUZIONE</b> .....	1
<b>CAPITOLO 1: ECCLESIA SEMPER REFORMANDA</b> .....	3
1.1. Necessità di una continua riforma nella Chiesa: fondamenti biblici.....	3
1.2. Ri-forma della Chiesa: fondamenti teologici .....	9
1.3. La riserva escatologica: il Regno di Dio forza e verità della Chiesa in cammino.....	14
<b>CAPITOLO 2: L’AUTOCRITICA NELLA CHIESA</b> .....	18
2.1. Storia di una consuetudine ignorata .....	18
2.2. Metodo e prassi .....	22
<b>CAPITOLO 3: LA RELAZIONE DELLA CHIESA VERSO IL MONDO E IL RINNOVAMENTO DEL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II</b> .....	30
3.1. La svolta antropologica della teologia .....	30
3.2. La relazione della Chiesa verso il mondo: la teologia della Gaudium et spes .....	32
<b>CAPITOLO 4: LA CRITICA PROFETICA DELLA CHIESA VERSO IL MONDO</b> .....	37
4.1. Il percorso teologico tra umanizzazione, liberazione e profezia della speranza .....	37
4.2. La critica della Chiesa verso la società: impegno profetico e liberante .....	44
<b>CONCLUSIONE</b> .....	47

## INTRODUZIONE

Il delicato rapporto della Chiesa con il mondo ha attraversato nel corso della storia della Chiesa alterne vicende che nel Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965) trovano uno snodo importante di interpretazione e riforma. L'assise conciliare in ascolto dei segni dei tempi ha preso coscienza della necessità del rinnovamento dell'identità ecclesiale: la stessa natura pastorale del Concilio ricorda l'urgenza di una maggiore relazione con il mondo nel quale la Chiesa stessa è immersa attraverso la fitta rete sociale e culturale. La Chiesa dunque vive in una armonica relazione con il mondo nella misura in cui riscopre la sua identità più vicina al Vangelo e alla prassi di Gesù Cristo. La distanza della Chiesa dal mondo si colma soltanto quando la Chiesa impara a fare autocritica: uno strumento di grande efficacia che non permette alla Chiesa di arroccarsi e di irrigidirsi in un modello monolitico, ma di verificarsi e riformarsi continuamente alla luce della riserva escatologica, cioè del Regno di Dio che eccede sempre nella giustizia, nella carità e nella speranza. Una prassi però quella dell'autocritica tralasciata o addirittura biasimata nel corso della storia della Chiesa, eccezion fatta per diverse figure di esplicita santità che non hanno temuto di dare voce alla vocazione profetica che appartiene ad ogni battezzato. La Chiesa, popolo di Dio, se si lascia autoevangelizzare attraverso la prassi dell'autocritica non avvertirà nei confronti del mondo atteggiamenti di opposizione o repulsione, ma si sentirà Chiesa nel mondo senza la paura di condividere con la società gli spazi della cultura postmoderna. Le critiche che le provengono non soltanto dai suoi stessi membri ma anche dall'esterno, cioè dal mondo, la invitano a riformarsi continuamente per essere fedele a se stessa e al Vangelo. Soltanto vivendo questo continuo rinnovamento la Chiesa recupera la sua dimensione profetica e quindi procede più credibilmente alla critica sociale a difesa dei più poveri e dei valori universali quali la giustizia, la pace e la libertà. La missione profetico-sociale della Chiesa lungi dall'essere scelta ideologica è opzione preferenziale per i poveri: la Chiesa infatti partecipando al globale processo storico dell'umanità diventa sacramento di liberazione.

La struttura bipartita del presente lavoro nei primi due capitoli si sofferma sulla natura teologica della riforma ecclesiale e illustra il metodo della prassi dell'autocritica mentre gli altri due capitoli presentano il risvolto più maturo dell'autocritica nella Chiesa

che è la critica sociale. Gli strumenti utilizzati nella ricerca teologica si rifanno particolarmente ai documenti del Concilio Vaticano II e ai teologi che, prima e dopo la fervida stagione conciliare, hanno animato il dibattito in merito alla riforma della Chiesa e alla sua critica ad intra e ad extra.

## CAPITOLO 1: ECCLESIA SEMPER REFORMANDA

### *1.1. Necessità di una continua riforma nella Chiesa: fondamenti biblici*

Il noto adagio *ecclesia semper reformanda* contiene un'intensità tale che esige di essere analizzato alla luce della ricerca biblica e teologica. La formula infatti ha origine nel mondo protestante<sup>1</sup> ma si rileva sotto altre forme anche all'interno dei documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II: nella *Lumen gentium* 8 (*ecclesia purificanda*), nell'*Unitatis redintegratio* 6 (*perennem reformationem*) e 4 (*ut Ecclesia, mundetur et renovetur, donec Christus eam sibi exhabeat gloriosam*) e *Sacrosanctum Concilium* 1 (*eas institutiones quae mutationibus obnoxiae sunt, ad nostrae aetatis necessitates melius accomodare*). Alla luce della storia della Chiesa e della Tradizione, il Concilio Vaticano II ha nuovamente affermato la natura riformatrice della Chiesa: allo scopo di riacquistare la forma originaria del Vangelo e comunicare l'annuncio salvifico in un determinato contesto storico-culturale.

«Una riforma o un rinnovamento abbastanza serio può essere reso necessario in questi campi, sia da una migliore comprensione del senso, dell'equilibrio e delle esigenze del Vangelo (e, più in generale, della rivelazione divina di cui la Bibbia è il memoriale e la Tradizione il canale di trasmissione vivente), sia dai bisogni del tempo. [...]. Le riforme sono operazioni difficili. Alcuni uomini impazienti, per avere un senso troppo debole della tradizione e mettere la propria idea particolare al disopra di tutto, rischiano di farle deviare in movimenti settari. Certe condizioni sono necessarie perché una riforma avvenga senza scisma: primato della carità e del bene pastorale sullo spirito del sistema e sulla pura deduzione intellettuale»<sup>2</sup>.

Il bisogno di purificazione e riforma del corpo ecclesiale corrisponde alla chiamata alla conversione – *metánoia* – a cui continuamente Gesù Cristo ha fatto riferimento durante il suo ministero pubblico. Dall'invito alla conversione tipico del Gesù dei Vangeli ci muoviamo per stabilire l'esigenza della continua riforma nella Chiesa,

---

<sup>1</sup> G. PANI, «*Ecclesia semper reformanda: dal XIV al XVI secolo*», in A. SPADARO – C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 125.

<sup>2</sup> Y. CONGAR – P. ROSSANO, «Proprietà essenziali della Chiesa», in J. FEINER – M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis*, vol.7, Queriniana, Brescia 1972, 571-572.

«comunità di coloro che son chiamati alla giustificazione e alla santità, è continuamente conscia delle sue colpe e dei suoi peccati, allora essa può vivere lieta e consolata del perdono, i suoi membri peccatori possono essere santi nel regno di Dio che irrompe e allora essa, nonostante le molte tentazioni quasi irresistibili e gli errori o i passi falsi in cui incorre continuamente, non deve angustiarsi»<sup>3</sup>.

Il centro della predicazione di Gesù di Nazareth è proprio la vicinanza e l'imminenza del Regno di Dio (Mt 4,12-17; Mc 1,14-15; Lc 4,14-30). Il discorso nella sinagoga di Nazareth riveste un ruolo del tutto programmatico:

«Gesù ritornò in Galilea con la potenza dello Spirito Santo e la sua fama si diffuse in tutta la regione. Insegnava nelle loro sinagoghe e tutti ne facevano grandi lodi. Si recò a Nazareth, dove era stato allevato; ed entrò, secondo il suo solito, di sabato nella sinagoga e si alzò a leggere. Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; apertolo trovò il passo dove era scritto» (Lc 4,14-17).

Gesù dal tredicesimo anno di età era solito frequentare la sinagoga di Nazareth per la liturgia del sabato e si serviva della prassi di prendere la parola dopo le letture della Scrittura per annunciare inizialmente il Vangelo. Il brano che in questa occasione Gesù proclama è Is 58,6: ormai Egli prende piena consapevolezza della sua identità messianica<sup>4</sup> e coglie l'occasione per reinterpretare la profezia in chiave evangelica. Gesù però non è un Messia qualunque ma colui che presenta se stesso e il suo programma così:

«Lo Spirito del Signore è sopra di me;  
per questo mi ha consacrato con l'unzione,  
e mi ha mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio,  
per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista;  
per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore» (Lc 4,18-19).

All'interno del popolo ebraico vi erano numerose immagini intorno alla figura del Messia. Si può dire che si propendeva o per una concezione politico-rivoluzionaria, alla maniera degli Esseni e degli Zeloti, o spiritualistica tanto da ridurre il Messia ad una

---

<sup>3</sup> H. KÜNG, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969, 113. Cfr K. RAHNER, «Il peccato nella Chiesa», in G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1966.

<sup>4</sup> Cfr A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986.

congettura sulla quale non si era d'accordo (un grande profeta o Elia). Gesù va decisamente per la sua strada: quella che incarna un messaggio di pace e di liberazione, di annuncio preferenziale del Vangelo ai poveri e di perdono per tutti gli esclusi dai sacri recinti del suo tempo. Ma soprattutto Gesù si identifica in ciò che il profeta Isaia aveva predetto: «[...] poi arrotolò il volume, lo consegnò all'insergente e sedette. Gli occhi di tutti nella sinagoga stavano fissi sopra di lui. Allora cominciò a dire: "Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi"» (Lc 4,20-21).

Alla luce di tale missione profetica di Gesù comprendiamo il suo programma a favore degli esclusi e la fondazione della sua comunità, l'*ekklēsia*, che riprende il meglio del popolo d'Israele i cui profeti come Isaia e figure come Giovanni Battista e la stessa Maria di Nazareth, avevano trovato la loro identità e collocazione, che viene confermata e per così dire sublimata nella "sua" Chiesa.

Gesù rivela la sua missione profetica e messianica, è Lui l'Unto che viene a portare e realizzare il lieto annuncio<sup>5</sup>, che costituirà il programma di vita della futura comunità ecclesiale. L'evangelista Luca, che ha riportato l'episodio, scrive per una comunità per lo più composta da pagani, i quali comprendono bene che l'invito alla conversione di Gesù è un appello affinché la stessa comunità ecclesiale avverta il dinamismo della conversione. Ma l'annuncio di un Regno "altro" suscitava anche perplessità e ribellione nei maggiorenti di quel popolo ebraico, di cui Gesù elogiava gli umili e i semplici che lo seguivano e registrava l'ostilità degli scribi e dei farisei:

«Gesù, durante tutta la sua vita pubblica, si scontrò con i gruppi di potere del popolo ebraico. [...] la sua critica contro la religione fatta di regole e di osservanze puramente esteriori lo metterà violentemente contro i farisei. Gesù riprenderà la grande tradizione profetica e reclamerà l'autenticità del culto in base a disposizioni personali profonde, alla

---

<sup>5</sup> «L'*euanghelisamenos* (messaggero di buone notizie) era colui che recava ai cittadini in guerra la lieta notizia della vittoria sui nemici. *Chaire nikomen*: "rallegrati, abbiamo vinto". Finiva il panico, il pericolo dei saccheggi, delle deportazioni. Per gli ebrei in esilio o sottoposti al nemico il "vangelo" era la notizia della fine della schiavitù. L'"evangelista" è colui che portava l'annuncio della liberazione temporale oltre che escatologica», O. DA SPINETOLI, *Luca – Il Vangelo dei poveri*, Cittadella, Assisi 1994, 181.



creazione di una vera fraternità fra gli uomini e a impegni reali in favore degli altri, specialmente dei più bisognosi»<sup>6</sup>.

L'evangelista Giovanni infatti specifica: «Il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18,36). Per Gesù Cristo l'annuncio della lieta notizia era un messaggio globale, mirava alla liberazione degli uomini da ogni forma di asservimento:

«Liberazione dal giogo dei gentili, emancipazione da una fede pusillanime e amore incondizionato di Dio e del prossimo, sono i tre obiettivi principali della sua salvezza, obiettivi che come egli sapeva, da ebreo che pensava in termini pratici, non si possono realizzare sulla terra senza metodi pragmatici e concreti [...] In tre modi, soprattutto, fu un ribelle dell'amore – molto più radicale di tutti i facili rivoluzionari di oggi: osò protestare, disarmato, contro la crudele dominazione romana; si oppose all'alto clero rappresentato dai sadducei, i quali nell'angustia delle loro vedute credevano di avere l'esclusiva dell'amore di Dio; insieme contrastò con la sua parola la pusillanimità della fede di molti suoi compatrioti, che non credevano il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe capace di una salvezza che fosse anche liberazione politica»<sup>7</sup>.

Essenzialmente due brani evangelici ci aiutano a comprendere la ribellione disarmata di Gesù Cristo: le beatitudini e l'episodio dei venditori scacciati dal tempio. L'elenco delle beatitudini (Lc 6,20-26; Mt 5,13-12) fa parte del cosiddetto discorso della montagna, costituisce un compendio della nuova giustizia cristiana e presuppone l'annuncio del Regno di Dio che appare come il capovolgimento della realtà presente. Nella versione lucana Gesù rivolge il suo importante discorso ad una embrionale comunità ecclesiale, basta porre attenzione al v.17 *pletos poliu tu lau* tradotto con «moltitudine di popolo», che in realtà non sono semplici folle, ma evocano il popolo di Dio. Pertanto le beatitudini sono per Gesù il manifesto programmatico dell'agire dell'intero popolo di Dio<sup>8</sup>, il quale dovrà

---

<sup>6</sup> G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972, 230-231.

<sup>7</sup> P. LAPIDE, *Predicava nelle loro sinagoghe*, Paideia, Brescia 2001, 59.

<sup>8</sup> È stato detto che la Chiesa non è ciò che Gesù voleva, forse più correttamente si può dire che ancora la Chiesa «non è completamente ciò a cui Gesù chiamava i suoi discepoli: riconvocazione del popolo di Dio nella sua sequela, prassi salvifica in tutti i suoi aspetti (spirituali e materiali, morali e sociali), tensione verso una pienezza escatologica di una Chiesa che pratica l'essenzialità e la sobrietà, esercita la profezia,

apprendere dal Maestro un nuovo modo di guardare l'universo delle persone prescindendo dalle qualità sociali, politiche, etniche e religiose. Il Regno di Dio che incalza, esorta la Chiesa a riformarsi e migliorarsi continuamente alla luce della rivoluzione teologica e antropologica delle beatitudini.

«Il coraggio che qui Gesù instilla ai suoi rappresenta un presupposto indispensabile per il programma operativo che sta per enunciare. Infatti senza la promessa efficace del potere ai deboli, della speranza ai disperati e della luce a coloro che dimorano nella parte in ombra della vita non ci si può aspettare una collaborazione fattiva nell'opera di salvezza di questo mondo»<sup>9</sup>.

