

La «Sacrosanctum Concilium» e l'ecumenismo¹

di Mario Galzignato

Fifty years after the promulgation of the *Sacrosanctum Concilium*, this article wants to determine the situation with regard to the aims of the Vatican Council II, that is to increase every day Christian life among the believers to contribute to the union of all believers in Christ. After taking note of the present crisis of ecumenism, coming to a common ecclesiological interpretation is a pressing question. The lack of a consensus about the aim of the ecumenical movement derives essentially from the lack of a consensus about the concept of Church and of its unity. The *Sacrosanctum Concilium* should not define the church, not even describe it. It was normal to talk about it in sacramental terms. Now it seems that the greatest difficulties in dialogue arise from the different interpretation of the category of «sacrament» – «instrumental cause» in the Thomistic acceptance, «occasional cause» in Ockham's nominalistic one. Moreover, it must be remembered that Luther was not a systematic; what gives unity to his thought is the existential need to get to the assurance of salvation through a doctrine that can free him from the anxiety caused by Gabriel Biel's doctrine of justification and how it was overcome with the discovery of his «Gospel».

Scopo di questo nostro seminario, a distanza, ormai, di cinquant'anni dalla promulgazione della *Sacrosanctum Concilium* (SC) (4 dicembre 1963), vuole essere una messa a punto della situazione attuale rispetto alle finalità che l'assise ecumenica si era data nei confronti del rinnovamento liturgico e del movimento ecumenico. La vastità dei problemi, che tale disamina suscita, e il tempo a nostra disposizione, ci obbligano a operare alcune scelte fra i temi teologici di valenza ecumenica che la SC offre, al fine di verificarne gli sviluppi o le mancate occasioni di sviluppo nel periodo post-conciliare e per individuare eventuali possibili piste di ricerca per un proficuo dialogo teologico.

1. *Premessa*

Anzitutto alcune premesse.

a) Vogliamo richiamare in primo luogo gli obiettivi che l'assise ecumenica si è posta fin dall'inizio dei suoi lavori, così come essa ce li ha lasciati nel Proemio della SC:

¹ Per 'ecumenismo' non intendiamo quello del dialogo interreligioso, ma quello più ristretto del movimento verso la riconciliazione nelle chiese cristiane.

Il sacro Concilio si propone di far crescere ogni giorno più la vita cristiana tra i fedeli; di meglio adattare alle esigenze del nostro tempo quelle istituzioni che sono soggette a mutamenti; di favorire ciò che può contribuire all'unione di tutti i credenti in Cristo; di rinvigorire ciò che giova a chiamare tutti nel seno della Chiesa. Ritiene quindi di doversi occupare in modo speciale anche della riforma e della promozione della liturgia. (SC 1).²

Il Concilio ha ritenuto, quindi, di doversi occupare della riforma, non solo adattando alle esigenze del nostro tempo le istituzioni che sono soggette a mutamenti, – quindi, dando il via qui a un processo, sia di passaggio dal concetto di adattamento a quello di inculturazione, sia di discussione sui rapporti tra la Chiesa e le culture³ – ma anche promovendo la liturgia al fine di far crescere, ogni giorno più, la vita cristiana tra i fedeli e di rinvigorire ciò che giova a chiamare tutti nel seno della Chiesa. Il problema dell'unità della Chiesa viene quindi a formare, fin dall'inizio, nelle menti dei padri conciliari, un tutt'uno con il rinnovamento della vita interna stessa della Chiesa. Anzi vorremmo osservare che, nell'atto stesso di indire il Concilio, lo scopo⁴ ultimo dell'assise sembrava essere, per Giovanni XXIII, l'unione dei cristiani. Non è infatti senza significato il fatto che il primo annuncio del Concilio sia stato dato nella Basilica di San Paolo, al termine della settimana di preghiere per l'unità dei cristiani, nella festa della conversione di san Paolo. Nel proemio della SC, l'unione dei cristiani è diventata, in vero, uno degli scopi del Concilio, non più lo scopo.⁵ Nel proemio del decreto *Unitatis redintegratio*, l'unità dei cristiani diviene uno dei principali obiettivi.⁶ Una sorta dunque di recupero: dopo una caduta, una ripresa a metà. Il 5 giugno 1960, giorno di Pentecoste, papa Giovanni istituiva il Segretariato per l'unità dei cristiani, spesso conosciuto come «Segretariato Bea» (dal suo primo presidente, il cardinale Bea). Tutte queste osservazioni servono a dimostrare come il Vaticano II si sia mosso entro l'orizzonte del problema ecumenico. Significativa pure

² *Enchiridion Vaticanum (EV)*, I, Bologna 1970⁸, pp. 16-17.

³ Cfr. G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano 2006, pp. 85-104.

⁴ Cfr. A. ALBERIGO - G. ALBERIGO (edd), *Giovanni XXIII. Profesia nella fedeltà*, Brescia 1978: vi si riporta il discorso di San Paolo fuori le mura (pp. 274-278) in cui il papa annuncia tre iniziative: il nuovo codice; un sinodo per Roma e (certamente il motivo principale per cui il papa confessa di «tremare di commozione», p. 277) il concilio ecumenico; il papa termina con l'augurio esplicito che tali iniziative servano «a lume, a edificazione e letizia di tutto il popolo cristiano, a rinnovato invito ai fedeli delle comunità separate a seguirci anch'esse amabilmente in questa ricerca di unità e di grazia, a cui tante anime anelano da tutti i punti della terra» (p. 278). Nell'Introduzione, Alberigo (pp. 71-81), sottolinea l'importanza della scelta della data, del luogo, delle circostanze dell'annuncio (p. 72), espone le «precisazioni» che il papa ha dovuto poi fornire all'invito alle chiese «separate»: il manoscritto originale del discorso del 25 gennaio 1959 parlava di «invito alle chiese separate a partecipare con noi a questo convito di grazia e di fraternità» (p. 76). La Chiesa cattolica, infatti, non poteva arrogarsi il diritto di caratterizzare come «concilio di unione» un concilio nato dalla sola sua iniziativa.

⁵ Cfr. SC (in EV 1) n. 1; in terzo luogo tra le finalità del concilio (senza qualifiche per nessuna di esse), si parla di «favorire ciò che può contribuire all'unione di tutti i credenti in Cristo, di rinvigorire ciò che giova a chiamare tutti al seno della chiesa».

⁶ Cfr. EV 1, n. 1, p. 494.

la data di fondazione del Segretariato per l'unità dei cristiani, il giorno di Pentecoste, memoriale dell'invio dello Spirito Santo. A questo proposito, è noto che venne auspicata la rivalutazione della settimana di Pentecoste come la più appropriata per la preghiera finalizzata all'unione dei Cristiani. Essa risaliva ai tempi di Leone XIII ed è quindi più antica della proposta della settimana di gennaio (18-25) a iniziativa di Padre Wattson.⁷

b) È necessario inoltre ricordare, nel contesto d'interesse per il problema ecumenico, alcuni tratti della prima enciclica di Giovanni XXIII *Ad Petri cathedram*. Pur risentendo della durezza della *Mortalium animos*, vi si sente già aleggiare lo spirito di apertura ai «segni dei tempi», che caratterizzerà il pontificato di papa Giovanni. Entrando a trattare il terzo capitolo il Pontefice così si esprime:

«È fuori dubbio che il divin Redentore ha costituito la sua Chiesa dotandola e corroborandola di solidissima unità; che se, per assurdo, non l'avesse fatto, avrebbe istituito qualcosa di caduco e mutevole nel tempo ...⁸ Siffatta unità ... non deve essere qualcosa di evanescente, incerto e labile, ma di solido, stabile e sicuro,⁹ se manca alle altre comunità di cristiani, non manca certo alla chiesa cattolica, come può facilmente vedere chi attentamente la osservi. Infatti questa unità si fregia di tre note distintive: l'unità di dottrina, di regime e di culto ...

La Chiesa cattolica comanda di credere fedelmente e fermamente tutto ciò che è stato rivelato da Dio; quanto cioè si contiene nella sacra Scrittura e nella tradizione orale e scritta, e, nel decorso dei secoli, a cominciare dall'età apostolica, è stato sancito e definito dai sommi pontefici e dai legittimi concili ecumenici ... Vi sono tuttavia non pochi punti sui quali la chiesa cattolica lascia libertà di disputa ai teologi, in quanto si tratta di cose non del tutto certe e in quanto anche, come notava il celebre scrittore inglese cardinale John Henry Newman, tali dispute non rompono l'unità della chiesa. Esse servono anzi a una più profonda e migliore intelligenza dei dogmi, poiché preparano e rendono più sicura la via a questa conoscenza. Infatti dal contrasto delle varie sentenze scaturisce sempre nuova luce.¹⁰ A ogni modo è sempre da tener presente quella bella e ben nota sentenza attribuita in diverse forme a diversi autori: nelle cose necessarie ci vuole l'unità, in quelle dubbie la libertà, in tutte la carità».¹¹

È indubbio che questo è l'assioma più significativo dell'enciclica, ove il testo latino recita: «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas». In altre parole, l'unità solo nelle cose strettamente necessarie, libertà invece nelle cose opinabili, e in ogni caso sempre la carità. L'assioma viene legato strettamente a una citazione del cardinale Newman, dalla quale emerge la convinzione che non soltanto siano molti i punti

⁷ Cfr. A.M. JAVIERRE, *Promozione conciliare del dialogo ecumenico*, Torino 1965, pp. 170-173; per Leone XIII e l'iniziativa di preghiera a Pentecoste, cfr. il testo della sua *Lettera apostolica*, del 5 maggio 1885, riportata da C. BOYER - D. BELLUCCI (edd), *Unità cristiana e movimento ecumenico*, I, Roma 1963, pp. 31-33.

