

Fidei Communio

2026

Anno II / Numero 1



COMMUNIO E COMMUNITAS: **QUALI PROSPETTIVE?**

JACQUES BAGNOUD ■ MASSIMO BORGHESI ■ MARTA BUSANI ■
ARTURO CATTANEO ■ ALESSANDRO CLEMENZIA ■
MIGUEL DE SALIS ■ HYACINTHE DESTIVELLE ■
PIERPAOLO DONATI ■ MARCO LAMANNA ■ FRANCESCA LETO ■
MARIO MORCELLINI ■ JOSÉ RICO PAVÉS ■ NICOLA SALATO ■
JACQUES SERVAIS ■ FRANCESCO SPINELLI ■

Nerbini
INTERNATIONAL

Fidei Communio

2026

Anno **II** / Numero **1**

COMITATO SCIENTIFICO:

Manuel Aroztegui Esnaola (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid); Notker Baumann (Theologischen Fakultät Fulda); Maria Bocci (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Valentino Bulgarelli (Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna); Laetitia Calmeyn (Faculté Notre-Dame, Paris); Cecilia Costa (Università degli studi Roma Tre); Kevin Flannery (Pontificia Università Gregoriana); François Jankowiak (Université Paris Saclay); Juan Luis Lorda Iñarra (Universidad de Navarra); Massimiliano Marianelli (Università degli Studi di Perugia); Javier Prades López (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid); Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad de Salamanca)

DIRETTORE:

Alessandro Clemenzia (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze)

COMITATO DI DIREZIONE:

Miguel Angel Nuñez Aguilera (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla); Manuel Palma Ramírez (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla); Roberto Regoli (Pontificia Università Gregoriana, Roma); Nicola Salato (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli)

SEGRETARI DI REDAZIONE:

Elia Carrai (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze); Augustin Kalamba Mupoyi (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)

REDAZIONE:

Giuliana Albano (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli); Andrea Bozzi (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze); Daniel Escobar Portillo (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid); Augustin Kalamba Mupoyi (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)

RESPONSABILI DELLE RECENSIONI:

José Luis Cabria Ortega (Facultad de Teología del Norte de España, Burgos); José Manuel Martínez Guisasola (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla)



**COMMUNIO
E COMMUNITAS:
QUALI PROSPETTIVE?**

In copertina: Lorenzo Monaco, *San Nicola di Bari salva una nave in difficoltà*, particolare della predella della *Pala Strozzi* (1421-1424 ca.), Firenze, Museo di San Marco

Le riviste e i volumi collettanei di Teologia e Scienze religiose pubblicati dalle Edizioni Nerbini sono disponibili sulla piattaforma online Nerbini Scaffale Aperto (<https://www.nerbiniscaffaleaperto.it>)

È possibile leggere online o scaricare gli articoli della rivista *Fidei Communio* all'indirizzo <https://www.nerbiniscaffaleaperto.it/categoria/riviste/fidei-communio/>

Rivista registrata presso il Tribunale di Firenze con il n. 6193 (29 novembre 2023)

Per contattare la rivista: segreteria@fideicomunio.org

Realizzazione editoriale: Prohemio editoriale srl, Firenze

© 2026 – Nerbini International
Prohemio Editoriale srl – Firenze

e-mail: edizioni@nerbini.it
www.nerbini.it

SOMMARIO

EDITORIAL / EDITORIALE / EDITORIAL ■ Alessandro Clemenzia

Communio: *Is it still a plausible interdisciplinary notion?* 7

La communio: una nozione interdisciplinare ancora plausibile? 10

Communio: *¿Sigue siendo una noción interdisciplinar plausible?* 13

■ ■ ■ ARTICOLI

PROFILO STORICO-SISTEMATICO

La riscoperta della «dimensione comunitaria» del cristianesimo:
dal movimento liturgico all'attivismo politico postconciliare
■ Marta Busani 19

I legami comunitari
■ Pierpaolo Donati 33

Se cessiamo di essere Università.
Verso un nuovo progetto culturale
■ Mario Morcellini 47

El fundamento cristológico-trinitario de la noción de *communio*
■ José Rico Pavés 63

Comunione e diritto
■ Arturo Cattaneo 81

La mutua relazione Chiesa locale/Chiesa universale nella <i>communio</i> . Cambia qualcosa dopo il sinodo sulla sinodalità? ■ Miguel de Salis	101
--	-----

Uno strumento a servizio della comunione. Storia e situazione della rivista internazionale di teologia e cultura <i>Communio</i> ■ Francesco Spinelli	117
--	-----

FIGURE

Theological Roots and Contemporary Challenges of Ecclesial Unity: Retrieving Balthasar's Vision of <i>Communio</i> ■ Jacques Servais	133
--	-----

Il concetto di comunione in Yves Congar, chiave della sua ecclesiologia ecumenica ■ Hyacinthe Destivelle	149
--	-----

Il tema della <i>communio</i> nella riflessione di Henri de Lubac: sondaggio ecclesiologico ■ Nicola Salato	171
---	-----

Ancora due domande sulla <i>communio</i> in Corecco ■ Jacques Bagnoud e Marco Lamanna	185
--	-----

■■■ FORUM

R. Guardini, *Ecclesiologia (Opera omnia, vol. XI)*,
P. Bua (ed.), Morcelliana, 2025

Ecclesiologia e dialettica. La Chiesa come <i>complexio oppositorum</i> in Romano Guardini ■ Massimo Borghesi	209
---	-----

La comunità. Questioni liturgico-ecclesiologiche in Romano Guardini ■ Francesca Leto	235
--	-----

COMMUNIO: IS IT STILL A PLAUSIBLE INTERDISCIPLINARY NOTION?

Communio is a word that, starting from the Scriptures and the writings of the Fathers, has played a decisive role in ecclesial self-awareness because of its growing centrality to the Church's self-understanding as the 'people of God. Even in the period after the close of the Second Vatican Council, communion represented the basic idea for a transversal and exhaustive understanding of the teaching of the Council in its entirety. However, theologian Walter Kasper writes,

At first sight, an ecclesiology of the *Communio* does not seem to be at the basis of the conciliar texts. Here images such as the people of God, the body of Christ, the temple of the Holy Spirit, etc., are used to describe the mystery of the Church. Above all, the metaphor of the people of God played a decisive role in the time after the Council. However, it is possible to demonstrate that in the background of all these expressions there is an ecclesiology of *communio*. For this reason, it is legitimate to define *communio* as the guiding idea of the Council from the ecclesiological point of view.¹

With these words, Kasper explains how the term "communion", instead of being an exemplary image to explain the complexity of the Church – as "people of God" and "body of Christ" – is rather a key and synthetic concept for understanding the unity of the Council's teaching, within which the specificity of the Church can also be understood.²

¹ W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Brescia, Queriniana, 2011, 23.

² Cf. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen Gentium"*, in *Id.*, *Chiesa: segno tra i popoli* (Opera omnia VIII/1), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2021, 646-673, here 652. Eugenio Corecco has studied in depth the theme of communion

Although the term *communio* represents a fundamental concept in the conciliar documents, it was in fact affirmed only later, «as the result of a progressive, laborious and significant theological renewal».³ Already at the Extraordinary Synod of 1969, five years after the close of the Second Vatican Council, the term *communio* found its first magisterial confirmation⁴; although it was at the Extraordinary Synod of 1985 that this term was officially used, in order to recover the theological depth of the image of the “people of God” present in the Scriptures and in the writings of the Fathers that the Council itself had conferred on it, and to face a certain one-sidedness perspectives, tending to read the category of “people of God” through a sociological lens.⁵ Often, Cardinal Ratzinger referred to the risks of such unilateral approaches, noting that: «the formula ‘people of God’ was increasingly conceived in the sense of popular sovereignty, as a right to decide communally and democratically all that the Church should be and do».⁶ In an address to the members of the Ordinary Council of the General Secretariat of the Synod of Bishops, quoting what he had already written in the encyclical *Spe Salvi*, Benedict XVI showed the Christological basis of “communion” and of the communitarian nature that characterizes the Church-being:

Being in communion with Jesus Christ draws us into his ‘being for all’; it makes it our own way of being. He commits us to live for others, but only through communion with him does it become truly possible to be there for others, since there exists a “connection between the love of God and responsibility for others” (n. 28) that enables one to avoid falling into the individualism of salvation and hope.⁷

as the formal principle of ecclesial life (cf. E. CORECCO, *Democrazia e Chiesa. Sinodalità e comunione*, Bologna, EDB, 2023, 32-35).

³ E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonía e diaconía il volto della Chiesa. Percorsi di ecclesiologia contemporanea*, Padova, Edizioni Messaggero, 2000, 25.

⁴ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia*, 7 de octubre de 1985: EV 9/1668-1765, above all 1683.

⁵ For a more in-depth look at this topic, cf. Y. CONGAR, *Au milieu des orages: l'Église affronte aujourd'hui son avenir*, Paris, Cerf, 1969; G. TANGORRA, *Temi di ecclesiologia*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, 63-64.

⁶ J. RATZINGER, *Vent'anni della rivista Communio. Il coraggio cristiano di rischiare*, in *Communio* 208-210 (2006), 221-231, cited here 226.

⁷ BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri del Consiglio ordinario della Segreteria generale del Sinodo dei vescovi* (21 gennaio 2008), in *Acta Apostolicae Sedis* 100/2 (2008), 78-80, cited here 79.

In the meantime, the word "communion", used beyond its primarily theological meaning, has played an increasingly essential role also at the anthropological, sociological, political and economic levels, thus forging a particular way of understanding relationality, as something capable of constantly constituting and nourishing "community". The terms "communion" and "community" contain in themselves two constitutive elements: on the one hand, otherness, which makes being, in front of the *ego*, the existence of a *Thou*; but, on the other hand, in addition, the relationship "between" the *I* and the *Thou*, capable of realizing the existence of a singular *we*, a vital environment within which individual identities can realize their own particularity. Otherness and relation are really essential for any discipline that seeks to investigate the meaning of "communion" and "community". We can ask ourselves whether these two terms – "communion" and "community" – developed in different ways across a wide range of disciplines during the last century, continue to offer new perspectives within the ecclesial, cultural and social scenario in which we live, or whether, on the contrary, they have a value only in reference to the objectives already achieved in the past. From this problematic level of the question the third issue of the magazine *Fidei communio* is born, through the essays contained in it.

This issue is divided into three sections. The first is composed, in an interdisciplinary key, by some articles of a more systematic nature: *La riscoperta della «dimensione comunitaria» del cristianesimo: dal movimento liturgico all'attivismo politico postconciliare* (Marta Busani); *I legami comunitari* (Pierpaolo Donati); *Se cessiamo di essere Università. Verso un nuovo progetto culturale* (Mario Morcellini); *El fundamento cristológico-trinitario de la noción de comunio* (José Rico Pavés); *Comunione e diritto* (Arturo Cattaneo); *La mutua relazione Chiesa locale/Chiesa universale. Cambia qualcosa dopo il sinodo sulla sinodalità?* (Miguel de Salis); *Uno strumento a servizio della comunione. Storia e situazione della rivista internazionale di teologia e cultura Communio* (Francesco Spinelli).

The second section presents some figures who have contributed in an essential way, in the post-conciliar period, to the development of the notion of "communion": *Theological Roots and Contemporary Challenges of Ecclesial Unity: Retrieving Balthasar's Vision of Communio* (Jacques Servais); *Il concetto di comunione in Yves Congar, chiave della sua ecclesiologia ecumenica* (Hyacinthe Destivelle); *Il tema della comunio nella riflessione di Henri de Lubac: sondaggio ecclesiologico* (Nicola Salato); *Ancora due domande sulla Communio in Corecco* (Jacques Bagnoud – Marco Lamanna).

Finally, the third section opens with a Forum on a volume of Romano Guardini's *Opera omnia*, recently published in Italy, on the ecclesiological theme:⁸ *Ecclesiologia e dialettica. La Chiesa come complexio oppositorum in Romano Guardini* (Massimo Borghesi); *La comunità. Questioni liturgico-ecclesiologiche in Romano Guardini* (Francesca Leto).

The importance of the topics addressed, together with the scholarly depth of the contributors involved in this issue, in investigating whether *communio*, from which *communitas* arises, remains a plausible interdisciplinary notion, offers an important contribution to reflection while embodying the true vocation of the journal *Fidei communio*, which seeks to be nothing more than a laboratory of "thinking together".



LA COMMUNIO: UNA NOZIONE INTERDISCIPLINARE ANCORA PLAUSIBILE?

Communio è un lemma che, a partire dalla Scrittura e dagli scritti dei Padri, ha giocato un ruolo decisivo, nell'autocoscienza ecclesiale, per la progressiva messa a fuoco della propria identità di «popolo di Dio». Anche nel periodo successivo alla chiusura del Vaticano II, la comunione ha rappresentato l'idea di fondo per comprendere in modo trasversale ed esaustivo l'insegnamento conciliare nella sua globalità. Eppure, scrive il teologo Walter Kasper,

a un primo sguardo un'ecclesiologia della *communio* non sembra stare alla base dei testi conciliari. Qui sono usate immagini come popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo ecc. per descrivere il mistero della chiesa. Soprattutto la metafora del popolo di Dio ha giocato un ruolo decisivo nel tempo dopo il concilio. Tuttavia è possibile mostrare che sullo sfondo di tutte queste espressioni sta un'ecclesiologia della *communio*. Per questo è legittimo definire la *communio* come l'idea guida del concilio dal punto di vista ecclesiologico.⁹

⁸ R. GUARDINI, *Ecclesiologia* (Opera omnia XI), P. BUA (ed.), Brescia, Morcelliana, 2025.

⁹ W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Brescia, Queriniana, 2011, 23.

Con queste parole Kasper spiega come «comunione», più che essere un'immagine esemplificativa per spiegare la complessità della Chiesa – al pari di «popolo di Dio» e «corpo di Cristo» –, sia piuttosto un concetto-chiave e sintetico per cogliere l'unità dell'insegnamento del concilio, all'interno del quale si può comprendere anche la specificità della Chiesa.¹⁰ Ciò significa che il termine *communio*, pur rappresentando un concetto fondamentale nei documenti conciliari, si è in realtà affermato solo successivamente, «come il risultato del progressivo, laborioso e significativo rinnovamento teologico».¹¹ Già nel sinodo straordinario del 1969, a distanza di cinque anni dalla chiusura del Vaticano II, il termine *communio* trova una sua prima conferma magisteriale;¹² anche se sarà con il sinodo straordinario del 1985 che sarà fatto ufficialmente ricorso a questo termine, al fine di restituire all'immagine «popolo di Dio» quella profondità teologica, presente nella Scrittura e negli scritti dei Padri, che il concilio stesso le aveva conferito, e per far fronte ad una certa unilateralità di approcci, tendenti a leggere la categoria di «popolo di Dio» in chiave sociologica.¹³ Spesso il card. Ratzinger è tornato sui rischi di simili approcci unilaterali, constatando come: «La formula "popolo di Dio" venne sempre più concepita nel senso di una sovranità popolare, come un diritto a decidere comunitariamente e democraticamente tutto ciò che doveva essere e fare la Chiesa».¹⁴ In un discorso rivolto ai membri del Consiglio ordinario della Segreteria generale del Sinodo dei vescovi, citando quanto aveva già scritto nell'enciclica *Spe salvi*, Benedetto XVI ha mostrato il fondamento cristologico della «comunione» e dell'indole comunitaria che caratterizza l'essere-Chiesa:

«L'essere in comunione con Gesù Cristo [...] ci coinvolge nel suo essere "per tutti", ne fa il nostro modo di essere. Egli ci impegna per gli altri, ma

¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen Gentium»*, in Id., *Chiesa: segno tra i popoli* (Opera omnia VIII/1), Città del Vaticano, LEV, 2021, 646-673, qui 652. Eugenio Corecco ha approfondito il tema della comunione come «principio formale della vita ecclesiale» (cf. E. CORECCO, *Democrazia e Chiesa. Sinodalità e comunione*, Bologna, EDB, 2023, 32-35).

¹¹ E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonía e diaconía il volto della Chiesa. Percorsi di ecclesiologia contemporanea*, Padova, Messaggero, 2000, 25.

¹² Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia*, 7 ottobre 1985: EV 9/1668-1765, soprattutto 1683.

¹³ Per un approfondimento su questo tema, cf. Y. CONGAR, *Au milieu des orages: l'Église affronte aujourd'hui son avenir*, Paris, Cerf, 1969; G. TANGORRA, *Temi di ecclesiologia*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, 63-64.