L'episodio dei venditori cacciati dal tempio o della cosiddetta purificazione del tempio (Mt 21,12-13; Mc 11,15-17; Gv 2,14-16; Lc 19,45-46), ci rivela ancora la dimensione profetica della missione di Gesù ed è di fondamentale importanza tale episodio riportato da tutti gli evangelisti. Alla luce di esso la spinta riformatrice e purificatrice del Messia non consiste in «[...] una condanna del culto, ma dell'organizzazione culturale, dell'apparato con cui si cerca di commuovere, piegare Dio attraverso particolari mimiche o parole (alternate) e non in forza di un comportamento personale o comunitario inappuntabile»<sup>10</sup>. Culto autentico pertanto è il *logike latreia*<sup>11</sup> (cfr Rm 12,1), che proietta il tessuto socio-relazionale vissuto all'insegna della carità e della fraternità, in una prospettiva escatologica (Mt 25, 31-46).

L'urgenza del Regno di Dio viene tradotta per il popolo attraverso un ciclo di parabole (Mt 13,1-50), viene promesso ai più piccoli (Mt 18,1-4) e a coloro che scegliendo la povertà raggiungono la perfezione evangelica (Mt 19,16-22; Mc 10,17-31; Lc 18,18-30). Nella predicazione profetica di Gesù Cristo dunque emerge un profilo ecclesiale che unisce la carità all'essenzialità: la prassi solidale e fraterna dei discepoli di Cristo è la prerogativa per entrare nel Regno di Dio (Mt 25, 31-46). L'ambito delle relazioni umane diventa il

---

denunciando ogni forma di ingiustizia e annunciando i cieli nuovi e la terra nuova promessi dalla parola di Dio», G. MAZZILLO, *Popolo delle beatitudini*, EDB, Bologna 2016, 39.

<sup>9</sup> P. LAPIDE, *Il discorso della montagna*, Paideia, Brescia 2003, 37.

<sup>10</sup> DA SPINETOLI, *Luca...*, 612.

<sup>11</sup> Il concetto paolino richiama ad un culto secondo il *Logos*, convergono così in questa nuova liturgia cristiana la prospettiva veterotestamentaria e quella greca.

luogo privilegiato dove si sperimenta il divino, che per i discepoli di Cristo è il punto di incontro tra l'umanità e la trascendenza: il Verbo si è fatto carne. «Lo 'specifico cristiano' secondo il primo evangelista diventa 'proprio' di tutti gli operatori di bene. La teologia dell'ortoprassi, dei cripto-cristiani è imperniata in questo passo, ma soprattutto il primato della carità come caratteristica di ogni fede religiosa»<sup>12</sup>. Il libro dell'Apocalisse contiene interessanti riferimenti ecclesiologici alla luce di una Chiesa che vive il già e non ancora della salvezza: l'attesa del Regno di Dio costituisce una tempo favorevole di conversione e riforma. La profezia di Giovanni di Patmos – appartenente al genere dell'apocalittica - costituisce una visione «delle cose presenti e delle cose che dovranno accadere» (Ap 1,19)<sup>13</sup>.

Rivolgiamo in particolare la nostra attenzione alle lettere alle sette chiese dell'Asia (Ap 1,4-3,22). Le lettere costituiscono una sorta di esame di coscienza che Cristo fa a ciascuna Chiesa<sup>14</sup>, attraverso la premura e l'intimità tipica del Risorto, il quale dimostra di conoscere a fondo la storia, le dinamiche e le difficoltà di ciascuna comunità<sup>15</sup>. Al giudizio valutativo segue sempre una esortazione proporzionale al giudizio emesso: ad esempio alla Chiesa di Efeso rimprovera di aver abbandonato il primo amore e lo invita a ravvedersi e tornare a compiere le opere di prima (Ap 2,4-5). «La Chiesa si ritrova allora convertita, stimolata, consolidata, purificata, secondo quelle che sono le sue esigenze specifiche emerse nel giudizio. Qualunque sia stata la situazione all'inizio di questo incontro con Cristo – positiva, negativa, mediocre – la Chiesa, ora, è e si sente diversa: convertita, stimolata, in ogni caso migliore di prima»<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> DA SPINETOLI, *Luca...*, 674.

<sup>13</sup> «Il genere letterario apocalittico è apparso nel II secolo avanti Cristo, forse come un pollone del genere profetico [...]. La letteratura apocalittica è propria dei tempi di prova del popolo di Dio. Per il popolo eletto immerso nella tribolazione questa letteratura è confortante perché gli svela (*apokalyptein* significa svelare) il piano di Dio, assicurandolo che il dominio delle potenze del male sta volgendo alla fine», D. MOLLAT, *L'apocalisse - Una lettura per oggi*, Borla, Roma 1985, 20.

<sup>14</sup> MOLLAT, *L'apocalisse...*, 45.

<sup>15</sup> «Conosco le tue opere» (Ap 2,2); «Conosco la tua tribolazione» (Ap 2,9); «So che abiti» (Ap 2,13); «Conosco le tue opere, la carità e la fede» (Ap 2,19).

<sup>16</sup> U. VANNI, *L'apocalisse*, EDB, Bologna 1991, 78.

## 1.2. Ri-forma della Chiesa: fondamenti teologici

Il libro dell'Apocalisse è stato oggetto di varie ermeneutiche bibliche e teologiche: nel XII secolo infatti la teologia della storia si è servita largamente del testo apocalittico. Tale lettura fu accolta con particolare interesse dalle varie correnti riformiste all'interno della Chiesa. Basti pensare allo studio originale di Gioacchino da Fiore (ca. 1130-1202) e al suo commento all'Apocalisse. Il teologo calabrese a partire dalla fitta trama di misteri e immagini del testo sacro ricava il corso della storia della Chiesa fino al trionfo del Regno di Dio, cioè dell'età dello Spirito. L'abate descrive la figura di un *Praedicator veritatis*<sup>17</sup> che avrà la missione profetica di introdurre i cristiani nell'età dello Spirito. Le riflessioni sull'intuizione e lo studio di Gioacchino da Fiore ci introducono al risvolto teologico della riforma della Chiesa: il teologo calabrese infatti, alla crisi culturale e spirituale della Chiesa del tempo, oppone una visione della storia aperta alla speranza escatologica che attraverso numerosi segni inizia già sulla terra. L'età dello Spirito dunque sarà il frutto di un lungo periodo di purificazione cioè di una «[...] *innovatio christianae religionis* o *mutatio [=mutatio] status Ecclesiae*» che comporta «un mutamento radicale delle strutture istituzionali della Chiesa»<sup>18</sup>. Questa riforma sortirà i suoi effetti nel mondo che verrà affrancato dai “mali della terra”, in particolare dalla corruzione e dall'asservimento<sup>19</sup>. L'abate calabrese ci fornisce anche il principio teologico che è alla base del processo di riforma ecclesiale: la verità piena. È quella

«[...] contenuta nei testi sacri della Rivelazione, che nella concezione gioachimita non è da intendersi come una realtà statica, ma una realtà in divenire, un messaggio ricco di potenzialità salvifiche per tutti gli uomini e per tutte le fasi della storia. Al mutare dei

<sup>17</sup> «Non è difficile scorgere nel singolare profilo mistico di questo *Praedicator veritatis* – animato da fede profonda (*robustus in fide*), che alterna la vita contemplativa con quella attiva, che trae ispirazione dalle Scritture profetiche ed è illuminato dai doni dello Spirito – un velato ma preciso accenno alla missione a cui Gioacchino si sente consapevolmente chiamato», A. CROCCO, «Genesi e significato dell' “Età dello spirito” nell'escatologia di Gioacchino da Fiore», in CENTRO DI STUDI GIOACHIMITI (a cura di) *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso Internazionale Studi Gioachimiti*, Centro di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore 1980, 207.

<sup>18</sup> *Ivi*, 212.

<sup>19</sup> Cfr A. BELLO – P. FANTOZZI – G. MAZZILLO, *Chiesa e lotta alla mafia*, La Meridiana, Molfetta 1992.

tempi, o degli “status” storici, corrisponde anche un’evoluzione graduale o un iter ascensionale nella cognizione salvifica della Rivelazione»<sup>20</sup>.

La concezione dinamica ed evolutiva della conoscenza della Rivelazione ci permette di comprendere più a fondo il senso della perenne riforma della Chiesa, servendoci del noto principio della dimensione storica della verità. Già un noto santo della Gallia meridionale del V secolo, Vincenzo di Lerino, aveva scritto sullo sviluppo del dogma:

«Ma forse qualcuno dice: Dunque nella Chiesa di Cristo non vi sarà mai nessun progresso della religione? Ci sarà certamente, ed enorme. Infatti chi sarà quell’uomo così maldisposto, così avverso a Dio da tentare di impedirlo? Ma tuttavia in modo tale che sia un vero progresso della fede, non un cambiamento. Infatti si può parlare di progresso quando una questione si approfondisce sempre di più rimanendo la stessa, mentre si tratta di cambiamento quando una cosa viene cambiata in un’altra. È opportuno dunque che cresca e grandemente progredisca sia l’intelligenza, la scienza, la sapienza di ogni singola questione come della loro globalità, sia di ogni uomo che di tutta la Chiesa, nel corso delle età e dei secoli, ma rimanendo dello stesso tipo, nello stesso dogma, nello stesso senso e nello stesso significato»<sup>21</sup>.

Quando si parla di *ri-forma* della Chiesa dunque non si tratta di pianificare una nuova chiesa o un’altra chiesa<sup>22</sup> – come se si potesse *ri-fondare* la Chiesa a seconda dei mutamenti storico-sociali –, ma di rinnovare «[...] l’unica Chiesa di Cristo, che nel Simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica»<sup>23</sup>. Si tratta pertanto di considerare la Chiesa, strettamente connessa all’economia della Rivelazione, alla luce della sua identità

<sup>20</sup> CROCCO, «Genesi e significato dell’“Età dello spirito”...», 217.

<sup>21</sup> V. DI LERINO, *Commonitorio*, Paoline, Milano 2008, 201.

<sup>22</sup> «Non bisogna cambiare la Chiesa, bisogna cambiare qualche cosa in essa. Non bisogna fare un’*altra Chiesa*, bisogna fare una *Chiesa diversa*», Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2015, 67. Cfr ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, D. VITALI (ed.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2005. Per quanto concerne il contributo che diedero i padri della Chiesa sulla riformabilità della comunità ecclesiale cfr. Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2015, 67-73.

<sup>23</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen gentium*, 30 novembre 1964, 305: *EV* 1/284-456. «Le ‘quattro proprietà’ della chiesa suonano per tutte le chiese cristiane come invito alla conversione», E. SCHILLEBEECKX, *Umanità – La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 259.

storica, perché possa essere allo stesso tempo connessa alla Chiesa originaria e proiettata verso l'avvenire. Nel corso della storia, la Chiesa ha assunto una forma sempre più istituzionale<sup>24</sup>, vivendo la riforma con sporadiche fasi funzionali alla modifica di un apparato interno o di un organismo<sup>25</sup>. La riforma protestante che si disinnescò all'interno del corpo ecclesiale realizzò «[...] un sistema teologico che andava molto oltre la denuncia degli abusi e rivoluzionando l'impianto tradizionale della Chiesa»<sup>26</sup>. La provocazione che Lutero lanciò alla Chiesa Cattolica si distribuì su due fronti: la dottrina della fede e la riforma dei costumi; in realtà il concilio tridentino si limitò ad una "riforma della Chiesa" concepita ancora secondo i tre uffici: papato, episcopato e pastorale. La Chiesa Cattolica del XVI secolo tentò dunque di riformarsi ritornando alle origini –, così come Lutero chiedeva – rifacendosi in realtà ad un'esperienza di restaurazione, al punto che nei secoli successivi si generò una graduale staticità dell'autocomprensione ecclesiale, fino a giungere ad una «[...] de-formazione della riforma, dando esito a ciò che è stato chiamato il "tridentinismo"»<sup>27</sup>. Occorre arrivare al Concilio Vaticano II perché le varie correnti riformatrici trovino uno snodo fondamentale per l'ecclesiologia e la prassi ecclesiale<sup>28</sup>. «In

---

<sup>24</sup> G. MAZZILLO, *Popolo delle beatitudini*, EDB, Bologna 2016, 51.

<sup>25</sup> Occorre citare la riforma di papa Sisto V nel 1588 quando sostituì il metodo concistoriale con quindici congregazioni e la riforma gregoriana che costituisce lo snodo della riforma della Chiesa in occidente centralizzando la gestione nelle mani del Papa. Inoltre il concilio di Vienne (1311-1312) sostiene il principio della *reformatio in capite et in membris*. Cfr J.W. O' MALLEY, «La riforma nella vita della Chiesa: il Concilio di Trento e il Vaticano II», in SPADARO – GALLI (edd.), *La riforma...*, 88. Per l'iter storico della riforma protestante e della controriforma vedi: *Storia del cristianesimo, III. L'età moderna*, V. LAVENIA (ed.), Carocci, Roma 2015.

<sup>26</sup> G. TANGORRA, «Riforma», in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città nuova, Roma 2010, 1203-1208.

<sup>27</sup> Ivi.

<sup>28</sup> «Il Vaticano II è 'un concilio di riforma' [...]. La diversità del progetto del Vaticano II da quello di Trento è evidente. Ma 'diversità' non vuole significare necessariamente 'opposizione'. [...]. Fondamentalmente ambedue sono 'concili di riforma'. [...] Però, nel primo prevale la natura giuridico-istituzionale; nel secondo prevale quella teologico-carismatica». G. L. CARDAROPOLI, «Costruire la chiesa: indicazioni di metodologia pastorale», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Coscienza e missione di Chiesa*, Cittadella editrice, Assisi 1977, 266-267.

definitiva, una capacità di riforma ecclesiale deve poggiare su alcuni punti di non ritorno nella riorganizzazione del tessuto istituzionale ecclesiale, che si articoli attorno ad una prospettiva di comunità in relazione, in cui riaffermare la relazione intima tra chiesa e mondo, chiesa e storia, come indicatore di un processo di riforma»<sup>29</sup>.

Il domenicano Yves Congar ha preceduto teologicamente l'assise conciliare del XX secolo, pagando di persona il prezzo di una ricerca profetica e coraggiosa che è giunta a noi nelle corpose pagine di *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, la cui gestazione travagliata indica il peso della ricerca congariana<sup>30</sup>. Il contributo teologico del domenicano ci fornisce interessanti criteri teologici sull'autenticità della riforma ecclesiale, individuando due tentazioni fondamentali di fronte alle quali la Chiesa ha bisogno di riformarsi: il fariseismo e la tentazione della sinagoga. Con fariseismo Congar intende quel processo umano e spirituale che sostituisce il fine con il mezzo<sup>31</sup>, pertanto auspica un ritorno all'evangelismo, ricordando che «[...] vi sono stati dei periodi, nella vita della Chiesa, nei quali le pratiche esteriori hanno eccessivamente offuscato lo spirito evangelico che, tuttavia, è sempre rimasto vivo [...]. Corriamo il rischio che il fine reale della nostra azione diventi non più il regno di Dio e il servizio delle anime, ma il funzionamento e il successo delle nostre imprese»<sup>32</sup>.