⁸ Questo ci fa pensare a quanto Lutero asseriva, commentando Mt: 18,18, nel Sermone pronunciato in occasione della festa «In vincula S. Petri», il 1 agosto del 1516 (quindi mentre commentava ancora la Lettera ai Romani a Wittemberg): cfr. WA 1, 69, 20-25.

⁹ Cfr. PIUS XI, Litt. enc. *Mortalium animos de vera religionis unitate fovenda*: AAS 20 (1928), p. Ss; EE 5/226 ss.

¹⁰ Cfr. J.H. NEWMAN, *Difficulties of Anglicans*, I, lect. X, pp. 261 s.

¹¹ E. MOMIGLIANO (ed), *Tutte le Encicliche dei sommi Pontefici*, Milano 1959⁴, pp. 1518-1520.

sui quali si può ancora discutere anche all'interno della dottrina cattolica, ma che addirittura la presenza di varie posizioni e opinioni costituisca un vantaggio, in quanto offre stimoli perché maturi una «più profonda e migliore intelligenza» degli stessi dogmi.¹²

2. *I contenuti teologici della 'Sacrosanctum Concilium' di valenza ecumenica*

Prima di passare alla considerazione dei contenuti teologici della SC vorremmo sottolineare il posto d'onore che i padri conciliari hanno inteso assegnare a questa costituzione. «Non a caso, aveva già asserito Giovanni XXIII, si è iniziato con la discussione sullo schema *De sacra liturgia*».¹³ A questa dichiarazione hanno fatto eco le parole del suo successore. Prendendo spunto dal fatto che questo era il primo documento conciliare che veniva approvato, nel discorso di chiusura della seconda sessione conciliare, lo stesso 4 dicembre 1963, Paolo VI, infatti, ebbe a dire: «Non è stata del resto senza frutto l'ardua e intricata discussione, se uno dei temi, il primo esaminato e il primo, in un certo senso, nell'eccellenza intrinseca e nell'importanza per la vita della Chiesa, quello sulla sacra liturgia, è stato felicemente concluso ed è oggi da noi solennemente promulgato. Noi vi ravvisiamo l'ossequio alla scala dei valori e dei doveri: Dio al primo posto; la preghiera prima nostra obbligazione; la liturgia prima fonte della vita divina a noi comunicata, prima scuola della nostra vita spirituale, primo dono che noi possiamo fare al popolo cristiano, con noi credente e orante, e primo invito al mondo, perché si scioglia in preghiera beata e verace la muta sua lingua e senza l'ineffabile potenza rigeneratrice del cantare con noi le lodi divine e le speranze umane, per Cristo Signore e nello Spirito Santo ...».¹⁴ Ma non possiamo dimenticare ancora qui quanto J. Ratzinger ha scritto nella sua introduzione a «L'ecclesiologia della costituzione *Lumen Gentium*». Dopo aver ivi precisato che il Vaticano II intendeva chiaramente inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio e voleva proporre una ecclesiologia nel senso propriamente teologico, ma che la recezione del Concilio aveva finora trascurato questa caratteristica qualificante in favore di singole affermazioni ecclesiologiche e si era gettata su singole parole di facile richiamo e così era restata indietro rispetto alle grandi prospettive dei Padri conciliari, così prosegue:

«Qualcosa di analogo si può per altro dire a proposito del primo testo, che il Vaticano II mise a punto: la Costituzione sulla Sacra Liturgia. Il fatto che essa si collocasse all'inizio, aveva dapprincipio motivi pragmatici. Ma retrospettivamente si deve dire che

¹² Cfr. *ibidem*, p. 247.

¹³ Cfr. Allocuzione di chiusura della prima Sessione, 8 dicembre 1962.

¹⁴ *Enchiridion Vaticanum* 1, pp. 126-129. (J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della costituzione 'Lumen Gentium'*, in *La Comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, pp. 129-131).

nell'architettura del Concilio questo ha un senso preciso: all'inizio sta l'adorazione. E quindi Dio. Questo inizio corrisponde alla parola della Regola benedettina: *Operi Dei nihil praeponatur*. La Costituzione sulla Chiesa, che segue poi come secondo testo del Concilio, la si dovrebbe considerare a essa interiormente collegata». ¹⁵

Questa consapevolezza del primato della celebrazione liturgica nella mente del Papa e di molti padri conciliari, – anche se come recita SC 9: «la sacra liturgia non esaurisce tutta l'azione della Chiesa»¹⁶ «non è nata, ha osservato S. Maggiani, incidentalmente, ma è maturata da una lucida riflessione sull'agire rituale, sul culto cristiano in sé e come veniva celebrato. La ricerca di un'autentica ecclesiologia e la riscoperta di un rinnovato senso di appartenenza, assieme ai grandi movimenti che hanno percorso la prima metà del XX secolo (il movimento biblico, patristico, ecumenico e il movimento liturgico), hanno contribuito a far maturare un nuovo *ethos* (atteggiamenti e valori) nei confronti del celebrare cristiano». ¹⁷

3. La 'Sacrosanctum Concilium' nella crisi ecumenica odierna

Crediamo di non apportare nessuna novità se affermiamo che l'ecumenismo oggi sta attraversando un periodo di crisi, in special modo per quanto riguarda il dialogo fra la Chiesa cattolica e comunità ecclesiali uscite dalla riforma luterana. In un Seminario di ecclesiologia su «Il cammino ecumenico e le sue ripercussioni nell'insegnamento teologico», tenuto presso l'Istituto di studi ecumenici di Venezia, lo scorso anno, il teologo luterano J. Lauster ha così esordito:

«L'ecumenismo degli ultimi anni ci mostra una facciata abbastanza complessa. Dopo i grandi progressi dell'avvicinamento nell'epoca postconciliare, ci si aspettava la possibilità di superare la separazione tra i Cristiani. Oggi, invece, viviamo una certa delusione: nonostante tutti i progressi e gli accordi tra le varie chiese, l'unione tra i cristiani è lontana come sempre ... Vorrei identificare l'attuale delusione dell'ecumenismo come una crisi della ecclesiologia. A prima vista, questa prospettiva potrebbe sembrare un po' strana perché siamo abituati a trattare le difficoltà attuali soprattutto come problemi pratici. Riferendomi alla situazione di cui naturalmente posso parlare meglio, cioè all'ecumenismo tedesco, è abbastanza comune la convinzione che tutti i problemi teologici siano già risolti. Infatti, il famoso gruppo del 'Ökumenischer Arbeitskreis', con i suoi illustri dirigenti Pannenberg e Lehmann, ha pubblicato una serie di documenti dal titolo *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, che mostravano accordi sostanziali tra cattolici e protestanti su temi nevralgici. Giustamente la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* può essere ritenuta come uno dei risultati più importanti del cosiddetto ecumenismo dottrinale. Tanti protestanti pensavano e pensano, che "in teoria" siamo d'accordo su quasi tutti i punti decisivi.

¹⁵ J. RATZINGER, *La Comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, pp. 129-131.

¹⁶ *Enchiridion Vaticanum 2 Ibid.*

¹⁷ S. MAGGIANI, *La svolta liturgica del Concilio Vaticano II*, in P. CIARDELLA (ed), *La primavera della Chiesa. A quarant'anni del Concilio Vaticano II*, Milano 2005, pp. 12-13.

