
1. In vista del Convegno di Anagni

Significato di una scelta

All'origine della scelta: da alcuni decenni ormai è diventato luogo comune parlare di "nuova evangelizzazione". Si ha però l'impressione che la preoccupazione sia anzitutto quella di "inventare" *nuovi metodi*, avendo constatato che quelli passati non sembrano incidere sull'*ethos* e quindi sulla coscienza delle persone. Non sembra invece riapparire un tema che al Vaticano II aveva fatto capolino: quello dell'aggiornamento, che implicava anche un ripensamento della figura globale di Chiesa. L'impressione (da verificare) è che la Chiesa permanga (debba permanere) nella sua figura ormai standardizzata. L'impressione sembra avvalorata da alcuni orientamenti circa le Conferenze episcopali, le Chiese locali e la loro relativa autonomia, i Sinodi per i diversi continenti.

Per quanto attiene alla situazione italiana gli *Orientamenti pastorali* per il decennio 2001-2010, hanno stimolato l'attenzione sulla necessità di assumere un nuovo stile pastorale (l'affermazione relativa al paradigma della missione *ad gentes* pare di non poco rilievo, se non è destinata a diventare retorica). Ma un nuovo stile non può nascere se non ci si pone in ricerca di un volto di Chiesa adeguato alla missione. La storia attesta che in diverse circostanze, in dipendenza dalle necessità della missione, la Chiesa si è posta il problema di come dovesse configurarsi.

Non è quindi nuovo il problema, ma a esso si deve trovare una soluzione: il compito della riflessione teologica è anche questo, se è vera la funzione ecclesiale della teologia.

Obiettivo del Congresso: cercare di mettere a fuoco il problema nei suoi diversi aspetti, ponendo al centro la questione del modello/figura di Chiesa che sembrerebbe oggi più conforme alle necessità dell'annuncio del Vangelo. Non è difficile vedere che il problema riguarda ancora una volta il rapporto tra Vangelo e situazione storica, più precisamente in che modo questi due elementi richiedano una trasformazione della *figura di Chiesa* e non solo del *metodo pastorale*, cosa che lascerebbe intendere che si possano "inventare" nuovi metodi pastorali senza alcuna modifica del soggetto pastorale Chiesa. In tal senso, il titolo del Congresso è indicativo: non semplicemente "Vangelo, *forma Ecclesiae*", ma "Annuncio del Vangelo, *forma Ecclesiae*", e questo non solo perché nella preparazione al Congresso è già stato messo a tema il rapporto tra Vangelo e Chiesa (si veda il volume *A misura di Vangelo* [a cura di M. Vergottini, San Paolo 2003], che raccoglie i contributi dei quattro seminari pensati come avvicinamento al Congresso), bensì perché si vuol considerare il valore 'provocatorio' della condizione attuale dell'umanità ai fini di un rinnovamento della Chiesa.

Articolazione del Congresso: si prende avvio da una riflessione teologico-pratica (Bressan), nella convinzione che da essa possano venire parametri non solo di valutazione dell'esistente, ma anche indicazioni sulla possibilità di rinnovamento della Chiesa, la quale di fatto si presenta con un volto plurale che trova legittimazioni diverse

(Ambrosio). L'attenzione al compito primario della Chiesa, la comunicazione della fede, provoca a verificare quale debba essere il volto che la Chiesa dovrebbe presentare (Dianich); si ipotizza che sia necessaria una trasformazione strutturale (Lafont), che comporti un nuovo modo di esercitare l'autorità (Card. Martini) e nuovi stili, quelli indicati in LG 8 (Ruggieri).

La metodologia: a ogni relazione vi sarà una "reazione" da parte di cultori di discipline diverse (salvo il caso di Mazzillo, che da teologo "reagisce" a una relazione di carattere teologico) rispetto a quelle coltivate dal relatore: l'introduzione di sociologia, storia, psicologia è finalizzata a riflettere sulla lettura non semplicemente teologica della Chiesa; questa è anche una organizzazione nella quale entrano dinamiche, per certi aspetti, comuni alle grandi organizzazioni e di esse si deve tenere conto. Si è poi voluto far pro-

porre a giovani teologi alcune comunicazioni vicine al tema del Congresso, sia per valorizzare la loro ricerca dottorale sia per acquisire eventuali idee per immaginare il nuovo volto della Chiesa. I tempi di intervento sono: 45-50' per le Relazioni; 20' per le "reazioni"; 15' per le Comunicazioni. Si pensa in tal modo di avere sufficiente spazio per il dibattito.