¹⁴ J. RATZINGER, *Vent'anni della rivista Communio. Il coraggio cristiano di rischiare*, in *Communio* 208-210 (2006), 221-231, qui 226.

solo nella comunione con Lui diventa possibile esserci veramente per gli altri», poiché esiste una «connessione tra amore di Dio e responsabilità per gli uomini» (n. 28), che permette di non ricadere nell'individualismo della salvezza e della speranza.¹⁵

Frattanto, il lemma «comunione» si è affermato oltre al suo significato primariamente teologico, rivestendo sempre più un ruolo essenziale anche sul piano antropologico e sociologico, politico ed economico, andando a forgiare un particolare modo di intendere la relazionalità, come qualcosa capace di costituire e alimentare costantemente la «comunità». I termini «comunione» e «comunità» contengono entrambi due elementi costitutivi: sia l'alterità, che pone in essere, di fronte all'*io*, l'esistenza di un *tu*, sia la relazione esistente "tra" l'*io* e il *tu*, capace di inverare l'esistenza di un "noi" (al singolare), ambiente vitale all'interno del quale le singole identità possano realizzare la propria peculiarità. Alterità e relazione sono effettivamente essenziali per ogni disciplina che intende sondare il significato di «comunione» e di «comunità». Ci possiamo chiedere se questi due lemmi – «comunione» e «comunità» – così variamente approfonditi nelle più diverse discipline nel secolo scorso, offrano ancora oggi prospettive nuove all'interno dell'odierno scenario ecclesiale, culturale e sociale che abitiamo, oppure se esse possano, piuttosto, avere una valenza unicamente in riferimento agli obiettivi già raggiunti in passato. È da questo livello problematico di domanda che nasce il terzo fascicolo della rivista *Fidei communio* attraverso i saggi qui contenuti.

Il presente numero si articola in tre sezioni. Nella prima vengono riportati, in chiave interdisciplinare, alcuni articoli di natura più sistematica: *La riscoperta della «dimensione comunitaria» del cristianesimo: dal movimento liturgico all'attivismo politico postconciliare* (Marta Busani); *I legami comunitari* (Pierpaolo Donati); *Se cessiamo di essere Università. Verso un nuovo progetto culturale* (Mario Morcellini); *El fundamento cristológico-trinitario de la noción de comunio* (José Rico Pavés); *Comunione e diritto* (Arturo Cattaneo); *La mutua relazione Chiesa locale/Chiesa universale. Cambia qualcosa dopo il sinodo sulla sinodalità?* (Miguel de Salis); *Uno strumento a servizio della comunione. Storia e situazione della rivista internazionale di teologia e cultura Communio* (Francesco Spinelli).

¹⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri del Consiglio ordinario della Segreteria generale del Sinodo dei vescovi* (21 gennaio 2008), in *Acta Apostolicae Sedis* 100/2 (2008), 78-80, qui 79.

Nella seconda sezione vengono presentate alcune figure che hanno offerto un apporto essenziale, nel tempo postconciliare, alla nozione di «comunione»: *Theological Roots and Contemporary Challenges of Ecclesial Unity: Retrieving Balthasar's Vision of Communio* (Jacques Servais); *Il concetto di comunione in Yves Congar, chiave della sua ecclesiologia ecumenica* (Hyacinthe Destivelle); *Il tema della communio nella riflessione di Henri de Lubac: sondaggio ecclesiologico* (Nicola Salato); *Ancora due domande sulla Communio in Corecco* (Jacques Bagnoud e Marco Lamanna).

Si apre, infine, la terza sezione con un *Forum* su un volume dell'*Opera omnia* di Romano Guardini, recentemente uscito, riguardante il tema ecclesiologico:¹⁶ *Ecclesiologia e dialettica. La Chiesa come complexio oppositorum in Romano Guardini* (Massimo Borghesi); *La comunità. Questioni liturgico-ecclesiologiche in Romano Guardini* (Francesca Leto).

L'importanza dei temi trattati e la profondità degli autori coinvolti in questo numero, nell'indagare se la *communio*, da cui scaturisce la *communitas*, è una nozione interdisciplinare ancora plausibile, offrono un contributo importante alla riflessione e inverano la vera vocazione della rivista *Fidei communio*, che altro non vuole essere se non un laboratorio del "pensare insieme".



COMMUNIO: ¿SIGUE SIENDO UNA NOCIÓN INTERDISCIPLINAR PLAUSIBLE?

Communio es una palabra que, partiendo de las Escrituras y de los escritos de los Padres, ha desempeñado un papel decisivo en la autoconciencia eclesial, debido, sobre todo, a la progresiva centralidad de "pueblo de Dios" en su misma identidad. Incluso en el periodo posterior a la clausura del Concilio Vaticano II, la comunión representaba la idea básica para comprender de manera transversal y exhaustiva la enseñanza del Concilio en su totalidad. Sin embargo, escribe el teólogo Walter Kasper,

¹⁶ R. GUARDINI, *Ecclesiologia* (Opera omnia XI), P. BUA (ed.), Brescia, Morcelliana, 2025.

de entrada, en la base de los textos conciliares no parece hallarse una eclesiología de la *communio*. En ellos, se utilizan imágenes como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo, etc., para describir el misterio de la Iglesia. Por encima de todas, la metáfora de pueblo de Dios jugó un papel decisivo en el tiempo posterior al Concilio. Sin embargo, es posible demostrar que en el trasfondo de todas estas expresiones existe una eclesiología de la *communio*. Por esta razón, es legítimo definir *communio* como la idea guía del concilio desde el punto de vista eclesiológico.¹⁷

Con estas palabras, Kasper explica cómo el término "comunidad", en lugar de ser una imagen ejemplar para explicar la complejidad de la Iglesia – como "pueblo de Dios" y "cuerpo de Cristo" –, se erige más bien en un concepto clave y sintético para comprender la unidad de la enseñanza del Concilio, dentro del cual también se puede entender la especificidad de la Iglesia.¹⁸ Esto significa que el término *communio*, aunque representa un concepto fundamental en los documentos conciliares, sólo se afirmó en realidad más tarde, «como resultado de una renovación teológica progresiva, laboriosa y significativa».¹⁹ Ya en el Sínodo Extraordinario de 1969, cinco años después de la clausura del Concilio Vaticano II, el término *communio* halló su primera confirmación magisterial;²⁰ aunque fue en el Sínodo Extraordinario de 1985 cuando este término se utilizó oficialmente, para restaurar a imagen del "pueblo de Dios" esa profundidad teológica presente en las Escrituras y en los escritos de los Padres que el propio Concilio le había conferido, y para hacer frente a cierta unilateralidad en las perspectivas, tendiendo a leer la categoría de "pueblo de Dios" desde una clave sociológica.²¹ A menudo, el cardenal Ratzinger se refirió a los riesgos de tales enfoques unilaterales, señalando cómo: «la fórmula "pueblo de Dios" se concebía cada vez más en el

¹⁷ W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Brescia, Queriniana, 2011, 23.

¹⁸ Cf. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen Gentium"*, in Id., *Chiesa: segno tra i popoli*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2021 (Opera omnia 8/1), 646-673, qui 652. Eugenio Corecco ha estudiado en profundidad el tema de la comunión como principio formal de la vida eclesial (cf. E. CORECCO, *Democrazia e Chiesa. Sinodalità e comunione*, Bologna, EDB, 2023, 32-35).

¹⁹ E. SCOGNAMIGLIO, *Koinonía e diaconía il volto della Chiesa. Percorsi di ecclesiologia contemporanea*, Padova, Edizioni Messaggero, 2000, 25.

²⁰ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia*, 7 de octubre de 1985: EV 9/1668-1765, sobre todo 1683.

²¹ Para una profundización sobre este tema, cf. Y. CONGAR, *Au milieu des orages: l'Église affronte aujourd'hui son avenir*, Paris, Cerf, 1969; G. TANGORRA, *Temi di ecclesiologia*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2014, 63-64.

sentido de soberanía popular, como un derecho a decidir comunitaria y democráticamente todo lo que la Iglesia debe ser y hacer».²² En un discurso dirigido a los miembros del Consejo Ordinario de la Secretaría General del Sínodo de Obispos, citando lo que ya había escrito en la encíclica *Spe Salvi*, Benedicto XVI mostró la base cristológica de la "comunidad" y de la naturaleza comunitaria que caracteriza al ser-Iglesia:

Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser 'para todos', hace que este sea nuestro modo de ser. Nos compromete en favor de los demás, pero sólo estando en comunión con él podemos realmente llegar a ser para los demás, puesto que existe una "relación entre amor de Dios y responsabilidad para con los hombres" (n. 28), que impide caer en el individualismo de la salvación y de la esperanza.²³

Entre tanto, la palabra "comunidad", enunciándose más allá de su significado principalmente teológico, ha desempeñado un papel cada vez más esencial también a nivel antropológico y sociológico, político y económico, forjando así una forma particular de entender la relacionalidad, como algo capaz de constituir y nutrir constantemente la "comunidad". Los términos "comunidad" y "comunidad" contienen en sí mismos dos elementos constitutivos: por un lado, la *otredad*, que hace ser, frente al yo, la existencia de un *tú*; pero, por otro lado, además, la relación existente "entre" el yo y el *tú*, capaz de realizar la existencia de un "nosotros" (en singular), ambiente vital dentro del cual las identidades individuales pueden realizar su propia particularidad. La *otredad* y la relación son realmente esenciales para cualquier disciplina que pretenda indagar el significado de "comunidad" y "comunidad". Podemos preguntarnos si estos dos términos – "comunidad" y "comunidad" – que las disciplinas más variadas han ido profundizando de manera diversa durante el pasado siglo, siguen ofreciendo nuevas perspectivas dentro del escenario eclesial, cultural y social en el que vivimos, o si, por el contrario, poseen un valor únicamente en referencia a los objetivos ya alcanzados en el pasado. De esta cuestión problemática, nace el tercer número de la revista *Fidei communio*, a través de los ensayos que en él se contienen.

²² J. RATZINGER, *Vent'anni della rivista Communio. Il coraggio cristiano di rischiare*, in *Communio* 208-210 (2006), 221-231, aquí se citada 226.

²³ BENEDETTO XVI, *Discurso ai membri del Consiglio ordinario della Segreteria generale del Sínodo dei vescovi* (21 gennaio 2008), in *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008/2), 78-80, aquí citada la 79.

Este número está dividido en tres secciones. La primera la componen, en clave interdisciplinar, algunos artículos de naturaleza más sistemática: *La riscoperta della «dimensione comunitaria» del cristianesimo: dal movimento liturgico all'attivismo politico postconciliare* (Marta Busani); *I legami comunitari* (Pierpaolo Donati); *Se cessiamo di essere Università. Verso un nuovo progetto culturale* (Mario Morcellini); *El fundamento cristológico-trinitario de la noción de comunio* (José Rico Pavés); *Comunione e diritto* (Arturo Cattaneo); *La mutua relazione Chiesa locale/Chiesa universale. Cambia qualcosa dopo il sinodo sulla sinodalità?* (Miguel de Salis); *Uno strumento a servizio della comunione. Storia e situazione della rivista internazionale di teologia e cultura Communio* (Francesco Spinelli).

La segunda sección presenta algunas figuras que han contribuido de forma esencial, en el periodo posconciliar, al desarrollo de la noción de "comunión": *Theological Roots and Contemporary Challenges of Ecclesial Unity: Retrieving Balthasar's Vision of Communio* (Jacques Servais); *Il concetto di comunione in Yves Congar, chiave della sua ecclesiologia ecumenica* (Hyacinthe Destivelle); *Il tema della comunio nella riflessione di Henri de Lubac: sondaggio ecclesiologico* (Nicola Salato); *Ancora due domande sulla Communio in Corecco* (Jacques Bagnoud – Marco Lamanna).

Finalmente, la tercera sección se abre con un *Forum* sobre un volumen de la *Opera omnia* de Romano Guardini, publicado recientemente en Italia, sobre el tema eclesiológico:²⁴ *Ecclesiologia e dialettica. La Chiesa come complexio oppositorum in Romano Guardini* (Massimo Borghesi); *La comunità. Questioni liturgico-ecclesiologiche in Romano Guardini* (Francesca Leto).

La importancia de los temas tratados junto con la profundidad de los autores implicados en este número, al investigar si *communio*, de la que surge la *communitas*, sigue siendo una noción interdisciplinar plausible, ofrecen una contribución importante a la reflexión al tiempo que plasman la verdadera vocación de la revista *Fidei communio*, que no quiere ser sino un laboratorio del "pensar juntos".

²⁴ R. GUARDINI, *Ecclesiologia* (Opera omnia XI), P. BUA (ed.), Brescia, Morcelliana, 2025.

PROFILO STORICO-SISTEMATICO

LA RISCOPERTA DELLA «DIMENSIONE COMUNITARIA» DEL CRISTIANESIMO: DAL MOVIMENTO LITURGICO ALL'ATTIVISMO POLITICO POSTCONCILIARE

■■■ Marta Busani

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 19-31

ABSTRACT ■ *The essay examines the rediscovery of the communitarian dimension as a fundamental aspect of the lay apostolate throughout the 20th century, in response to religious individualism and the processes of secularization. The analysis examines several significant experiences, from the Liturgical Movement to the Young Christian Workers (JOC), up to the Italian case of Gioventù Studentesca, founded by Fr. Luigi Giussani.*

KEYWORDS ■ Christian community – JOC – Luigi Giussani – Specialized catholic action

MARTA BUSANI

Università Cattolica del Sacro Cuore.
marta.busani@unicatt.it

■ Introduzione

Il Novecento è stato un secolo cruciale per il laicato cattolico, caratterizzato da un'ansia di rinnovamento pastorale e da una profonda riflessione sulle forme della presenza della Chiesa nella società. Tra gli anni '20 e '30 maturarono alcuni fermenti, in larga misura originati dalla percezione, in diversi ambienti del cattolicesimo, della diffusione di un «individualismo religioso», considerato diretta conseguenza dell'influenza della cultura borghese e liberale sul mondo cattolico e della rapidità dei processi di secolarizzazione delle società europee.¹ Ad aggravare tali dinamiche, naturalmente, contribuiva l'avanzare di nuove "religioni laiche", alcune delle quali sfociate negli esperimenti totalitari. Molti cattolici si misurarono apertamente con i cambiamenti della società contemporanea, dominata, a loro giudizio, dall'individualismo borghese, dal razionalismo naturalistico e dall'utilitarismo materialistico, cercando vie capaci di rinnovare e rendere più efficace la presenza del laicato, in particolare nei paesi di tradizione cristiana. In risposta a questi nuovi orizzonti ideologici, si fece strada la riscoperta della dimensione comunitaria del cristianesimo, intesa non come semplice aggregazione organizzativa o supporto all'apostolato individuale, ma come fondamento ontologico della persona e come via per una testimonianza efficace nella società secolarizzata. Fu questo l'orizzonte promosso dal movimento liturgico, che approfondiva «la riscoperta della Chiesa come Corpo mistico di Cristo» e la liturgia come espressione tangibile della comu-

¹ G.-R. HORN, *Western European Liberation Theology (1924-1959): The First Wave*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

nione tra i fedeli.² Non è un caso che, tra le due guerre, la centralità della «comunità» nell'esperienza cristiana fosse riaffermata proprio da esponenti del movimento liturgico impegnati nell'apostolato giovanile: il teologo Romano Guardini, assistente dell'associazione cattolica giovanile tedesca dei Quickborn, e il gesuita Paul Doncœur, animatore degli scout francesi.³

Le riflessioni del movimento liturgico furono determinanti anche nel delinearsi di un nuovo movimento destinato ad avere grande diffusione in tutto il mondo, la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC), fondata dal sacerdote belga Joseph Cardijn nel 1926.⁴ Cardijn promosse un nuovo modello di apostolato rivolto ai lavoratori, fondato sulla convinzione che la trasmissione della fede alle nuove generazioni dovesse avvenire attraverso un coinvolgimento diretto dei giovani nell'ambiente di lavoro, in cui essi trascorrevano la maggior parte del loro tempo. L'essenza del jocismo era sintetizzata nel suo motto: «entre eux, par eux, pour eux» (tra loro, per loro, attraverso di loro), poiché Cardijn sosteneva che soltanto gli operai e le operaie avrebbero potuto riavvicinare i propri colleghi alla Chiesa. Pur nell'evoluzione delle forme e degli orizzonti che la JOC conobbe nei decenni successivi alla sua nascita, Cardijn partì sempre dall'assunto che esisteva una «missione divina della classe operaia», secondo cui ogni lavoratrice e ogni lavoratore avevano ricevuto da Dio un compito da realizzarsi «nel loro lavoro».⁵ Da questo compito derivava il valore inalienabile di ogni operaio, concepito come persona umana direttamente dipendente da Dio. La JOC non nacque, perciò, come un sindacato: il suo scopo non era organizzare la lotta per i diritti dei lavoratori nelle fabbriche, ma ricordare a ogni lavoratore la sua «missione divina» e, quindi, la sua dignità inalienabile.⁶ Per Cardijn, la

² P. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Roma, Carocci, 2012, 21-23.

³ M. PAIANO, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, 136-147.

⁴ Per una storia della nascita della JOC in Belgio e in Francia cf. HORN, *Western European Liberation Theology (1924-1959)*, 5-30. Per un approfondimento sui primi decenni di storia della JOC e, in particolare, della sua componente femminile cf. S.B. WHITNEY, *Communist and Catholics in Interwar France: Mobilizing Youth*, Durham-London, Duke University Press, 2009, 80-136.