La seconda tentazione invece riguarda le strutture e la missione della Chiesa che deve «svilupparsi e progredire nel mondo, con il mondo»<sup>33</sup>. Il recupero dello spirito evangelico dunque non avviene solo un piano strettamente religioso ma anche «sul piano delle condizioni, esteriori ed economiche, di vita»<sup>34</sup>. Nel cuore della sua ricerca Congar si pone la domanda su come «rimanere nell'ambito della Chiesa, anche se ci si situa sulla punta più

---

<sup>29</sup> C. DOTOLÒ, *Teologia e postcristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017, 97.

<sup>30</sup> A. MELLONI, «Vera riforma, vero concilio», Saggio introduttivo all'edizione italiana, in Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2015, I-XI.

<sup>31</sup> Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2015, 123.

<sup>32</sup> *Ivi*, 125-127.

<sup>33</sup> *Ivi*, 133.

<sup>34</sup> CONGAR, *Vera e falsa...*, 149.

avanzata delle linea di frontiera, o si rischia di superare questa linea e di uscire dall'ambito della Chiesa?»<sup>35</sup>.

Il teologo articola la risposta attraverso quattro condizioni per una riforma della Chiesa senza scisma: primato della carità e della dimensione pastorale, restare nella comunione del tutto, la pazienza e il rispetto dell'attesa, il ritorno al principio della tradizione. La prima condizione gli permette di descrivere un principio fondamentale che sta alla base di ogni riforma, la priorità della carità e il realismo: «[...] le riforme riuscite nella Chiesa sono quelle che si sono fatte in funzione dei bisogni concreti delle anime, in una prospettiva pastorale, nel clima della santità»<sup>36</sup>.

La seconda condizione, molto cara al teologo domenicano, riguarda l'unità della Chiesa; una vera riforma ecclesiale non può mai generare fratture poiché occorre «conservare il contatto vivente con tutto il corpo della Chiesa»<sup>37</sup>. La comunione ecclesiale si esplica nella comunione gerarchica che deriva dalla successione apostolica, vissuta non in maniera forzata o esteriore dal momento che va intesa nel suo valore di appartenenza al corpo ecclesiale: «*Sentire vere in ecclesia militante*, restituisce invece al membro della Chiesa la sua parte di vita nel corpo»<sup>38</sup>. Sebbene numerosi aneliti di riforma siano pervenuti dalla periferia, occorre che siano riconosciuti dalla gerarchia «mediante l'approvazione e la ratifica delle autorità centrali, la consacrazione conferita dall'apostolicità al profetismo»<sup>39</sup>. La terza condizione richiama una qualità importante che ogni movimento riformista deve possedere: «una certa disposizione dell'anima e dello spirito che comporta il senso delle dilazioni necessarie, una certa umiltà e flessibilità dello spirito, senso delle imperfezioni, anzi delle immancabili imperfezioni»<sup>40</sup>. Il rischio infatti che corre ogni riformatore è quello dell'impazienza che cela semplicismo e approssimazione dottrinale, salvo che al rispetto dell'attesa dei riformatori non corrisponda una gerarchia fin troppo paziente, tarda cioè a rispondere ai bisogni e alle necessità.

---

<sup>35</sup> *Ivi*, 188.

<sup>36</sup> *Ivi*, 194.

<sup>37</sup> *Ivi*, 203.

<sup>38</sup> *Ivi*, 210.

<sup>39</sup> *Ivi*, 216.

<sup>40</sup> CONGAR, *Vera e falsa...*, 234.



La quarta condizione prevede che ogni vero rinnovamento avvenga mediante un ritorno al principio della tradizione, non l'introduzione di una "novità" mediante un adattamento meccanico. Per padre Congar la tradizione «è essenzialmente la continuità dello sviluppo a partire dal dono iniziale e l'integrazione nell'unità di tutte le forme che questo sviluppo ha assunto e presenta attualmente»<sup>41</sup>. Il teologo però suggerisce di utilizzare discernimento e purificazione, al fine di non applicare un adattamento meccanico della tradizione, come se la Chiesa fosse chiamata soltanto ad una fedeltà meccanica»<sup>42</sup>.

Le profonde intuizioni del teologo francese ci permettono di comprendere lo statuto teologico della vera riforma della Chiesa, la quale dovrà rendersi sempre più consapevole di svolgere un servizio fraterno e pertanto «[...] compito di ogni riforma (è) produrre strutture che rendono possibile ed effettivo questo servizio»<sup>43</sup>. Ogni riforma cercherà di superare un certo monofisismo ecclesiologico, recuperando così il primato cristologico:

«Ogni riforma della chiesa, deve allora avere come obiettivo, teologicamente, il rendere migliore, più credibile ed effettivo l'annuncio di questo Gesù come Signore. La riforma della chiesa deve condurre come esigenza generale a divenire sempre di più 'chiesa di Gesù Cristo'. La riforma della chiesa ha per principio un obiettivo cristologico [...] La riduzione cristologica non è solo il 'dono' confortante, ma il 'compito' che sempre nuovamente deve assolvere. La teologia dovrebbe indicare che i dati di fondo ecclesiologici sono da intendersi cristologicamente [...] Proprio Gesù nella sua storia è dunque Signore della chiesa, *norma normans* per tutto ciò che c'è nella chiesa»<sup>44</sup>.

### ***1.3. La riserva escatologica: il Regno di Dio forza e verità della Chiesa in cammino***

La riforma della Chiesa avviene dunque alla luce della sua indole escatologica, dalla quale traggono alimento l'autocritica e la profezia. La Chiesa infatti «avrà pieno compimento soltanto nella gloria del cielo. Quando sarà giunto il tempo del rinnovamento

---

<sup>41</sup> *Ivi*, 255.

<sup>42</sup> *Ivi*, 265.

<sup>43</sup> K. H. OHLIG, «Mete teologiche della riforma», *Concilium*, 8 (1972) 85.

<sup>44</sup> *Ivi*, 79-82.

di tutte le cose»<sup>45</sup>. Ogni riforma, per quanto auspicabile e urgente, è incompleta: «fin quando non vi saranno i cieli nuovi e la terra nuova abitati dalla giustizia, la chiesa pellegrinante continua a portare iscritta nei sacramenti e nelle istituzioni del tempo presente la figura fugace di questo mondo; e vive tra le creature che gemono nei dolori del parto e aspettano la manifestazione dei figli di Dio»<sup>46</sup>. Il Concilio Vaticano II, al capitolo VII della *Lumen gentium*, specifica la vocazione della Chiesa, definendo l'indole escatologica<sup>47</sup> della Chiesa pellegrinante, un'espressione che la libera dai numerosi modelli ideologici o statici: la Chiesa cioè contiene in forma embrionale ciò che vivrà in pienezza nella vita eterna. Ed è proprio l'ideale escatologico che spinge la Chiesa a riformarsi: la ricerca e il desiderio della città futura genera frutti spirituali orientati ad assimilare progressivamente la Chiesa al Regno veniente. Tra i numerosi frutti ritroviamo l'anelito alla santità, la prassi della carità e un maggiore sforzo verso l'unità<sup>48</sup>. Il Regno al quale la Chiesa guarda non si identifica però con la Chiesa stessa, la quale nello stato di pellegrinaggio rimane soltanto «germe e inizio»<sup>49</sup> del Regno. Ecco la Chiesa è definita anche

«[...] realtà escatologica [...] in essa il perfetto futuro, pur prescindendo dalla sua attuale esistenza ancora immersa nell'avvenire, possiede di già una sua reale presenza; vuol dire che, in certo qual modo, la Chiesa va camminando nel fine verso il fine e, basandosi su questa sua tipica situazione escatologica, sa per via di fede che questo momento rientra pur esso in quella fede che forma un suo intrinseco costitutivo»<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> LG: EV 1/415.

<sup>46</sup> LG: EV 1/417.

<sup>47</sup> «Interamente la Chiesa può essere capita solo escatologicamente, il che tuttavia non deve in nessuna maniera compromettere l'identità che esiste fra quella Chiesa, di cui aspettiamo la manifestazione, e quella che qui va confessando continuamente la propria insufficienza», R. GUARDINI, *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1989, 232.

<sup>48</sup> M. DE ROSA, «Indole escatologica», in G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, 708-709.

<sup>49</sup> LG: EV 1/290.

<sup>50</sup> K. RAHNER, «Chiesa e parusia di Cristo», in *Nuovi Saggi*, I, Paoline, Roma 1968, 485.

La riserva escatologica costituisce dunque quell'*eccesso* di senso, di giustizia e di pienezza che diventa fonte e fine della speranza della Chiesa. La riserva escatologica prevede le promesse messianiche – libertà, pace, giustizia e riconciliazione – che costituiscono «[...] l'imperativo critico e liberante per il nostro presente<sup>51</sup>, pungolo e compito a rendere operanti queste promesse e perciò ad 'avverarle', nelle condizioni storiche presenti; la loro verità infatti deve essere 'fatta'»<sup>52</sup>. Il pungolo che spinge la Chiesa all'autoriforma e alla critica sociale è riconducibile alla riserva escatologica, che non le permette mai di raggiungere uno *status quo*, né di fissarsi in un modello idealistico e moralmente ineccepibile. Questo processo continuo avviene alla luce della fede in Cristo Gesù che ha sofferto, è morto ed è risorto, manifestando così un amore più grande superando ogni forma di oppressione ed esclusione umana e sociale. La Chiesa pertanto supera ogni forma di mondanizzazione<sup>53</sup> e ideologizzazione attingendo al «[...] ricordo di questa riserva escatologica»<sup>54</sup> che le conferisce in ogni epoca della storia il senso e il fine della sua missione profetica<sup>55</sup>. «Il 'nuovo' della signoria escatologica di Dio va espresso in un fondato e perseguito intento di mutamento [...] (a partire dalla riflessione) sul patire umano concreto che è il trampolino per l'annuncio di quella vita degna d'esser vissuta»<sup>56</sup>. Seguendo Metz, si può ben concludere che la Chiesa si purifica e si rinnova alla luce della *memoria passionis* che «[...] contiene l'anticipazione di un futuro determinato dell'umanità come futuro dei sofferenti, dei senza speranza, degli oppressi, dei danneggiati

---

<sup>51</sup> «La decisione che il presente è obbligato a prendere deve derivare da un sogno riguardo al futuro», J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970, 240.

<sup>52</sup> J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, 114.

<sup>53</sup> «In nessun caso la chiesa può essere conforme a questo mondo; essa non può amare questo mondo. Nei suoi confronti essa si manifesta come la comunità escatologica di salvezza raccolta da un appello che la sottrae al mondo», H. KUNG, *La chiesa*, Queriniana, Brescia 1969, 559.

<sup>54</sup> J.B. METZ, *La fede. Nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978, 92.

<sup>55</sup> «Quando la chiesa della terra, passando al suo stato definitivo, diventerà il Regno dei Cieli allora diventerà ciò che essa è. Perché da sempre essa è in germe, sostanzialmente, questo regno [...] ciò che è stato definito come "tensione escatologica"», H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Paoline – Jaca Book, Milano 1979, 37-38.

<sup>56</sup> METZ, *La fede. Nella storia...*, 110-111.

e degli inutili di questa terra»<sup>57</sup>. A partire dalla riserva escatologica acquista valore la riforma della Chiesa per diventare sempre di più popolo delle beatitudini<sup>58</sup> e Chiesa povera per i poveri<sup>59</sup>. La Chiesa pertanto coltiva nel suo pellegrinaggio terreno una speranza critica verso se stessa, le sue istituzioni e la sua forma, per conformarsi sempre più profondamente al Regno che viene, così come il discorso della montagna ce lo presenta: «Perciò la speranza della chiesa per se stessa e per il mondo deve essere essenzialmente critica e creativa, deve realizzarsi in una escatologia critica e creativa»<sup>60</sup>. Così ha magistralmente espresso il Concilio questo processo di riforma: «La rinnovazione del mondo è irrevocabilmente acquisita e in certo modo reale è anticipata in questo mondo: difatti la Chiesa già sulla terra è adornata di vera santità, anche se imperfetta»<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> METZ, *La fede. Nella storia...*, 115.

<sup>58</sup> «Solo questa ecclesiologia storicizzata e tendente alle beatitudini ci consente di superare la situazione denunciata dai più poveri: e cioè che noi “benestanti”, anche come Chiesa, guardiamo solo a una parte del mondo e dimentichiamo l’universalità dell’agire e dell’amore di Dio. E tuttavia abbiamo ancora una possibilità ed è quella anche per noi decisiva: diventare sempre di più, in quanto Chiesa e come Chiesa, popolo delle beatitudini messianiche», MAZZILLO, *Popolo...*, 251.

<sup>59</sup> San Giovanni XXIII, prima del Concilio, nel suo messaggio radiofonico dell’11 settembre 1962: «La questione della opzione per i poveri secondo il Vangelo è intimamente collegata, dal punto di vista teologico, pastorale e storico, con il rapporto tra evangelizzazione, da un lato e, dall’altro, giustizia nel mondo», J.C. SCANNONE, «Incarnazione, kenosis, inculturazione e povertà», in SPADARO – GALLI (edd.), *La riforma...*, 466-471. «Il rinnovamento della Chiesa e la sua proiezione sul futuro, come chiamata a trasformarsi in cielo nuovo, deve trovarsi nella direzione della Chiesa dei poveri. Solo una Chiesa che ha fatto effettivamente l’opzione preferenziale per i poveri può essere, da un lato, prova e manifestazione dello Spirito innovatore presente in essa e, dall’altro, garanzia di potersi trasformare nel cielo nuovo della terra e dell’uomo nuovi», I. ELLACURIA, «Utopia e profetismo», in I. ELLACURIA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla – Cittadella, Roma – Assisi 1992, 376-377.

<sup>60</sup> METZ, *Sulla teologia...*, 89.

<sup>61</sup> LG: EV 1/417.

## CAPITOLO 2: L'AUTOCRITICA NELLA CHIESA

### *2.1. Storia di una consuetudine ignorata*

La riforma della Chiesa vissuta come ricongiungimento progressivo all'*eschaton* finale, prevede un autentico processo di autocritica che «[...] ha come necessaria premessa [...] la sua autodefinizione teologica, cioè il dogma. [...] che si alimenta dell'interna tensione tra ciò che la Chiesa vuole essere e ciò che di fatto è»<sup>1</sup>. Nel corso della storia della Chiesa questo processo è stato disatteso o respinto, permettendo alla Chiesa di assumere un atteggiamento di chiusura verso il mondo e di rigidità istituzionale, mentre la dimensione profetica dell'autocritica situa il popolo di Dio in un perenne cammino di riforma «in marcia verso il compimento della sua vocazione e chiamato a realizzare il suo vero rapporto interiore con Dio»<sup>2</sup>.