Quello che resta ancora da fare, sono soluzioni pratiche come l'eucaristia comune. Dall'altra parte invece, dal punto di vista cattolico, l'eucaristia comune non è solo una questione pratica, è in un certo senso il nucleo di tutto l'ecumenismo. Questo fondamentale malinteso è, secondo me, il risultato, anche se non esclusivo, di quella crisi dell'ecclesiologia di cui ho parlato sopra. Crisi dell'ecclesiologia, perché manca un'idea centrale sotto la quale potremmo classificare i vari motivi del nostro lavoro ecumenico». ¹⁸

L'anno precedente anche il cardinale Kurt Koch, aprendo, il 15 novembre 2010, l'Assemblea plenaria del cinquantesimo anniversario del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, aveva tra l'altro osservato:

«Nonostante gli innegabili successi del dialogo ecumenico, ci ritroviamo, in un certo senso, al punto di partenza del concilio Vaticano II». ¹⁹

Per cui, se si vuol proseguire nel dialogo ecumenico, osserva più avanti Koch:

«Pervenire a un'interpretazione ecclesiologica comune è oggi quanto mai urgente, anche perché da essa dipende il superamento della principale *impasse* ecumenica, ovvero del fatto che le varie Chiese e comunità ecclesiali non sono state ancora in grado di raggiungere un consenso sull'obiettivo ecumenico stesso, il quale è divenuto addirittura più nebuloso col passare del tempo. In questo sviluppo va individuato il carattere paradossale della situazione ecumenica odierna: da una parte, è stato possibile realizzare ampi e incoraggianti convergenze e consensi su svariati punti; dall'altra le differenze tuttora esistenti si condensano, oggi come ieri, nelle diverse

¹⁸ J. LAUSTER, *Ecclesiologia ed esperienza religiosa. Aspetti fondamentali ed ecumenici*, in «Studi Ecumenici», 29 (2011) 227-228. Ma già precedentemente il teologo evangelico Harding Meyer, nel suo saggio *Punto di stasi o nuovo kairos? Sul futuro del dialogo evangelico-cattolico*, pubblicato sul numero di ottobre 2007 della rivista «Stimmen der Zeit» (trad. it. in «Il Regno. Documenti», [2008], 1, pp. 6-11), dopo aver osservato che: «il dialogo cattolico-evangelico attraverso un momento difficile e aleggia la sensazione di una situazione di stallo se non addirittura della fine di questo dialogo», auspicava «che le parti s'impegnino in un'affermazione e in un'assunzione vincolanti dei risultati già raggiunti nel dialogo ecumenico a livello teologico», e in una serie di «dichiarazioni congiunte in via» sull'esempio della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, sui temi della cena del Signore, del ministero ecclesiale e della comprensione della Chiesa. Il card. Karl Lehmann, nella prolusione del 24 settembre 2007 all'assemblea autunnale dei vescovi tedeschi, fece, in gran parte, propria questa proposta. Dopo aver anch'egli osservato come molto di quanto negli ultimi decenni si era raggiunto nel dialogo ecumenico non fosse stato più tenuto presente, ma fosse stato dimenticato o anche rimosso, passava egli pure ad auspicare che per riprendere il cammino – come per la dottrina della giustificazione – si cominciasse col chiarire quali risultati fossero già stati raggiunti e quale strada rimanesse da percorrere sui temi della cena del Signore, del ministero e della concezione della Chiesa. Nello stesso anno il card. Walter Kasper, nel suo discorso al collegio cardinalizio del 24 novembre 2007, aveva tra l'altro asserito: «Dopo essere pervenuti a un consenso fondamentale sulla dottrina della giustificazione, ci troviamo ora a dover nuovamente discutere di temi controversi classici, tra cui soprattutto l'ecclesiologia e i ministeri ecclesiali (cfr. *Ut unum sint*, n. 66; *EV 14/2797ss.*) ... Le differenti ecclesiologie portano necessariamente ad avere visioni differenti di ciò che è lo scopo dell'ecumenismo. Perciò costituisce un problema il fatto che ci manchi un concetto comune di unità ecclesiale quale obiettivo da raggiungere. Tale problema è ancora più grave se consideriamo che la comunione ecclesiale è per noi cattolici il presupposto per una comunione eucaristica e che l'assenza di una comunione eucaristica comporta grandi difficoltà pastorali, soprattutto nel caso di coppie e famiglie miste». Cfr. il testo contenuto in «Il Regno. Documenti», (2008), 1.

¹⁹ Si veda trad. it. in «Il Regno. Documenti», (2011), 1, p. 25.

interpretazioni confessionali di ciò che è l'unità stessa della Chiesa. Questo complesso problema che grava sull'ecumenismo deve essere affrontato seriamente una volta per tutte. Difatti soltanto se si ha un'idea chiara di quello che è l'obiettivo del movimento ecumenico è possibile individuare e poi compiere i passi necessari sul nostro cammino comune. La mancanza di un consenso sull'obiettivo del movimento ecumenico deriva fondamentalmente dalla mancanza di un consenso ecumenico sul concetto di Chiesa e della sua unità. Poiché ogni Chiesa e comunità ecclesiale ha il suo concetto confessionale di ciò che è l'unità della propria Chiesa e lo mette in pratica e si sforza comprensibilmente di applicarlo anche all'obiettivo del movimento ecumenico, esistono oggi tante idee diverse dell'obiettivo ecumenico quante sono le Chiese e le comunità ecclesiali cristiane. Nella differenza tra le varie interpretazioni confessionali di Chiesa e di unità ecclesiale risiede dunque il motivo fondamentale dell'impossibilità di passare senza attriti dalla propria ecclesiologia particolare a un modello ecumenico compatibile di unità o di comunione. Questo accade soprattutto quando tale modello non viene discusso in maniera adeguata nei dialoghi ecumenici, perché si preferisce assolutizzare la propria ecclesiologia confessionale, generando così il sospetto di 'voler imporre in maniera subdola una tipologia confessionale specifica (ovvero la propria)'. L'esperienza ci mostra chiaramente che tale tentazione è presente in tutte le Chiese ed è particolarmente evidente nel dialogo ecumenico con le Chiese e comunità ecclesiali nate dalla Riforma. Queste, nella Concordia di Leuenberg siglata nel 1973, hanno messo a punto il proprio modello di comunione ecclesiale, il quale è stato realizzato concretamente all'interno della comunione protestante delle Chiese di Leuenberg. Secondo questo modello, affinché sia dichiarata e realizzata una comunione ecclesiale occorre che ci sia un'interpretazione comune del Vangelo, fondata sul messaggio della giustificazione, il quale è considerato come 'il criterio dell'intero annuncio della Chiesa'.²⁰ Sulla base di questa comune interpretazione del

²⁰ Su questo cfr. anche J. LAUSTER, *Verso la piena comunione*, in «Studi Ecumenici», 20 (2002), pp. 432-433: «I risultati pratici di simile modello li possiamo misurare nella unione delle chiese riformate in Europa dove vedremo come gli elementi strutturali non abbiano avuto un ruolo molto importante. Nel 1974 le chiese della Riforma d'Europa hanno proclamato nella Concordia di Leuenberg la comunione di ambone e di altare, cioè la comunione delle loro chiese. Ricordo solo di passaggio il fatto che Riformati e Luterani erano divisi da più di quattrocento anni per motivi dogmatici. A Leuenberg, finalmente, venne proclamata la comunione. Proprio rifacendosi verbalmente all'articolo VII della *Confessio Augustana*, si dice che per l'unità vera delle chiese basta il consenso nella comprensione del vangelo e nella amministrazione dei sacramenti (LK 2). Il fondamento, quindi, di questa unione delle chiese viene spiegato come un consenso fondamentale nella comprensione del vangelo, nel senso cioè che lo scopo finale del vangelo di Cristo è la giustificazione dell'uomo (LK 7-12). Un consenso su questo punto basta per la comunione delle chiese ... Il consenso sulla comprensione del vangelo bastava per stabilire l'unione delle chiese. In questo consenso è incluso – come ho detto prima – il fatto che le chiese riconoscono reciprocamente i loro ministeri. Gli altri elementi strutturali non valgono molto. Così abbiamo praticamente una comunione di chiese con una diversità abbastanza grande di struttura ecclesiale. Finora fanno parte di questa Concordia chiese con e senza una costituzione episcopale, chiese che sono in favore o rifiutano l'ordinazione delle donne, chiese che danno un posto piuttosto diversificato ai laici, chiese con una liturgia differente ecc. Tutto questo, secondo la concezione della *communio* di Leuenberg, non è un ostacolo per la comunione delle chiese. Di qui possiamo dunque puntualizzare un primo risultato: secondo il concetto protestante della *communio*-ecclesiologia tutti gli elementi strutturali necessari per la piena comunione devono avere il loro fondamento nella comprensione comune del vangelo. Così viene sottolineato il fatto che la chiesa ha la sua forza e la sua fonte nella presenza di Cristo che è il principio e fondamento della chiesa. Questo fondamento include tre aspetti: *primo*: la comunione delle chiese è una comunione della confessione; *secondo*: la comunione delle chiese è sostanzialmente una comunione di ambone e di altare che include il riconoscimento dei ministeri; *terzo*: questo concetto non richiede una uniformità né nelle strutture della chiesa che sono fatte dagli uomini, né nella forma del culto o nei riti. Qui il protestantismo insiste su una libertà strutturale e afferma la legittima diversità. Si capisce così come la *communio*-ecclesiologia nel protestantismo sia connessa col programma ecumenico della diversità riconciliata».