⁵ Fino agli ultimi anni della sua vita, ancora responsabile della JOC internazionale, Cardijn disse e scrisse che l'unico punto di partenza che avrebbe alimentato stabilmente un movimento cristiano tra gli operai era la scoperta della missione che Dio affidava loro, la coscienza, cioè, che «Dio ha bisogno di me! Io sono il suo inviato» (J. CARDIJN, *Laici in prima linea*, Torino, Borla, 1963, 9).

⁶ J. CARDIJN, *La hora de la clase obrera*, Madrid, Ediciones JOC, 1948, 50-51.

JOC era soprattutto un movimento educativo, apostolico e missionario.⁷ I militanti erano suddivisi in piccole équipes, rispondenti alla necessità di non formare singoli individui intellettualmente preparati, ma di dare vita a «comunità di cristiani» nelle fabbriche;⁸ il senso di tali comunità risiedeva nel fatto che i membri dovevano richiamarsi l'un l'altro «la grandezza, l'importanza e la dignità» della loro missione.⁹ La liturgia eucaristica condivisa dagli aderenti alla JOC assolveva una duplice funzione: da un lato, consolidare questa dimensione comunitaria; dall'altro formare la coscienza dei *jocistes*, chiamati a riconoscere nel sacrificio di Cristo, reso presente nell'eucaristia, il paradigma da vivere all'interno delle fabbriche attraverso il lavoro manuale.¹⁰

La Seconda guerra mondiale ridusse drasticamente la vita dei movimenti del laicato cattolico e interruppe quasi completamente i contatti tra i diversi gruppi nazionali dell'Azione cattolica, fino a quel momento catalizzatori e acceleratori di molte trasformazioni. Il tema della dimensione comunitaria dell'apostolato cristiano riemerse con maggior forza, dopo la guerra, proprio nei gruppi dell'Azione cattolica ispirati al metodo della JOC belga.

■ 1. L'Azione cattolica specializzata e la comunità d'ambiente

Il movimento della JOC fondato da Joseph Cardijn in Belgio alla fine degli anni '20 divenne un vero e proprio modello nel mondo francofono, al punto da dare origine all'Azione cattolica specializzata, così definita perché i giovani venivano suddivisi in gruppi corrispondenti ai loro

⁷ CARDIJN, *La hora de la clase obrera*, 58-60.

⁸ «No basta formar individualidades, es necesario formar equipos. [...] Es necesario trabajar en equipo y enseñar a los jóvenes trabajadores a trabajar en un equipo apostólico donde se exponen las dificultades, se sostienen mutuamente, o donde se da una inyección de vitalidad cuando se está descorazonado» (CARDIJN, *La hora de la clase obrera*, 85-86).

⁹ «En el barrio, en los ambientes de trabajo, donde los obreros están juntos, donde las familias viven juntas. También allí, los trabajadores deben hacerse conocer los unos a los otros, su misión divina para ayudarse en la realización de esta misión. Comunidades obreras en los barrios, comunidades obreras en los ambientes de trabajo, durante las diversiones, los desplazamientos, donde los obreros, las obreras, deben revelarse los unos a los otros la grandezza, la importancia, la dignidad de su misión obrera» (CARDIJN, *La hora de la clase obrera*, 53).

¹⁰ Per una ricostruzione ampia e documentata del ruolo della liturgia all'interno della JOC cf. PAIANO, *Liturgia e società nel Novecento*, 109-136.

specifici ambienti di vita (fabbrica, scuola, università, mondo agricolo). Tale impostazione si distingueva dal modello tradizionale dell'Azione cattolica italiana, nel quale i giovani gravitavano intorno alle parrocchie ed erano suddivisi per fasce d'età. Dopo la fine della guerra, e in particolare dagli anni '50, l'Azione cattolica specializzata riscosse molto successo non solo in Europa ma anche nel continente americano, poiché essa sembrava in grado di colmare il divario tra azione sociale, azione religiosa e vita quotidiana.

Oltre all'organizzazione, un elemento che differenziava i due modelli di Azione cattolica era l'impostazione pedagogica che, nel caso dei gruppi francofoni, privilegiava la dimensione comunitaria. Essi erano generalmente articolati in équipes di sei o sette persone, che si riunivano settimanalmente con un sacerdote per svolgere la cosiddetta Revisione di vita.¹¹ Tale metodo si articolava in tre momenti: il «vedere», dedicato alla riflessione e all'analisi delle proprie condizioni di vita; il «giudicare», in cui i fatti analizzati venivano confrontati con il vangelo e giudicati alla luce di esso e della dottrina della Chiesa; l'«agire», che consisteva nella ricerca condivisa di un modo di agire nella realtà personale e collettiva in senso costruttivo e trasformatore.¹² I gruppi dell'Azione cattolica specializzata sottolineavano la differenza tra il modello tradizionale dell'AC – fondato sulla trasmissione degli insegnamenti della Chiesa mediante l'istruzione religiosa – e la Revisione di vita che, partendo dai problemi concreti, cercava di far scoprire ai giovani la pertinenza della fede ai problemi della vita. Nel primo caso, sostenevano, il risultato era la formazione di singoli individui intellettualmente preparati; nel secondo, invece, almeno nelle intenzioni, l'esito era la nascita di comunità di cristiani orientate alla trasformazione personale e sociale in virtù dei principi evangelici. In questo modo, l'Azione cattolica specializzata poneva la comunità d'ambiente al centro dell'apostolato, interpretandola come luogo vitale in cui la fede poteva incarnarsi nella realtà concreta.¹³

¹¹ Nel 1961, Giovanni XXIII inserì un esplicito riferimento al metodo della Revisione di vita nell'enciclica *Mater et magistra* e ciò contribuì enormemente alla diffusione di questa metodologia e dell'Azione cattolica specializzata.

¹² A. MARÉCHAL, *La Revisione di vita*, Milano, Nuova Favilla, 1963.

¹³ In tale direzione andavano anche le riflessioni di Cardijn che aveva messo in guardia da un errore che egli vedeva compiere a molti cristiani: «En fin, se opone lo espiritual a lo temporal come si hubiere medio de tener algo espiritual, que no estuveria en lo temporal; distinción peligrosa. Lo espiritual debe estar en lo temporal. Jamás he encontrado almas que se paseen solas por la vida; no existen almas desencarnadas. Existen almas en los cuerpos de las personas humanas. Olvidar el cuerpos para salvar el alma es perder

Anche se i movimenti dell'Azione cattolica specializzata avevano preso avvio sulla scorta del modello della JOC fondata da Cardijn, essi non erano sempre pienamente riconducibili agli orizzonti del sacerdote belga, in particolare se si considerano i gruppi della JEC (Jeunesse Étudiante Chrétienne).

Ancora negli anni '60, in un volume che raccoglieva le riflessioni della sua intera vita – e che può essere considerato una sorta di testamento spirituale – Cardijn insisteva sul fatto che, per i cattolici,

non si tratta[va] di umanizzare e poi cristianizzare, né di mutare subito le strutture, ma di far penetrare il cristianesimo nella persona umana. L'apostolato dei laici – scriveva – non è un'azione di ordine temporale, ma essenzialmente un'opera evangelizzatrice della vita stessa.¹⁴

I gruppi della JEC francese, al contrario, ponevano l'accento sul nesso tra spiritualità e azione e sulla dimensione sociale del cristianesimo. In questa prospettiva, la «comunità» veniva interpretata più come una forza di cambiamento all'interno della scuola e delle università che come un sostegno insostituibile alla vita di fede di ogni giovane che partecipava ai gruppi dell'Azione cattolica specializzata.

■ 2. Don Luigi Giussani e «il senso comunitario» della vita della Chiesa

In Italia, dopo la Seconda guerra mondiale, benché fosse stato fondato un movimento operaio dell'Azione cattolica modellato sull'esperienza belga – la GIOCI (Gioventù italiana operai cristiani) – l'associazione faticò a recepire tali istanze a livello nazionale.¹⁵ Come ben ricostruito da Francesco Piva, molti dirigenti dell'Azione cattolica, a fronte di un complessivo aumento degli iscritti all'associazione, non si rendevano conto

el alma y el cuerpo. Es también una tontería olvidar el alma por salvar el cuerpo. No se puede salvar el cuerpo sin salvar el alma» (CARDIJN, *La hora de la clase obrera*, 63).

¹⁴ CARDIJN, *Laici in prima linea*, 22-23.

¹⁵ M. MARGOTTI, *La fabbrica dei cattolici. Chiesa, industria e organizzazioni operaie a Torino (1948-1965)*, Torino, Angolo Manzoni, 2012; M. MARGOTTI, *Cattolicesimo italiano e «questione operaia» nel secondo dopoguerra*, in *Contemporanea* 2 (2012), 235-259; F. FERRARI, *Attivismo, orgoglio e tradizione ambrosiana. I cattolici nelle fabbriche milanesi dal dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Roma, Studium, 2017.

che vi era una dispersione dei giovani dopo i quindici anni.¹⁶ La questione fu denunciata da Mario Rossi, presidente nazionale della GIAC, che fu poi allontanato dalla guida del ramo giovanile dell'associazione anche perché aveva cercato di portare in Italia alcuni elementi dell'Azione cattolica specializzata, come l'attenzione alla dimensione comunitaria dell'associazionismo cattolico.¹⁷ Al modello della JEC francofona si ispirò anche Giancarlo Brasca, che a Milano diede vita a un gruppo denominato Gioventù studentesca.

Negli anni '50, l'eredità della GS fondata da Brasca fu raccolta da un giovane sacerdote diocesano, don Luigi Giussani, il quale rifondò il movimento dedicato agli studenti delle scuole superiori all'interno dell'Azione cattolica ambrosiana a partire dall'anno 1953-1954.¹⁸ Anche lui, come affermò in uno dei primi incontri di GS, si ispirò al modello della JOC e della JEC belga, con l'intento di «dar vita a un movimento tra di noi che viva insieme il più possibile, che pensi insieme, che agisca insieme, che preghi insieme, che studi insieme».¹⁹ In continuità con l'impostazione di Cardijn, i giovani di GS erano riuniti nei «raggi» (il corrispettivo delle équipes della JOC), uno per ciascuna scuola.

Negli anni che precedettero il concilio Vaticano II, don Luigi Giussani approfondì il suo pensiero e le sue riflessioni circa l'orizzonte comunitario di Gioventù studentesca. Pur adoperando un linguaggio semplice, accessibile agli studenti, il sacerdote spiegava in questi termini la sua affermazione secondo cui non poteva esservi cristianesimo al di fuori di una dimensione comunitaria: «Gesù Cristo non ha detto "dalla vostra singola perfezione conosceranno che siete Cristiani", ma ha detto invece: "amatevi l'un l'altro come io vi ho amato: da questo tutti conosceranno che siete miei discepoli"».²⁰ Come osserva García, per Giussani i vangeli «non solo testimonia[va]no una vita, ma la comunica[va]no; anzi,

¹⁶ Cf. F. PIVA, *La gioventù cattolica in cammino. Memoria e storia del gruppo dirigente (1946-1954)*, Milano, Franco Angeli, 2003.

¹⁷ Cf. PIVA, *La gioventù cattolica in cammino*.

¹⁸ Per un inquadramento della vita di don Luigi Giussani e della storia di Gioventù studentesca si rimanda a G. PAXIMADI – E. PRATO – R. ROUX – A. TOMBOLINI (ed.), *Luigi Giussani. Il percorso teologico e l'apertura ecumenica*, Siena, Cantagalli, 2018; A. SAVORANA, *Vita di don Giussani*, Milano, Rizzoli, 2013; M. CAMISASCA, *Comunione e Liberazione. Le origini*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001.

¹⁹ FCL (Fraternità di comunione e liberazione), ALG (Archivio Luigi Giussani), *Gudo*, f. Gudo.Vita/1, «Qualche cenno intorno alla lezione tenuta dall'assistente di G.S. Don Giussani», s.d., riconducibile alla primavera del 1953.

²⁰ FCL, AMCL (Archivio del movimento di Comunione e liberazione), *Gioventù Studentesca*, b. GS 3, GS/9, «Linee ideali del Movimento studenti», 1955.

indica[va]no come avv[eniva] il riconoscimento di Cristo».²¹ E infatti, il sacerdote milanese presentava ai giovani la vita comune vissuta da Cristo e dagli apostoli come paradigma per la Chiesa e per il movimento di Gioventù studentesca. Secondo Giussani, in assenza di un'esperienza di comunità tangibile anche all'interno della scuola, la religione sarebbe rimasta relegata, per i giovani, in uno spazio soggettivo e incomunicabile della coscienza individuale, con il rischio di ridurre il cattolicesimo a un insieme di norme morali e di precetti.

Dopo alcuni anni dalla nascita di Gioventù studentesca, Giussani elaborò nuove riflessioni sul tema della dimensione comunitaria della Chiesa: essa non era soltanto un supporto funzionale al perfezionamento del soggetto cristiano o alla riuscita dell'attività apostolica, ma una struttura costitutiva dell'essere umano e della proposta cristiana. Come lui stesso disse, tale convinzione era maturata sia attraverso la sua convivenza quotidiana con i giovani, sia mediante lo studio del personalismo cristiano di Emmanuel Mounier e la lettura dell'*Essenza del cattolicesimo* di Karl Adam.²² Giussani insisteva tuttavia sulla necessità di una vigilanza costante affinché la dimensione comunitaria non si trasformasse in un «collettivo» capace di comprimere la persona o, come più frequentemente accadeva tra i giovani, affinché «il senso dell'unità» non si traducesse nel semplice «essere trascinati» dagli altri, a discapito di un'autentica maturazione personale.²³ Nel primo libro in cui Giussani descrisse i risultati della vita di GS a sei anni dalla sua fondazione, il sacerdote ribadiva che la dimensione comunitaria del cristianesimo costituiva un dato imprescindibile da cui ogni cristiano doveva necessariamente partire. In tale testo si affermava che la comunità non era e non doveva trasformarsi in un fattore esterno alla persona, qualcosa da cui il singolo dipendesse e che potesse limitare la sua libertà d'espressione; al contrario, essa doveva essere vissuta come «sorprendente e misterioso segno dell'Altro, così come lo è nella presenza di me a me stesso».²⁴ Ne derivava che il «sentirsi in comunione» non era il frutto

²¹ J.M. GARCÍA, *Luigi Giussani: una lettura ecclesiale dei Vangeli*, in C. DI MARTINO (ed.), *Il cristianesimo come avvenimento. Saggio sul pensiero teologico di Luigi Giussani*, Milano, Bur Rizzoli, 2022, 264.

²² FCL, AMCL, *Gioventù Studentesca*, b. GS 3, GS/9, «Linee ideali del Movimento studenti», 1955.

²³ M. BUSANI, *Gioventù studentesca. Storia di un movimento cattolico dalla ricostruzione alla contestazione*, Roma, Studium, 2016, 109.

²⁴ L. GIUSSANI, *GS. Riflessioni sopra un'esperienza, pro manuscripto*, Milano, 1959, 31-35; oggi pubblicato come L. GIUSSANI, *Gioventù Studentesca. Riflessioni sopra un'esperienza*, in *Id.*, *Il cammino al vero è un'esperienza*, Milano, Rizzoli, 2006, 19-78, qui 45.

di un sentimento spontaneo o naturalistico, ma l'esito di un impegno a riconoscere e accogliere gli altri studenti come segno tangibile della presenza di Cristo.²⁵

Le riflessioni di don Luigi Giussani maturarono sia attraverso l'esperienza educativa con gli studenti, sia grazie alla sua formazione teologica nel seminario arcivescovile di Venegono, ai suoi maestri e alla possibilità – non scontata in quegli anni – di studiare il pensiero dei teologi della *Nouvelle Théologie*, come Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Jean Daniélou e altri.²⁶ Questi nuovi orizzonti teologici sarebbero divenuti, con il concilio Vaticano II, patrimonio dell'intera Chiesa. Prima del 1963, tuttavia, il movimento di GS e la sua visibile presenza comunitaria nelle scuole e nelle città apparivano per molti aspetti singolari: per qualcuno eccessivi, talvolta persino sconvenienti, per altri innovativi. Tra questi ultimi si trovava Giovanni Battista Montini, arcivescovo di Milano e futuro papa, il quale, pur non risparmiando critiche su altri aspetti di Gioventù studentesca, scriveva a Giussani sottolineando che l'educazione degli studenti al «senso comunitario» fosse «un'idea luminosa» e destinata a portare molti frutti, purché radicata in un «principio soprannaturale» e in un «orizzonte universale».²⁷

Con la costituzione dogmatica *Lumen gentium*, il concilio Vaticano II confermò, nella sostanza, la dimensione comunitaria della Chiesa attraverso l'utilizzo delle definizioni di Corpo mistico e di popolo di Dio. Alla luce dell'insegnamento conciliare, i fedeli battezzati erano parte di un unico corpo, visibile e spirituale allo stesso tempo, ed erano quindi chiamati a vivere un'unità che si fondava sulla loro partecipazione al Corpo mistico di Cristo. Si comprende, allora, l'entusiasmo manifestato

²⁵ GIUSSANI, *Gioventù Studentesca*, 45.