Il Medioevo è attraversato da un considerevole movimento di autocritica soprattutto ad opera di numerosi santi. Tra i primi riformatori ricordiamo san Bernardo di Chiaravalle (1090-1153), il monaco francese che scrive con parole cariche di denuncia e coraggio evangelico ai vescovi e persino al papa,<sup>3</sup> intravedendo nella Curia romana il centro d'affari fin troppo mondani e istituzionali che non le competerebbero<sup>4</sup>. Ma ricordiamo anche Santa Caterina da Siena (1347-1380), che nel *Dialogo della divina provvidenza* non manca di denunciare i peccati dei ministri della Chiesa: le ingiustizie, le concubine, il gioco, la mancanza di zelo pastorale, l'avarizia e la simonia<sup>5</sup>. Dal carattere profetico anche le visioni di santa Brigida, dove lo stesso Cristo comunica a Papa Gregorio XI forti ammonizioni: «La tua curia della terra saccheggia la mia curia del cielo. E tu, superbo, saccheggi le mie pecorelle [...]. Inizia subito a rinnovare la mia Chiesa perché adesso si venera più un

---

<sup>1</sup> K. RAHNER, «La chiesa e la sua funzione di critica alla società», *Nuovi saggi, IV*, Paoline, Roma 1973, 717-718.

<sup>2</sup> Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2015, 155.

<sup>3</sup> Cfr J.I.G. FAUS, *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teologia*, Sal Terrae, Santander 1985.

<sup>4</sup> «[De los Apostoles] han heredado el ministerio, pero no el celo. Todos quieren ser sucesores de los Apostoles, pero pocos sus imitadores», *Ivi*, 15.

<sup>5</sup> «No solo no dan a los pobres lo que estan obligados a repartirles, sino que se lo quitan por simonia y ansia de dinero», *Ivi*, 24.

lupanare che non la Santa Madre Chiesa»<sup>6</sup>. Interessante approfondire come diversi scrittori dell'epoca medioevale abbiano maturato questo amore verso la Chiesa, a iniziare dal sommo poeta Dante Alighieri, che ha popolato l'inferno e il purgatorio di cardinali e chierici, arrivando a definire Roma «là dove Cristo tuto di si merca» (Paradiso, 17,51). Anche Ilario di Poitiers nel suo trattato *Contro gli ariani* esordisce con parole taglienti e lucide sulla Chiesa del tempo:

«La protezione umana è raccomandata alla fede divina, e si riconosce debole di fronte al potere di Cristo, invece la sete di potere aumenta servendosi del suo nome. La Chiesa che fu istituita quando stava in prigione e in esilio, adesso costringe a credere in lei mediante le minacce del carcere o dell'esilio ... si rallegra di essere apprezzata dal mondo colei che potrà essere solo di Cristo se il mondo la odia»<sup>7</sup>.

L'effetto della riforma protestante sortì, insieme al Concilio di Trento, un mutamento in ordine alla critica all'interno della Chiesa cattolica: «[...] la dottrina ecclesiastica assunse progressivamente un carattere difensivo e di contrapposizione alla posizione dei riformatori protestanti [...]. La concezione della Chiesa e degli uffici, così come essa era andata formandosi nel medioevo, non fu sottoposta a verifica a Trento e fu consolidata in senso papalistico»<sup>8</sup>. I secoli seguenti videro rafforzarsi la critica ad extra in particolare dall'illuminismo che si contraddistinse per l'inaugurazione della critica della religione e della rivelazione. Nel secolo XIX l'autocritica emerge dal torpore grazie a particolari progetti riformistici tra i quali si distingue la critica del beato Antonio Rosmini (1797-

---

<sup>6</sup> *Ivi*, 28. Traduzione personale dal testo spagnolo: «Pues tu Curia de la tierra saquea a mi curia del cielo. Y tu, soberbio, me despojas de mis ovejas [...]. Comienza ya a renovar mi Iglesia porque ahora mas se venera en ella a un lupanar que a la Santa Madre Iglesia».

<sup>7</sup> *Ivi*, 41. Traduzione personale dal testo spagnolo: «La proteccion humana es lo que recomienda a la fe divina, y se acusa de impotencia al poder de Cristo, mientras la ambicion de poder engorda amparandose en Su nombre [...]. La Iglesia, que fue creida cuando estaba en las carceles y en el destierro, obliga hoy a creer en ella mediante amenazas de carcel o destierro [...]. Se alegra con el aprecio del mundo la que solo podra ser de Cristo si el mundo la odia».

<sup>8</sup> V. CONZEMIUS, «La critica della Chiesa», in W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. III, Queriniana, Brescia 1990, 34.

1855). Egli ne *Le cinque piaghe della santa Chiesa*<sup>9</sup> evidenzia i mali che la rendono lontana dal suo fondatore e dall'immagine della comunità primitiva. La prima piaga affronta la divisione tra il clero e il popolo nella celebrazione liturgica; la seconda la scarsa formazione del clero; la terza l'imborghesimento e l'ambizione tra i vescovi che genera divisioni; la quarta la nomina dei vescovi affidata al potere laicale e l'ultima la schiavitù che generano i beni materiali nella Chiesa.

Rosmini ritiene che ritornare alla fedeltà del Vangelo esiga una «*Ecclesia pauperum*, distante, anche se non in opposizione irriducibile, dalla Chiesa vagheggiata dal riformismo cattolico dell'epoca»<sup>10</sup>. L'ecclesiologia che mosse il Rosmini a scrivere *Le cinque piaghe* integra sia l'ecclesiologia *gloriae* sia l'ecclesiologia *crucis*, scrivendo e agendo sempre da figlio devoto della Chiesa Madre. Secondo Rosmini la perdita *dell'unione* ha generato nella Chiesa numerose divisioni, pertanto un'autentica riforma della Chiesa deve tentare di ristabilire la libertà a diversi livelli. Il roveretano inserisce l'ecclesiologia in una dimensione storica e anticipa i temi del Concilio Vaticano II, quando, rifacendosi alla Chiesa primitiva, pone il fondamento di ogni partecipazione alla vita ecclesiale, nel sacerdozio comune dei fedeli: «[...] lo stato di cristiano è quasi il primo grado del sacerdozio [...] la povertà e la miseria d'idee e di sentimenti che forma l'apparecchio ed il seme della ecclesiastica istituzione moderna, non frutta che Sacerdoti ignari di ciò che è il laicato cristiano, e di ciò che è cristiano sacerdozio, e del vincolo sacro di questo con quello»<sup>11</sup>. L'autocritica, che Rosmini compie da figlio della Chiesa, auspica un recupero della povertà per rendere la Chiesa libera:

---

<sup>9</sup> Scritto nel 1833 e pubblicato solo nel 1848, nel 1849 veniva condannato all'Indice dal sant'Uffizio poiché veniva accusato di «uno zelo eccessivo di volere riformare totalmente l'attuale costituzione della Chiesa, e richiamarla a' primi tempi. Impresa che presenta del fanatico, e dell'impossibile», G. MARTINA, «La censura romana dal 1848 alle opere di Rosmini: Documenti inediti», *Rivista Rosminiana*, 63 (1969), 34.

<sup>10</sup> N. GALANTINO, «Libertà per la Chiesa unita nella Chiesa: passione e impegno di Antonio Rosmini», in A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, San Paolo, Milano 1997, 16-17.

<sup>11</sup> ROSMINI, *Delle cinque piaghe...*, 147. Qui Rosmini si rifà all'ecclesiologia di J.A. Möhler, teologo di spicco della scuola di Tubinga, al quale va il merito di aver recuperato il tema patristico dell'unità di tutti i membri della Chiesa e la sua dimensione sacramentale.

«Ma in che parte troveremo un Clero immensamente ricco, che abbia il coraggio di farsi povero? o che pur solo abbia il lume dell'intelletto non appannato a vedere che è scoccata l'ora in cui l'impoverire la Chiesa è un salvarla? [...] si nasconde un bisogno religioso dove pare che più trionfi l'irreligione; il bisogno di una religione libera di comunicarsi al cuore de' popoli senza l'intermezzo de' principi e de' governi [...] e nell'ordine della divina Provvidenza si prepara un rimescolamento delle nazioni che ha ben altro fine che di diminuire i tributi [...] ma, chi lo crederebbe? Di liberare la Chiesa di quel Cristo, in cui mano sono tutte le cose»<sup>12</sup>.

L'autocritica dunque sarà caratterizzata da una spinta profetica alla “liberazione ecclesiale”, perché la Chiesa possa avere come centro unicamente Cristo, perseguendo la missione affidatale. Alla luce delle premesse conciliari del roveretano e della nascita di numerosi movimenti riformatori a carattere teologico, viene riscoperta e approfondita la categoria di popolo di Dio per una Chiesa capace di vivere la dimensione comunitaria<sup>13</sup> e profetica della fede, per mezzo della libertà del dialogo e del confronto. Fu un percorso lento e tortuoso che ancora non ha sortito, a livello pastorale, gli effetti auspicati. Il passaggio infatti tra il XIX e XX secolo è caratterizzato da un movimento di *ressourcement*, cioè di ritorno alle fonti patristiche, valorizzate non come reperti archeologici ma come preziosa alimentazione di un pensiero teologico rinnovato, dal quale nasceranno diversi impulsi profetici, il più antico è sicuramente quello liturgico, seguito da quello biblico e patristico. Grazie a questo processo di riforma dal basso e in continuo riferimento alle origini, la Chiesa si riscopre popolo di Dio, incentrato su Cristo e perciò in grado di gestire un'opinione pubblica al suo interno. Lo affermano teologi illustri che hanno collaborato alla stesura della *Lumen gentium*, come Y. Congar:

«(nasce) una nuova presa di coscienza, da parte dei laici, del fatto che essi appartengono alla Chiesa e che devono costruire, in certo modo, la Chiesa. Discutono le questioni di Chiesa perché si sentono responsabili di essa [...] La Chiesa si struttura gerarchicamente

---

<sup>12</sup> *Ivi*, 211-212.

<sup>13</sup> «L'ecclesiologia ministeriale consente anche il superamento della distinzione eccessiva già menzionata, diventata talora una vera e propria separazione, tra componente sacerdotale e componente laicale nella Chiesa, perché valorizza pienamente il fatto che tutto il popolo di Dio è insieme sacerdotale e laicale», G. MAZZILLO, *Popolo delle beatitudini*, EDB, Bologna 2016, 174.



ma possiede pure una vita proveniente dal basso. Tutti i fedeli, in un certo senso, sono responsabili dell'intero corpo, soprattutto nelle circostanze gravi. È per questo motivo che oggi preti e laici non possono evitare di pensare ai problemi della Chiesa che è per tutti la stessa»<sup>14</sup>.

## 2.2. Metodo e prassi

La riscoperta dell'ecclesiologia del *popolo di Dio*<sup>15</sup> non ha per oggetto una mera immagine della Chiesa o un modo di dire, bensì la sua realtà vivente. Nella costituzione conciliare sulla Chiesa si avverte in maniera evidente questa presa di consapevolezza:

«Per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le attività del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui, che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce. Tutti quindi i discepoli di Cristo [...] offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio, rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della speranza che è in essi di una vita eterna»<sup>16</sup>.

La dimensione sacerdotale<sup>17</sup> che accomuna ogni cristiano in virtù del battesimo, unisce sia i pastori che i fedeli nell'unico popolo di Dio<sup>18</sup>. Pertanto l'insieme dei fedeli possiede

---

<sup>14</sup> CONGAR, *Vera e falsa...*, 39-40.

<sup>15</sup> Si consiglia la seguente bibliografia sulla ecclesiologia del popolo di Dio: D. VITALI, *Popolo di Dio*, Cittadella, Assisi 2013; J. COMBLIN, *Il popolo di Dio*, Servitium-Città aperta, Troina 2007; Y. M. CONGAR, *Un popolo messianico. La Chiesa, sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione*, Queriniana, Brescia 1976; G. MAZZILLO, *Popolo delle beatitudini*, EDB, Bologna 2016.

<sup>16</sup> LG: EV 1/311.

<sup>17</sup> «Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo», LG: EV 1/312.

«Il primato non va più alla funzione gerarchica – peraltro necessaria nella struttura della Chiesa – ma alla condizione battesimale: il titolo più grande di appartenenza alla Chiesa non è dato dalle funzioni o dai ruoli – di potere o di servizio, a seconda dei punti di vista in cui li si legga – ma dalla dignità di figli di Dio e fratelli in Cristo. La cartina di tornasole di tale cambio di prospettiva è il tema del sacerdozio comune», D. VITALI, «Il

un' *infallibilità nel credere* che si manifesta «mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo [...] mostrando l'universale suo consenso in cose di fede e di morale»<sup>19</sup>. Ma questo cosiddetto *sensus fidei*<sup>20</sup>, permette a ciascun fedele di penetrare nella fede tramandatagli «[...] più a fondo con retto giudizio e la applica più pienamente alla vita»<sup>21</sup>. Tale paragrafo 12 della *Lumen gentium* approfondisce questo aspetto del popolo di Dio aggiungendo la possibilità che lo Spirito Santo susciti carismi al suo interno, per rendere «[...] i fedeli capaci e pronti ad assumersi responsabilità e uffici, utili al *rinnovamento* e al maggior sviluppo della Chiesa»<sup>22</sup>. Occorre specificare che questa facoltà non costituisce una forma di individualizzazione della fede, quasi a rendere i laici autonomi dal magistero, anche se occorre precisare la distinzione esistente tra *sensus fidei* e *sensus fidelium*. Il primo allude alla capacità del singolo credente di conoscere le cose della fede, il secondo invece si riferisce al consenso che, l'insieme dei battezzati, è in grado di esprimere in materia di fede<sup>23</sup>. Occorre pertanto specificare «che il *sensus fidei* non è proprietà dei laici

---

*sensus fidelium* tra modelli di interpretazione della fede e processi di partecipazione», *Rivista di scienze religiose*, 25 (2011), 46.

<sup>18</sup> «I poteri del ministero ecclesiastico non vengono collocati al di fuori della comunità ecclesiale o popolo di Dio. Le differenziazioni ecclesiali che risultano da tale ristrutturazione non ledono il diritto del popolo di Dio quale soggetto della propria ecclesialità e tutti i ministeri sono in funzione di questo popolo, sono un servizio», E. SCHILLEBEECKX, *Umanità, La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 272. Cfr anche la corresponsabilità battesimale di A. BORRAS, «Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali», in A. SPADARO – C. M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 211.

<sup>19</sup> LG: EV 1/316.

<sup>20</sup> Cfr D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993; S. PIÉ-NINOT, «Sensus fidei», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1131-1134.

<sup>21</sup> LG: EV 1/316.

<sup>22</sup> *Ivi*.