Vangelo, le Chiese di Leuenberg dichiarano di essere in una comunione intorno alla Parola e al Sacramento e affermano il mutuo riconoscimento dell'ordinazione dei ministri rispettivi e la possibilità dell'intercelebrazione. Pertanto, la loro comunione ecclesiale è essenzialmente una comunione di pulpito e di altare tra diverse Chiese confessionali».²¹

Nella stessa direzione sembrano andare le osservazioni del teologo luterano J. Lauster. Nel prosieguo della sua relazione sopra citata, infatti, fa ancora acutamente osservare che c'è «crisi dell'ecclesiologia, perché manca un'idea centrale sotto la quale potremmo classificare i vari motivi del nostro lavoro ecumenico. È importante lavorare sugli accordi dottrinali, ma essi non ci fanno progredire più di tanto se non sappiamo quale importanza abbia la dottrina nelle nostre chiese. È importante parlare della comunione eucaristica, ma guardando allo scopo dell'ecumenismo la questione acquista significato solo se possiamo descrivere quale ruolo giochi l'eucaristia nella spiritualità di una confessione cristiana».²²

4. *Il problema ecclesologico nella «Sacrosanctum Concilium»*

Ciò premesso passiamo, anzitutto, a dare uno sguardo generale ai contenuti teologici della SC, per scendere poi a considerarne alcuni più in particolare, al fine di vedere quale contributo essa possa portare al nostro problema, quale visione di Chiesa venga a proporre, quali piste di ricerca venga ad aprire per un proseguo costruttivo di dialogo verso l'unità.

Quanto allo sguardo in generale abbiamo ritenuto che non ci fosse sintesi migliore di quella che don Salvatore Marsili²³ ci ha offerta, nella lucida *Presentazione* al primo volume di *Anamnesis*,²⁴ ove ha essenzializzato ciò che il Concilio Vaticano II ha attualizzato per rispondere ecclesiasticamente alla «questione liturgica» maturata nel Movimento Liturgico. Vi leggiamo, infatti, che: «Il Vaticano II ha riportato in modo veramente nuovo la liturgia alla coscienza della Chiesa, riscoprendola come «il termine più alto (*culmen*) cui tende tutta l'azione della Chiesa e insieme come la sorgente (*fons*) donde a questa derivano tutte le sue energie» (SC 10). Con questa affermazione, che supera d'un colpo ogni visione tanto di ordine puramente esterno-rubricale, quanto di valore prevalentemente giuridico-giurisdizionale, la liturgia viene situata, insieme con Cristo e – com'è chiaro – dipendentemente da lui (Ap 1, 8; 22, 13), come «l'alfa e

²¹ Cfr. «Il Regno. Documenti», (2011), 1, p. 30.

²² Cfr. J. LAUSTER, *Verso la piena comunione*, p. 228.

²³ Abate di Finalpia, don Salvatore Marsili (1910-1983), fu uno dei fondatori del Pontificio Istituto Liturgico dell'Ateneo S. Anselmo (Roma).

²⁴ L'edizione uscita presso Marietti (Torino 1974) porta come sottotitolo: *Introduzione storico-teologica alla liturgia*. Cfr. C. VALENZIANO, *La Riforma liturgica*, pp. 19-25, 28-33; inoltre cfr. A. CATELLA, *Movimento liturgico in Italia*, in *Liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, pp. 1297-1330, in particolare nota 20.

l'«omega, il principio e la fine» di tutta la vita della Chiesa. Siamo infatti di fronte a una elevazione della liturgia al rango di componente essenziale dell'opera di salvezza, e precisamente sulla linea «cristologica». Questo significa che una conoscenza vera della liturgia non si può acquisire arrestandosi alla pura ricerca scientifica sul piano storico delle origini, delle fonti, dell'evoluzione o dell'involuzione delle formule e dei riti, ma che al contrario è necessario, al fine di una comprensione autentica della liturgia in se stessa e in riferimento alla sua funzione nella Chiesa, inquadrarla e approfondirla nella sua dimensione «teologico-economica» e cioè nella «teologia del mistero di Cristo». La liturgia infatti dovrà rivelarsi come il momento attuatore della storia della salvezza, creando così il «tempo della Chiesa» ossia l'estensione della salvezza nell'ambito della comunità umana, come l'Incarnazione aveva costituito il momento attuatore della stessa storia di salvezza in Cristo».²⁵

Il Concilio riportando dunque la liturgia, in modo veramente nuovo, alla coscienza della Chiesa, la riscopre come «il termine più alto (*culmen*) cui tende tutta l'azione della Chiesa e insieme come la sorgente (*fons*) donde a questa derivano tutte le sue energie» (SC 10). Pertanto, osserva T. Garriga: «La frase si percepisce in tutto il suo valore quando è letta nel contesto della SC, e si intende che si parla della liturgia come *actio sacra prae excellenter*, come *actio Christi et Ecclesiae*. Se si parte da questo principio è perfettamente legittimo ritenere che l'incontro con Cristo nella liturgia sia il momento culminante della vita ecclesiale, compresa tutta come sequela e vita di comunione con il Signore, e insieme che questo medesimo incontro si converte in fonte di comunione e di donazione dello Spirito per la sequela e la testimonianza. Alcuni teologi preferiscono la formulazione *fons et culmen*, e le loro ragioni sono importanti. Situando in primo luogo il carattere di *fons* si rende giustizia a ciò che è ontologicamente primo: l'azione di Cristo, la sua iniziativa divina. Dai Santi Padri a noi, l'affermazione persistente è che la vita divina si comunica mediante la visibilità dei sacramenti della Chiesa, quali azioni di Cristo e operazioni dello Spirito Santo. Questo carattere di *fons* è completato dal carattere di *culmen*, dato che la comunicazione sacramentale della vita divina è allo stesso tempo il culmine della mediazione ecclesiale e il dono culminante della vita cristiana, totalmente animata e alimentata da molti interventi spirituali e pastorali. Si evita, in tal modo, di dare al termine *culmen* il senso di qualcosa che viene dopo tutto ciò che noi facciamo, come un'aggiunta culminante, ma esteriore. Il punto di partenza necessario è sempre l'autentico senso della liturgia».²⁶

²⁵ S. MARSILI, *Anàmmesis. Introduzione allo studio della liturgia*, I, Torino 1983, p. 5; S. MAGGIANI, *La svolta liturgica del Concilio*, pp. 15-17.

²⁶ Cfr. T. GARRIGA, *La sacra liturgia fonte e culmine della vita ecclesiale*, in R. FISICHELLA (ed), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, pp. 50-51. «Il progresso teologico nella comprensione della liturgia della Chiesa, ha osservato inoltre Garriga (*ibidem*, pp. 51-52), è stato più che notevole negli ultimi cinquant'anni. L'apporto del *Catechismo della Chiesa Cattolica* è stato in questo senso magnifico e i testi liturgici attuali

Per una comprensione autentica della liturgia in se stessa e in riferimento alla sua funzione nella Chiesa, è necessario, pertanto, inquadrarla e approfondirla nella sua dimensione 'teologico-economica' e cioè nella 'teologia del mistero di Cristo' e come l'Incarnazione era stata il momento attuatore della stessa storia di salvezza in Cristo, così la liturgia, in quanto momento attuatore della storia della salvezza, realizza il 'tempo della Chiesa' ossia l'estensione della salvezza nell'ambito della comunità umana.

Ciò premesso passiamo all'esame più analitico di alcuni testi. Il primo articolo su cui vogliamo fermare la nostra attenzione è il numero 2. Esso, come è stato giustamente osservato, «contiene in nucleo tutta la *Lumen Gentium!*».²⁷ Lo riportiamo per intero:

«La liturgia ... mediante la quale, specialmente nel divino sacrificio dell'eucaristia, 'si attua l'opera della nostra redenzione',²⁸ contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa. Questa ha infatti la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, fervente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina; tutto questo in modo tale, però, che ciò che in essa è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, la realtà presente alla città futura, verso la quale siamo incamminati.²⁹ In tal modo la liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa per farne un tempio santo nel Signore, un'abitazione