²⁶ E. BRESSAN, *Gioventù Studentesca e la sua genealogia culturale alla prova del Sessantotto*, in M. BOCCI – M. BUSANI (ed.), *Towards 1968. Studenti cattolici nell'Europa occidentale degli anni Sessanta*, Roma, Studium, 2020, 259-273.

²⁷ Montini scriveva dal concilio ai due sacerdoti responsabili di GS: «Incoraggio, a questo proposito, il vostro intento di educare gli Studenti al "senso comunitario". È un'idea luminosa. E sarà veramente educatrice e benefica, se avrà motivo e forza nella carità, nel principio soprannaturale, che da umana la fa diventare cristiana, e che la realizza nella capacità di superare l'individualismo proprio dell'età e della psicologia di chi studia, e di riconoscere in chi ci circonda fratelli degni di stima, di servizio e di sacrificio, così che l'incontro col prossimo non si arresti al compagno, al gruppo, alla categoria, ma abbia davvero quell'orizzonte universale, che la "Ecclesia" sola presenta alla vocazione ecumenica dell'uomo discepolo della verità. So che codesta è la vostra visione». Cf. ADM (Archivio storico diocesano di Milano), ASAM (Archivio della segreteria dell'arcivescovo Montini), b. 104, f. 55, lettera di Giovanni Battista Montini a Luigi Giussani e Giovanni Padovani, Roma, 11 novembre 1962.

da Luigi Giussani e nelle pagine della rivista di Gioventù studentesca, *Milano Studenti*, all'indomani della pubblicazione della *Lumen gentium*.²⁸ Come sottolinea Maria Bocci, infatti,

è la categoria di Corpo mistico, nella sua derivazione paolina, a segnare fin dalle origini l'ecclesiologia del movimento; non per niente il Corpo mistico pervade gli scritti di Giussani che precedono e accompagnano, dal punto di vista cronologico, lo svolgimento del Concilio.²⁹

■ 3. Il post-concilio tra comunità di fede e attivismo politico

Dopo il concilio Vaticano II e, in particolare, a partire dal 1968, il termine «comunità» assunse per una parte degli aderenti a Gioventù studentesca un significato diverso, scivolando progressivamente – nell'orizzonte ideologico dei militanti – dall'indicare l'unità dei cristiani giustificata dalla scelta di Cristo a designare un gruppo socialmente identificabile, unito dalla comune decisione di trasformare la società in termini di giustizia sociale.³⁰ Tale cambiamento rispecchiava il percorso di moltissime realtà della gioventù cattolica in quegli anni. Più in generale, il periodo postconciliare fu senza dubbio una fase di forte crisi e di spinte contrastanti per il laicato cattolico. Come nota Philippe Chenaux, tale crisi coincise per molti aspetti con la crisi della società occidentale rappresentata dalle proteste del lungo Sessantotto.³¹ Sono stati pubblicati molti volumi che hanno cercato di afferrare il senso della partecipazione

²⁸ A diversi anni di distanza, nel 1979, il sacerdote avrebbe rievocato l'uscita dell'enciclica: «Mi ricordo la festa che abbiamo fatto quando è uscita la *Lumen Gentium*, che pone così magnificamente l'accento, particolarmente nel paragrafo ottavo, sulla Chiesa come comunità visibile, sperimentabile, incontrabile: l'anima del nostro tentativo. Come pure la *Gaudium et Spes*, per l'interessamento, la passione per il mondo, la stima dei tentativi umani, pur nella percezione della loro tristezza ultima» (L. GIUSSANI, *Da quale vita nasce Comunione e liberazione*, intervista a cura di G. SARCO [R. BUTTIGLIONE], supplemento a *Il Sabato*, 3 ottobre 1987; ripubblicata come supplemento in *CL-Litterae Communio* 7/8 [1979], 18-19).

²⁹ M. BOCCI, «La Chiesa in quanto tale». *Il Concilio indiviso, da Gioventù Studentesca a Comunione e Liberazione*, in *Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, maggio-dicembre 2010, 217-220.

³⁰ Per ulteriori riflessioni su questo aspetto cf. M. BORGHESI, *Luigi Giussani. Conoscenza amorosa ed esperienza del vero. Un itinerario moderno*, Bari, Edizioni di Pagina, 2015, 123-130; 158-162.

³¹ CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, 129-141.

di migliaia di giovani cattolici ai movimenti del Sessantotto.³² Non si ha quindi la pretesa di arrivare in questa sede ad un'analisi definitiva, ma solo di proporre alcuni elementi che portarono molte realtà del laicato cattolico a concepire la comunità cristiana sempre più come un soggetto politico.

Tralasciando la specificità italiana e la presidenza dell'Azione cattolica affidata a Vittorio Bachelet, che intraprese un percorso di riscoperta della vocazione religiosa del laicato, in molti contesti la gioventù cattolica iniziò a cercare nel pensiero marxista la concretezza che sembrava mancare alla proposta dell'associazionismo tradizionale.³³ In questo senso, una grande influenza non fu esercitata solo dai movimenti del Sessantotto, che peraltro gli stessi cristiani avevano contribuito a far nascere, ma anche dalle nuove riflessioni della teologia politica che rischiavano di trasformare la Chiesa stessa in un soggetto politico della liberazione.³⁴ All'interno dei gruppi di Azione cattolica di tutto il mondo, l'idea di comunità fondata sull'esperienza ecclesiale fu progressivamente sostituita da un'idea di comunità unita dall'attivismo politico e dai progetti di realizzazione di un progresso economico e sociale degli strati più poveri della popolazione, orizzonte, quest'ultimo, promosso dalla stessa *Populorum progressio* di Paolo VI. Questo slittamento si verificò in molti contesti nazionali, dalla Spagna al Brasile, dal Perù alla Svizzera e travolse la stessa JOC fondata da Cardijn.³⁵ Anche all'interno di Gioventù studentesca, le attività caritative, precedentemente intese come momento educativo, vennero ridefinite come necessità di intervenire per modificare le situazioni di povertà, e il valore della comunità fu ri-

³² Y. TRANVOUEZ (ed.), *La décomposition des chrétientés occidentales 1950-2010*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, 2013; G.-R. HORN, *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015; M. BOCCI, *L'«anima cristiana» della contestazione. Gli studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Roma, Studium, 2020.

³³ G. VECCHIO (ed.), *L'Azione Cattolica del Vaticano II. Laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, Roma, AVE, 2015.

³⁴ Per un approfondimento sulla teologia politica di Johann Baptist Metz e Jürgen Moltmann cf. M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Genova, Marietti 1820, 2013, 203-245.

³⁵ C. FRAUENFELDER, *La Jeunesse Ouvrière Chrétienne suisse dans la tourmente contestataire des années 1960*, in TRANVOUEZ (ed.), *La décomposition des chrétientés occidentales 1950-2010*, 113-122; P. WYNANTS, *De l'Action catholique spécialisée à l'utopie politique. Le changement de cap de la JOC francophone (1969-1974)*, in *Cahiers d'Histoire du Temps Présent* 11 (2003), 101-117; F. MONTERO, *Le progressisme catholique espagnol et la fin du franquisme (1960-1975)*, in *Histoire@Politique* 30/3 (2016), 47-59.

condotto alla collaborazione in un lavoro di azione sociale.³⁶ In Francia, la collaborazione tra i giovani della JEC e il movimento studentesco fece spazio a una concezione di comunità come unità tra tutti gli studenti, intesa come gruppo sociologicamente definito che doveva esprimere istanze di cambiamento. La ricerca del dialogo con gli studenti non cristiani divenne prioritaria, per i giovani francesi, rispetto all'approfondimento formativo e alla vita associativa.³⁷ Nel post-concilio, questo processo rifletteva la difficoltà del laicato cattolico nel bilanciare la riscoperta della propria identità, come promosso dalla *Lumen gentium* e dalla *Apostolicam actuositatem*, con l'impegno per l'animazione delle realtà terrene approfondito dalla *Gaudium et spes*, senza che quest'ultimo diventasse un mero progetto umano o politico.

La crisi del cattolicesimo organizzato e l'allentamento della lunga fase di contenimento delle istanze di rinnovamento, favorita dal concilio, portarono anche alla moltiplicazione dei gruppi spontanei che, verso la metà degli anni '60, iniziarono a criticare il conformismo ecclesiastico e, in Italia, il collateralismo tra le organizzazioni cattoliche e la Democrazia cristiana. Questi gruppi, spesso animati da ideali di povertà e impegno civile, vedevano il loro scopo primario nell'azione politica e sociale e nella contestazione delle istituzioni ecclesiastiche.³⁸

In sintesi, il concilio Vaticano II aveva consolidato, attraverso la teologia del corpo mistico, la riscoperta della dimensione comunitaria del cristianesimo, avviata come risposta all'individualismo borghese. Tale riscoperta fu tuttavia messa in discussione proprio nel periodo postconciliare. Questa crisi si esprime principalmente all'interno del laicato giovanile e spesso in termini di rottura con l'istituzione e la tradizione. Allo stesso tempo, però, non si può non menzionare che il periodo postconciliare vide l'emergere di un nuovo soggetto nella Chiesa, ovvero quello dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità, alcuni nati nell'immediato dopoguerra, altri proprio negli anni del post-concilio. In un'ampia gamma di differenze, tali realtà facevano della vita comunitaria un elemento essenziale della vita di fede proposta ai loro aderenti.

³⁶ BUSANI, *Gioventù studentesca*, 459-462.

³⁷ D. PELLETIER, *Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du «moment 68»*, in *Histoire@Politique* 30/3 (2016), 114-127; M. BUSANI, *Alla ricerca di una nuova metodologia. «Revisione di vita», JEC francese e mondo cattolico italiano negli anni Sessanta*, in *History of Education & Children's Literature* 2 (2022), 531-544.

³⁸ M. MARGOTTI – S. INAUDI, *La rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Roma, Studium, 2017.

I LEGAMI COMUNITARI

■■■ Pierpaolo Donati

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 33-46

ABSTRACT ■ *Bonds of communion are spiritual relationships of mutual giving that have no boundaries, while community has boundaries, however permeable. What is interesting is analyzing the relationship between the two concepts, that is, understanding how communion can generate a community and a community can generate communion.*

KEYWORDS ■ Communion – Community – Bond – Social relationship – Relational otherness

PIERPAOLO DONATI

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Università di Bologna, Italia.
pierpaolo.donati@unibo.it

■ Introduzione

La modernità si è affermata combattendo la comunità. Lo ha fatto adottando una matrice culturale di tipo dialettico oppositivo che ancora oggi rende sempre più fragili i tentativi di costruire delle comunità, sia nella società sia nella Chiesa. Il momento distruttivo della cultura ha più forza di quello della coesione. La teologia conserva la semantica comunitaria come sua riserva di senso, ma fa enormi difficoltà a tradurla in pratiche concrete. Il motivo di fondo, a mio avviso, è che la cultura cristiana non ha ancora una visione relazionale capace di affrontare l'alterità, che implica il saper trattare la distanza e il confine con l'Altro, sia nelle relazioni interpersonali e comunionali, sia nelle relazioni di una determinata comunità.

Il problema dell'alterità si presenta, ed è decisivo per la sopravvivenza della comunità, anche nei confronti del fondatore della comunità, sia esso una singola persona oppure un gruppo di iniziatori. Infatti, è inevitabile che il fondatore divenga presto "Altro" rispetto alle nuove generazioni, considerati i rapidi cambiamenti odierni della società. I membri della comunità fanno una grande fatica a capire quando il mondo del fondatore è finito e ne è cominciato uno nuovo. Non vedono la distanza, il confine con il vecchio ordine e così non riescono a rinnovarsi, non riescono a rigenerare il carisma fondazionale dando nuova forma alla comunità. Così, la comunità muore e diventa solo un ricordo.

Se è vero che la comunità, intesa come organizzazione strutturata e stabile nel tempo, non riesce più ad emergere, non solo perché impedita da una cultura generale postmoderna incapace di concepire la comunità, ma anche da problemi di rinnovamento interno, d'altra parte tutti sperimentano il fatto che, senza una relazione di comunione con

altri, la vita perde di senso. Come colmare il divario fra i bisogni primari di comunione che persistono e le capacità di strutturare effettivamente una comunità?

Si tratta di prendere atto che è cresciuta la differenza fra "fare comunità" e "fare comunione", fra i legami di comunità e i legami di comunione. Pur essendo connessi, questi legami si caratterizzano per qualità diverse e hanno differenti possibilità di affermarsi. I legami di comunione sono relazioni spirituali di un'appartenenza comune che rimane aperta, che non ha confini impermeabili, e quindi non necessita di strutturarsi organicamente, mentre la comunità ha dei confini, per quanto attraversabili nell'entrare e uscire. L'esistenza di questi confini, paradossalmente, rende più difficile fare comunità che fare comunione. La comunità si può strutturare organicamente solo quando i soggetti riescono a creare un mondo comune basato su pratiche sociali condivise e sperimentate di alterità relazionale.

■ 1. Comunità e comunione: distinguere per relazionare

"Comunità" e "comunione" sono termini apparentemente simili. Spesso sono usati come equivalenti. In realtà, ritengo che possano e debbano essere distinti. È vero che, a partire dalla risonanza etimologica (anche se non perfettamente sovrapponibile), in linea di principio, comunione e comunità dovrebbero sostanzialmente andare assieme. Così, infatti, è generalmente presupposto nella teologia cristiana. Si suppone che chi è in comunione con altri faccia comunità, e che chi sta in una comunità sia in comunione con gli altri.¹ Penso che questa stretta correlazione poggi sul fatto che comunione e comunità vengono ricondotte alla stessa ori-

¹ Nell'importante documento della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (Roma, 28 maggio 1992), la distinzione fra comunione e comunità è poco chiara. Sembrerebbe che la comunità sia in qualche modo l'aspetto visibile della Chiesa in quanto popolo adunato nella Trinità, come la definiva san Cipriano: «Il concetto di comunione dev'essere in grado di esprimere anche la natura sacramentale della Chiesa mentre siamo in esilio lontano dal Signore, così come la peculiare unità che fa dei fedeli le membra di un medesimo Corpo, il Corpo mistico di Cristo, una comunità organicamente strutturata, un popolo adunato dall'unità del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, fornito anche dei mezzi adatti per l'unione visibile e sociale» (n. 3). Tuttavia, questo significato non è sempre mantenuto, come si vede al punto successivo che recita: «La Chiesa universale, vale a dire l'universale comunità dei discepoli del Signore» (n. 7), considerato che la Chiesa universale è mistero di comunione, ma come tale non è visibile e organicamente strutturata come comunità sul piano sociale.

gine, quella dell'amore (*caritas*), una categoria che, tuttavia, può essere declinata in modi diversi.

Infatti, la comunione si riferisce a un legame profondo, spirituale, emotivo o ideale, tra individui. È un concetto che implica condivisione, partecipazione e unione intima, in un contesto religioso, filosofico o esistenziale. Può anche riferirsi a una connessione profonda tra persone che condividono valori, ideali o esperienze. La comunità, invece, è un concetto più ampio e strutturale che si riferisce a un gruppo di individui uniti da legami sociali, culturali, geografici o di interesse. È un'entità collettiva che può essere definita in base a caratteristiche oggettive, come la vicinanza geografica, la cultura condivisa o obiettivi comuni. Nella filosofia politica e sociale, la comunità è spesso analizzata in termini di organizzazione, relazioni di potere e dinamiche di inclusione/esclusione. A differenza della comunione, la comunità non necessariamente implica un legame intimo o spirituale, ma piuttosto una connessione pratica o strutturale. In breve: il legame di comunione è più intimo e personale, legato a un senso di condivisione profonda, mentre il legame di comunità è più esterno e strutturale, legato all'organizzazione sociale e collettiva.

Ciò che è interessante è analizzare la relazione che lega i due concetti, cioè comprendere come la comunione possa generare una comunità e come una comunità possa generare la comunione.

La relazione fra comunità e comunione non è quindi scontata, non è necessariamente biunivoca o simmetrica. Non lo è sul piano effettuale, che è quello su cui io mi colloco in questa sede, dato che la mia prospettiva guarda al problema dei legami prevalentemente dal punto di vista della filosofia coniugata con le scienze sociali. L'assunto secondo cui gli esseri umani sono «ordinati dalla loro stessa natura alla comunione interpersonale»² avendo la capacità di conoscersi reciprocamente, di donarsi per amore e di entrare in comunione con gli altri deve tenere conto delle differenze fra gli esseri umani e quindi dei problemi di alterità.

Infatti, si può essere in comunione senza fare comunità, così come si può essere parte di una comunità senza essere veramente in comunione. Ad esempio, un domenicano può ben essere in comunione con un francescano, ma appartengono a comunità diverse. Un laico cristiano che appartiene a una comunità parrocchiale può non essere in comunione con gli altri cristiani laici della stessa parrocchia. Sulla stessa linea, sappiamo che le comunità cristiane non cattoliche possono avere elementi di comunione con la Chiesa cattolica, anche se non fanno una

² *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 357.

comunità in senso stretto con essa («Nelle Chiese e Comunità cristiane non cattoliche esistono infatti molti elementi della Chiesa di Cristo che permettono di riconoscere con gioia e speranza una certa comunione, sebbene non perfetta»)³.