I Relatori, eccetto uno, con quasi tutti i *discussant* si sono incontrati sabato 10 maggio presso il Pontificio Seminario Lombardo in Roma per un primo confronto: dalla discussione è emerso non solo l'interesse del tema, ma pure la convergenza delle diverse prospettive. Ciò fa prevedere un proficuo dibattito durante il Congresso, che vogliamo sperare potrà offrire stimoli anche al cammino delle Chiese in Italia, secondo la tradizione tipica della nostra Associazione.

Don Giacomo Canobbio

2. Annuncio del Vangelo; presenza testimoniale; "Forma Ecclesiae"

Il XVIII Congresso Nazionale dell'ATI dal tema "Annuncio del Vangelo, *Forma Ecclesiae*", che si svolgerà ad Anagni nel prossimo mese di Settembre (8-12), vuole essere una occasione di riflessione sul rapporto decisivo tra l'urgenza di una nuova evangelizzazione nel nostro Paese e la *Forma* che la Chiesa deve assumere per assolvere al compito che nativamente le compete. Alcune delle domande cruciali possono essere queste: Se la Chiesa vuole attuare la sua missione di annuncio del Vangelo, oggi, come dovrebbe configurarsi? Quale modello di Chiesa risulta essere più adeguato per annunciare il vangelo nel mondo contemporaneo?

Il presente contributo in vista del Convegno si limita sinteticamente a proporre uno snodo, che a noi sembra fondamentale, tra l'annuncio del Vangelo e la stessa Forma, rappresentato dalla categoria della Testimonianza come qualificante la presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo ed ultimamente efficace ai fini della stessa evangelizzazione. L'articolazione e la circolarità tra *Vangelo-Testimonianza-Forma* non può non prendere avvio da un approfondimento della *Forma Ecclesiae* in rapporto alla *Forma Christi*.

1. Alla ricerca della *Forma Ecclesiae*

Perché ancora la Chiesa? Per annunciare il vangelo, cioè per rendere testimonianza a favore del mondo dell'iniziativa gratuita amorosa di Dio nell'evento-Cristo.

Può la categoria della testimonianza oggi esplicitare la missione dell'annuncio del vangelo propria della Chiesa e così dare corpo alla *forma ecclesiae*, così che la testimonianza diventi *la* forma? La Chiesa sarebbe definita da questa forma testimoniantemente incarnata da ogni comunità.

Oggi il vangelo è annunciato di fatto da comunità sottodimensionate che vivono una forte carica di testimonianza diretta ed esplicita. In queste comunità generalmente viene superata la caratterizzazione didattico-catechetico-liturgica scandita dai ritmi della crescita e dagli eventi celebrativi di fasi e scelte significative dell'esistenza. Modello questo che ormai non annuncia o annuncia in modo subordinato, che non segna una presenza evangelizzante esplicita ma, ai fini del compito della evangelizzazione, mostra tutta la sua stanchezza ed inefficacia, nella reiterazione abitudinaria di un bagaglio di iniziative e ritualità retaggio affaticato e dal respiro ormai molto flebile.

1.1. *Formazione per la forma*

Tra una Chiesa che sacramentalizza e una Chiesa che evangelizza, occorre probabilmente una realtà di Chiesa in formazione; intendiamo "Chiesa in formazione" nel senso della costruzione e individuazione della *forma* come identità singolare. Chiesa che forma è una Chiesa che si dà forma (e viceversa) o si fa formare, una Chiesa che si plasma, o si lascia plasmare, come momento non tanto transitorio o passeggero, stagionale, ma indispensabile, condizione necessaria

per la prospettiva della nuova evangelizzazione. L'antico adagio dell'*ecclesia semper reformanda* può essere reinterpretato come il perenne richiamo per la Chiesa a ricercare la propria forma autentica e attuarla. Per trovare la forma la Chiesa guarda da sempre alle sue origini, allo Spirito di Cristo che l'ha generata e la costituisce, rendendola sempre contemporanea a Cristo stesso. Quindi il problema della formazione non è, o non è principalmente lo sforzo per adeguare mezzi e strumenti alla contemporaneità della storia che viviamo, quanto piuttosto l'essere "contemporanea a Cristo" o consentire a Cristo di essere contemporaneo all'uomo di questo tempo. È il riappropriarsi della contemporaneità a Cristo per far sì che la sua (di Cristo) forma sia contemporanea anche all'uomo. L'evangelizzazione come compito può essere intesa come impegno ad attualizzare sempre di più la forma di Cristo nei cristiani e nelle comunità per renderla contemporanea all'uomo d'oggi, perché questi possa prenderne coscienza e coglierne l'attualità e riconoscere le forme nelle quali essa di fatto si realizza.