<sup>23</sup> Esiste pertanto uno stretto rapporto tra la dimensione personale della conoscenza delle cose di fede e una dimensione ecclesiale: «Senza il *sensus fidei* non si darebbe possibilità alcuna di un consenso dei credenti, e quindi di una voce della Tradizione attribuita e attribuibile all'insieme dei fedeli; reciprocamente, senza il *sensus fidelium*, la forma personale della conoscenza non avrebbe alcuna funzione nella trasmissione della Rivelazione», D. VITALI, «*Sensus fidelium* e opinione pubblica nella Chiesa», *Gregorianum*, 82 (2001), 702.

soltanto, ma di tutti i membri della Chiesa, in quanto battezzati: la *universitas fidelium*. Sta qui uno dei passaggi più decisivi per una dottrina che troppo spesso attribuisce tale proprietà non al popolo di Dio, ma ai laici, introducendo una contrapposizione tra *sensus fidei* e magistero, dannosa per entrambi»<sup>24</sup>. Il *sensus fidei* dunque costituisce un'intelligenza della fede che il popolo di Dio esercita insieme al Magistero e mai senza di esso, con una funzione di trasmissione della Rivelazione<sup>25</sup>. Il *sensus fidei* dunque contribuisce a rafforzare la fedeltà della Chiesa alla Rivelazione attraverso i mutamenti del tempo e della società, ma non compie questo processo semplicemente in maniera recettiva o retrospettiva ma anche prospettiva e proattiva<sup>26</sup>. Grazie al *sensus fidei* infatti il popolo di Dio è abilitato a discernere i segni dei tempi<sup>27</sup>: la Chiesa non rimane ancorata al passato ma proietta il suo sguardo verso il futuro.

L'espressione *segni dei tempi* ha segnato un notevole mutamento nel rapporto della Chiesa con il mondo poiché si riconosce che c'è qualcosa da imparare anche dal tempo medesimo e riconosce altresì la storicità del mondo e della Chiesa ad esso legata in qualche maniera. Questa categoria teologica che troviamo ben espressa nella *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, condiziona lo schema *De Ecclesia*, grazie agli interventi dei cardinali Suenens, Montini, Lercaro e Frings<sup>28</sup> e la futura costituzione pastorale *Gaudium et spes*. La Chiesa pertanto si sente provocata dai segni dei tempi e stimolata a fornire una lettura profetica di ogni evento storico. Possiamo così essere d'accordo con chi afferma che «gli avvenimenti, come altrettante interpellanze, presentano un senso esplicito, così orientate e

---

<sup>24</sup> S. NOCETI – R. REPOLE (edd.), *Commentario ai Documenti del Vaticano II*, vol. 2. *Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 179.

<sup>25</sup> Melchior Cano nel *De locis theologicis* individua dieci fonti o luoghi a cui risalire per una corretta trasmissione della fede. Tra questi troviamo la *Ecclesia Catholica* cioè l'insieme dei fedeli come una delle autorità dottrinali alla quale il teologo poteva ricorrere per confutare le eresie. Cfr *Evangelii gaudium: il testo ci interroga*, H. M. YAÑEZ (ed.), Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, 60.

<sup>26</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, 70, *Regno/doc* 44 (2014, 1 novembre), 646.

<sup>27</sup> M.D. CHENU, «I segni dei tempi», in E. GIAMMANCHERI (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1967.

<sup>28</sup> CHENU, «I segni dei tempi»...,14.

valorizzate da questa inserzione nel tessuto unico dell'economia del Logos venuto nella storia»<sup>29</sup>. La Chiesa si potrà sentire richiamata all'attualità e all'autenticità del Vangelo anche attraverso i problemi e le sfide che gli uomini del suo tempo le propongono<sup>30</sup>. Questo richiamo che le proviene dall'esterno può maturare altresì all'interno della comunità ecclesiale stessa attraverso un'autocritica radicata nell'intelligenza della fede e nel solco della riforma: assumendo un carattere prospettico dal momento che si impegna a denunciare gli errori e le deficienze del passato e del presente per aprirsi al rinnovamento che lo Spirito suscita per una Chiesa radicata nella fedeltà al Vangelo e all'insegnamento originario degli apostoli<sup>31</sup>.

L'istinto della fede del popolo di Dio infatti è in grado di «[...] determinare se una particolare dottrina o una prassi particolare appartengono alla fede apostolica»<sup>32</sup>. A proposito della trasmissione autentica della Rivelazione così precisa il Concilio:

«Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro, sia con l'intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la

---

<sup>29</sup> *Ivi*, 27.

<sup>30</sup> E. SCHILLEBEECKX alludeva a tal proposito ad una profezia "estranea/esterna": cfr G. MAZZILLO, «La fede risorsa di futuro. Napoli, 19 aprile 2016», su: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/RelazioneFede-PFTIM-NAPOLI.pdf>, 4.9.2017.

<sup>31</sup> «La Chiesa mette spontaneamente nelle mani della critica le armi da rivolgere contro le sue deficienze», K. RAHNER, «La chiesa e la sua funzione di critica alla società», *Nuovi saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, 718.

<sup>32</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, 3, *Regno/doc* 44 (2014, 1 novembre), 633. «La scelta di parlare di prassi cristiana e non di costumi risulta particolarmente interessante, non solo perché più comprensibile nell'attuale contesto socio-culturale ma soprattutto perché sposta l'accento dal piano della morale – intesa in un senso oggettivante e quasi cosificato – a quello pastorale – che include evidentemente la dimensione morale – come "luogo" e ambito dell'esperienza credente», P. ARABIA, «Sensus fidelium e prassi cristiana: la "novità" del nesso e i suoi risvolti ecclesiologici», *Vivarium* 23(2015), 174.

predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità»<sup>33</sup>.

L'ecclesiologia del popolo di Dio prevede una prassi ecclesiale animata dall'ascolto reciproco, coinvolgendo i vari livelli della vita ecclesiale. Come afferma un principio della Chiesa del primo millennio: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*<sup>34</sup>, i fedeli «[...] secondo la scienza, competenza e prestigio di cui godono, hanno la facoltà, anzi talora anche il dovere, di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della Chiesa. Se occorre, lo facciano attraverso gli organi stabiliti a questo scopo dalla Chiesa, e sempre con verità, fermezza e prudenza, con rispetto e carità verso coloro che, per ragione del loro sacro ufficio, rappresentano Cristo»<sup>35</sup>. Occorre precisare la natura teologica da cui deriva questa facoltà dei fedeli: l'indole regale, sacerdotale e profetica<sup>36</sup> alla quale essi partecipano in virtù del battesimo, il triplice *munus* infatti appartiene a tutto il popolo di Dio<sup>37</sup>.

«Il triplice *munus* ossia la profezia come dono/compito iscritto nella gratuità dello Spirito; la regalità come dono/compito iscritto nella sovrana libertà di Dio; il sacerdozio come dono/compito iscritto nel modello dialogico e kenotico di Cristo servo, veramente è cifra

---

<sup>33</sup>CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina *Rivelazione Dei verbum*, 18 novembre 1965, 883: *EV* 1/872-911.

<sup>34</sup> «Esso esprime una esigenza presente nella vita della Chiesa (e ovviamente delle comunità politiche), che le fonti del secolo XII esprimono in modo vario, non solo al livello della elaborazione dottrinale, ma anche delle pratiche di governo [...] sembrerebbe imporre che le questioni di interesse comune debbano essere decise con una deliberazione unanime: in questo senso è usato, ad esempio, nella costituzione di Giustiniano», O. CONDORELLI, «Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari». Note sull'origine e sull'utilizzazione del principio tra medioevo e prima età moderna», in *Ius canonicum* 53 (2013) 103-106. Cfr Y. CONGAR, «Quod omnes tangit, ad omnibus tractari et approbari debet», *Revue historique de droit français et étranger*, 36 (1958).

<sup>35</sup> LG: *EV* 1/382. Questa è una prassi normata anche dal C.J.C. can. 212 § 2-3.

<sup>36</sup> «La profezia [...] è parola che guida il presente di una comunità, ma su un duplice fronte: alla luce dell'evento Gesù di Nazareth e nell'attesa del suo ritorno nella gloria. Rileggere pertanto la rivelazione di Gesù Cristo in questo orizzonte, come profezia del Padre, significa impegnare il credente ad un'attenta lettura del presente storico, ma in continuità con la tradizione precedente e con la consapevolezza di un compimento futuro», R. FISICHELLA, «Profezia», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (edd.), in *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 876.

<sup>37</sup> Cfr LG: *EV* 1/ 372-381.

interpretativa della costituzione di ogni essere umano, del suo venire al mondo a immagine di Dio, e del suo essere restituito, nella sintassi ecclesiale, alla piena somiglianza filiale. [...]. Il popolo messianico è veramente un popolo chiamato all'*autexousia*, all'autodeterminazione. È un popolo "responsabile" che ha da render conto dell'autonomia che gli è stata consegnata»<sup>38</sup>.

L'invito rivolto ai laici a manifestare ai pastori le loro necessità, i loro desideri e il loro parere sul bene della Chiesa, presuppone una relazione improntata alla fiducia e alla familiarità tra laici e ministri ordinati. «Il *textus prior* insisteva perché tale diritto si esercitasse prima di tutto attraverso le istituzioni ecclesiastiche, con carità e prudenza»<sup>39</sup>, in realtà il testo definitivo apre ad una interpretazione più larga: il diritto si esercita anche attraverso il confronto personale diretto, cioè attraverso una prassi ecclesiale sinodale, sensibile all'ascolto e alla ricerca del bene pastorale più opportuno<sup>40</sup>. «La corresponsabilità di tutti i fedeli nei confronti della Chiesa [...] implica per sua stessa natura [...] che tutti partecipino alle scelte di politica ecclesiastica», non solo attraverso gli organi di partecipazione inaugurati dal Vaticano II (sinodo dei vescovi, consigli diocesani, sinodi regionali e organismi di diversi movimenti ecclesiali), ma attraverso il metodo dell'autocritica ecclesiale poiché «[...] il rinnovamento della Chiesa non può essere calato dall'alto nelle anime dei fedeli!»<sup>41</sup>. Ciò giustifica quanto si afferma anche altrove in questi

---

<sup>38</sup> C. MILITELLO, *La Chiesa. «Il corpo crismato»*, EDB, Bologna 2003, 642-643.

<sup>39</sup> *Ivi*, 352.

<sup>40</sup> E' questa infatti l'ecclesiologia alla quale si ispira il primo papa latinoamericano: PAPA FRANCESCO, «Discorso in occasione della commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del sinodo dei Vescovi, 17 ottobre 2015», su: [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html), 4.9.2017.

<sup>41</sup> J. B. METZ, *Mistica degli occhi aperti*, Queriniana, Brescia 2013, 234. A tal proposito Giuseppe Dossetti ritrovava la profonda crisi ecclesiale nel cattolicesimo «[...] attivistico e semipelagiano nel suo aspetto teologico [...] di attribuire all'azione e all'iniziativa degli uomini rispetto alla Grazia un valore di nove decimi. Esso possiede peraltro un notevole spirito di conquista, una certa generosità, ma, soprattutto nella gerarchia, si riscontra una fondamentale mancanza di fede operante», e poi condensa la sua autocritica nel solco "lercariano" della Chiesa povera e per i poveri: «Quando le abbazie diventeranno ricche, cesseranno di essere strumenti di apostolato: l'unione con Dio si realizza mediante l'eliminazione dei beni terreni non solo

termini: «I laici beneficiano non soltanto del permesso di esprimere le loro vedute, ma che a volte devono farsene un dovere di coscienza. [...] se i parrochiani uscissero, nei debiti termini, dal loro mutismo, e se il pastore non rifiutasse di ascoltarli, molte tensioni inutili sarebbero evitate»<sup>42</sup>.

All'interno del capitolo IV della *Lumen gentium* dedicata ai laici, troviamo i fondamenti teologico-pastorali del triplice *munus*. La novità conciliare risalta infatti quando i padri affermano solennemente che la funzione profetica del Cristo continua a svolgersi non soltanto attraverso la gerarchia «ma anche per mezzo dei laici, che [Cristo] pertanto costituisce suoi testimoni, concedendo loro il senso della fede e la grazia della parola»<sup>43</sup>. I fedeli pertanto esercitano il loro diritto di parola nella Chiesa attraverso la testimonianza di una vita vissuta cristianamente: il *sensus fidelium* non consiste nella somma delle opinioni dei battezzati (diverse e opinabili tra loro) ma nella prassi di tutti i cristiani, che esprimono così «[...] quella *conspiratio* che è manifestazione del consenso»<sup>44</sup>. Il *sensus fidelium* realizza all'interno della Chiesa la possibilità e l'appello ad una prassi sempre più evangelica attraverso il “metodo” dell'autocritica che si alimenta della fede popolare e genuina di tutto il popolo di Dio, il quale attraverso questo istinto della fede rigetta i modelli anti-evangelici (individualismo, corruzione, ipocrisia, fariseismo, carrierismo) e sostiene i modelli dell'agire cristiano più vicini alla prassi di Gesù di Nazareth<sup>45</sup>.

---

individualmente ma anche collettivamente”, G. DOSSETTI, *Catastroficà sociale e criticità ecclesiale*, in A. ALBERIGO (ed.), *Giuseppe Dossetti. Prime prospettive e ipotesi di ricerca*, Bologna 1998, 105.

<sup>42</sup> G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Jaca Book, 1969 Milano, 53.

<sup>43</sup> LG: EV 1/ 374.

<sup>44</sup> NOCETI – REPOLE (edd.) *Lumen gentium...*, 343. «Questa convergenza di fondo, questa prospettiva condivisa circa la prassi autenticamente cristiana, cioè la prassi più squisitamente evangelica, riguarda lo stile da adottare in particolari ambiti e davanti a particolari problemi [...], i principi ispiratori dai quali lasciarsi istruire e i criteri di riferimento fondamentali da assumere per il discernimento delle situazioni più complesse”, P. ARABIA, «Sensus fidelium...» 184.

<sup>45</sup> «La base teologica [di questa autocritica] sta in ultima analisi nella differenza accettata coscientemente nella speranza cristiana, tra la chiesa istituzionale e il regno di Dio escatologico da essa annunciato. Laddove questa differenza e distanza viene tenuta aperta, laddove la chiesa quindi è cosciente della propria provvisorietà escatologica, si dà sempre una istanza critica alla messa in questione di eliminazione di quelle

A ragione, possiamo concludere, condividendo l'opinione che congiunge agire di Gesù e prassi ecclesiale come continua sequela:

«L'agire di Gesù è in definitiva determinante come cammino del popolo di Dio e come realizzazione di un progetto di Chiesa corrispondente agli intenti del maestro. E ciò è coerente anche con la Chiesa cristiana delle origini, che ha realizzato una rivoluzionaria prassi della condivisione e dell'accoglienza [...] e apriva uno spazio critico al suo interno, per una continua purificazione»<sup>46</sup>.