In breve, i due termini hanno larghe sovrapposizioni, ma anche aree di diversità. Quale ne è la ragione? Il fatto è che c'è di mezzo l'alterità. L'alterità ci spiega perché la comunità e la comunione abbiano delle difficoltà di realizzazione quando il loro statuto costitutivo non è in grado di risolvere i problemi che nascono dalle diversità e dalle divergenze nelle relazioni fra i partecipanti. Nello stesso tempo, invece, proprio quando mostrano la capacità di risolvere e superare l'alterità, viene all'evidenza il modo di essere e di esistere di ciascuna realtà. Dobbiamo comprendere le loro convergenze e differenze. Questa analisi ci servirà per capire la dinamica dei due termini per riferimento a dove vanno la società e la Chiesa.

■ 2. La natura relazionale della comunione e della comunità

Per cogliere la natura sociale della comunione e della comunità nell'attuale contesto socioculturale, e nei suoi possibili sviluppi, occorre richiamare, seppure in grande sintesi, le due matrici simboliche che hanno caratterizzato la cultura occidentale dalla Grecia antica fino ad oggi.

La prima matrice simbolica è stata quella identitaria. Per essa, l'identità sociale dell'individuo (*idem*) coincide con l'appartenenza a una comunità naturale (gruppo etnico, tribù, villaggio, comunità locale). In seguito, diciamo nell'Europa medioevale, l'identità sociale si specifica (cioè, si differenzia) con l'appartenere ad un certo strato sociale (ceto o classe sociale). Fin qui la comunità è una appartenenza primaria. Il termine "comunione" nasce con il cristianesimo, e per molto tempo rimane un sinonimo del fare comunità.

La seconda matrice è comparsa con la modernità, e ha un carattere dialettico. L'identità dell'individuo si forma per opposizione alla comunità. La società moderna è una lotta contro i vincoli e le tradizioni comunitarie, a favore dell'identità individuale. Fare comunità non è più un dato naturale, ma diventa una scelta soggettiva. Le relazioni e i legami comunitari prescindono dal dato naturale.

³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, n. 17.

La mobilità sociale con l'apertura dei mercati, le crescenti migrazioni, il diffondersi delle nuove tecnologie comunicative, e altri fattori ancora, rendono i legami comunitari sempre più fluidi nello spazio e nel tempo. Per essere in comunione, le persone debbono mettere il fuoco sul legame-relazione come tale, in presenza di un declino della comunità come organizzazione istituita. Ma il legame è fragile, se non proprio impossibile come dichiarano i postmoderni.

Ecco perché, se, a questo punto, vogliamo comprendere e praticare la comunione e la comunità occorre cambiare la matrice culturale, che ha sempre un fondamento teologico, in quanto l'identità, l'appartenenza, il fare comunità, la relazione comunione, dipendono da dove una cultura colloca Dio.⁴

Nella semantica identitaria, Dio è il simbolo di una appartenenza primaria che sta a fondamento della comunità. Nella semantica dialettica, Dio è invece il simbolo di ciò che si oppone a noi, ma nello stesso tempo è ciò che ci serve per emancipare dialetticamente la persona umana. La distinzione, fino alla separazione, fra comunione e comunità è il frutto di una dialettica portata all'estremo nel postmoderno.

È a questo punto che, in ambito cristiano, ci si rende maggiormente conto delle connessioni e distinzioni fra comunione e comunità. La comunione è una relazione spirituale, e tale è la rete di relazioni che connette le persone indipendentemente dal tempo e dallo spazio. Lo è anche con coloro che ci hanno preceduto, come accade, per esempio, nella comunione dei santi. La comunità è invece costituita da legami che formano una rete di relazioni organizzate, che ha una collocazione nello spazio e nel tempo. In un certo senso, la comunità è una istituzionalizzazione della comunione. I legami comunitari attualizzano in un certo modo storico quelli comunionali, ma il passaggio fra gli uni e gli altri è il problema.

Lo vediamo quando la Chiesa afferma che

è essenziale alla visione cristiana della comunione riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro.⁵

⁴ P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, n. 3.

Il fatto è che il mondo è bensì stato creato da Dio-Trinità, per cui tutte le strutture sociali di mondo vitale (*Lebenswelt*) hanno un carattere "ternario" (contemplano sempre un Terzo), ma, per il carattere contingente del mondo secolare, non necessariamente sono "trinitarie", nel senso di avere un'analogia nella Trinità, perché il Terzo non sempre genera ciò che chiamiamo "comunione" trinitaria. La comunione emerge quando la struttura relazionale si configura come un bene relazionale, mentre manca quando la struttura relazionale è quella di un male relazionale. La teologia è ancora alla ricerca di una connessione relazionale fra il piano soprannaturale e quello umano.⁶ Per comprendere questa connessione, bisogna comprendere la sua alterità. Sul piano esistenziale, infatti, sia la relazione con Dio sia la relazione con gli uomini comportano una certa gestione dell'alterità. Suppongono la capacità di gestire un'alterità relazionale che la matrice culturale antica (identitaria) non ha tematizzato, e continua a non tematizzare, mentre la matrice culturale moderna considera l'alterità fra ego e alter come essenzialmente negativa, conflittuale e oppositiva. L'alterità moderna è una estraneità duale (*otherness*).

Dobbiamo, quindi, comprendere come si ponga oggi il problema dell'alterità fra l'individuo e la comunità sul piano esistenziale, così come sul piano soprannaturale fra gli uomini e Dio. Dove è fondata la possibilità del "comune" come stadio antecedente a qualsiasi configurazione di comunità? I legami comunionali stanno alla base di quelli comunitari. Questo è il senso, a mio avviso, seppure implicito, della prospettiva di Tönnies.⁷ La comunità è, in un certo senso, l'istituzione sociale della comunione. Ogni comunione cerca di stabilizzarsi e organizzarsi in concreto come comunità. Ma il passaggio è tutt'altro che semplice.

■ 3. Il ruolo dell'alterità nella comunione e nella comunità

Nella comunione e nella comunità la persona è una relazione all'Altro, ma in modi diversi. Che cosa voglio dire? Significa che l'alterità, la relazione con l'Altro, contribuisce a dare una forma specifica a quella sostanza relazionale che è la persona umana, la quale non è una mera entità indi-

⁶ Un esempio di questa ricerca che, a mio modesto avviso, non ha ancora una soluzione soddisfacente a causa della mancanza di un adeguato paradigma relazionale è quella, pur interessante e profonda, di J. NARCHI, *Can There Be a Philosophy of the Trinity? Victorine Answers Reconsidered*, in E. FIEDLER – P. FRÝVALDSKÝ (ed.), *Trinitarian Ontologies Towards a Trinitarian Transformation of Philosophy*, Baden-Baden, Karl Alber, 2025, 183-206.

⁷ F. TÖNNIES, *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.

viduale razionale, bensì è costituita e qualificata dalle sue appartenenze. La forma si specifica nella comunione come condivisione essenzialmente spirituale, una piena corrispondenza di spirito, e non necessariamente la condivisione di interessi e beni anche materiali di vita che invece caratterizzano in genere la comunità. Essere in comunione non significa avere uno stesso *modus vivendi*, i medesimi interessi, le stesse opinioni, e così via. In una parrocchia, i cristiani sono (o dovrebbero essere) in comunione, anche se hanno modi di vita, premure e opinioni politiche diverse. Sono in comunione ecclesiale, ma non fanno una comunità, per via delle loro diverse appartenenze civili, e anche ecclesiali. Una parrocchia è una comunità di comunità.

Essere in comunione anche quando non si appartiene alla medesima comunità richiede un modo umanamente maturo di gestire l'alterità.⁸ Il mondo moderno si trova sempre più in difficoltà a osservare e praticare l'alterità. Infatti, nel mondo odierno sperimentiamo il fatto che l'identità della persona, di fronte al moltiplicarsi delle relazioni esterne, si colga sempre più come un io multiplo, una identità plurima e contingente, e ultimativamente frammentata. L'esperienza dei "profili" costruiti sui social network è un'esemplificazione banale, ma reale, di questa moltiplicazione, incertezza e indeterminazione diffusa della propria identità, proprio perché, quanto più le relazioni sociali diventano liquide e cangianti, tanto più modificano le relazioni interiori con noi stessi, e quindi la nostra identità. L'identità della persona diventa preda di un'alterità eterodiretta. L'identità dell'io viene a dipendere da Altro da sé, il che significa che crescono le alienazioni, che sono il contrario della comunione.

È vero che, per contrasto, sorgono anche le cosiddette *online communities* costruite sulle piattaforme di internet, che mettono in comunicazione certi gruppi sociali, per esempio anche persone di scienza (*epistemic communities*). Tuttavia, si tratta di realtà che hanno un carattere puramente informativo e spesso commerciale come le *online brand communities*. In generale, sono dette comunità solo perché c'è un senso di un'appartenenza simbolica. La modernità, infatti, sostituisce la pura comunicazione alle relazioni umane vere e proprie. In questo modo, evita il problema dell'alterità, cioè la relazione interpersonale io-Tu da cui dipende l'identità comunitaria, oltre all'identità personale.

Chi osserva l'affresco di Michelangelo nella Cappella Sistina che raffigura la creazione di Adamo nota che le mani di Dio e di Adamo, che

⁸ P. DONATI, *Alterità. Sul confine fra l'io e l'Altro*, Roma, Città Nuova, 2023.

si protendono l'una verso l'altra, non si toccano. C'è un piccolo spazio vuoto fra di esse. Questo è il confine significativo dell'alterità. È lì dove la relazione gioca il suo ruolo autonomo chiedendo che quel passaggio venga in qualche modo colmato. Come viene colmata la differenza, il confine fra l'uno e l'Altro? La risposta che credo si possa dare è l'atto generativo che rende familiari. Familiarità fra l'Uomo e Dio, e familiarità fra gli uomini che sono tutti generati nella stessa relazione di familiarità. La quale, a sua volta, se ben vissuta, porta all'amicizia spirituale in cui consiste la comunione.⁹

L'identità viene dall'alterità, con me stesso, con un Tu, con "altri" con cui ci sono legami di appartenenza. Dunque, l'alterità è costitutiva della propria identità, ma non perché vi sia una sorta di fusione fra l'io e l'Alter, bensì per le qualità e il potere della relazione che li lega. Non c'è identità senza alterità, la mia identità la trovo nella relazione all'Altro. Tuttavia, sorge una domanda. Se l'alterità positiva consiste nel fatto che Ego considera l'Altro come sé stesso, e si rende responsabile di lui, per raggiungere questo scopo è sufficiente l'agire di Ego oppure bisogna considerare anche il ruolo autonomo della relazione? Penso che dobbiamo scoprire il contributo autonomo della relazione, senza con ciò sminuire il ruolo di Ego.

Certamente, affinché ci sia comunione fra l'io e l'Altro, l'io deve definirsi come relazione all'Altro. Pensiamo a Paul Ricoeur, ad esempio, o a Emmanuel Lévinas. Ma che cosa vuol dire?

Certo non vuol dire ridurre la persona umana a una relazione, come pensano i relazionisti radicali, i quali vedono nell'idea della costituzione relazionale delle persone un modo per negare che l'individuo abbia una consistenza propria e unica. Ma neppure vuol dire esagerare il ruolo dell'io. Bisogna riconoscere invece il ruolo della relazione.

Lévinas sembra valorizzare la relazione, ma, a mio avviso, non è così. In *Totalità e infinito* (1996),¹⁰ sembra che egli affidi un ruolo autonomo alla relazione quando sostiene che l'uomo nuovo nasce dall'incontro con il Volto dell'Altro. L'io incontra l'Altro nel suo Volto, che parla. Secondo Lévinas il Volto dell'Altro mi dice chi io sono, per differenza tra lui e me. Ma questo fatto non fonda una relazione vera e propria.

Ciò che caratterizza l'uomo, per Lévinas, è la sua «inevitabile possibilità» di rapportarsi all'Altro, e questa relazione non può essere ricondotta all'io, perché resta sempre esteriore alla coscienza, situata al

⁹ AELREDO DI RIEVAULX, *L'amicizia spirituale*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1996.

¹⁰ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1996.

di là di essa. Però, non è chiaro se e, se sì, quale sia il ruolo autonomo della relazione. Nella manifestazione del Volto, l'io scopre che il mondo è suo, nella misura in cui lo può condividere con l'Altro. E dunque, alla fine, l'io si vede come Altro nel Volto che ha di fronte. Dov'è la relazione? A mio avviso, per Lévinas, la relazione non ha consistenza propria. Lo si può constatare nel fatto che Lévinas contesta l'idea che la fratellanza si fondi su una relazione di somiglianza tra gli uomini, perché l'accoglienza dell'Altro deve essere in primo luogo una responsabilità individuale incondizionata e del tutto indipendente da una possibile identificazione di sé stessi con gli altri. La relazione rimane un mistero.

C'è poi chi afferma: «Io sono come l'Altro».¹¹ Lo dice in virtù di una certa visione dell'alterità che esalta l'empatia con l'Altro fino al punto, in certe interpretazioni radicali, di dire «Io sono l'Altro», e quindi di annullare la distanza fra l'io e l'Altro. Dal punto di vista del paradigma relazionale, se l'io "vede" l'Altro pensando il Sé come Altro e il Sé nell'Altro, non si crea alcuna vera e reale relazione, che fra l'altro implica la corporeità delle persone. A mio avviso, dunque, l'etica della seconda persona non significa che io assuma l'Altro in me stesso fino a farmi chiamare con il nome dell'Altro (come nel film "Chiamami con il tuo nome" di Luca Guadagnino, 2017). L'etica della seconda persona significa chiedersi come l'Altro mi vede o come mi desidera, e tenere in conto la sua visione e la sua richiesta per configurare la relazione io-Tu in modo da generare assieme un bene comune (bene relazionale).

■ 4. La comunione come alterità relazionale

L'Altro è raggiungibile solo nella relazione, ma la relazione è il problema. Perché la relazione dipende da chi è l'Altro, ma l'Altro dipende anche da come ce lo raffiguriamo. Per affrontare la sfida, serve quella che qui chiamo alterità relazionale, in alternativa ad un modo di pensare l'alterità come una opposizione all'Altro che è "costruita" culturalmente secondo il concetto angloamericano di *otherness*. Pensare l'alterità come *otherness* è un modo oggi molto diffuso che radicalizza la tendenza della modernità avanzata a cogliere l'Altro come un sistema di differenze, come Altro distinto-opposto, secondo una dialettica che oppone progresso a regresso. Pensiamo alla coppia destra/sinistra nel pensiero politico e nei sistemi politici, oppure alla *cancel culture* che costruisce

¹¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

l'Altro come una figura inaccettabile per poi distruggerlo. Se questo accade verso sé stessi, sperimentiamo il nichilismo.

L'alterità di cui io parlo, quella relazionale, non mette il fuoco dell'attenzione sulle caratteristiche che l'lo attribuisce all'Altro, in quanto lo "costruisce" come diverso da Sé, ma sulla relazione come tale, perché io propongo un concetto di alterità come relazione fra Sé e l'Altro, e non come costruzione culturale che l'uno fa dell'altro applicando un'ideologia all'immagine dell'Altro.

Si tratta di orientarsi ad una concezione relazionale dell'alterità perché la vita umana è relazione in un duplice senso: 1) perché la vita esiste in quanto attivata *dalla/attraverso/per* la relazione; 2) perché nella relazione c'è il principio vitale, ossia ciò per cui una persona esiste, in quanto trae linfa vitale dal fatto di stare fuori nel mondo anziché esistere in sé e per sé manifestando una sostanza data *a priori*. La relazione è vitale perché *ex-siste* (sta fuori) nel senso che ha una propria consistenza rispetto ai termini della relazione. Non è né una pura contingenza dovuta alla libertà dell'individuo, né l'espressione di un sistema che si impone all'individuo. Il che ci riconduce al grande paradosso della relazione, quello per cui la persona umana vive nella relazione in quanto sta, al contempo, dentro di sé e fuori di sé. Proprio in quanto connette il di dentro al di fuori, e viceversa. La qual cosa ci dice come l'alterità con sé stessi sia di fatto correlata all'alterità con gli altri, anche con Dio.

In questo troviamo l'enigma della relazione all'Altro da cui dipendono i legami comunionali e comunitari. Enigmatico è il fatto che la relazione, allo stesso tempo, ci lega all'Altro e ci distingue/distanza dall'Altro, in modo necessario e non accidentale. Dunque, la relazione all'Altro è per noi vitale, ma per esserlo in modo positivo ci pone delle condizioni: ci chiede di vedere il paradosso per cui l'lo esiste (*ex-siste*) solo in relazione, e chiede di saper gestire l'enigma della relazione di alterità, cioè di saperci legati all'Altro e distinti da lui allo stesso tempo.