Dalla *forma Christi* dunque alla *forma ecclesiae*, ma la *forma Christi* è lo svelamento pieno e definitivo di quella forma che è l'amore di Dio per ogni uomo; nel mistero di Cristo il disegno dell'amore misericordioso del Padre per ogni essere è svelato e quindi la *forma ecclesiae*, la Chiesa nella sua missione evangelizzatrice, è radicalmente e originariamente l'annuncio di questo disegno.

L'annuncio del Vangelo alla sua radice è per questo l'annuncio del costitutivo ultimo e più profondo di ogni essere e quindi della salvezza di ogni ente. In una circolarità non artificiosa, *forma entis*, *forma Christi* e *forma ecclesiae* sono comprese in un unico

abbraccio che le costituisce simultaneamente incarnandole l'una nell'altra, nella priorità assoluta dell'Incarnazione della *gloria Dei* nel Verbo fatto Carne.

Dall'idea della contemporaneità consegue l'efficacia, l'incisività e si attua il comando di "fare mie discepoli tutte le genti": la Chiesa sarà contemporanea al mondo se sarà contemporanea a Cristo, pur consapevole che la sua contemporaneità si fonda sulla Grazia dell'unica Croce e che la vicinanza dice anche sempre distanza, comunque colmata dal dono dello Spirito. Di fatto storicamente, quando nella Chiesa si è affievolita la tensione di questa continua ricerca della conformazione a Cristo, è venuta meno contestualmente anche la tensione dell'annuncio. Per la Chiesa quindi è esigenza vitale il riappropriarsi della *forma Christi*, guardare ad essa per essere se stessa, ciò per cui il Suo Signore l'ha voluta.

Il luogo della formazione, del prendere forma cristica, è il Calvario, la vicenda ultima della passione e morte; la forma impressa nel cuore della comunità dei discepoli è soprattutto la parabola della fede obbedienziale di Cristo che culmina nell'orto del Getsemani e sulla Croce. Il compito della evangelizzazione è segnato dalla *forma crucis*, questo vuol dire portare il Crocifisso come icona dell'annuncio del vangelo. Il missionario riceve il Crocifisso, va con il Crocifisso, la sua vita è segnata dal Crocifisso.

E quanto più i cristiani si rendono trasparenti, liberi dalla propria forma, attualizzando quella fede obbedienziale di Cristo, tanto più si imprimerà in loro l'immagine di Dio e la *forma Christi*. Liberarsi dalla propria forma continuamente è indispensabile per fare posto ad un'altra pur nella consapevole inadeguatezza. La Chiesa rimodella sem-

pre se stessa, dietro l'azione dello Spirito, perché vivendo nel divenire storico necessariamente accumula scorie, sovrastrutture, che possono oscurare o appannare l'intima forma che la costituisce. «E quanto il servo rappresenta il Signore, tanto più si distinguerà da Lui; dentro questa distinzione viene infusa la *forma Christi*»¹, perché nello spazio della distinzione, che è lo spazio del riconoscimento del proprio limite, della paradossale visibilità scelta per rappresentare l'invisibile, si fa largo alla Presenza di Cristo.

L'idea di contemporaneità non solo rende possibile la testimonianza, nel senso che può rendere testimonianza solo chi di fatto è contemporaneo, ma si identifica con la testimonianza che attesta al presente il valore di quanto accaduto: il testimone è contemporaneamente Cristo, la Chiesa è testimone perché è suo Sacramento, il suo Corpo visibile, e questo tempo è il luogo e il momento in cui Cristo è reso presente dalla Comunità che ora e qui vive. Il fine della Chiesa è la salvezza del mondo (non è quindi fine a se stessa); il suo essere si apre verso il mondo della creazione (estroversione). Essa è lievito dentro la massa del mondo, non società accanto alla comunità terrena. In ultima analisi e sinteticamente la Chiesa si presenta al mondo con la sua Forma, che è la stessa di Cristo e solo così evangelizza, annuncia cioè Cristo, e non se stessa. Lei è Sacramento, Segno e Strumento di un Altro ma sempre di più nella misura in cui si spoglia di se stessa e fa risplendere l'Altro.