non sono stati alieni a questo progresso (cfr. le tre preghiere eucaristiche che accompagnano il venerabile canone romano), e anche le grandi orazioni delle celebrazioni sacramentarie – battesimo, matrimonio, ordinazioni – hanno ricevuto apporti che permettono di trovare nel testo liturgico stesso il riferimento alla forza divina che rende i sacramenti *opus Dei* e non semplicemente *opus hominis* ... Nel medesimo tempo in cui si è avuto questo sviluppo teologico, tuttavia, – egli prosegue – la celebrazione liturgica ha sofferto dell'impatto della desacralizzazione e della secolarizzazione. In coincidenza cronologica praticamente con il concilio Vaticano II si infiamma il dibattito circa la distinzione tra fede e religione. 'Alcuni erano disposti a lasciarsi togliere il manto della religione con l'intento di salvare la pelle della fede' ebbe a dire Duquesne in un convegno di intellettuali. Questa distinzione, radicalizzata nella sua applicazione alla fede cristiana, attentava direttamente alla celebrazione liturgica. Di fatto, una celebrazione comunitaria comporta essenzialmente alcuni segni di carattere religioso. Secondo il criterio della divisione/opposizione tra fede e religione, sarebbe stato facile ammettere che la liturgia, così 'religiosa', costituisse la fonte e il culmine della vita cristiana, della vita di fede? Ma, d'altra parte, è possibile celebrare la liturgia senza spirito religioso? Sappiamo che il risultato di queste distinzioni fu la promozione di una liturgia che si chiamò 'desacralizzata', o 'secolarizzata', nei testi e nel rituale, e il cui centro di interesse andava passando, lentamente o rapidamente, dal mistero di Cristo e dall'adorazione del Dio vivo alla riflessione ideologica o sociale e, in definitiva, all'autocelebrazione ... L'interpretazione del *sacrum* proprio della fede cristiana che ha fatto Giovanni Paolo II nella lettera *Dominicae Cena* del giovedì santo del 1980, fu una magnifica risposta a questa problematica. Il Sinodo dell'anno 1985 raccolse il tema e raccomandò di operare per recuperare il senso del *sacrum* nella celebrazione liturgica. La pastorale liturgica deve sforzarsi di proteggere e promuovere l'autentica dimensione del mistero. Questa dimensione non deve essere intesa come lontananza o come gnosi, 'una aggiunta dell'uomo', dice il Papa, bensì come qualcosa che rivela e insieme nasconde, che evoca insieme la presenza e l'assenza del Signore risorto. Non esisterà esperienza della liturgia come fonte e culmine se non si perviene all'esperienza viva di ciò che significano le venerabili parole del canone di Ippolito: 'Tibi gratias agimus quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare'».

²⁷ Cfr. T. GARRIGA, *La sacra liturgia fonte e culmine della vita ecclesiale*, p. 48.

²⁸ *Messale romano*, orazione sopra le offerte della domenica IX dopo Pentecoste [nel Messale di Paolo VI, domenica II del Tempo ordinario].

²⁹ Cfr. *Eb* 13,14.

di Dio nello Spirito,³⁰ fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo,³¹ nello stesso tempo e in modo mirabile fortifica le loro energie perché possano predicare il Cristo. Così a coloro che sono fuori essa mostra la Chiesa, come vessillo innalzato di fronte alle nazioni,³² sotto il quale i figli di Dio dispersi possano raccogliersi,³³ finché ci sia un solo ovile e un solo pastore». ³⁴ (SC 2)

Attraverso la liturgia, soprattutto nella celebrazione eucaristica, si attua dunque l'opera della nostra redenzione; ed essa contribuisce a manifestare il mistero del Cristo e la natura della vera chiesa in quanto essa è «umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili in modo che ciò che è visibile sia ordinato a ciò che è invisibile»; infine essa «a coloro che sono fuori, mostra la chiesa come vessillo innalzato sui *popoli ... signum levatum in nationes* (cfr. *Is. 11, 12*)». Pertanto, come ha osservato puntualmente Maggiani, «all'interno della risposta progressiva che i padri conciliari si sono industriati di dare con sapienza alla domanda: 'Chiesa cosa dici di te stessa?', è maturata la rinnovata scoperta di 'che cosa è la liturgia?', la sua identità teologica e la sua componente 'teandrica', umano-divina (cfr. SC 2; 5-10)». ³⁵

L'opera di salvezza realizzata dal Cristo è descritta al n. 5: «La sua umanità (consacrata dallo Spirito) nell'unità della persona del Verbo, fu strumento della nostra salvezza»: ciò si realizzò nella pasqua del Cristo che la liturgia annuncia e celebra (n. 6). Tutto deriva dalla Pasqua, «infatti dal costato del Cristo morto sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa (con riferimento a s. Cipriano)». Nuovo riferimento a testi molto noti di san Cipriano, nel n. 26 al 5.1: «Le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa che è 'sacramento di unità', cioè il popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi».

«La SC – ha osservato giustamente Congar – non doveva definire la Chiesa: anzi neanche descriverla. Era normale che ne parlasse in termini sacramentali». ³⁶

Un altro articolo su cui vorremmo fermare la nostra attenzione è il n. 7, dove si parla delle varie forme e di presenza del Cristo nella vita della Chiesa. ³⁷ Presso i cattolici le due forme più accentuate di presenza

³⁰ Cfr. *Ef* 2, 21-22.

³¹ Cfr. *Ef* 4, 13.

³² Cfr. *Is* 11, 12.

³³ Cfr. *Gv* 11, 52.

³⁴ Cfr. *Gv* 10, 16.

³⁵ S. MAGGIANI, *La svolta liturgica del Concilio*, p. 19.

³⁶ Cfr. Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et liberation*, Paris 1975, trad. it. *Un popolo messianico*, Brescia 1976, pp. 13-14. Quanto alla Chiesa come «Mistero», «Popolo di Dio», «Comunione», nel Concilio e nel post-Concilio, rinviamo agli studi di M. VERGOTTINI (ed), *ATI: La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e ricezione conciliare*, Milano 2005; G. COLOMBO, *Riprendere il cammino. Il Vaticano II e il postconcilio*, in «Il Regno. Attualità», (2005), 12, pp. 418-425, e, dello stesso autore, *Il «popolo di Dio» e il «mistero» della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, in «Teologia», 2 (1985), pp. 97-169.

³⁷ Cfr. SC, nn. 7-9: «Cristo è presente nel sacrificio della Messa, sia nella *persona del ministro ...* sia soprattutto *sotto le specie eucaristiche*. È presente con la sua virtù nei *sacramenti ...* È presente *nella sua parola*, perché è lui che parla quando nella chiesa si legge la Sacra Scrittura.

sono state per molto tempo l'eucaristia (presenza reale) e il papa (vicario di Cristo in terra). Quasi mai si menzionava la presenza di Cristo nella parola,³⁸ nella comunità («dove due o tre sono riuniti nel mio nome ...», Mt 18, 20). Il n. 7 rompe un lungo silenzio sulla presenza di Cristo nella comunità. Anche se non si accenna ancora alla presenza Cristo nei poveri – lo si farà nella LG 8³⁹ – né alla sua presenza nel mondo di coloro che non lo conoscono – se ne parlerà nell'AG.⁴⁰

La questione relativa alla presenza di Cristo nella comunità avrà grandi sviluppi anche all'interno del CEC soprattutto a proposito del concetto di unità tra le diverse chiese.⁴¹ Ma anche questa presenza di Cristo non mancherà d'essere interpretata in modi diversi nelle varie comunità ecclesiali, così da non sortire l'effetto desiderato, ossia l'unità. Scriveva a proposito, J. Lauster, con la chiarezza che lo contraddistingue, già all'indomani della *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*:

«Se da una parte il movimento ecumenico dell'epoca del dopoguerra ha fatto grandi progressi, dall'altra si è capito con chiarezza che il progetto di una unione organica delle chiese non è realizzabile. Cercando, quindi, un principio ecclesiologico che permetta di spiegare tanto la diversità quanto l'unità delle chiese, l'assemblea generale del CEC di Canberra nel 1991 ha ridato nuova importanza al concetto della *communio* che poi è stato messo al centro dei lavori nella conferenza mondiale di 'Faith and Order' (Fede e Costituzione) tenutasi nel 1993 in Santiago de Compostela. Nel messaggio finale ci dicono come la parola *communio* spieghi la 'ricchezza nella nostra vita comune in Cristo: *communio*, comunione, dividere insieme, partecipazione, solidarietà'. In questo senso *koinonia* è più che sole parole: è un'esperienza reale. Si tratta qui di un modello che esprime chiaramente come il fondamento d'ogni comunione delle chiese è la comunione con Cristo. La vera comunione con Cristo crea la comunione solidale della Chiesa nella sua particolarità e universalità. La recezione di Santiago è stata – se vedo bene – abbastanza buona. Harding Meyer, l'ex-direttore dell'istituto ecumenico di Strasburgo, per esempio, ha chiamato la teoria della *communio* un approfondimento e una rivitalizzazione della ecclesiologia in quanto dimostra che la vita di Chiesa è una vita in relazione: una relazione con Cristo e tra i cristiani che deve rendersi visibile.

Evidentemente il concetto della *communio* è capace d'unire motivi importanti della storia e delle varie confessioni. Infatti, esso gioca un ruolo importante nel cattolicesimo, nell'ortodossia, nell'anglicanesimo e nel protestantesimo. Naturalmente ogni

È presente infine quando *la chiesa prega e loda, lui* che ha promesso: 'Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io in mezzo a loro'» (Mt 18, 20).

³⁸ Cfr. SC, nn. 33, 35 e 48. Nel n. 51 il momento «Parola» è spesso richiamato nella SC; cfr. nn. 33, 35 e 48. Nel n. 51 si esprime impegno affinché «la mensa della Parola sia preparata ai fedeli con maggiore abbondanza, vengano aperti più largamente i tesori della Bibbia». Al n. 65 si parla esplicitamente delle due parti «che costituiscono la Messa»: la liturgia della parola e la liturgia eucaristica.

³⁹ Cfr. LG 8: «La chiesa ... riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo Fondatore, povero e sofferente».