Dobbiamo essere accorti. La relazione non porta sempre la vita buona. Può anche generare una vita non buona. Pensiamo alle relazioni oppressive, di sfruttamento, di abuso o violenza, che è il rischio delle comunità chiuse. La vita buona richiede relazioni degne della persona umana.¹² Comunque, è nella relazione che ci si gioca la vita. La vita umana passa di fatto attraverso le relazioni anche quando sono problemati-

¹² Qualcuno troverà superfluo aggiungere "umana" alla parola persona, ma questo è necessario perché oggi si parla di «persone elettroniche» o «persone digitali» per esempio a proposito dei robot, anche in alcuni documenti dell'Unione europea.

che e negative. Nell'oceano delle relazioni sociali, solo una parte di esse sono vitali.

Le relazioni vitali a cui mi riferisco non sono da intendere solo come prossimità spaziale, come stare di fianco, davanti, o dietro ad un Altro. Certo, dire relazione vuol dire che esiste una certa distanza fra l'io e l'Altro. Per questo, la relazione non è da intendere come pura coscienza intenzionale che spinge l'io a immedesimarsi nel Tu, e viceversa. L'esperienza dell'alterità comporta sempre il sentire che c'è un ponte da attraversare fra l'io e il Tu. Se una persona pensa di potersi "fondere" con l'altra per puro amore, si illude di trovare la felicità, che può derivare solo da un'alterità ben vissuta nell'essere e nel sentirsi una persona autonoma nelle differenze, una persona identificata nel bene comune della relazione con l'Altro.

Questa osservazione è utile per comprendere che la relazione di alterità è vitale solo a certe condizioni: quali? La relazione è vitale per Ego in quanto è necessaria al di fuori di sé affinché egli possa riflettere in sé stesso ritrovando sé stesso come un Sé distinto e allo stesso tempo profondamente legato all'Altro. Questa esperienza vitale è quella che proviamo quando sentiamo di vivere una relazione speciale con gli altri e con il mondo, speciale perché non ci impone di essere altro da noi stessi, ma ci fa essere veramente e profondamente noi stessi con gli altri. Noi pensiamo che questa esperienza dipenda essenzialmente dalla nostra vita interiore, mentre può solo emergere da una alterità positiva con gli altri e con il mondo che genera il sentirsi interiormente uniti agli altri, al mondo, al creato.

L'alterità positiva che sentiamo in noi stessi è un appartenere a sé stessi, ma non può essere un'appartenenza fine a sé stessa, altrimenti cadiamo nel solipsismo e nel narcisismo. È un appartenere a sé stessi in quanto, come relazione, l'appartenenza implica il passaggio da un non-essere (una possibilità di solito indeterminata) all'essere-qualcuno (e non qualcosa) in un sistema di riferimento (*refero*) che mi tiene legato ad un Altro da me (*religo*). Questo è il legame comunitario che è una relazione emergente (creativa) che mi fa esistere diversamente da prima sulla base di un altro sistema di riferimento che ho scelto e a cui mi sono legato. Questa è l'alterità positiva come comunione che fonda una comunità come bene relazionale e non come aggregato di individui.

Una comunità non si forma se le relazioni sono trattate come ciò che le persone "pensano" o immaginano degli altri. Gli individui proiettano nelle relazioni i propri sentimenti, emozioni, simbologie, idolatrie, trascinando in questo gioco l'immagine dell'Altro. Se sento che la relazione mi disturba, l'Altro è un disturbatore, un intralcio. Non mi focaliz-

zo sulla relazione, non cerco di capire se è la relazione che non va bene, ma imputo il disagio all'Altro. Questo meccanismo è quello che rende impossibili la comunione e la comunità.

C'è una "tensione" nell'alterità con le altre persone, che viviamo interiormente senza riferirla alla relazione. Ciò avviene anche nella relazione con Dio. Dobbiamo comprendere questa tensione come effetto del confine presente nella relazione. Quel confine chiede di essere superato non dialetticamente, bensì come punto di incontro e condivisione nel rispetto e anche nell'amore delle differenze legittime.

Per concludere. Il legame di *comunione* non è un puro stato o condizione, ma è una relazione che, in quanto tale, deve affrontare e superare l'alterità che definisce la stessa relazione. La comunione è necessariamente dinamica,¹³ e dunque richiede una certa gestione per essere raggiunta e vissuta. Questo è il compito che deve essere assolto dai soggetti ricorrendo a quella che chiamo alterità relazionale, cioè un sapere riconoscere le diversità, ossia i confini fra le identità, che, da elementi di separazione, diventano elementi di con-divisione, di com-partecipazione nella misura in cui i soggetti si fanno il mutuo dono della relazione stessa e riconoscono che la relazione di comunione non è interamente mediabile da loro stessi, ma richiede la relazione come Terzo che li media.

Per un cristiano, questa terza dimensione corrisponde al dono primigenio di Dio, cioè la grazia. Tuttavia, come dice papa Francesco, «la grazia suppone la cultura», perché il dono di Dio si incarna nella cultura di chi lo riceve.¹⁴ La relazione o legame comunionale vive in una cultura particolare, ma la trascende, e così anche può dare vita ad una *comunità* secondo una cultura particolare che tuttavia è universale nel suo essere relazione. La comunità è l'effetto emergente di una prassi sociale nella quale la relazione comunionale viene organizzata e regolata in una istituzione sociale. I legami comunitari si basano, dunque, su quelli comunionali, ma necessitano di una mediazione culturale che, ovviamente, dipende da circostanze storiche. Una comunità in cui non ci sia comunione è destinata a frazionarsi o estinguersi.

¹³ FRANCESCO, nella esortazione apostolica *Evangelii gaudium* al n. 23, la definisce come «itinerante» e «missionaria».

¹⁴ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013: EV 29/2095-2396, n. 115.

SE CESSIAMO DI ESSERE UNIVERSITÀ. VERSO UN NUOVO PROGETTO CULTURALE

■■■ Mario Morcellini

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 47-61

ABSTRACT ■ *The concepts of Communitas and Communio as a key to interpreting the transformation of Universities in the age of technological despotism. It thus becomes clear that the autonomy and independence of thought still represent the highest mission of the Institution.*

KEYWORDS ■ University – Transformation – Communitas – Communio

MARIO MORCELLINI
Sapienza Università di Roma.
mario.morcellini@uniroma1.it

Il saggio è dedicato a Luisa Ribolzi, ordinaria di Sociologia dell'educazione all'Università Cattolica di Milano, che ha studiato con stile impareggiabile i temi della scuola e dell'università.

Una riflessione sull'università ambientata al nostro tempo deve anticipare che termini quali *communio* e *communitas* hanno il potere di riaprire la discussione su tante acquisizioni e belle sicurezze, ispiratrici delle stagioni di estenuante riformismo, quasi sempre di corto respiro, che ha stressato il sistema dell'alta formazione negli ultimi decenni.¹

Pochi termini come questi mettono altrettanto a nudo la debolezza e talora l'evanescenza dei principi a cui il cambiamento retorica-mente si ispirava, ed acutizzano al tempo stesso i rischi di svuotamento di senso dell'istituzione accademica. Ancora una riprova, dunque, che parole dal sapore sapientemente arcaico risultano evidenziatori appropriati al fine di interrogarci sul punto della storia plurisecolare dell'Università cui siamo arrivati.

Mai come oggi, infatti, l'Università rappresenta un caleidoscopio di valori anche diversi, da quelli tradizionali agli accenti più "nuovisti"; entrambi hanno tuttavia la forza di dischiudere interi mondi possibili.

Non è mancata, peraltro, un'intensa elaborazione culturale che ha valutato lo spazio simbolico dell'Accademia pur attraversato da segnali contraddittori: sintomi di crisi, accanto ad impulsi all'innovazione, che si rincorrono e si confondono rendendo difficile decifrare la rotta del cambiamento: è diventato più complicato capire in che direzione si stia effettivamente andando. Proprio per questo, fermarsi a mettere a fuoco

¹ Il tema è presente in letteratura, anche per merito della rivista *Universitas* (e successivamente *Atlantide*). Per un riferimento a questi principi, rinvio al volume da me cofirmato con V. MARTINO, *Contro il declino dell'Università*, Milano, Il Sole 24 Ore, 2005; ma va citato anche un importante testo antologico curato da R. CELADA BALLANTI – L. MAURO, *L'idea di università tra passato e futuro*, Genova, Genova University Press, 2011.

più lucidamente l'idea, e dunque il modello emergente di università, favorisce un percorso di chiarimento sempre che si condivida l'esigenza di una rinnovata *professione di fede nell'Università*. Quella stessa evocata programmaticamente anni fa da Jacques Derrida e Pier Aldo Rovatti fin dalle primissime righe del loro appassionato e fortunato testo;² la provocazione, del resto, consiste nel rilanciare percorsi critici e di contestualizzazione connessi ai tanti cambiamenti recenti: un appello più convincente e urgente che mai.

Il cambiamento del resto si gioca sulla capacità di lavorare sulla *cultura condivisa*, alimentando nel tempo un sentimento di comunità e consenso sui principi che chiameremo *communio*, riferendoci anche alla radice semantica di «condividere i doni». Puntare infatti sul messaggio della condivisione significa anzitutto rivendicare l'integrità del mondo accademico, ma anche il progetto di portare a galla *un sistema simbolico di valori* che si riverbera in una specifica *mission* culturale e aspira ad una visione di sviluppo. In altre parole, il messaggio è quello di distanziarci dai problemi che occupano la retina dell'attualità e persino dal set delle parole-chiave che ogni volta diventano la prima emergenza, che presenta sempre il difetto di rinviare una più ampia riflessione culturale.

Ecco perché diventa utile assumere l'ottica di lungo periodo, che presenta il vantaggio di cogliere meglio i limiti della fase storica che stiamo vivendo e soprattutto la proiezione al futuro, anche promuovendo lo sforzo di intravedere nei valori contemporanei una eco, più o meno impegnativa, dell'epoca dell'invenzione dell'università. Non a caso, in un'ottica di questo genere, il primo elemento da segnalare è proprio la persistenza di un network di principi e orientamenti valoriali che la successione dei secoli, e persino i tumulti del cambiamento d'epoca, non sono riusciti del tutto ad espugnare. Certo, occorre tener conto della variabilità nelle risposte individuali della comunità accademica, influenzate dai climi culturali circostanti, ma è impensabile non ammettere che il sentimento di attenzione e riverenza nei confronti dell'*ethos* degli studi universitari risulti ancora significativamente diffuso e condiviso, in particolare tra i docenti. Apparentemente, i linguaggi con cui questo sentimento viene percepito e restituito si declinano entro una linguistica in buona misura inevitabilmente diversa rispetto alle premesse storiche di partenza; quel che conta però è riconoscere che la responsabilità di ruolo degli addetti universitari alla formazione e alla riproduzione sociale del sapere costituisce ancor oggi una rassicurante certezza in

² J. DERRIDA – P.A. ROVATTI, *L'università senza condizione*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.

tempi che sembrano volgere verso le "sabbie mobili" dell'instabilità e dell'insicurezza. Riassumendo il richiamo ad una linea di coerenza con lo spirito dei fondatori, occorre ispirarci ad un mitico motto di Braudel: «per essere, bisogna essere stati».³

Certo, non possiamo pretendere che il legame con il mandato originario risulti vistoso o riconoscibile, ma lo stesso aumento, non solo quantitativo, della letteratura sulla permanente forza degli studi accademici appare rilevante, così come la singolarità dei riti accademici in tempi di sventata modernità. Ne fanno fede quei documenti, essenziali e tutt'altro che scontati, dalle prolusioni dei rettori alle inaugurazioni degli anni accademici, che stanno a documentare una discreta continuità anche retorica della *mission*.⁴

Nel complesso, a fronte della radicalità dei cambiamenti, colpisce positivamente una discreta continuità di condivisione morale e autopercezione della dignità dell'insegnamento e della sua funzione sociale. Ai fini di una speculazione intellettuale fondata, si deve annotare che, rispetto al cambiamento di tutte le architetture sociali, istituzionali e persino "cognitive", l'università sembra comparativamente più fedele al suo spirito originario.

Posto questo primo elemento di riconoscimento simbolico occorre poi interrogarci su quali dimensioni, parole-chiave e soprattutto contenuti rischiamo di aver smarrito nel tempo, così depotenziando e mettendo a rischio il senso e il valore dell'Accademia. Trascurando qui il riferimento critico, e mai entusiasmante, alle politiche pubbliche sulla formazione e sull'adeguatezza delle decisioni di investimento e di spesa, qui si affronterà il tema dell'impatto che la società della conoscenza, e specificamente quella dell'informazione e delle tecnologie cognitive, rischia di esercitare su una piattaforma storica centrata su *altri codici* e forme di trasmissione della cultura e del sapere, fondati sulla centralità della cultura alfabetico-grafica e sul libro.

Escludiamo anzitutto ogni indulgenza rispetto a lamentazioni relative all'ipotesi che il *suprematismo digitale* rischi di alterare la comunicazione didattica, poiché con ogni evidenza essa ha tutto da guadagnare in termini di ampliamento dell'accesso e miglior allineamento alle culture giovanili, da un sapiente ricorso ai linguaggi nuovi, alle cosmologie

³ Cf. F. BRAUDEL, *L'identità della Francia*, Milano, Il Saggiatore, 1988; ripetutamente riedito anche in tempi recenti.

⁴ Ho riflettuto ripetutamente sul valore dei riti nella comunità accademica, a cui ci richiama del resto il poeta del *Piccolo Principe*, a partire da MORCELLINI – MARTINO, *Contro il declino dell'Università*.

digitali e soprattutto a quelle dell'Intelligenza artificiale. La questione è un'altra, e riguarda proprio la necessità di salvaguardare l'autonomia del pensiero e lo spirito critico in un'epoca in cui la dedizione giovanile all'infosfera⁵ rischia di alimentare una cultura alternativa e banalmente *nuova*; perché sempre così viene chiamata dal marketing. Il nodo concettuale che stiamo vivendo è infatti un altro: il dispotismo delle tecnologie e dell'AI possono trasformarsi in una sorta di egemonia culturale ispirata al primato della tecnica invece che alla consapevolezza e autonomia delle persone. È in questo contesto, allora, che gli interrogativi relativi alla sopravvivenza di concetti e realtà quali *communio* e spirito comunitario – intesi come valori intangibili e immateriali della “sana e robusta costituzione universitaria” – riguadagnano una sorprendente centralità.

Occorre allora il coraggio di ripartire dalla visione medioevale, non certo per rimpiangere un modello affascinante ma largamente tramontato, interrogandoci sugli sviluppi successivi fino a quelli contemporanei; da un lato, si prospetta così l'ipotesi di una difficoltà strutturale a conservare integro lo spirito dell'università, ma dall'altro una significativa capacità di “cambiare, senza smettere di essere”. Del resto, la permanente forza della tradizione universitaria prende le mosse da una sapiente coltivazione della memoria e dei fondatori, richiamando alla mente alcuni tratti, anche concettuali, decisivi ancor oggi per ricostruire la linearità di un passaggio alla modernità che sia capace di rinnovare un messaggio di fiducia nel futuro.

Per consolidare rigorosamente un'impostazione così ambiziosa, ricorro alle parole di Angelo Sindoni, uno storico moderno dell'Università di Messina, scomparso da pochi anni, ma il cui pensiero sull'origine dell'università rappresenta una bella prova di anticipazione del futuro:

Ripercorrere la genesi dell'Università significa andare alle origini del concetto stesso di Europa. Uscendo dalla caligine dell'alto medioevo, con i bagliori di quello che viene chiamato il «rinascimento del XII secolo», nasce l'università come fatto peculiare della civiltà occidentale.⁶

Non casualmente, il testo richiama la letteratura che ha accompagnato scientificamente il percorso degli *Studia*, entro cui è saliente il rife-

⁵ Dobbiamo questa brillante definizione a Luciano Floridi, per cui rinviamo a L. FLORIDI, *Infosfera. Etica e filosofia nell'età dell'informazione*, Torino, Giappichelli, 2009.

⁶ Per una panoramica storica sulle origini e lo sviluppo dell'università, con un corredo bibliografico adeguato, rinvio a A. SINDONI, *Genesi e sviluppo dell'università in Italia e Europa*, in *Itinerarium* IX/18 (2001), 21-36.

rimento ad uno dei maggiori contributori della storiografia universitaria come Charles Homer Haskins, secondo cui «le università, come le cattedrali e i parlamenti, sono un prodotto del medioevo».⁷ In altri termini, la stessa entusiasmante creazione dell'idea e della realtà delle università ha costituito un rilevante acceleratore di quel movimento culturale chiamato Umanesimo, che è alla base della cultura e dell'identità europea.

■ 1. L'invenzione medievale dell'università

L'enfasi scelta del titolo basta da sola a stressare, sempre in ritardo, la visione del Medioevo descritta essenzialmente quale galleria di secoli bui, mai dimenticando in proposito la lezione innovatrice di Franco Cardini. Intanto, è acquisito agli studi che l'istituzione lenta e progressiva delle università rappresenta una delle principali «eredità del Medioevo latino». È uno storico della filosofia medievale dell'Università del Salento, Pasquale Porro, ad illuminarci non solo sulla radicalità di questa innovazione culturale e formativa, ma anche sull'impatto che essa ha giocato nella storia della cultura occidentale, non trascurando da un lato le benemeritenze storiche dei monasteri ma anche la circostanza che non si è trattato di una prerogativa esclusivamente europea.