A ragione si insiste sulla formazione come necessità urgente delle comunità; formazione vuol dire guardare a Cristo, per assimilarne la forma, piuttosto che all'attualità storica transitoria. È vero che questo è un processo che si rivela azione permanente e progressiva, tesa ad acquisire forma, per-

ché la Chiesa non ha una sua forma, né ha la sua misura in sé ma sopra di sé, in Cristo. Egli è la misura sotto cui essa si pone nella sua temporalità nel dare forma e nel rendere partecipi di una forma (*forma Christi*) che deve presentare ben delineata, senza confusione e dai contorni nitidi e chiari. Scontornare dalle impurità per far risaltare l'immagine; azione questa duratura perché la patina del tempo, con il suo peso e la sua natura provvisoria e intermedia, inesorabilmente tende a coprire, ad oscurare, annerire. È il compito del *semper reformanda* che mette in guardia dalla dinamica della pigrizia, del vivere di rendita, dell'imborghesimento, dell'adagiarsi sul già vissuto, conquistato, la logica della conservazione e del mantenimento, che si oppone al *duc in altum* e frena la tensione verso la continua conformazione con la propria immagine.

1.2. Forma e fides

La *forma ecclesiae* non si identifica con la *forma Christi*, ma è la sua mediazione storica, il suo prolungamento, la sua contemporaneità nella storia e quindi in balia dei ritmi del divenire, delle mutazioni, trasformazioni e inevitabili accentuazioni. La storia della Chiesa ne è testimone. La Chiesa nel suo insieme non ha altra forma. La sua paradossalità è di avere necessariamente una forma storica che rimanda alla sua vera *forma* che la costituisce e per la quale è giustificata e si mantiene anche quella storica: è la sua realtà teandrica. Ma la missione evangelizzante è condizionata e dipende, in un certo qual modo, dalla forma storica, dal *modello* che essa assume nelle sue strutture durante il tempo storico.

«[...] Nella forma della Chiesa non si tratta del suo fine bensì della *forma Christi* che vuole essere presen-

te nel mondo e nella sua storia e a partire di lì vuole penetrare nel tutto. Egli è la forma, non noi. Noi vi prendiamo solo parte, per grazia, come servitori della sua causa»².

La *forma Christi* convive all'interno della *forma ecclesiae* animandola di sé nella forzatura e, nello stesso tempo, nell'efficacia sacramentale della presenza della realtà soprannaturale nella realtà naturale. La Chiesa è come se attuasse incessantemente una marcia di avvicinamento all'assimilazione della *forma Christi*, che pur ha in sé, e quindi ad una ben individuata *conformazione o configurazione*; questa tensione costante, sostenuta dalla presenza dello Spirito, la garantisce nella fedeltà alla missione evangelizzante dello stesso Cristo. La conformazione è l'azione dello Spirito che modella la Chiesa a immagine del Figlio di Dio prolungando il Mistero dell'Incarnazione e rinviandola così alla sua fondazione cristologica.

È possibile ricercare una *forma ecclesiae* senza una precisazione anche di una *fides ecclesiae*, il cui contenuto è la Parola che si fa Carne? Dalla *fides* alla *forma* il passo non può non essere breve, anzi la prima è nello stesso tempo sia intrinseca alla seconda costituendola di sé, sia emanazione o estroversione della stessa forma. Nello stesso tempo dalla *forma* si risale alla *fides*, in quella trasparenza questa che radicalmente vissuta porta la testimonianza e quindi apre al compito dell'evangelizzazione. Ma è anche vero che fenomenicamente la Chiesa dipende dalla forma che la fede stessa via via assume, per cui la *forma ecclesiae* è direttamente adeguata e corrispondente alla *forma fidei*, e in ogni epoca dalla *forma fidei* si può risalire alla *forma ecclesiae* e viceversa³. Ci sembra di poter dire che analogamente al rapporto *forma Christi-forma ecclesiae*