Esemplare a tal proposito è la testimonianza profetica di un sacerdote ultimamente riscoperto e valorizzato nell'ambito della Chiesa italiana, don Lorenzo Milani, che così scriveva e agiva nella sua dolorosa esperienza ecclesiale e con la passione che gli era tipica:

«Cattolico è chi si ricorda che i cardinali e i vescovi son creature fallibili. Eretico chi mostra per loro un rispetto che travalica i confini del nostro Credo. Criticheremo vescovi e cardinali serenamente visto che nelle leggi della Chiesa non c'è scritto che non lo si possa fare. Il peggio che ci potrà succedere sarà d'essere combattuti da fratelli piccini con armi piccine di quelle che taglian la carriera. La critica ai cardinali e ai vescovi è lecita, diciamo addirittura che è doverosa: un preciso dovere di pietà filiale. E un nobile dovere anche, proprio perché adempirlo costa caro. Criticheremo i nostri vescovi perché vogliamo loro bene. Vogliamo il loro bene, cioè che diventino migliori, più informati, più seri, più umili. Nessun vescovo può vantarsi di non aver nulla da imparare. Ne ha bisogno come tutti noi. Forse più di tutti noi per la responsabilità maggiore che porta e per l'isolamento in cui la carica stessa lo costringe»<sup>47</sup>.

---

tendenze alle quali la chiesa è in pericolo di essere esposta nel suo carattere istituzionale: [...] alla tendenza a considerare il consenso subalterno dei fedeli come grandezza univoca che trova la sua adeguata espressione nelle affermazioni dell'istituzione [...]. La chiesa che volesse eliminare come eterodosse le tensioni che questa coscienza critica comporta all'interno di essa, non sarebbe più unitaria e non agirebbe più compatta», METZ, *Sulla teologia...*, 131-132.

<sup>46</sup> G. MAZZILLO, «Popolo di Dio», in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città nuova, Roma 2010, 1094.

<sup>47</sup> L. MILANI, *Lettere*, in F. RUOZZI – A. CARFORA – V. OLDANO – S. TANZARELLA (edd.), *Don Lorenzo Milani. Tutte le opere*, Mondadori, Milano 2017, 685. Cfr anche il più teologico K. RAHNER, «Opposizione nella Chiesa», in *Nuovi saggi VI*, Paoline, Roma 1978.



### **CAPITOLO 3: LA RELAZIONE DELLA CHIESA VERSO IL MONDO E IL RINNOVAMENTO DEL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II**

#### ***3.1. La svolta antropologica della teologia***

L'autocritica non è finalizzata soltanto a inserire la Chiesa in un processo di perenne riforma, ma anche a vivere con più libertà l'annuncio profetico verso il mondo. Soltanto una Chiesa che fa autocritica al suo interno, potrà essere in grado di criticare profeticamente le deficienze e le ingiustizie del mondo nel quale vive e annuncia l'Evangelo. La Chiesa dunque dovrà essere di quelle «istituzioni che non solo non impediscono l'azione critica sociale, ma ne sono la condizione che la rende possibile in quanto cercano di strappare al qualunquismo quest'azione critica»<sup>1</sup>. Presupposto fondamentale di tale critica profetica è la rinnovata relazione Chiesa-mondo alla luce della svolta antropologica<sup>2</sup> sancita dal Concilio Ecumenico Vaticano II. Già papa Giovanni XXIII in occasione della solenne apertura del concilio ebbe a dire:

«[...] la Chiesa offre agli uomini dei nostri tempi non ricchezze caduche, né promette una felicità soltanto terrena; ma dispensa i beni della grazia soprannaturale, i quali, elevando gli uomini alla dignità di figli di Dio, sono di così valida difesa ed aiuto a rendere più umana la loro vita; apre le sorgenti della sua fecondissima dottrina, con la quale gli uomini, illuminati dalla luce di Cristo, riescono a comprendere a fondo che cosa essi realmente sono, di quale dignità sono insigniti, a quale meta devono tendere»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, 131.

<sup>2</sup> «La svolta antropologica prendeva forma nell'opzione secondo cui l'uomo è al centro dell'azione ecclesiale in modo che i credenti potessero esercitare pienamente il loro sacerdozio comune, divenendo sia protagonisti dell'annuncio del Vangelo, sia destinatari del messaggio di salvezza, sia ancora come oggetto privilegiato dell'opera di liberazione da tutte le forme di schiavitù», I. SIVIGLIA, «Semper inhaerere mandatis. Dal concilio Vaticano II: la svolta antropologica e la conversione pastorale» *Ho theologos*, 34 (2016) 326. Per ulteriore approfondimento cfr: E. CHIAVACCI, «La teologia della Gaudium et spes», *Rassegna di teologia*, 26 (1985), 99-120; P. PAVAN, «L'uomo nel Concilio Vaticano II», *Seminarium* 20 (1980), 101-129; L. LADARIA - R. LATOURELLE (edd.), «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», in *Vaticano II. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, 939-951; K. RAHNER, «Teologia e antropologia», in *Nuovi saggi*, III, Paoline, Roma 1969, 44-72.

<sup>3</sup> GIOVANNI XXIII, *Discorso*, 11 ottobre 1962, 58: *EV* 1/26-69.

I padri conciliari scelsero di procedere utilizzando anche un metodo induttivo, cioè si misero in ascolto della realtà in particolare delle necessità degli uomini e delle donne del loro tempo. La dimensione pastorale tipica del Vaticano II ha permesso ai padri di recepire e sancire la svolta antropologica della teologia, focalizzando l'attenzione sulla dignità della persona umana e sull'apertura al trascendente. Il frutto più maturo della svolta antropologica all'interno del Concilio Vaticano II è la *Gaudium et spes*, l'unica "costituzione pastorale" dell'assise conciliare. L'orizzonte antropologico della *Gaudium et spes* affronta in maniera dinamica il rapporto natura e grazia, evitando di utilizzare il termine "soprannaturale": sottolineando «la trascendenza della natura umana [...] l'armonia organica esistente nel piano divino tra creazione e redenzione, tra storia e vita eterna»<sup>4</sup>. Già diversi anni prima della discussione conciliare Karl Rahner scriveva: «Il paradosso di un desiderio naturale del soprannaturale come legame tra natura e grazia è concepibile e necessario, se per desiderio s'intende un'apertura al soprannaturale»<sup>5</sup>.

L'uomo viene pertanto concepito in un processo storico e non statico. Ricostruisce il proficuo contesto in cui si realizza tale unità il teologo Carlo Molari, che lo riassume in questi termini:

«Nei teologi che hanno partecipato al Concilio vi erano due concezioni contrapposte del soprannaturale. La prima considerava il soprannaturale, secondo la formula scolastica, come un "più" aggiunto alla natura umana con azione specifica di Dio (superadditum). La seconda considerava la distinzione tra natura e soprannatura senza reale fondamento, essendo unico l'ordine della realtà, quello di fatto esistente nella storia»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> C. MOLARI, «La *Gaudium et spes* nella teologia cattolica», *Asprenas*, 31 (1984), 253.

<sup>5</sup> K. RAHNER, «Rapporto tra natura e grazia», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, 63. Rahner sviluppa questa antropologia alla luce della natura trascendentale dell'uomo: «La struttura soprannaturale della trascendentalità dell'uomo, frutto dell'autocomunicazione offerta da parte di Dio, è una modalità della sua soggettività originaria e atematica. [...]. Tale trascendentalità soprannaturale è inappariscente, ignorabile, rimuovibile, contestabile e falsamente interpretabile come in genere tutto lo spirituale trascendentale dell'uomo [...] l'uomo che si abbandona all'esperienza trascendentale del mistero santo sperimenta che tale mistero [...] è anche la vicinanza proteggente, l'intimità perdonante, la patria stessa, l'amore che si dona», K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, San Paolo, Milano 2005, 178-180.

<sup>6</sup> MOLARI, «La *Gaudium et spes*...», *Asprenas*, 31 (1984), 255.

Il proemio della costituzione pastorale esordisce sottolineando questa intima unione della Chiesa con l'intera famiglia umana, dal momento che il cardine del Concilio fu «l'uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità, corpo e anima, l'uomo cuore e coscienza, pensiero e volontà [...] proclamando la grandezza somma della vocazione dell'uomo e la presenza in lui di un germe divino»<sup>7</sup>. Affinché la Chiesa possa servire la vocazione dell'uomo è necessario che sappia «scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo»<sup>8</sup>. È questo un compito che impegna tutto il popolo di Dio, mosso dall' "istinto" della fede discerne nei segni e negli avvenimenti del mondo il disegno di Dio: «orientando così lo spirito verso soluzioni pienamente umane»<sup>9</sup>. Il servizio della Chiesa alla realizzazione della vocazione dell'uomo è pertanto «di natura religiosa e per ciò stesso profondamente umana»<sup>10</sup> dal momento che «Cristo, il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione»<sup>11</sup>.

Da questa base teologicamente solida e sostanzialmente accolta dal Vaticano II occorre sempre ripartire, evitando le inutili e sterili contrapposizioni tra *naturalisti* e *soprannaturalisti*. La grazia è una e ha plasmato e plasma la natura umana. La cosiddetta "svolta antropologica" prima di diventare una scelta della Chiesa del Vaticano II, è stata la scelta privilegiata di Dio, il quale si è rivelato facendosi uomo. La svolta antropologica dunque si fonda sull'incarnazione che dà continuamente nuovo senso e vigore alla missione della Chiesa nel mondo e per il mondo.

### **3.2. La relazione della Chiesa verso il mondo: la teologia della *Gaudium et spes***

La svolta antropologica della *Gaudium et spes* apre ad una maggiore considerazione della relazione Chiesa-mondo o, come la definirono i padri conciliari, *mutua relazione* tra

---

<sup>7</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, 1322-1323: EV 1/1319-1644.

<sup>8</sup> GS: EV 1/1324.

<sup>9</sup> GS: EV 1/1352.

<sup>10</sup> GS: EV 1/1354.

<sup>11</sup> GS: EV 1/1385.

Chiesa e mondo, con tutta la problematica inerente alla presenza della Chiesa nel mondo e non ad un suo ipotetico affiancamento (o peggio, contrapposizione) ad esso.

L'intero capitolo quarto della prima parte della costituzione pastorale affronta con un linguaggio profetico e creativo la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, sulla base della svolta antropologica già ampiamente illustrata nella stessa costituzione. La Chiesa compie un cammino attraverso la storia condividendo con l'umanità la medesima sorte: si tratta di una «compenetrazione di città terrena e città celeste»<sup>12</sup>. La relazione Chiesa-mondo è definita mutua perché l'aiuto che la Chiesa intende offrire agli individui non è univoco: il mondo stesso è in un certo senso capace di offrire il suo contributo al cammino della Chiesa stessa. Occorre specificare che secondo i padri conciliari la parola “mondo” non ha un'accezione negativa o meramente mondana:

«[...] il mondo non è concepito qui nel senso negativo proprio di molti passi neotestamentari, come cioè il luogo ideale di tutti quelli che rifiutano Gesù Cristo, il mondo come nemico da sconfiggere, o a cui la Chiesa deve in linea di massima contrapporsi [...] il mondo del titolo della GS è il genere umano e la sua storia. La Chiesa è in esso, non accanto o contrapposta ad esso»<sup>13</sup>.

La missione evangelizzatrice della Chiesa non viene sminuita né ridimensionata dal rinnovato rapporto con il mondo, dal momento che «risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine dell'umana società e conferisce al lavoro umano degli uomini un più profondo senso e significato»<sup>14</sup>. I padri conciliari utilizzano una parola chiave della teologia del XX secolo, definendo la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo come volta ad «umanizzare di più la famiglia degli uomini e la sua storia»<sup>15</sup>. Ma forse non è troppo ardito dire che ciò offre anche l'occasione alla Chiesa di chiarire meglio se stessa e di impostare l'autoconversione come sua dimensione costitutiva. Un'ulteriore apertura tipica del respiro conciliare viene accennata e poi approfondita nel paragrafo 40: la Chiesa «è persuasa che, per preparare le vie al Vangelo, il mondo può

---

<sup>12</sup> GS: EV 1/1444.

<sup>13</sup> E. CHIAVACCI, «La teologia della “Gaudium et spes”», *Rassegna di teologia*, 26 (1985), 100.

<sup>14</sup> GS: EV 1/ 1444.

<sup>15</sup> *Ivi*.

fornirle in vario modo un aiuto prezioso mediante le qualità e le attività dei singoli o delle società che lo compongono»<sup>16</sup>. Questa reciproca relazione dunque si caratterizza essenzialmente per il compito di umanizzazione della Chiesa e il contributo che essa può ricevere dal mondo.

Più in generale si può affermare che la natura della Chiesa è relazionale perché la Rivelazione è fondamentalmente evento relazionale: «la relazione di comunicazione che i cristiani e la Chiesa intrattengono con gli altri non va soltanto dai portatori del Vangelo verso coloro che possono riceverlo, ma deve anche invertirsi. [...]. E' in questa relazione – reversibile –, relazione condotta dallo Spirito, che si manifesta l'ultima parola di Dio che è Cristo»<sup>17</sup>. L'annuncio del Vangelo contiene la garanzia «in grado di assicurare la dignità personale e la libertà dell'uomo»<sup>18</sup>. Pertanto, sebbene la missione della Chiesa nel mondo non sia di natura socio-politica, dalla sua missione religiosa «scaturiscono compiti, luce e forze, che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina»<sup>19</sup>. Il fondamento della missione di umanizzazione della Chiesa si trova nella comune vocazione umana che scorge in ogni uomo «il valore stesso annunciato dal Vangelo [...] una sincera accettazione di questo valore costituisce in ogni caso la base per una cooperazione [...] la teologia della GS indica ai cristiani, nella loro ricerca della verità, la via del dialogo e della cooperazione con gli altri uomini»<sup>20</sup>. Così Schillebeeckx chiarisce la teologia dei valori terreni commentando la *Gaudium et spes*: «Una concorrenza fra Dio e l'umanizzazione non ha senso. [...]. Il messaggio evangelico non sottrae l'uomo al mondo; ma all'uomo serve di stimolo per un più intenso impegno nel mondo. [...]. L'umanizzazione del mondo deve essere a servizio dell'umanizzazione dell'uomo stesso»<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> GS: EV 1/1445.

<sup>17</sup> C. THEOBALD, *L'avvenire del Concilio*, EDB, Bologna 2016, 136.

<sup>18</sup> GS: EV 1/1447.

<sup>19</sup> GS: EV 1/1450.

<sup>20</sup> CHIAVACCI, «La teologia della *Gaudium et spes*»..., 109-111.

<sup>21</sup> E. SCHILLEBEECKX, «Fede cristiana ed aspettative terrene», in E. GIAMMANCHERI (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1967, 114-115.