Rappresenta tuttavia una perdita secca di memoria e persino di orgoglio trascurare che la stessa invenzione del concetto di Università configuri un nodo con cui dobbiamo misurarci: avviene in un'epoca in cui le condizioni sociali ed economiche potevano rendere insostenibile (nel senso moderno del termine) l'elaborazione di un percorso formale votato a conservare il sapere ma anche a trasmetterlo, e dunque inevitabilmente ad implementarlo. Esso risulta oggettivamente ispirato ad un'idea che appare sconvolgente per quei tempi: l'*educabilità degli uomini*, e cioè la messa in campo di un'istituzione che si fonda sul progetto di sottoporre uomini e giovani ad una sequenza meditata di discipline il cui concorso forma la personalità e la mente, rendendo gli esseri umani migliori.

È dunque rilevante collegare il fervore culturale che ha ispirato la nascita delle prime università non nel Rinascimento ma nel pieno Me-

⁷ Cf. C.H. HASKINS, *The Rise of Universities*, New York, Henry Holt and Company, 1923. Parti dell'opera sono tradotte e riprodotte in G. ARNALDI (ed.), *Le origini dell'Università*, Bologna, Il Mulino, 1974.

dioevo, di cui gli *Studia* sono un tipico portato; ancora una volta richiamiamo lo scritto di Sindoni, secondo cui

nel giro di pochi secoli le Università si rivelavano miniere preziosissime di molte forme del sapere, risultando lo specchio fedele di come la società europea si andava evolvendo nel profondo. Tralasciando aspetti al limite della tecnica e della cultura materiale come il libro, un manufatto che acquisiva un ruolo nuovo e propulsivo nella vita universitaria,⁸

non possiamo non accennare alla figura sostanzialmente nuova, legata alla comparsa del docente nell'università: un lavoratore del pensiero, insomma l'intellettuale o meglio il «lavoratore intellettuale», com'è stato acutamente definito da uno dei maggiori medievisti, Jacques Le Goff.⁹

Un esempio eloquentemente rappresentativo di questa categoria è stato certamente Tommaso d'Aquino, infaticabile docente all'Università di Parigi e in altri contesti italiani, non trascurando però che, nei sette anni parigini, egli «teneva normalmente fino a due dispute la settimana».¹⁰

Occorre dunque il coraggio di ripartire dalla visione medioevale, non certo per rimpiangere quel modello tuttavia affascinante, ma per interrogarci su quanto gli sviluppi successivi, soprattutto contemporanei, abbiano avuto la sapienza di attuare un implicito connesso allo spirito dell'università, quello di «cambiare senza smettere di essere».

Qui si inseriscono termini quale *communio* e *communitas*, poiché la sostanza di questi termini si fonda sull'idea di comprendere cosa è l'uomo, un interrogativo che porta a riflettere sul significato storico del termine «persona»,¹¹ inteso come fondamento dell'etica.

Si pensi dunque a quanta modernità, esplicita o talora implicita (e dunque sviluppata nei secoli successivi), si ravvisa in questa elaborazione culturale che proprio Tommaso d'Aquino riassume così: «è un

⁸ Sto citando ancora il saggio di SINDONI, *Genesi e sviluppo dell'università in Italia e Europa*; per il rinvio specifico al ruolo dei manuali e agli artigiani ad essi dedicati, cfr. L. GARGAN, *Il libro per l'Università*, in G.P. BRIZZI – I. VERGER (ed.), *Le Università dell'Europa. Le scuole e i maestri. Il Medioevo*, Milano, Silvana editoriale, 1994.

⁹ Cf. J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977 (cf. in particolare il capitolo «Quale coscienza l'Università medioevale ha avuto di sé stessa?»).

¹⁰ Sull'insegnamento di san Tommaso a Bologna, cf. J.A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Work*, Chicago, Doubleday, 1983; trad. it. *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano, Jaca Book, 1998.

¹¹ Un'accurata discussione del tema in J. SEIFERT, *Per una filosofia della persona*, in *Documenti della Fondazione Rui 70* (1998); Seifert era allora rettore dell'Accademia internazionale di filosofia del Liechtenstein.

essere che si distingue da tutti gli altri esseri attraverso la dignità, e [...] implica la dignità così alta di possedere la ragione [al punto che] ogni individuo razionale si chiama persona». ¹² Qualche studioso del digitale in vena di citazioni potrebbe qui scorgere il fondamento della esigenza contemporanea a poter contare su una "sovranità cognitiva" del soggetto moderno, in un contesto in cui le piattaforme digitali sembrano costruire intorno a lui un "paramento" di idee, opinioni e figurazioni che rischiano di costituire una vera e propria nuova «egemonia culturale».

Dal punto di vista retrospettivo viene poi alla mente, riflettendo sull'ascendenza medioevale degli *Studia*, il nodo dell'autonomia dallo Stato, da ogni potere e in particolare dalla politica. Lasciando sullo sfondo gli echi moderni di tante università americane unite in difesa proprio di questo principio, passiamo a citare le parole chiave che più rischiano di scivolare sullo sfondo dell'attenzione. Entro una visione ricostruttiva del percorso storico dal Medioevo ad oggi, anzitutto si staglia il concetto di formazione della persona, che meglio dovremmo definire, con il suo indimenticato autore Werner Jaeger, *Paideia*, ispirandoci al suo fondativo testo dedicato alla «formazione dell'uomo greco». ¹³ Ma decidendo di non trascurare concetti altrettanto radicali del gesto formativo, dobbiamo aggiungere almeno i termini "verità", "parità dei diritti", "difesa del senso" e infine "autonomia" del soggetto moderno.

■ 2. Le parole chiave per capire l'idea e il senso di *Universitas*

Per sostenere adeguatamente la riflessione promessa nel titolo, non c'è niente di meglio che ispirarsi alla letteratura europea che, dalla fine dell'Ottocento, ha riflettuto più lucidamente sull'idea di Università, e sulle sue radici medievali; in proposito, torna ancora una volta congruente un riferimento al saggio di Sindoni: la fioritura di atenei in età medievale e nei secoli successivi rappresenta «uno dei prodotti più gloriosi della civiltà moderna che, pur con alti e bassi, arriva fino ai giorni nostri e che l'Europa ha esportato in tutto il mondo». ¹⁴

¹² Rinvio a SEIFERT, *Per una filosofia della persona*, per il legame di questa definizione con un *incipit* di Alberto Magno.

¹³ W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano, Bompiani, 2003.

¹⁴ SINDONI, *Genesi e sviluppo dell'università in Italia*, 22; ricordo qui la Bolla di Bonifacio VIII (1303), istitutiva dello Studium Urbis (poi Sapienza), *In Supremae Praeminantia Dignitatis*,

La visione affermatasi per tempo, grazie all'innovazione regalata da Alexander von Humboldt a questo dibattito, è certamente l'idea di una formazione completa della persona che rinvia ad un altro lemma, relativo alla "unità di tutti i saperi", esplicito del resto nello stesso sostantivo *Universitas*. Un tale concetto è così programmatico nel pensiero di questo studioso da sostenere che l'essenza dell'università consiste «nel collegare interiormente la scienza oggettiva all'educazione soggettiva»,¹⁵ ribadendo peraltro che docenti e discenti esistono come tali *in funzione del progresso della scienza*. La loro alleanza si fonda sulla consapevolezza di non-sapere, che l'insegnamento potrà almeno in parte superare, in un disegno generoso di allargamento dell'accesso alla conoscenza.

Questa impostazione linguistica ci porta all'anticipazione di un potente valore novecentesco, quello di interdisciplinarietà quale ethos tipico della cultura accademica. Un elaborato processo riflessivo su questo tema era ben vivo nel dibattito intellettuale, al punto che John Henry Newman arriva a qualificare l'università come «istituto di libertà», regalando agli studi una rilevante innovazione metodologica, fondamentale per cogliere lo specifico della formazione universitaria. Essa deve aiutare lo studente a imparare ad imparare,¹⁶ in un processo continuo di incremento dei saperi conseguito grazie alla forza del metodo, sempre nell'obiettivo di raggiungere la formazione completa dell'individuo. Sempre Newman polemizza contro il nozionismo e la mera erudizione, a favore di strumenti educativi che non si limitino a comunicare contenuti o informazioni, ma risultino adeguati a trasmettere sapienza:¹⁷ la capacità di sintesi e l'apertura mentale al confronto delle idee; si richiama così quella che nei secoli fondativi veniva chiamata *disputatio*: quella discussione pubblica che, a ben vedere, è la radice della scienza.

Colpisce l'assoluta modernità linguistica dei concetti difesi da questo straordinario pensatore: siamo infatti invitati a

parlare dell'università come un luogo di educazione più che di istruzione [...] educazione è una parola più alta: implica un'azione sulla nostra natura mentale e la formazione del carattere. Mentre i principi generali di ogni materia si possono apprendere dai libri e a casa; il dettaglio, il

¹⁵ Rinvio al già citato CELADA BALLANTI – MAURO, *L'idea di università tra passato e futuro*.

¹⁶ La letteratura di questo autore sul tema dell'università è quantomai ricca. Cf. J.H. NEWMAN, *L'idea dell'Università*, A. BOTTONI (ed.), Roma, Ed. Studium, 2005. Per ulteriori approfondimenti, ID., *La ricerca della verità*, con introduzione di G. VELOCCI, Padova, Messaggero, 1983.

¹⁷ J.H. NEWMAN, *Origine e sviluppo dell'Università*, Milano, Bompiani, 2008.

colore, il tono, l'atmosfera, la vita che la rende viva, tutto questo lo si può cogliere in coloro nei quali già vive.¹⁸

Siamo ora nel Novecento con Edith Stein, che rilancia con forza l'idea di una formazione dell'uomo nella sua globalità quale missione specifica dell'università, anticipando una polemica sul pericolo rappresentato dalla frammentazione e infinitesimale specializzazione dei saperi. Esso ha oggettivamente favorito ambiti scientifici troppo simili a fortini assediati e non comunicanti, alimentando «un sapere di tipo specialistico privo di anima»,¹⁹ che rappresenta oggi il limite più clamoroso per il futuro dell'università.

Nello sforzo di valorizzare le formulazioni fondative nel fine di cogliere in profondità lo spirito degli atenei, colpisce che siamo costretti a ricorrere a pensatori come quelli citati, al fine di rivalutare adeguatamente l'importanza dei lemmi "comunità" e "comunione", che consentono di credere ancora in una produzione del sapere critico e della sua diffusione nella società.

Ne troviamo un documento nella potente riattualizzazione che ne ha offerto, ad esempio, una ex presidente della Corte costituzionale come Marta Cartabia: «Seminare nel campo dell'istruzione significa investire nei cittadini di oggi e di domani. Un nesso strettissimo lega il destino della democrazia a quello dell'educazione».²⁰ Si tratta di una citazione impegnativa che consente di valorizzare pienamente la radice stessa del nome *Universitas* (*ad unum vertere*): essa contiene la scintilla della parità dei diritti, dell'inclusione e dell'universalismo, superando l'eccesso di specializzazioni verso un sapere universale.

Non a caso, per arrivare finalmente a citazioni anche contemporanee, Nikolaus Lobkowitz, già rettore dell'Università di Monaco, sostiene che «una buona università trasmette non solo il sapere, ma anche posizioni, virtù e convinzioni rilevanti per l'esistenza».²¹ Egli sottolinea che «nel XVI secolo si era consapevoli, per lo meno i giuristi [...], del

¹⁸ NEWMAN, *Origine e sviluppo dell'Università*, 85.

¹⁹ La citazione di Edith Stein, indiretta, nella prolusione di Eugenio Gaudio, all'inaugurazione dell'A.A. 2019/2020, sesta del suo mandato, intitolata *Università, paradigma di libertà*.

²⁰ Anche il riferimento indiretto a Marta Cartabia figura nella già citata prolusione del rettore Gaudio.

²¹ N. LOBKOWICZ, *L'arduo percorso verso una «buona» università*, in *Atlantide* VI/19 (2010), 15-19. Si tratta di uno dei più autorevoli contributi recenti al tema, a cui ho contribuito organizzando una discussione pubblica in Sapienza. Cf. https://www.sussidiarieta.net/files/contenuti/1610_1604573509_i465cvetta.pdf

fatto che “universitas” è la denominazione *per quaedam persona ficta*: un gruppo di persone che formavano insieme un'unica persona».²²

Questo universalismo caratterizzava anche il sapere trasmesso dall'università, rispecchiandosi nella lingua usata per l'insegnamento, quella universale del latino. Peraltro, una tale uniformità consentiva, almeno sul piano teorico, la validità universale dei titoli universitari.²³

Ad ulteriore conferma dell'intrinseco legame con la dimensione più collettiva, possiamo infine ricordare il riferimento all'«universitas magistrorum et scholarium parisiensium»,²⁴ che rimanda in tutte le università europee allora create all'idea di comunità e unità sociale, in contrapposizione all'individuo che studia da solo.²⁵

■ 3. Fare i conti con il presente-futuro

Per contestualizzare ora la riflessione sulla *mission* occorre attualizzarla alle preoccupazioni dell'oggi, soprattutto in conseguenza di profonde trasformazioni²⁶ che il sistema universitario ha vissuto, dopo troppi anni in cui era descritto come statico e oligarchico.²⁷ È evidente infatti che, più che in passato, le università agiscono in uno scenario caratterizzato da nuove sfide e opportunità, che travalicano quasi sempre i confini nazionali e giustificano, in particolare, la centralità sull'Europa, potentemente valorizzata dalla mobilità incoraggiata da esperimenti come l'Erasmus che richiamano alla memoria i *clerici vagantes*.

La velocità e radicalità di tali mutamenti che hanno investito il sistema universitario rilanciano la necessità di riflettere compiutamente sul valore e sulla funzione della formazione superiore: *un passaggio chiave per le politiche di sviluppo in qualunque società che voglia definirsi avanzata*.

²² LOBKOWICZ, *L'arduo percorso verso una «buona» università*, 15.

²³ J. VERGER, *Università*, in J. LE GOFF – J.C. SCHMITT (ed.), *Dizionario dell'Occidente medievale*, 2004, vol. 2, Torino, Einaudi, 1172-1780.

²⁴ F.H.S. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, Université de Paris, 1897.

²⁵ G. DUNPHY, *The Medieval University*, in A. CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Culture*, vol. 3, Berlin-München-Boston, De Gruyter, 2015, 1705-1734.

²⁶ Per una ricostruzione critica dei cambiamenti recenti e di lungo periodo, cf., tra gli altri, A. FEBBRAJO (ed.), *Università e società. Mezzo secolo di Università in Italia*, Torino, Giappichelli, 2023.

²⁷ T. BECKER – P.R. TROWLER, *Academic Tribes and Territories: Intellectual Inquiry and the Culture of Disciplines*, Buckingham, Open University Press/SRHE, 2001; B.R. CLARK, *Academic Power in Italy: Bureaucracy and Oligarchy in a National University System*, Chicago, University of Chicago Press, 1977.

La rapidità quasi alluvionale dei mutamenti contemporanei, combinandosi con l'aumento delle aspettative e delle rivendicazioni soggettive, in un contesto di declino di tutte le forme di mediazione tra adulti e giovani, insegnanti ed allievi, istituzione e società, configura uno scenario assolutamente inedito, che rischia di insidiare, alle fondamenta, la visione della comunità universitaria e la stessa costituzione dei valori su cui essa si fonda.²⁸

Diventa urgente allora interrogarci sul modello di formazione da mettere in campo, facendolo assurgere a piattaforma fondamentale del nostro possibile cambiamento. Richiamiamo allora i nodi fondamentali, partendo dai mutamenti radicali dell'utenza giovanile a cui l'università prevalentemente si rivolge, per poi riflettere sul senso complessivo dell'insegnamento erogato oggi, in termini di attualità permanente di alcuni valori e di aggiornamento del linguaggio e degli stili di trasmissione, su cui siamo già in ritardo.

Si tratta di reagire al clima di disintermediazione con una rinnovata attenzione all'insegnamento, sciaguratamente trascurato persino nelle norme che regolano le attuali abilitazioni scientifiche nazionali, in cui esso è riconosciuto solo se maturato all'estero. Occorre ricordare che il trasferimento del sapere alle generazioni (e dunque la prima missione dell'università, quella di trasmettere la conoscenza), è il luogo in cui inevitabilmente è più forte la *ritualizzazione dell'istituzione accademica*. Mentre la ricerca e la «terza missione» sono per definizione più contaminate dai linguaggi della modernità e dai bisogni sottintesi (inclusi quelli di innovazione), è difficile negare che *la lezione resti un solido ancoraggio alla tradizione*.²⁹ È necessario allora valorizzare e moltiplicare le riflessioni sulla nuova didattica, sfruttando anche ciò che avviene a livello internazionale, nella prospettiva di un insegnamento multimediale e interattivo. Solo una rivoluzione espressiva può efficacemente *educare alle competenze* di studio e «lettura» del mondo: è la sfida di una nuova *Ratio studiorum*, inventata a suo tempo dal gesuita abruzzese Claudio Acquaviva d'Aragona,³⁰ cui è giustamente intestata una lapide nella cattedrale di San Giovanni in Laterano.