ae, si pone il rapporto *fides Christi-fides ecclesiae*⁴. Come la forma, così la fede della Chiesa, pur non identificandosi con quella di Cristo ne è la mediazione storica. L'obbedienza di Cristo alla volontà del Padre nella storia è diventata l'obbedienza della Chiesa alla volontà del Maestro. La *fides ecclesiae*, nel senso di fede testimoniale non è «assicurazione contro la paura di una perdita di identità sociale della Chiesa... È riconoscimento in esercizio del fatto che l'elezione deve essere unicamente servizio alla forma di Rivelazione (*Verbum-Caro*) e alla destinazione universale dell'agire che redime dell'evento originario di Dio»⁵. La fede cristiana è una fede obbedienziale, nel senso di un riconoscimento dell'essere-espropriati della propria identità nel rinvio essenziale di questa a Cristo stesso. E come per Cristo, l'esito non può non essere diverso da quello della Croce e della Resurrezione; la forma ultima e definitivamente rivelativa del Cristo Crocifisso, nel suo ultimo atto di obbedienza nell'orto del Getsemani, sarà la stessa forma della Chiesa. Dal Getsemani al sepolcro vuoto si snodano infine la *forma* e la *fides* di Cristo; nello stesso arco misterioso, che è il suo atto ultimamente fondativo, vive e opera la Chiesa perché annuncia, testimonia ed evangelizza, ciò che la fa essere Comunità della Croce e del Sepolcro vuoto. La testimonianza del vangelo come suo compito evangelizzante si chiarisce così come *martyria*.

2. La necessità storica della *presenza testimoniale* della Chiesa. L'urgenza della progettazione di un modello ecclesiale testimoniale

La testimonianza è la struttura basilare che non deve essere mai persa di vista affinché l'elezione ecclesiale

possa attuarsi sensatamente rispetto all'evento originario di Dio. La Rivelazione in e di Cristo diventa la Rivelazione-Testimonianza della Chiesa; come Cristo rivelando il Padre ha rivelato se stesso così la Chiesa rivelando-testimoniando Cristo testimonia anche il mistero della sua *forma*, forma che si realizza appunto nel compito della testimonianza del Maestro. Perché possa realizzarsi l'incontro tra l'evento originario di Dio nella carne di Gesù – l'amore di Dio per il mondo in Cristo – e la coscienza storica del soggetto nella sua libertà finita e sollecitare questa a corrispondere all'evento divino, è necessaria la Chiesa. La mediazione ecclesiale si mostra necessaria perché la coscienza del soggetto possa disporre liberamente di sé e aderire alla proposta. La unilaterale decisione salvifica di Dio si rende presente alla storia dell'uomo attraverso la mediazione storica della testimonianza della Chiesa che rimanda il soggetto libero al mistero di Cristo come al luogo in cui si dà la relazione immediata tra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo.

«La testimonianza è la mediazione storica adeguata della Rivelazione [...] la categoria della testimonianza ha assunto rilievo strategico in ordine alla mediazione della rivelazione e dell'accesso alla fede [...] Nella sua forma ordinaria, intesa cioè come ostensione biografica dell'adesione cristiana ed evidenza pratica degli apprezzabili effetti che ne conseguono, la testimonianza diventa la forma elementare della comunicazione della fede. Ma in un certo modo anche l'argomento più accessibile per la credibilità del cristianesimo [...] la categoria della testimonianza [...] corregge l'enfasi intellettualistica dell'atto di fede, [...] un credere che si risolve nell'accettare la verità di una dottrina rivelata [...]. In questa corre-

zione l'idea di testimonianza attenua l'impatto diretto con la pretesa di verità della fede, mediandola con la pratica esibizione della sua offerta di senso. Il vantaggio di questa mediazione, che espone in primo piano la rilevanza del credere cristiano rispetto alla verità della rivelazione, appare specialmente sensibile in ordine all'odierna problematica dell'annuncio cristiano e del corrispondente appello alla fede. Sia perché porta in primo piano la concreta espressione di una fede [...], sia perché il gesto confessante della testimonianza appare un utile ammortizzatore dell'equivoca contiguità tra annuncio e apologia ideologica, apostolato e proselitismo fazioso. Nella testimonianza il credente mette in gioco anzitutto se stesso, dà conto di una esperienza personale, non pretende di assoggettare l'annuncio evangelico a una pretesa teorica di verità»⁶.