⁴⁰ L'idea è sparsa un po' in tutto il testo; soprattutto, però, attraverso l'appello frequente al tema del «Verbo che illumina ogni uomo», e alla concezione realtiva ai «semi del Verbo» diffusi nella storia.

⁴¹ A partire da New Delhi (1961), Lovanio (1971) e poi da Salamanca (1974), quando si era già cercato di descrivere la futura chiesa unita come una «comunità conciliare», si è giunti a Nairobi (1975) a una concezione dell'unità che tiene conto della presenza di Cristo di cui godono le singole chiese locali. Cfr. «Regno-Documenti», (1976), 3, p. 153. Il testo citato è sostanzialmente ancora quello formulato a New Delhi nel 1961.

confessione mette un suo accento speciale su questo concetto, anche se per forza di cose i vari modelli si sono influenzati reciprocamente. Scusatemi se mi limito a parlare solamente della dottrina protestante della *communio* e tralascio il concetto cattolico.

Mentre il cattolicesimo e l'ortodossia parlano di una *communio* eucaristica, le chiese della Riforma sottolineano la *communio* dei fedeli con Cristo. Risalta chiaramente che è questo il punto decisivo per il nostro tema. La comunione viene creata da Cristo stesso mediante il suo Spirito Santo. Per cui la comunione ha prima di tutto una dimensione spirituale che si realizza nella fede, cioè, nella coscienza del fedele. Questa vera comunione non è per sé visibile, anche se si esprime in determinate strutture visibili. Secondo la dottrina dei Luterani Cristo è presente attraverso la sua parola e i due sacramenti del battesimo e dell'eucaristia. Ciò significa che dovunque si rende presente Cristo mediante la parola di Dio e i sacramenti, c'è la vera comunione con Cristo che è il fondamento d'ogni comunione ecclesiale. Risulta, quindi, che la piena comunione è la *communio* della predicazione della parola di Dio e dei sacramenti. I Padri della Riforma hanno espresso ciò in una formula che è diventata molto popolare tra i luterani. Nel capitolo VII della *Confessio Augustana*, lo scritto confessionale più importante per il luteranesimo, si legge questa frase famosa e importante per l'ecumenismo luterano: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas* (CA VII).

Importante è quel *satis est*. Da una parte esprime – se vogliamo considerarne l'aspetto positivo – una grande libertà nella concezione dell'unità della Chiesa, mentre dall'altra – se guardiamo al rovescio della medaglia – mostra una certa indifferenza verso gli elementi strutturali. Questa ambiguità caratterizza l'atteggiamento luterano nella questione della comunione delle chiese e specialmente nella questione circa gli elementi strutturali. Partendo dal citato capitolo della *Confessio Augustana*, nella teologia luterana si parla di una *comunione dell'ambone e dell'altare* (*Kanzel und Abendmahlsgemeinschaft*). Dove c'è questa comunione dell'ambone e dell'altare c'è la comunione delle chiese. Il consenso confessionale è legato al criterio della predicazione adeguata e della giusta amministrazione sacramentale. Bastano questi elementi per la comunione delle chiese. Le altre questioni non hanno la stessa importanza e sono – come diceva Melantone – *adiaphora*, cioè cose di minore importanza. Da qui si comprende, ad esempio, come la questione del ministero non abbia tra i luterani lo stesso valore per l'unità della chiesa che ha per i cattolici o gli anglicani. È una questione che rientra nella discussione sulla amministrazione dei sacramenti». ⁴²

⁴² J. LAUSTER, *Verso la piena comunione*, pp. 430-431. In questo articolo l'autore si era posto il problema: «Quali gli elementi strutturali necessari per una piena comunione?». Da un punto di vista cattolico cfr. i contributi di G. Calabrese, G. Mazzillo, D. Valentini, e G. Vitali, in M. VERGOTTINI (ed), *La Chiesa e il Vaticano II*, pp. 47-62, 63-78, 183-239, 241-278; e G. COLOMBO, *Riprendere il cammino*; G. Canobbio ha osservato in proposito: «Se volessimo, in forma sintetica, individuare l'idea centrale della concezione di Chiesa del Vaticano II, potremmo seguire i luoghi comuni, oppure individuare, più criticamente, un'idea presente nel Concilio e che invece non ha suscitato il medesimo interesse. L'idea e la novità, secondo i luoghi comuni, è che il Vaticano II avrebbe parlato della Chiesa come comunione. A dar man forte a questi luoghi comuni è intervenuto anche un sinodo straordinario, un'assemblea dei vescovi e dei rappresentanti dei vescovi di tutto il mondo, tenutosi nel 1985, nella cui relazione finale si trova l'affermazione secondo cui l'idea centrale della ecclesiologia del Vaticano II sarebbe quella di comunione. È vero che nella ecclesiologia del Vaticano II c'è questa idea, ma si può dire che non è quella più originale; infatti, essa passa nel Concilio attraverso la mediazione di acquisizioni magisteriali e teologiche precedenti. Basterebbe ricordare l'enciclica di Pio XII del 1943 *Mystici corporis*. Al Vaticano II l'idea centrale sulla Chiesa è quella di 'popolo di Dio', che si trova sviluppata, in forma singolare, nel secondo capitolo della costituzione dogmatica *Lumen gentium*» (G. CANOBBIO, *L'ecclesiologia successiva al Vat II*, in P. CIARDELLA [ed], *La*

L'ultimo articolo, che intendiamo proporre è il n. 47, in cui viene recuperata la categoria biblica di «Memoriale» per esprimere il «mistero eucaristico». ⁴³ Questa si rivelerà, infatti, di grandissima utilità nei dialoghi ecumenici. ⁴⁴

5. *Quale contributo alla soluzione della crisi una Chiesa definita in termini sacramentali?*

È indubbio che quando si afferma che «la liturgia è il culmine e la fonte della vita della chiesa» (nn. 10-11) e che «l'eucaristia è la massima manifestazione ed espressione della vita di una comunità, cristiana, diocesana e parrocchiale» (nn. 41-42) tutto questo venga accolto positivamente dalle chiese orientali, per le quali il massimo livello dell'essere e dell'agire della Chiesa si raggiunge nella celebrazione liturgica, soprattutto nell'eucaristia. «La definizione che più si addice – afferma Koch – all'ecclesiologia orientale, è quella di ecclesiologia eucaristica», ⁴⁵ perché il centro di tutto ciò che è chiesa è l'eucaristia. Non sono i momenti giuridici né le adunate oceaniche i fatti più espressivi della vita della chiesa; l'evento decisivo è l'eucaristia, anche se celebrata nella comunità più povera e più piccola della terra. La costituzione segna perciò una svolta nel dialogo con l'Oriente cristiano.

primavera della Chiesa, pp. 44-45). E J. Ratzinger, dopo aver elencato i motivi per cui la chiesa è comunione, prosegue così: «Per tutti questi motivi ero grato e contento, quando il Sinodo del 1985 riportò al centro della riflessione il concetto di 'communio'. Ma gli anni successivi mostrarono che nessuna parola è protetta dai malintesi, neppure la migliore e la più profonda. Nella misura in cui 'communio' divenne un facile slogan, essa fu appiattita e travisata. Come per il concetto di popolo di Dio così si doveva anche qui rilevare una progressiva orizzontalizzazione, l'abbandono del concetto di Dio. L'ecclesiologia di comunione cominciò a ridursi alla tematica della relazione fra Chiesa locale e Chiesa universale, che a sua volta ricadde sempre più nel problema della divisione di competenze fra l'una e l'altra. Naturalmente si diffuse nuovamente il motivo egualitaristico, secondo cui nella 'communio' potrebbe esservi solo piena uguaglianza. Si è così arrivati di nuovo esattamente alla discussione dei discepoli su chi fosse il più grande, che evidentemente in nessuna generazione intende placarsi» (J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della L.G.*, pp.138-139. Si veda anche *La lettera ai vescovi della chiesa cattolica su alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione* della Congregazione per la dottrina della fede. Cfr. anche Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1964-1966*, I, Cinisello Balsamo (Milano) 2005, p. 98.

⁴³ Oltre al n. 47 («Memoriale del mistero pasquale»), si veda il n. 48 («partecipazione attiva dei fedeli»).

⁴⁴ «Oggi – ha scritto a tal proposito Ratzinger – grazie soprattutto agli studi di Joachim Jeremias, poi ampiamente elaborati da Max Thurian, è per noi evidente che proprio qui abbiamo a che fare con una parola fondamentale della teologia veterotestamentaria (J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* [cfr. *supra*, nota 4], pp. 229-246 [approfondita presa di posizione su Lietzmann]; M. THURIAN, *Eucharistie*, Mainz 1963 [Neuchâtel 1959], specialmente pp. 15-26 e 125-167)», in J. RATZINGER, *Teologia della liturgia*, in *Opera Omnia*, XI, Città del Vaticano 2010², p. 305. Si vedano soprattutto i documenti: «La cena del Signore» (1978) della Commissione cattolico-romana ed evangelico-luterana, in «Il Regno. Documenti» (1979), 1, pp 17-29 e «L'Eucaristia» nel *BEM* del CEC (Lima 1982). Di questo Documento, vorrei sottolineare l'inserimento del *Commento* al n. 8, che è il risultato di lunghi colloqui che ho avuto con Max Thurian (negli anni 1975, 1978, 1981), di cui spero di pubblicare presto il contenuto.