Il secondo aspetto decisamente innovativo della *Gaudium et spes* è il contributo che la Chiesa può ricevere dal mondo. Non si tratta di un apporto dogmaticamente necessario ma comunque utile alla missione datale da Cristo «per conoscere questa più profondamente, per meglio esprimerla e per adattarla con più successo ai nostri tempi»<sup>22</sup>. I padri conciliari esortano tutto il popolo di Dio ad esercitarsi in un continuo sforzo di dialogo e incontro con il mondo sociale e culturale anche quando non professa il nostro stesso credo però condivide i valori umani importanti per la crescita della comunità civile. La Chiesa trarrà giovamento dalla relazione con il mondo se riuscirà ad «ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo, e saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta»<sup>23</sup>. I padri conciliari si spinsero oltre, affermando il beneficio che la Chiesa può ricevere persino dalle persecuzioni di coloro che «la avversano o la perseguitano»<sup>24</sup>. La storia dimostra infatti come alle più ardue persecuzioni si sono succeduti periodi floridi per la comunità ecclesiale, in cui il profumo del Vangelo è ritornato a farsi sentire più forte, grazie al richiamo alla radicalità e alla coerenza proprio da parte del mondo:

«Le secolarizzazioni infatti – fossero esse l’espropriazione di beni della Chiesa o la cancellazione di privilegi o cose simili – significarono ogni volta una profonda liberazione della Chiesa da forme di mondanità: essa si spoglia, per così dire, della sua ricchezza terrena e torna ad abbracciare pienamente la sua povertà terrena. [...]. Gli esempi storici mostrano che la testimonianza missionaria di una Chiesa distaccata dal mondo emerge in modo più chiaro. Liberata dai fardelli e dai privilegi materiali e politici, la Chiesa può dedicarsi meglio e in modo veramente cristiano al mondo intero, può essere veramente

---

<sup>22</sup> GS: EV 1/1462.

<sup>23</sup> GS: EV 1/1461. A tal proposito è utile rammentare la teologia dei segni dei tempi e il saggio già citato di CHENU: «Auguriamoci che il cristiano, i cristiani nella Chiesa [...] siano capaci di leggere i ‘segni’ del tempo di Dio, iscritti nelle realtà profane. [...]. Avranno allora la sorpresa [...] di riconoscere la grazia che opera fra i non-cristiani. Perché l’attualità del Vangelo passa attraverso i problemi degli uomini», CHENU, «I segni dei tempi», 100.

<sup>24</sup> GS: EV 1/1462.

aperta al mondo. Può nuovamente vivere con più scioltezza la sua chiamata al ministero dell'adorazione di Dio e al servizio del prossimo»<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> BENEDETTO XVI, Discorso Incontro con i cattolici impegnati nella società e nella chiesa, 25 settembre 2011: Insegnamenti di Benedetto XVI, 2 (2011), 341.

## CAPITOLO 4: LA CRITICA PROFETICA DELLA CHIESA VERSO IL MONDO

### 4.1. *Il percorso teologico tra umanizzazione, liberazione e profezia della speranza*

Alla luce dell'assise conciliare, la Chiesa matura una rinnovata percezione della sua identità e quindi non ritiene il mondo una realtà solamente da condannare ma da conoscere più a fondo. La mutua relazione Chiesa-mondo infatti delinea alla Chiesa stessa la sua missione specifica anche nell'ampio ordine temporale: una missione da compiere fedelmente nella misura in cui si preoccupa di migliorarsi alla luce del Regno di Dio predicato e vissuto da Gesù di Nazareth. Il compito della Chiesa nel mondo dunque riveste un'indole messianica: «Le promesse escatologiche si vanno realizzando in un ministero che, legato a quello di Cristo, è di riconciliazione e di annuncio del Vangelo ai poveri, di pronunciamento salvifico verso i peccatori e i lontani, di liberazione degli oppressi. In questo modo la Chiesa realizza il presente dello Spirito»<sup>1</sup>.

Il compito messianico della Chiesa non la allontana dal mondo ma la “consegna” ad esso, in una missione di natura chiaramente teologica e spirituale con necessari risvolti sociali e antropologici. Il compito messianico costituisce la ragione di essere del Figlio di Dio e quindi della Chiesa, la quale non si esaurisce nell'insieme dei numerosi compiti ai quali assolve ma nell'assumere la stessa vita di Cristo intesa come *esistere-per-gli-altri*: ecco perché ogni ministero nella Chiesa è diaconale. In questo breve paragrafo ripercorreremo le più note correnti teologiche che hanno sviscerato le peculiarità della missione profetica della Chiesa alla luce dell'umanizzazione del mondo che si traduce nella maggiore umanizzazione dell'uomo e delle sue relazioni<sup>2</sup>. L'umanizzazione del mondo costituisce per la Chiesa non soltanto un compito ma anche una responsabilità da non ridurre a funzioni meramente terrene esterne alla sua missione, ma consiste nell'aiutare ogni essere umano a diventare sempre più persona secondo l'umanità di Gesù

---

<sup>1</sup> G. MAZZILLO, *Popolo della beatitudini*, EDB, Bologna 2016, 231.

<sup>2</sup> Cfr E. SCHILLEBEECKX, «Fede cristiana ed aspettative terrene», in E. GIAMMANCHERI (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1967, 114-115.



Cristo<sup>3</sup> e così trasfigurare le relazioni sociali. Il modello al quale la Chiesa si ispira nell'opera di umanizzazione è

«Cristo Gesù, l'uomo nuovo. Rivelandolo se stesso nell'uomo Cristo, Dio rivela l'uomo a se stesso: in Cristo l'immagine di Dio, oscurata dal peccato, viene restaurata con nuovo fulgore. Uomo come noi, pensante, operante, volente ed amante come noi, ma senza l'esperienza del peccato, Egli ha amato gli uomini fino in fondo. La vita cristiana ci fa conformi alla sua umanità, nella lotta e nella speranza. Ma questo 'nuovo modo di essere uomo' vale per tutti gli 'uomini di buona volontà', perché per la vita di tutti Dio conosce uno stesso ed unico fine»<sup>4</sup>.

L'umanizzazione dell'uomo è strettamente connessa alla sua divinizzazione dal momento che «la vera divinizzazione è piena umanizzazione»<sup>5</sup>; occorre leggere attraverso questo parallelismo il dogma del Concilio di Calcedonia: «Seguendo i santi padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità»<sup>6</sup>.

«La nuova posizione della Chiesa nei confronti del mondo è l'indice di un'incarnazione sempre più profonda e seria. Come il figlio di Dio manifestando i suoi attributi umani (fino alla completa nudità sulla croce) non perdeva nulla della sua divinità, anzi la rivelava sempre più chiaramente (fino alla rivelazione del mistero della notte del Calvario), così

---

<sup>3</sup> «La nostra filiazione è per grazia, solo l'amore di Dio ci rende "dei" dopo averci fatto uomini. [...] "Divinizzare" l'uomo non è per i Padri il contrario di "umanizzarlo", ma far sì che raggiunga la sua vocazione definitiva. [...] la divinizzazione significhi filiazione divina in Gesù che ha assunto la nostra umanità; anzi, per non pochi autori, la sua umanità è il modello della nostra», L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Gregorian&Biblical Press, 1995 Roma, 328.

<sup>4</sup> SCHILLEBEECKX, «Fede cristiana ed aspettative terrene»..., 112.

<sup>5</sup> R. PANIKKAR, *La pienezza dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1999, 41.

<sup>6</sup> CONCILIO DI CALCEDONIA, *Simbolo di fede*, 22 ottobre, 451: DS 301. La riflessione teologica dei padri della Chiesa ha sviluppato ampiamente questo dogma, estendendolo alla teologia sulla Chiesa, sulla spiritualità e sull'antropologia. Cfr M. TENACE, *Dire l'uomo. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Lipa, Roma 2005.

anche la Chiesa, penetrando più profondamente nel mondo, si trova esposta ad un simile paradosso»<sup>7</sup>.

L'incarnazione di Dio, cioè il suo farsi uomo, costituisce la risposta più radicale alla domanda-uomo: Dio facendosi finito e condividendo un pezzo di storia, apre una porta che dal finito conduce all'infinito, facendosi Lui stesso risposta alla domanda-uomo<sup>8</sup>. Questa risposta in teologia viene definita «[...] grazia santificante e giustificante, in quanto elevazione che divinizza l'uomo, elevazione in cui Dio non dona solo qualcosa di diverso da sé, bensì se stesso»<sup>9</sup>. Questa divinizzazione dell'uomo avviene sempre attraverso la mediazione storica della Rivelazione e riporta l'uomo alla sua autentica immagine: essere *capax Dei*. Come si lega il mistero dell'incarnazione alla umanizzazione/divinizzazione dell'uomo e alla missione salvifica della Chiesa? Occorre infatti parlare di divino-umanità di Cristo senza contrapporre divinizzazione e umanizzazione, dal momento che si incorre in un grave errore cristologico.

La divino-umanità di Cristo può essere pertanto applicata anche al mistero della Chiesa: «Come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo»<sup>10</sup>. Anche nella Chiesa l'elemento divino include quello umano senza nessuna scissione che rischia di generare un monofisismo ecclesiologico. La Chiesa dunque rimane sempre «[...] il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»<sup>11</sup>. La missione salvifica della Chiesa è strettamente connessa alla dimensione storica della salvezza: occorre pertanto superare gli estremismi dell'orizzontalismo e del verticalismo dal momento che «[...] non esiste alcuna dimensione orizzontale completamente salvata senza la dimensione verticale»<sup>12</sup>. Come Dio è stato solidale con la natura umana al punto

---

<sup>7</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Roma 2008, 85.

<sup>8</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, San Paolo, Milano 2005, 293-295.

<sup>9</sup> *Ivi*, 230.

<sup>10</sup> LG: EV 1/ 304.

<sup>11</sup> LG: EV 1/ 284.

<sup>12</sup> K. RAHNER, «Missione salvifica della Chiesa e umanizzazione del mondo», in *Nuovi Saggi*, V, Paoline, Roma 1975, 724.

da assumerla, così la Chiesa vive nel mondo il mistero della salvezza condividendo la storia degli uomini e delle donne del suo tempo<sup>13</sup>. Nella sua missione salvifica la Chiesa non separa ma unisce<sup>14</sup> divinizzazione e umanizzazione del mondo, come due dimensioni integrative:

«La Chiesa può e deve, fin dove le è possibile, rivelare all'uomo di oggi la responsabilità ch'egli ha nei riguardi del mondo e fargli conoscere l'ultima profondità di tale responsabilità, che comporta salvezza o dannazione eterna per lui [...] può essere una istanza critica, parte attraverso la propria gerarchia, parte attraverso gli altri suoi membri, di fronte ai rapporti sociali e a tutto ciò che in essi va cambiato in maniera evolutiva e rivoluzionaria»<sup>15</sup>.

La missione salvifica della Chiesa si svolge attraverso le circostanze della storia del mondo che non risulta mai estranea a Dio e ai cristiani:

«La storia di Dio non implica dunque l'accettazione di nessuna dualità separata tra le due realtà sottoposte all'unità superiore della storia di Dio; perché proprio quest'ultima è l'unità strutturale delle altre due. La storia del mondo deve determinare in molteplici forme la storia della salvezza; e la storia della salvezza deve determinare in molteplici forme la storia del mondo, ammesso che in entrambe è in gioco la storia di Dio»<sup>16</sup>.

Alla scuola della *Lumen gentium* possiamo affermare che la sacramentalità della Chiesa svolge nel mondo la funzione di rivelare il disegno salvifico di Dio, che rimane sempre proteso alla ricerca dell'unità degli uomini con Dio e degli uomini tra loro: «Si può

---

<sup>13</sup> «Cristianizzare non può significare cioè sottomettere il mondo con qualcosa di a- o di sovramondano, cambiarne i connotati, imporgli una nuova dimensione oppure – come spesso si preferisce dire – ‘riportarlo a casa’, e cioè privarlo della sua mondanità per immergerlo in una numinosità splendida e divina [...]. Noi possiamo quindi dire che ‘cristianizzare il mondo’ equivale in senso originario a ‘mondanizzarlo’, riportarlo al suo proprio essere, garantire ad esso le altezze e le profondità [...] rese possibili dalla grazia, sciupate e seppellite dal peccato. È infatti proprio il peccato ad alienare il mondo da se stesso», J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, 45-46.

<sup>14</sup> Le due nature di Cristo sono unite ma non confuse secondo il dogma.

<sup>15</sup> RAHNER, «Missione salvifica della Chiesa e umanizzazione del mondo» ..., 724.

<sup>16</sup> I. ELLACURIA, «La storicità della salvezza cristiana», in I. ELLACURIA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, Borla-Cittadella, Roma-Assisi 1992, 309.

osservare che alla radice dei diversi servizi che la Chiesa sa di dover rendere a tutti gli uomini sta proprio la coscienza di una responsabilità nei confronti di tutti [...] essere Chiesa “per” e “a favore” di tutti»<sup>17</sup>. Questa responsabilità della Chiesa per il mondo si traduce nella «partecipazione al processo di liberazione dell’uomo (che) è già, in un certo modo, opera di salvezza»<sup>18</sup>.

Occorre chiarire il legame tra salvezza e liberazione<sup>19</sup> iniziando dal necessario presupposto che non esiste una storia della salvezza isolata dalla storia del mondo: il carattere socio-politico della salvezza non è uno scadimento terreno della salvezza ma una lecita storicizzazione dell’alleanza. Il principio della salvezza non si trova mai nella storia mondana, ma «la storia della salvezza si realizza nella storia del mondo»<sup>20</sup>. A tal proposito la teologia della liberazione parla di storicità della salvezza e di trascendenza storica cioè di una prassi «“storico-trascendente”, che rende manifesto Dio nel suo farsi presente nell’azione storica»<sup>21</sup>.

Questa prassi salvifica coinvolge però anche l’essere umano che contribuisce o meno alla salvezza nella misura in cui si apre all’azione di Dio e rigetta il peccato con le sue molteplici strutture mortali e la sua strutturazione sociale (le cosiddette strutture di peccato). La teologia della liberazione individua diverse fasi della trascendenza storica: la prima veterotestamentaria e la seconda neotestamentaria, in entrambe scorgiamo una visione integrale e unitaria della storia attraverso la quale convivono manifestazioni di

---

<sup>17</sup> R. REPOLE, «Chiesa, responsabile dell’umanità», *Gregorianum* 86 (2005), 648-650.

<sup>18</sup> G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972, 79.

<sup>19</sup> Esiste un’unione stretta tra salvezza e liberazione, dal momento che il secondo concetto rende più storico e concreto il primo, spesse volte spiritualizzato nel corso della storia della Chiesa: «Liberazione come compito e il cercare o preparare (o collaborare con) il Regno di Dio sono sinonimi nel linguaggio stesso usato da Gesù [...]. Dio viene a stabilire il suo Regno e questo Regno significa liberazione [...] comincia nella storia, dal farsi dell’uomo nelle urgenze della sua vita materiale, anche se non si ferma lì», J.L. SEGUNDO, «*Libertà e liberazione*», in I. ELLACURIA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, Borla-Cittadella, Roma-Assisi 1992, 330-331.