Qui Sequeri chiarisce, in modo molto efficace, il rapporto fede-testimonianza-compito dell'evangelizzazione, anche se l'accento è posto sul singolo credente piuttosto che sulla comunità dei credenti, ma il richiamo del "ruolo strategico della categoria della testimonianza in ordine alla mediazione della rivelazione e dell'accesso alla fede" non può non riguardare innanzitutto la Chiesa alla quale è affidata, nativamente, quella mediazione, come ad essa è affidato "l'annuncio cristiano e il corrispondente appello alla fede". La testimonianza cristiana poi è molto di più che *informazione*, è presa in consegna di tutta l'esistenza credente, «non è semplice trasmissione di quanto accaduto, che si fonda sulla testimonianza apostolica, ma deve anche illustrarne l'importanza e l'interesse permanente per tutte le epoche successive»⁷, attuando così la testimonianza profetica, orientata cioè al futuro. La Chiesa non ha nient'al-

tro da testimoniare, insieme con lo Spirito, che l'amore di Dio che è testimone di se stesso in Cristo; la credibilità della sua vita consiste in fondo essenzialmente nell'amore ecclesiale. La testimonianza dell'amore diviene così il significato totale dell'esistenza del credente cristiano.

3. Forma e Figure

Sono soddisfacenti le immagini di Casa, Popolo in cammino e Comunione per assolvere la funzione critica di illustrare la *forma ecclesiae* in vista della nuova evangelizzazione?

Le figure ecclesiologiche traggono la loro plausibilità e giustificazione dalla Figura Cristologica che di sé tutte le *in-forma* e in qualche modo le riconduce ad unità, per cui una loro rilettura o revisione si innesta necessariamente nel rapporto tra *forma Christi-forma ecclesiae*.

3.1. Chiesa-casa⁸

L'immagine della casa riferita alla comunità cristiana ha avuto ed ha probabilmente ancora tutto il suo valore, ma è importante non nascondersi le eventuali ambivalenze e le equivocità collegate con la metafora della casa.

Nel secolo scorso la metafora prevalente era quella della roccia di Pietro incrollabile, roccaforte contro l'errore e il dubbio che si infrangono sulle sue mura. È una immagine fortemente difensivista di una Chiesa che si autocomprendeva come bastione, argine di difesa. Il Vaticano II infranse questa mentalità. Oggi di fronte alla crescente scristianizzazione c'è qualche voce che vorrebbe rialzare "bastioni" e ricostituire le strutture di comando. Per questo rischio è necessario allora intendere bene la metafora dell'edificio-casa che altrimenti accentuerebbe troppo la differenza interno-

esterno in una prospettiva difensivo-aggressiva. Che la metafora della casa richiami il suo interno, il senso di protezione contro le opere del male, è fuori di dubbio. La nostalgia di protezione ritorna anche oggi e corre il pericolo di fungere da preambolo per una *introversione* ecclesiale, proprio nel tempo in cui è predicata la *estroversione* come la missione e la nuova evangelizzazione, l'andare missionario, l'essere come missione al mondo.

Altro interessante approfondimento andrebbe fatto sulla Chiesa-Casa in quanto casa non *escludente*, bensì *includente*. La figura della Casa in rapporto alla *forma ecclesiae-forma Christi* dovrebbe, se così si può dire, prendere una curvatura maggiormente cristologica, perché essa possa presentarsi come immagine di un luogo dove tutti sono adunati dall'unico Salvatore.

3.2. Chiesa-Popolo in cammino⁹

L'urgenza dell'evangelizzazione pone come contrappeso alla metafora della casa la metafora del cammino che designa la Chiesa quale popolo di Dio in cammino, popolo nomade non stanziale, come Cristo stesso e i suoi discepoli, come una Chiesa che si apre ai bisogni e alle passioni del tempo, che prende parte alle gioie e alle speranze dell'uomo contemporaneo. L'idea della contemporaneità a Cristo sopra richiamata probabilmente viene completata dall'idea della trasparenza della Chiesa a Cristo e dell'apertura o riflessione al mondo, (non sigillata ermeticamente in strutture autoreferenziali), accampata al centro del mondo, lì dove il nome di Dio di fatto è caduto nell'oblio e dove dunque è maggiormente necessaria la grazia e la redenzione di Cristo. L'idea della tenda e dell'accampamento, non estranea al linguaggio biblico, va correttamente recuperata per integrare la fi-

gura di popolo; è costitutiva della Chiesa anche la dimensione del continuo pellegrinaggio, della dispersione-diaspora, della condizione dello straniero e forestiero. Senza terra, senza casa, senza un luogo, ma continuamente in esilio¹⁰, perché la patria è altrove. Momenti difficili del popolo di Israele in qualche modo non sono assenti dalla realtà della Chiesa d'oggi, l'esperienza dell'esodo e del deserto caratterizza la vita del popolo di Dio. Il Nuovo Israele analogamente ricalca le orme, con tutte le sue contraddizioni, dell'Antico Israele. È una lettura che sicuramente trova fondamenti oltre che suggestioni nell'Antico Testamento ma anche gli autori neotestamentari attestano questa dimensione¹¹.