⁴⁵ K. KOCH, *A che punto è il cammino?*, in «Il Regno. Documenti», (2011), 1, p. 27.

Per i fratelli protestanti ciò che più ha valore è l'insistenza sulla «Parola di Dio». Nella SC non troviamo soltanto una generica concentrazione della chiesa nella liturgia, ma, all'interno di questa, si evidenzia l'importanza della «Parola», prima, accanto e nel sacramento. Mentre prima della riforma liturgica «sacramento» sembrava essere solo la santa Messa, ora si parla anche del «sacramento della parola»,⁴⁶ in quanto rito della liturgia della parola all'interno della liturgia eucaristica. Ma, nel dialogo, le difficoltà cominciano quando si passa a presentare la Chiesa come «sacramento», che nella liturgia, soprattutto nella celebrazione eucaristica, attua l'opera della nostra redenzione e contribuisce a manifestare il mistero del Cristo e la natura della «vera Chiesa», in quanto essa è «umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili in modo che ciò che è visibile sia ordinato a ciò che è invisibile», in altri termini quando tutta la salvezza è legata all'agire della Chiesa come una sorta di «causa strumentale».

Ora, perché il dialogo diventi veramente efficace su un argomento di tanta importanza, è necessario arrivare a un'unità di linguaggio. La prima preoccupazione per chi voglia servire la verità nel dialogo ecumenico, crediamo debba essere quella di capire, il più fedelmente possibile, ciò che, con onestà, l'interlocutore intende dire. Per questo è necessario che fra i due interlocutori si instauri una sintonia di linguaggio. Sappiamo, infatti, che la parola fa parte della famiglia dei segni, e il segno è, per sua natura, ambiguo. Per uscire da questa ambiguità è necessario risalire all'ambiente culturale in cui esso si è formato e cogliere così la realtà che, attraverso quel segno, si è voluta, in quel contesto, esprimere.⁴⁷

Non vi è dubbio che il paradigma secondo il quale si è formato e si articola il linguaggio dei nostri interlocutori, in parte, è distinto dal nostro. Esso affonda le radici della sua diversità, per lo più, nella teologia di Lutero. Ma il paradigma culturale in cui si è formato il Riformatore, non è stato quello della via tomista (*via antiqua*), ma quello nominalista di Ockham (*via moderna*).⁴⁸ Già da qui sono cominciate, in parte, le prime incomprensioni nel dialogo. Si pensi alle conversazioni di Lutero con il suo direttore spirituale e vicario dell'ordine, il biblista Giovanni Staupitz⁴⁹ o,

⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 38. Cfr. L. SARTORI, *L'unità dei cristiani*, Padova 1992, p. 41.

⁴⁷ Cfr. anche G. CERETTI, *Ecumenismo. Corso di metodologia ecumenica*, Roma 1986, pp. 57-58; dello stesso autore si veda anche *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Negrar (Verona) 1985, pp. 275 ss.

⁴⁸ Per un approfondimento di questo tema si veda: H.O. OBERMAN, *I maestri della Riforma*, Bologna 1982, e, dello stesso autore, *La Riforma protestante da Lutero a Calvino*, Bari 1989; A.E. McGRATH., *Il pensiero della Riforma. Lutero, Calvino, Zwingli, Bucero*, Torino 1991; G. BESCHIN - F. CAMBI - L. CRISTELLON (edd), *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Brescia 2002; S. SWIEZAWSKI, *La problème de la «Via antiqua» et de la «Via moderna» au XV siècle et ses fondaments idéologiques* (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, a cura di A. ZIMMERMANN), Berlin - New York 1974.

⁴⁹ «Da Staupitz mi confessai molte volte, non di donne (non de mulieribus), ma dei miei reali nodi e oppressioni (die rechtem Knoten). Lui mi diceva: 'Non ti capisco'» (WA Tr. 1,240 n. 518). Fu proprio, infatti, nel rispondere a questi angoscianti quesiti, che il Teologo di Wittemberg, nella sua persona, ebbe modo di offrire al giovane Lutero la possibilità di venire a contatto con una scuola diversa da quella nominalistica. Giovanni Staupitz, in realtà, era un seguace del teologo agostiniano

più tardi, al colloquio con il card. Gaetano (tomista) nel 1518. È dunque necessario, osserva Iserloh, tenere presente quanto segue:

«Ockham non si stanca mai di sottolineare, continuamente, che ciò che Dio opera per mezzo di una causa seconda, potrebbe farlo anche direttamente. Anzi la causa seconda non è per niente causa in senso proprio, ma soltanto l'occasione per l'azione diretta di Dio. Questo, naturalmente, ebbe delle conseguenze di grande importanza per la dottrina dei sacramenti. In più nel nominalismo, parola e concetto avevano perduto il loro carattere simbolico come segni naturali e soprattutto esso non lasciava spazio per i simboli. Così si era precluso anche l'accesso a una comprensione più profonda dei sacramenti. Infatti i sacramenti sono segni, segni posti da Dio, che operano ciò che significano. Ockham, invece, separa sacramenti e mediazione della grazia. Per lui già la passione (il soffrire) di Cristo non è causa di grazia ma pura *conditio sine qua non*. In senso proprio, per Ockham, i Sacramenti non sono propriamente cause. Sono solo l'occasione dell'agire immediato di Dio. Sono dei segni posti del tutto arbitrariamente e non occorre neppure che siano un'azione. Dio potrebbe legare – secondo Ockham – la grazia battesimale a un pezzo di legno fermo e stabilire che con il toccamento, mediante questo stesso legno, venga amministrata anche la cresima.⁵⁰ Per il nominalismo, quindi, i sacramenti sono segni arbitrari ai quali Dio ha pertanto legato la sua opera salvifica. L'uomo deve porre il segno se aspetta l'operare di Dio. Questo operare stesso però non avviene per mezzo del segno; anzi, semplicemente, per i nominalisti non si potrebbe neppure parlare di azione salvifica di Dio. Infatti nell'uomo non si verifica niente, Dio invece lo guarda soltanto in modo diverso, gli dona la sua grazia (*favor*)».⁵¹

«Ora noi dobbiamo sapere che anche Lutero sta nell'ambito di questo pensiero. Egli è nominalista anche se prende posizione contro Ockham. Certamente Lutero ha superato in molti punti il nominalismo, nel quale egli era cresciuto. È il Lutero pratico, cioè orante, il catecheta e il liturgo molto più che non il teorico e teologo. E tuttavia dobbiamo misurarci con una sottovalutazione dell'aspetto sacramentale, con una comprensione difettosa del simbolo e del culto da parte di Lutero. Non dobbiamo attenderci da lui l'attribuzione di un significato forte al sacramento come segno operante, come evento di culto e come rappresentazione pregena di effettualità (realtà). Non dobbiamo meravigliarci che la moderna esegesi evangelica, in collegamento con la ricerca storico-liturgica e religioso-scientifica sul Nuovo Testamento, conceda molto di più al 'sacramentalismo' di quanto non abbia colto Lutero e non fosse pronto ad ammettere.⁵² La sottigliezza nominalistica del pensiero fece sì che parole chiave della lingua cristiana perdessero il loro pieno senso. Per esempio *spiritualis* non è più inteso nel senso di spirituale nello Spirito Santo, ma nel senso di spirito dato all'uomo. *Repraesentatio*: non è più rendere presente, ma rappresentazione (*Vergegenwärtigung*) nella coscienza umana. *Memoria* non indica un ricordo oggettivo, ma una consapevolezza. Basta leggere soltanto la prolusione di Lutero alla sua *Messa tedesca* del 1526, per cogliere ciò che qui si intende e, al tempo stesso, per capire il bisogno di sacramenti e di servizio liturgico delle comunità evangeliche fino ai

Egidio Romano e di Tommaso d'Aquino, Egli era dunque un rappresentante della *via antiqua*. Benchè formato primariamente nel tomismo, aveva conosciuto anche la dottrina nominalistica; ma non amava tanto la teologia speculativa quanto quella spirituale e mistica. La sua pietà si muoveva inoltre sulla linea cristocentrica di S. Bernardo e della *Devotio moderna*, mistica forma di devozione che dai Paesi Bassi si era diffusa anche in Germania.

⁵⁰ Cfr. E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der Philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, Wiesbaden 1956, pp. 140 ss.

⁵¹ Cfr. E. ISERLOH, *Abendmahl und Opfer in Katholischer Sicht*, in P. MEINHOLD - E. ISERLOH (edd), *Abendmahl und Opfer*, Stuttgart 1960, pp. 80-82.