<sup>20</sup> K. RAHNER, «Storia del mondo e storia della salvezza», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, 499.

<sup>21</sup> ELLACURIA, «*La storicità...*», 298. Cfr G. GUTIERREZ – G. L. MÜLLER, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Edizioni Messaggero Padova-EMI, Padova-Bologna 2013.

grazia e di peccato. Quest'ultimo è senza dubbio l'aspetto più negativo della storia degli uomini, che offusca la presenza di Dio particolarmente quando si traduce in povertà e ingiustizie: «Tutto questo è negazione del Regno. Né si può dare alcun annuncio sincero del Regno voltando le spalle a questa realtà o gettando un manto sopra di essa a coprirne le vergogne»<sup>22</sup>. La Chiesa dunque – sacramento di unità di tutto il genere umano –, ha a cuore la salvezza di tutto l'uomo e di tutti gli uomini che vivono nella storia<sup>23</sup>. Chiarisce bene la missione di liberazione della Chiesa la costituzione pastorale conciliare:

«Benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, tale progresso, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, è di grande importanza per il regno di Dio. Ed infatti quei valori, quali la dignità dell'uomo, la comunione fraterna e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati»<sup>24</sup>.

Collaborare alla liberazione da ogni struttura di peccato che genera ingiustizia e povertà, a favore di una società più giusta e fraterna, rientra nella responsabilità della Chiesa per il mondo e nel suo ministero di salvezza e riconciliazione. Sulla scia delle grandi profezie bibliche la Chiesa «[...] deve fare la denuncia profetica di ogni situazione disumanizzante, contraria alla fraternità, alla giustizia e alla libertà»<sup>25</sup>. La missione profetica della Chiesa trova il suo fondamento teologico nella liberazione storico-salvifica, volta ad umanizzare ciascun essere umano alla luce dell'umanità redenta da Cristo stesso. La Chiesa infatti può essere definita sacramento storico di liberazione dal momento che vive la sacramentalità storico-salvifica, annunciando e realizzando «una prassi che porti

---

<sup>22</sup> ELLACURIA, «*La storicità...*», 314.

<sup>23</sup> Facciamo cenno alla dimensione storica della salvezza nell'antico testamento: la liberazione dall'Egitto è primariamente un atto politico, di liberazione dall'oppressione e dalla schiavitù. Mosè, inviato da Dio, interviene per liberare il popolo, il quale sperimenta così l'amore del Signore.

<sup>24</sup> GS: *EV* 1/1440-1441.

<sup>25</sup> GUTIERREZ, *Teologia...*, 266.

alla realizzazione del Regno di Dio nella storia»<sup>26</sup>. La Chiesa - sacramento storico di liberazione contribuisce ad instaurare nel mondo il regno di Dio, cioè a liberare ogni relazione e struttura sociale dal peccato<sup>27</sup>.

La critica profetica della Chiesa verso il mondo prevede la perenne riforma della Chiesa tramite l'autocritica, la consapevolezza della sua missione salvifica integrale e la prassi di liberazione che deve avviare tenendo presente che «[...] non c'è liberazione se non si libera il cuore dell'uomo; ma il cuore dell'uomo non può essere liberato se la sua globalità personale, che non è solo interiorità, è oppressa da strutture e realtà collettive che lo coinvolgono nella sua totalità»<sup>28</sup>. La liberazione non è mai fine a se stessa bensì dischiude sempre gli orizzonti più vasti della speranza escatologica. La missione della Chiesa nel mondo può definirsi un apostolato della speranza<sup>29</sup> dal momento che sta «[...] come una freccia lanciata nel mondo per indicare il futuro»<sup>30</sup>, invitando continuamente la società e le sue istituzioni a volgere lo sguardo verso la speranza affidabile della rivelazione escatologica: «[...] aspettazione del veniente Regno di Dio, della veniente giustizia e della veniente pace, della veniente libertà e dignità dell'uomo»<sup>31</sup>. Questa speranza attiva e critica che la Chiesa deve generare, secondo Moltmann, costituisce la risposta più credibile alle obiezioni di coloro i quali temono una deriva meramente terrena della missione ecclesiale: «La *pro-missio* del Regno è il fondamento della *missio* dell'amore per il mondo»<sup>32</sup>.

---

<sup>26</sup> I. ELLACURIA, «La chiesa dei poveri sacramento storico di liberazione», in I. ELLACURIA – J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, Borla-Cittadella, Roma-Assisi 1992, 638.

<sup>27</sup> «La liberazione deve abbracciare tutto ciò che è oppresso dal peccato e dalle radici del peccato; e deve ottenere che vengano liberati sia l'oggettivazione del peccato che il suo principio interiore», I. ELLACURIA, «La chiesa dei poveri...», 646.

<sup>28</sup> *Ivi*, 651.

<sup>29</sup> J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970, 337.

<sup>30</sup> *Ivi*.

<sup>31</sup> *Ivi*, 336.

<sup>32</sup> *Ivi*, 229.

#### **4.2. La critica della Chiesa verso la società: impegno profetico e liberante**

La critica profetica della Chiesa si fonda sulle basi teologiche che abbiamo sopra presentato, incentivando sempre il reciproco rapporto tra la fede nel futuro di Dio e la realizzazione dei compiti sociali: la riserva escatologica informa e dinamizza la speranza e l'impegno *mondani*<sup>33</sup> della Chiesa. La critica e l'impegno della Chiesa verso la società sono compiti che tenendo fede alla natura religiosa della Chiesa, rispettano la missione salvifica affidatale dal suo fondatore. Lo troviamo ben espresso in questa citazione: «La salvezza, realtà che presenta sempre anche una manifestazione sociale, non può, già in linea di principio, tenersi affatto estranea dalle altre realtà sociali in mezzo a cui essa deve realizzarsi e manifestarsi storicamente»<sup>34</sup>.

La fonte della critica sociale della Chiesa non è pertanto, un'ideologia politica o un progetto utopistico, ma è il Vangelo annunciato e testimoniato attraverso l'unione dell'amore di Dio e l'amore del prossimo. Questo amore che la Chiesa è chiamata a vivere e diffondere nel mondo richiede la tutela e la promozione di valori fondamentali quali la giustizia, la pace, la libertà, l'uguaglianza e la dignità di ogni essere umano, in particolar modo dei più fragili e indifesi. La critica sociale prevede una Chiesa profondamente radicata nello spirito di profezia che la spinge continuamente oltre una comoda istituzionalizzazione e talora a prendere essa stessa l'iniziativa a favore della riconciliazione e della liberazione a costo di soffrirne persecuzioni. Al contrario:

«La Chiesa non deve soltanto avere un atteggiamento critico liberante, ma deve assumere anche delle iniziative attive: nella questione della riconciliazione. Qui è lei a dover prendere l'iniziativa. [...] potrà cooperare all'anatema contro le nostre ideologie sociali, contro le loro astrazioni arbitrarie e i loro pregiudizi incontrollati a causa dei quali vengono sempre tracciate delle linee mortali all'interno della nostra società umana. [...] Questo atteggiamento critico [...] ha origine [...] dallo spirito della libertà e della speranza per tutti»<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> K. RAHNER, «La Chiesa e la sua funzione di critica alla società», in *Nuovi saggi IV*, Paoline, Roma 1969, 728.

<sup>34</sup> *Ivi*, 726.

<sup>35</sup> J.B. METZ, *Teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, 135.

In conclusione, la critica della Chiesa verso il mondo deve essere profetica e liberante. Profetica perché riguarda il futuro cristiano anticipato dalle promesse escatologiche, «[...] libertà, pace, giustizia, riconciliazione – (che) non possono essere privatizzate [...] (e) spingono sempre nuovamente alla responsabilità sociale»<sup>36</sup>. Allo stesso tempo la critica è liberante, poiché esige la formazione all'interno della comunità ecclesiale di «una coscienza di solidarietà che non chiuda gli occhi alle necessità degli altri»<sup>37</sup>, ma esige anche che stiamo alla parte degli indifesi e degli oppressi in vista della liberazione da ogni forma di ingiusta oppressione<sup>38</sup>. J.B. Metz a tal proposito conia il termine di *spiritualità della libertà liberata*, che dovrebbe dare vita ad una Chiesa in grado di tutelare le libertà minacciate:

«questa testimonianza ecclesiale resa alla libertà liberata potrà acquistare autorità (per competenza religiosa!) solo se rimane vincolata all'interesse dell'amore che sulle tracce della sofferenza altrui cerca la propria strada in mezzo alla storia. Solo là dove presta ascolto all'oscura profezia di questo dolore degli altri, alla povertà e all'angustia degli altri, la chiesa intende veramente la parola di Cristo; soltanto così la chiesa visibile è anche la chiesa invisibile dello spirito di Gesù»<sup>39</sup>.

Alla luce delle considerazioni di J.B. Metz e del suo maestro K. Rahner, possiamo affermare che tutta la Chiesa è chiamata a praticare la critica profetica verso la società: l'ecclesiologia del popolo di Dio infatti prevede l'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli anche attraverso la funzione profetica, da intendere – secondo l'indicazione profetica

---

<sup>36</sup> METZ, *Teologia...*, 150.

<sup>37</sup> *Ivi*, 152.

<sup>38</sup> A tal proposito risulta urgente avviare una capillare formazione ad una prassi ecclesiale in grado di far fronte alle numerose sfide della società, in particolare nei Sud del mondo. Alla luce del ministero profetico coronato con il martirio di don Pino Puglisi e don Peppe Diana, la Chiesa del Sud Italia necessita ancora di riscoprire la ministerialità di liberazione e promozione umana che appartiene a tutto il popolo di Dio. Per un'analisi più approfondita cfr G. MAZZILLO, «Essere Chiesa al Sud, 1985», su: <http://www.puntopace.net/mazzillo/esserechiesa-al-sud.htm>, 4.9.2017.

<sup>39</sup> J.B. METZ, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978, 96.



di Rahner – come «[...] appello pratico alla libera decisione dei cristiani e del mondo di fronte alla storia»<sup>40</sup>.

Pertanto la funzione di critica profetica non compete soltanto alla gerarchia, né deve essere avviata unicamente da decreti che scendono dall'alto, ma appartiene all'iniziativa autonoma di tutto il popolo di Dio, il quale, in virtù del *sensus fidei*, possiede un'intelligenza autocritica e critica in grado di ristabilire all'interno dell'ordinamento mondano i diritti e i valori più vicini all'alta dignità conferita da Dio ad ogni creatura. Questa critica profetica però non intacca in nessun modo la laicità dello Stato né l'autonomia dei processi politici e istituzionali: la Chiesa intende soltanto prestare la voce a chi gli è stata tolta e avviare processi di liberazione unitamente alla comunità civile. La critica verso il mondo quindi presuppone il *munus* profetico che appartiene ad ogni battezzato da esercitare nei tempi e nei modi consoni al momento storico in cui la Chiesa annuncia l'Evangelo<sup>41</sup>. K. Rahner e altri teologi sono arrivati perfino a ipotizzare, in casi estremi e del tutto eccezionali, una *teologia della rivoluzione*, secondo la quale «[...] in caso di grave corruzione dello Stato, secondo la *Populorum progressio* di Paolo VI, esiste un diritto alla rivoluzione anche da parte dei cristiani»<sup>42</sup>. Mentre deve comprendersi sempre meglio alla luce dell'ecclesiologia del popolo di Dio, la Chiesa dovrà fare passi ancora più audaci nell'avviare percorsi di critica sociale che coinvolgano tutti i fedeli coscienti della responsabilità sociale e politica della loro fede.

«Solo assumendo un atteggiamento autocritico del genere verso il proprio passato e il proprio presente, la Chiesa può sperare di presentarsi in maniera sufficientemente credibile, quando – ciò che è un suo diritto e dovere – giudica a sua volta criticamente i rapporti sociali, che provocano una situazione rivoluzionaria nelle varie parti del mondo»<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> RAHNER, «La Chiesa e la sua funzione...», 734.

<sup>41</sup> «Oggi i cristiani sono fin troppo propensi a demandare alle istituzioni ufficiali dello stato e della chiesa ciò che essi stessi dovrebbero fare nella carità cristiana e nella lotta per la giustizia e la libertà», K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Queriniana, Brescia 1973, 157.

<sup>42</sup> K. RAHNER, «*Sulla teologia della rivoluzione*», in *Nuovi saggi V*, Paoline, Roma 1975, 743.

<sup>43</sup> *Ivi*, 749.

## CONCLUSIONE

Alla luce della presente ricerca teologica ci è sembrato doveroso dimostrare la natura *semper reformanda* della Chiesa, dal momento che non costituisce un corpo statico e rigido bensì un corpo vivo e pertanto in perenne movimento. Il fine e il motore di questa continua riforma sono l'eccesso di giustizia e di verità che provengono dal Regno di Dio: esso inizia a germogliare già sulla terra mentre la Chiesa vive in uno stato di pellegrinaggio. Questa tensione escatologica verso il Regno esige dalla Chiesa un continuo processo di purificazione e rinnovamento: l'autocritica ecclesiale infatti le permetterà di non adagiarsi mai in uno status acquisito ma di migliorarsi alla luce della perfezione evangelica. Abbiamo voluto dimostrare infatti che soltanto una Chiesa riformata può contribuire a cambiare i meccanismi corrotti del mondo nel quale vive e annuncia l'evangelo. Solo una Chiesa che si lascia trasformare da Dio può collaborare alla trasformazione della società: supportando e incentivando i processi di fraternità, di giustizia e di uguaglianza. In fondo la dimensione della fraternità che costituisce *natura sua* la Chiesa, può tradursi in messaggio profetico per un mondo lacerato dall'individualismo e dalla corruzione. Come si esprime la *Lumen gentium* nel proemio iniziale, la Chiesa è responsabile dell'umanità tutta nella misura in cui si fa promotrice di una prassi solidale e fraterna, alimentando quanto c'è di proficuo e di genuino all'interno della società umana, senza limitarsi a condannarla. Da questa feconda relazione Chiesa-mondo ne trarranno vantaggio entrambe poiché una rigida separazione non corrisponde alla verità del Cristo annunciata dalla fede cattolica: vero uomo e vero Dio. Dalla dimensione relazionale della Rivelazione e quindi della Chiesa occorre continuamente ripartire per vivere il dinamismo della conversione e il coraggio della profezia, due aspetti insostituibili e inseparabili.

«Troppo a lungo fu tenuta in piedi l'ultima e più alta muraglia tra Dio e il mondo. [...]. Ora anche quest'ultima muraglia sta cadendo. [...]. Oggi la muraglia cinese viene demolita [...]. Le mura che crollano possono seppellire molte cose che una volta, protette da loro, sembravano vivere. Ma la partecipazione all'ambito che così ne nasce è più grande»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Roma 2008, 116.