«Coloro che percorrono la strada della ricerca della sapienza di Dio non costruiscono case stabili, ma tende mobili, perché vivono di viaggi continui progredendo sempre in avanti, e quanto più progrediscono, tanto più si apre il cammino davanti a loro, prospettando un orizzonte che si perde nell'immensità» (Origene).

L'origine etimologica del termine parrocchia (smontare e rimontare la tenda e quindi comunità in cammino) ribadisce questa *mobilità*.

L'assenza di un luogo (u-topia) è più vicina all'immagine dell'esodo e all'esperienza di Abramo, e quindi all'idea della ricerca, del rinnovamento e della conversione. E una Chiesa che vive in cammino è una Chiesa che lungo la sua strada incontra realtà diverse che può accogliere o comunque dialogare con esse, così che Essa si presenta non come una Chiesa *esoterica* (per pochi iniziati) quanto piuttosto come una Chiesa *essoterica* (aperta all'esterno). La metafora dell'abitare con Dio deve essere vista in tensione con quella della partenza verso la mancanza di pa-

tria. La nostalgia del sentirsi a casa e protetti, di un posto buono, può essere nostalgia di un passato quando non c'era bisogno di spingersi fuori, ma anche nostalgia di futuro nel quale il mondo estraneo è lasciato alle spalle. (Invece bisognerebbe appoggiarsi sul bastone del passato e della memoria per andare avanti, e non tanto e non solo per sorreggersi nel presente). Oggi sembra diffuso il lamento per una patria perduta, la nostalgia per una casa, dettata forse dalla paura di ciò che sta fuori, dal terrore di ciò che risulta diverso, ignoto, imperscrutabile. L'apertura al mondo spinge la Chiesa alla missionarietà come inevitabile riverbero del suo essere.

Paradossalmente si può dire che la centralità della Chiesa è la sua marginalità. Nel Sacramento dell'Eucaristia questa verità è eccezionalmente rappresentata; il prendere parte al Banchetto (come segno di piena appartenenza) e allontanarsi dalla Mensa (*Ite missa est*). l'Eucaristia è viatico per il laico, pane dei pellegrini, cibo per l'Esodo, manna dal cielo per l'attraversamento del deserto, condizione ecclesiale essenziale: il Pane va mangiato e spezzato per le strade del mondo, certo a partire dal Cenacolo, dal quale gli apostoli il giorno della Pentecoste sono usciti per non farci più ritorno. La *forma ecclesiae* diventa allora *forma missionis*, e l'annuncio del vangelo al mondo alla fine la costituisce in modo così intimo che la Chiesa non è affatto se non in quanto pellegrina dentro questo mondo contemporaneo, dentro il quale le è dato di vivere, per realizzare la missione.

3.3. Chiesa-Comunione¹²

Viene spesso richiamata la verità della Chiesa-Icona della Trinità e della Comunione trinitaria come origine della comunione ecclesiale, per que-

sto la seguente immagine della Trinità può essere applicata anche alla Chiesa: «Dio non è una fortezza rinchiusa che noi con le nostre macchine da guerra (ascesi, introspezione mistica, ecc.) dobbiamo espugnare, è invece una casa piena di porte aperte, attraverso le quali noi siamo invitati ad entrare. Nel castello del "Con" trinitario è previsto da sempre che noi, che siamo gli altri, partecipiamo al vivo scambio di amore»¹³.

“Comunione dei santi” o “comunione nelle cose sante ovvero mediante le cose sante”: due prospettive che si intrecciano pur trovandosi in tensione.

La tensione forse è data anche dalla diversa radice lessicale greca e latina del termine comunione. Il termine greco *κοινωνία* accentua il fatto di avere in comune e del fare insieme, il mutuo offrire e prendere parte. Il termine latino *communio* da una parte è derivabile dalla radice *mun* e dunque dalla concezione di una circoscrizione (*moenia* = mura cittadine) dell'ambiente vitale comune, protetto verso l'esterno, ambito nel quale ciascuno è rimandato all'altro, all'interno di un contesto sociale più o meno differenziato; dall'altra parte può però anche derivare da *munus*, a partire dal quale è facile l'associazione con “compito-servizio-dono” e anche “ufficio/ministero”.