⁵² Su questo argomento cfr. anche l'articolo di J. LAUSTER, *Verso la piena comunione*.

nostri giorni, come per esempio l'affermazione secondo la quale coloro che sono già cristiani non hanno bisogno di alcuna ordinazione, perché hanno già il loro culto di Dio nello spirito (WA 19, 73). Un altro esempio: nel Corso di lezioni sulla lettera agli Ebrei del 1517-18, rispettivamente all'inizio quindi del conflitto con la Chiesa, nell'esegesi dei capitoli 9 e 10, Lutero si vede posto di fronte alla domanda: 'Come ora non cessa la nostra offerta, dal momento che attraverso la grazia del battesimo e della penitenza siamo perfetti e giusti? Ogni giorno infatti Cristo viene offerto per noi. Alla quale il Crisostomo risponde: *certamente offriamo, ma a memoria della sua morte, e questo è l'unico sacrificio offerto una sola volta*. Che io intendo così: Cristo venne offerto se non una sola volta come nel capitolo precedente. Che invece venga da noi offerto quotidianamente non è tanto l'offerta quanto la memoria del suo sacrificio, come disse: *fate questo in memoria di me ...* (WA 57, 217, 25-30; 218, 1-9). Con la stessa argomentazione con cui il Crisostomo fonda il carattere di sacrificio della Messa, Lutero lo nega. Ciò è possibile perché il contenuto di realtà oggettiva legato alla parola 'memoria' e inteso in tal senso, è diverso nell'uno e nell'altro. Senza inoltrarci nella controversia circa la comprensione dei misteri del Crisostomo, possiamo affermare che, secondo il padre della Chiesa greca, Cristo ha lasciato alla sua Chiesa nei misteri della sua carne e del suo sangue una memoria oggettiva della sua morte sacrificale sulla croce e la *memoria passionis* stessa è un sacrificio.

Per Lutero, al contrario, la Messa come memoria non è affatto sacrificio, ma *nuda commemoratio* (DS. 1723) del sacrificio, come più tardi si esprimerà il Tridentino. 'Egli vuole che ci si ricordi del suo sacrificio. Come vi azzardate di fare della memoria un sacrificio (*Opfer*)?' (WA 8, 421; 8, 493). Per Lutero non c'è una memoria oggettiva in cui ciò a cui si pensa diventi attivo, diventi presenza attuale. Coerente con tale concezione risulta anche il fatto che egli in riferimento alla memoria o annuncio della morte di Cristo, secondo 1Cor 11, 26, pensi, per lo più, all'annuncio verbale e non all'azione sacramentale. Un esempio tra molti: in una lettera al principe Giovanni di Sassonia del 26.7.1530 Lutero rifiuta di applicare alle parole del sacrificio una chiave interpretativa secondo la quale nel Canone della Messa 'avviene una rievocazione della Passione di Cristo. Lo stesso, infatti, deve avvenire per tramite della predica' (WA Br 5, 594).⁵³

6. Conclusioni

Posto che la nostra salvezza, operata da Cristo, viene attualizzata per noi – come si legge nella SC (2) – attraverso «la liturgia ... mediante la quale, specialmente nel divino sacrificio dell'eucaristia, si attua l'opera della nostra redenzione, contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa», e che, quindi, la presentazione della natura della Chiesa viene qui interpretata attraverso la categoria di «sacramento», nell'accezione di causa strumentale, visto che Lutero, invece, si muoveva all'interno del paradigma occamista, in cui il concetto di sacramento era

⁵³ E. ISERLOH, *Abendmahl und Opfer*, pp. 82-85. E Iserloh osserva giustamente altrove: «La corrente spirituale dominante, all'epoca del Riformatore, il Nominalismo, era una corrente *poco aperta al pensiero sacramentale*. Essa non possedeva l'interesse per il *simbolo* come *segno* che partecipa della realtà e non aveva compreso pienamente il contenuto dei termini culturali come *Anamnesis* e altri (cfr. E. ISERLOH, *Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit*, in *II Concilio di Trento e Riforma tridentina*, Roma 1965, p. 404).

concepito più come «causa occasionale», crediamo che sia sul concetto di «sacramento» che si dovrebbe impostare la ricerca nel dialogo.⁵⁴

È noto inoltre che Lutero non è un sistematico, nel senso della teologia scolastica, e che ciò che dà unità al suo pensiero è l'esigenza esistenziale di arrivare alla certezza della salvezza, attraverso una dottrina che gli facesse superare l'angoscia, causata dalla dottrina della giustificazione di Gabriele Biel, e come egli l'abbia superata con la scoperta dell'«Evangelo». Compito specifico di esso, infatti è di annunciare finalmente: «la pace, cioè non la legge, non le minacce della legge, non le cose che si devono compiere e fare, ma la remissione dei peccati, la pace della coscienza, che la legge è compiuta ecc. ... vale a dire la soavissima misericordia di Dio Padre, Cristo donato a noi» (WA 1, 113, 6-16).⁵⁵ Questa dottrina dell'«Evangelo»⁵⁶ è diventata, dal dicembre del 1516 l'articolo principale, ossia la chiave ermeneutica di tutta la sua teologia. Pertanto, se vogliamo comprendere che cosa egli intenda per «sacramento», per Chiesa, per battesimo, per Messa,⁵⁷ non potremo prescindere da tutto questo contesto. Solo così saremo in grado di distinguere il contenuto dalla forma e verificare se, al di là di questa, ci potremo finalmente trovare uniti, in una comune esigenza di fedeltà al testo biblico, nei contenuti, e quindi, al limite, finalmente uniti anche nella dottrina di «Chiesa una».

⁵⁴ Per un'introduzione al concetto di sacramento-parola in Lutero si veda l'articolo di A. SABETTA, *Sacramento e parola in Lutero*, in «Rassegna di teologia», 51 (2010), pp. 583-606.

⁵⁵ Discorso del 21 dicembre 1516 ove finalmente arriva a distinguere nel Vangelo un duplice compito: un 'munus alienum' (*Kakangelium*), Legge (Mt. 5,1 ss.), da 'munus proprium' (*Eu-angelium*, *Evangelo: la salvezza per pura misericordia*) (WA 1, 113, 6-20).

⁵⁶ Per un approfondimento cfr. i saggi di M. GALZIGNATO, *La genesi storico-teologica dell'Evangelo di M. Lutero*, (*Dissertatio ad Doctoratum*), Roma 1990, 37-78; *L'Evangelo negli scritti giovanili di M. Lutero 1509-1516*, Roma - Montella (Avellino) 1998, pp. 5-22; *La giustificazione-Evangelo negli scritti giovanili di Martin Lutero (1509-1516)*, in *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Brescia 2002, pp. 149-176; *La Riforma prima della Riforma. Lutero: dalla «Via Moderna» all'«Evangelo»*, in P. SALADINI - R. LOLLI (edd), *Filosofie nel tempo*, II, Roma 2002, pp. 1215-1253.

⁵⁷ Preso atto che questo era il paradigma teologico, in cui si muoveva Lutero, diventa possibile comprendere come egli, alla luce della sua dottrina della giustificazione, del suo «Evangelo» – posto che la teologia del tempo separava la Messa come «sacramento» in quanto si riceve, dalla Messa come «sacrificio», in quanto si offre – abbia potuto, nel suo discorso del 1520 *Iesus. Un sermone sul Nuovo Testamento cioè sulla Santa Messa*, del 1520 (WA 6, 353-378); da una parte mantenere la Messa come «sacramento» (segno - presenza reale), dono che si riceve, e rifiutare la Messa come «sacrificio», che si offre, perché, a suo giudizio, la teologia del suo tempo, di ispirazione anselmiana, lo presentava come un'opera espiatoria con cui restaurare l'onore tolto a Dio, e quindi come azione dell'uomo su Dio, per placarne l'ira e ottenerne così il perdono dei peccati, la salvezza. Posto che il suo «Evangelo» si poneva in contraddizione con una tale dottrina e, partendo dal presupposto occamista che Dio può sempre agire direttamente, al posto dell'opera che si offre attraverso il ministro della Chiesa, Lutero introduce, quale vero sacrificio, le parole: «Prendete e mangiate, questo è il mio corpo dato per voi questo è il calice del Nuovo Testamento eterno che è versato per voi e per molti per il perdono dei peccati» (Mt. 26, 26 ss.; Lc. 22, 19 ss.), credendo fermamente alle quali si ricevono i frutti del sacrificio della Croce, ossia «la remissione dei peccati» (*munus proprium* dell'«Evangelo»). Quindi una salvezza a partire dalla fede e non, come voleva Gabriel Biel, dalle opere. Solo così si può comprendere e celebrare correttamente la Messa, scrive Lutero, ossia accogliendo le parole di Cristo con le quali ha celebrato e istituito la Messa e ci ha ordinato di celebrarla, poiché in esse è compresa tutta la Messa con tutta la sua natura, opera, utilità e frutto, senza le quali non si riceve niente dalla Messa (cfr. WA 6, 355-356). Ma su questo cfr. L. MORALDI, *Per una corretta lettura della soteriologia biblica*, in «La Scuola Cattolica», 56 (1980), pp. 313-343.