Il latino *communio* rinvierebbe dunque ad una dimensione istituzionale, ai ruoli ministeriali a partire dai quali si struttura l'ambiente vitale di quanti in essa sono raccolti; il greco rinvia alla realtà della quale vive la comunità dei credenti, alla quale tutti prendono parte in eguale misura, la realtà *con-divisa* da tutti. Ma in entrambi i casi non si tratta di una libera adesione dei singoli quanto piuttosto del venir adunati e compaginati mediante un principio vitale e permanente che è Colui che rende possibile

e fonda questa *communio* e della disponibilità a comunicarsi e dividere l'uno con l'altro quanto si è ricevuto¹⁴.

Naturalmente la nozione di *communio* presenta delle differenze di valore teologico rispetto alle precedenti figure in quanto in qualche modo le assume tutte, le contiene e le sintetizza ma soprattutto perché in essa la *forma ecclesiae* riverbera la *forma Christi* che incarna la pienezza della divinità nella comunione con il Padre e il Figlio, per cui, anche se appare ardita e vertiginosa la sua esplicitazione, l'articolazione *forma ecclesiae-forma Christi-forma Trinitatis* indicherebbe un terreno estremamente fertile per uno scavo efficace ai fini della riflessione sullo stesso annuncio del Vangelo.

Don Marcello Paradiso

Note

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Saggi Teologici I, tr. it. Morcelliana, Brescia 1985⁴, 101.

² Id., *Nuovi punti fermi*, tr. it. Jaca Book, Milano 1991², 58.

³ Cf H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, tr. it., Paoline, 1996², Cinisello Balsamo, 401.

⁴ Il tema della fede di Gesù si è ripresentato più volte nel corso del XX secolo. La questione è stata sollevata, anche se nel contesto del confronto tra fede neotestamentaria e fede giudaica, da M. BUBER, *Due tipi di Fede*. Fede ebraica e fede cristiana, tr. it., Paoline, Cinisello Balsamo 1995, 284 e da G. EBELING, «Gesù e la fede»,

in Id., *Parole e fede*, Bompiani, Milano 1974, 78-126, dove l'autore parte dalla fede vissuta da Gesù per illustrare la sua teologia della fede. Sarà però il saggio di H.U. VON BALTHASAR, *Fides Christi* [1961], in Id., *Sponsa Verbi*, Saggi Teologici II, tr. it., Morcelliana, Brescia 1985, 41-72, a dare inizio ad una serie di studi che affrontano la questione nei suoi aspetti fondamentali: ricordiamo solo K. Rahner, L. Malevéz, F. Lentzen-Deis, W. Thüsing, J. Guillet, e in senso contrario, J. Galot.

⁵ M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar*, EDB, Bologna 2001, 292.

⁶ P. Sequeri in M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar*, cit., 7-10.

⁷ H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, cit., 404. Cf anche H.U. VON BALTHASAR, *Teologica III, Lo Spirito della verità*, tr. it. Jaca Book, Milano 1992, 320ss, l'ultimo paragrafo della sezione *Lo Spirito e la Chiesa*, dal titolo "Testimonianza della vita".

⁸ Cf LG 6d.

⁹ Cf LG 9.

¹⁰ Con i termini *esilio* e *pellegrinaggio* traduciamo anche il greco *παρῶ*, da dove deriva "parrocchia".

¹¹ Cf *1Pt* 1,1 e 2,11 citando il *Sal* 39,13; *Fil* 3,20; *Eb* 11,13-16; *2Cor* 5,6-8; *Gc* 1,1.

¹² Cf LG 4, UR 2 e l'Istruzione: *Communio notio*, della S. Congregazione per la Dottrina della Fede del 28 maggio 1992.

¹³ H.U. VON BALTHASAR, *Tu coroni l'anno con la tua grazia*, tr. it. Jaca Book, Milano 1990, 111-112.

¹⁴ Cf per la questione lessicale: J. WERBICK, *La Chiesa*. Un progetto ecclesiologicalo per lo studio e per la prassi, tr. it. Queriniana, Brescia 1998, 385-390 e 410-412, citando H.U. VON BALTHASAR, «Communio: un programma», in *Communio* 1 (1972) 3-12.