²⁸ Il rinvio è ancora a MORCELLINI – MARTINO, *Contro il declino delle Università*.

²⁹ Entro le sei prolusioni del rettore Eugenio Gaudio, non poteva mancarne una prevalentemente dedicata alla forza dell'«ora di lezione»; rinvio peraltro all'omonimo testo di M. RECALCATI (Torino, Einaudi, 2014).

³⁰ *Ratio atque institutio per sex partes ad iussu R.P. Praeposti generalis deputatos conscripta*, Romae, Collegio Societatis Iesu, 1956 (Romae, excudebat FRANCISCUS ZANETTUS, 1586). Per un approfondimento del ruolo di Acquaviva, essenziale è il rinvio ad A. GUERRA, *Un*

Ma esempi virtuosi e *best practices* sulla didattica non mancano neppure ai giorni nostri perché, non è banale ribadirlo, l'università non ha mai perduto del tutto una specifica capacità di intercettare la mappa di aspettative sociali decisive per dare un futuro alle persone ed alla comunità; e ogni sforzo costituisce un parametro di autovalutazione del nostro impegno di modernizzazione su cui, come docenti, saremo giudicati. Si tratta anzitutto del valore dello *studium* e della formazione della persona; ma non si può trascurare il contributo alla preparazione della classe dirigente e la tendenziale funzione di emancipazione rispetto alle basi sociali di partenza. Ancor più centrale appare oggi la dimensione di *empowerment* fondata su un mix tra educazione alla cittadinanza e profili professionali più delineati che in passato; ma ancor più importante si rivela la vocazione alla diffusione culturale ed al valore della ricerca scientifica,³¹ che stanno assumendo l'efficace nome riassuntivo di *public engagement*.³²

Proprio quest'ultimo aspetto è alla base della moderna concezione di «terza missione», che rimanda alla crescente capacità delle università di instaurare relazioni con il tessuto socio-economico, contribuendo all'innovazione scientifica e tecnologica del Paese. Ma c'è un significato più profondo di Terza missione, strettamente correlato al valore della divulgazione: rompere definitivamente con il tempo dell'autoreferenzialità, che aveva finito per costruire architetture non sempre comprensibili e aperte a tutti. È qui la scommessa di oggi: *allargare le basi sociali del messaggio*, rendendo gli studi universitari sostenibili per una domanda di formazione sempre più inclusiva.

In un tale scenario, le università rappresentano la sede naturale per la definizione di sinergie e strategie efficaci, volte all'implementazione di processi di innovazione tecnologica, culturale e sociale. L'offerta di una sempre più qualificata formazione superiore rappresenta un *dovere* per ciascun ateneo e la risposta ad un bisogno collettivo per il tessuto sociale. Il richiamo agli imperativi etici che ispirano la nostra

generale fra le milizie del papa: la vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù, Milano, Franco Angeli, 2001.

³¹ Un testo in cui è efficacemente discussa questa funzione dell'università è stato curato da P.G. PALLA – I. CECCARINI, *Perché l'Università. Riflessioni sull'etica del sapere*, Roma, Edimond, 2007.

³² Su questo tema, con particolare riferimento al *public engagement*, cf. A. DE BORTOLI, *Iniziative di public engagement*, in M. MORCELLINI – P. ROSSI – E. VALENTINI (ed.), *Unibook. Per un database sull'Università*, Milano, Franco Angeli, 2017. Debbo ad Elena Valentini, tra l'altro, una puntuale ed intelligente revisione del presente testo.

azione è particolarmente pertinente coinvolgendo un approfondimento del legame tra modernità e secolarizzazione.³³

Solo in questo contesto si potrà combattere la riserva mentale che l'università rappresenti un'istituzione solo eurocentrica, non dimenticando che gli ultimi papi ci hanno richiamato ad affrontare, con parole chiave singolarmente convergenti, la denuncia dell'emergenza educativa del nostro tempo.

L'attualizzazione della *mission* indica che la responsabilità precipua dell'università è quella di educare i giovani della modernità, attratti da tecnologie comunicative sempre più scintillanti, caratterizzate dalla frammentazione di stimoli ed esperienze che rendono complicata la "sequenza logica" e lo sforzo di una ricapitolazione e adeguata capacità di ordinamento dei contenuti. L'università può e deve dimostrare la *centralità della mediazione* e della logica del sapere. A questo fine, occorre una didattica interattiva capace di aggiornare la comunicazione della conoscenza; solo così saremo effettivamente in grado di contrastare le derive della *disintermediazione*, non a caso vincente nella scena mediale contemporanea. E se l'università non abbandona definitivamente il modello trasmissivo a favore di una ben più feconda sinergia con i suoi *stakeholder*, i giovani resteranno in completa balia del digitale.

Si tratta allora di elaborare strategie e dispositivi effettivamente in grado di «trasformare l'informazione in conoscenza e la conoscenza in sapienza», come ci ha ammonito per tempo Edgar Morin,³⁴ adottando un'ottica transdisciplinare capace di creare connessioni e autentica comunicazione e cooperazione tra i saperi.

Credere nell'università significa costruire attivamente le condizioni affinché la sollecitazione a una formazione sempre più avanzata e rigorosa diventi forte e riconosciuta, offrendo così un messaggio culturale ineguagliabile alle società contemporanee. È lo sforzo in cui da tempo siamo e ci sentiamo impegnati: rivendicare l'*idea di Università* e il suo valore insostituibile per lo sviluppo della persona e della comunità.

³³ Ho affrontato tale tematica, poi diventata centrale nei miei studi, anzitutto in M. MORCELLINI, *L'essenziale è visibile agli occhi. Una riflessione radicale sulla comunicazione*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2018, con contributi di padre Vincenzo D'Adamo sj e del prefetto Carlo Mosca.

³⁴ Il riferimento è al fondamentale testo di E. MORIN, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Milano, Raffaello Cortina, 1999.

EL FUNDAMENTO CRISTOLÓGICO-TRINITARIO DE LA NOCIÓN DE COMMUNIO

■■■ ✠ José Rico Pavés

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 63-80

ABSTRACT ■ *The article highlights the importance for theology and the life of the Church of recovering the notion of 'communion,' demonstrating its Christological and Trinitarian foundation based on the New Testament, the Second Vatican Council, and its reception.*

KEYWORDS ■ *Communio – Trinity – Christology – Church – Vatican II*

✠ JOSÉ RICO PAVÉS
Obispo de Asidonia-Jerez.
jricopaves@gmail.com

En los años anteriores al Concilio Vaticano II, el profesor de Historia de la Iglesia de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Ludwig Hertling, sj consideraba la noción de *communio*, *koinonía* en griego, una de las nociones claves para comprender la Iglesia antigua,¹ que se había convertido en una «palabra irritante» porque estaba cargada de sentido en la antigüedad y con el tiempo había perdido la riqueza de su significado. Con ella «se significaba la íntima relación de los obispos con los fieles, de los obispos entre sí, de los fieles unos con otros, y al fin se manifestaba la comunión eucarística».²

Desde el estudio del término *koinonía* en el NT y el uso posterior en la antigüedad cristiana, Hertling mostraba la riqueza de significados de una palabra cuyo sentido, en rigor, solo se podía comprender leyéndolo junto a otros términos, como *pax et Communio*,³ o *koinonía* y *ágape*.⁴ Esa riqueza semántica no sólo sirve para expresar la naturaleza

¹ Cf. L. HERTLING, *Communio und Primat*, en *Miscellanea Historiae Pontificiae* VII (1943), 3. Este estudio, escrito originalmente en alemán, será reelaborado y publicado en italiano casi dos décadas después (cf. nota siguiente) y en alemán (cf. L. HERTLING, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, en *Una Sancta* 17 (1962), 91-125), y traducido al inglés como libro en el postconcilio, siendo la edición más difundida, cf. L. HERTLING, *Communio. Church and Papacy in Early Christianity*, translated with an Introduction by J. Wicks sj, Chicago, Loyola University Press, 1972.

² L. HERTLING, *Communio. Chiesa e papato nella antichità cristiana*, Roma, Università Gregoriana, 1961, 5.

³ «Así, todas las herejías desafiadas por nuestras iglesias a [someterse a] ambos criterios, prueben por cuál de ellos se consideran apostólicas. Pero ni lo son en absoluto, ni pueden probar lo que no son, ni son recibidas en la paz y en la comunión (*in pacem et communicationem*) por las iglesias que, de un modo u otro, son apostólicas»: TERTULIANO, *De praescr.* 32, 7-8 (FuP 14, 257).

⁴ Cf. SAN ATANASIO, *Apol. Contra Arianos* I, 20 (PG 25, 281).

interna de la Iglesia, sino, lo que es más importante, el misterio mismo de Dios, como afirma san Basilio de Cesarea:

no hay ninguna diferencia en la naturaleza que da la vida (hablo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo), sino que se puede considerar en ellas como una comunión (*koinonía*) continua e indivisible [...]; se da en ellas [las Personas divinas] a la vez una comunión y una distinción inefable e incomprensible, sin que la diferencia de las Personas [*hipóstasis*] rompa la continuidad de la naturaleza, y sin que la comunión según la sustancia elimine las particularidades distintivas.⁵

La comunión de la Iglesia tiene, en efecto, su origen en la Trinidad Santa y radica en el vínculo que Cristo Cabeza establece con su Cuerpo (los miembros de la Iglesia). De ahí que los "bienes en común" (*cum munis*, de ahí *communio*) que constituyen la realidad de la Iglesia sólo pueden entenderse desde la realidad misma de Dios revelada y comunicada por el Verbo encarnado. La comunión *vertical* (con Cristo en la Santa Trinidad) es el fundamento de la comunión *horizontal* (el vínculo de caridad de los miembros de la Iglesia).

El objeto de las siguientes líneas es destacar a grandes trazos la importancia, para la teología y la vida de la Iglesia, de la recuperación de la noción de "comunión" mostrando su fundamento cristológico y trinitario. Para ello, después de notar la relevancia del término en el Concilio Vaticano II y en su recepción, repasaré su presencia en el Nuevo Testamento para señalar, en fin, cómo se han corregido en las últimas décadas algunas interpretaciones deficientes.

■ 1. Recuperación de la noción de *communio*

La recuperación de la noción de *communio* es, sin duda, uno de los frutos más logrados de la renovación eclesial provocada por la *vuelta a las fuentes* bíblicas y patrísticas iniciada en el siglo XIX. No faltaba razón a quienes, en los años previos al último Concilio ecuménico, consideraban que el contenido conceptual de la noción de comunión debía situarse en el primer plano de la reflexión teológica y eclesial,⁶ o quienes consi-

⁵ BASILIO DE CESAREA, *Ep.* 38, 4 (PG 32, 332. 334; ed. Y. Courtonne, I, 85. 87).

⁶ «el concepto de *koinonía* (griego = comunidad) propio del NT designa la comunión de los fieles con Cristo y entre sí por la fe, que tiene lugar en la celebración eucarística. Este contenido conceptual habría que tenerlo en cuenta también hoy en primer plano»: K.

deraban que, entre las nociones descriptivas de la Iglesia, la de “comunión” obtendría un puesto central en la eclesiología del futuro.⁷

Así sucedió en los documentos más relevantes del Vaticano II, donde el término comunión aparece 122 veces, en contraste con el Vaticano I, en cuyos textos aparece solo en 5 ocasiones.⁸ Como se ha notado, «casi siempre *communio* en estos textos carece de una significación fija y menos aún se emplea con sentido técnico teológico».⁹ Los textos conciliares emplean expresiones como *communitas christiana*, *communis professio fidei*, *communitas ministerio*, *communicare in vinculo unitatis*, *communio fidei*, *communio vitae*, etc. Sin que exista una ordenación expresa, se pueden agrupar las referencias en las que aparece el término “comunión” en cuatro grandes bloques: i) referido a las *relaciones humanas*, para designar la comunión de los hombres entre sí (cf. AG 11) o de personas en el matrimonio (cf. GS 12); ii) referido a la *comunión de los santos*, para expresar la comunión de la Iglesia celeste con la peregrina (cf. LG 49-50), la que existe sin interrupción entre los vivos y los difuntos (cf. LG 51), la comunión que nos une a Cristo (cf. LG 50) y que se realiza plenamente en la liturgia, sobre todo en la eucaristía (cf. LG 50); iii) referido a la *realidad de la Iglesia*, unificada por el Espíritu Santo (cf. LG 4; GS 32), entendida como comunión universal de amor (cf. LG 23), fundada en Cristo (cf. LG 14), jerárquica con el Romano Pontífice (cf. LG 8.13.15.18.21-22, 24-25), en el cuerpo episcopal (cf. LG 22-23), de los presbíteros con el obispo y entre sí (cf. PO 12), reunida en Cristo y guiada por el Espíritu en su peregrinación hacia el Padre (cf. GS 1), y de las iglesias particulares entre sí (cf. LG 13); y, iv) referido a la *comunión sacramental*, como participación más perfecta en la Misa (cf. SC 55; LG 11), que expresa y realiza la unidad del Pueblo de Dios (cf. LG 11), por la que los fieles se insertan plenamente en el Cuerpo de Cristo (cf. PO 5) y a la que se ordena el bautismo (cf. UR 22).

El Concilio se hizo eco de la riqueza de acepciones del término “comunión” y, en la *Nota explicativa* previa al cap. III de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, ofreció una clarificación importante sobre su alcance eclesiológico:

RAHNER – H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, Barcelona, Herder, 1966 (or. alemán 1961), 102-103.

⁷ Cf. Y. CONGAR, *Sainte Église. Études et Approches ecclésiologiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1963, 21-24.

⁸ Cf. A. FERNÁNDEZ, *Teología dogmática*, vol. II, Madrid, BAC, 2024³, 277-278.

⁹ FERNÁNDEZ, *Teología dogmática*, vol. II, 278.

La comunión es una noción que fue tenida en gran honor en la Iglesia antigua (como hoy también sucede sobre todo en el Oriente). Su sentido no es un vago afecto, sino una realidad orgánica, que exige forma jurídica y al mismo tiempo está animada por la caridad. Por lo que la Comisión determinó, casi con unánime consentimiento, que había de escribirse en la *jerárquica comunión*.¹⁰

A pesar de la sobriedad con la que el Concilio desarrolla el misterio de la Iglesia a partir de la noción de "comunión", la recepción posterior del legado conciliar fue poniendo en un lugar cada vez más destacado su importancia, hasta el punto de poder afirmar que «sin duda alguna el concepto clave para interpretar la eclesiología del Vaticano II y el que mejor compendia los resultados de su doctrina eclesiológica y en la renovación de la Iglesia es el de "comunión"». El que fuera profesor de eclesiología de la P.U. Gregoriana de Roma (1963-1997), el P. Ángel Antón SJ, considera, además, que «el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre este concepto de *koinonía* quizá haya constituido la innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología posconciliar y para la vida de la Iglesia».¹¹

La literatura posterior al Concilio sobre la *Iglesia comunión* es enorme. G. Philips, en su comentario a la Constitución *Lumen Gentium* recoge las primeras publicaciones sobre el tema, publicadas en los años 1965-1966.¹² La bibliografía a partir de esa fecha es desbordante.¹³

¹⁰ Nota Explicativa Previa, al cap. III de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* (16.11.1964) 2: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones, Edición bilingüe promovida por la Conferencia Episcopal Española* (BAC Maior 137), Madrid, BAC, 2022, 141. Comentario en S. MADRIGAL TERRAZAS (ed.), *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II* (BAC Maior 139), vol. I, Madrid, BAC, 2023, 551-555.

¹¹ A. ANTÓN, *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1989, 281. Cf. también A. ANTÓN, *Primado y colegialidad* (BAC Minor 15), Madrid, BAC, 1970; P.C. BORI, *Koinonía. La idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia Editrice, 1972. En el mismo sentido W. KASPER, *Iglesia como communio. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II*, en Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 376-400.

¹² Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución Lumen Gentium*, vol. I, Barcelona, Herder, 1968, 422-423.

¹³ Cf. una aproximación en A. FERNÁNDEZ, *Teología dogmática*, vol. II, 279.

■ 2. La comunión como programa

En la estela de la recepción conciliar se sitúa el nacimiento de la Revista Católica Internacional *Communio* en 1972, fundada por varios miembros de la Comisión Teológica Internacional, entre los que se contaban los teólogos Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac y Joseph Ratzinger. La redacción española vio la luz en enero de 1979.

Su primer número se abría con un artículo de von Balthasar a modo de "editorial" titulado *Communio: un programa*.¹⁴ El teólogo suizo veía en la noción de *communio* la clave para comprender la relación entre Dios, el mundo y la Iglesia, superando las tensiones que impiden su necesaria interrelación.¹⁵

En esta palabra está la clave, no solo para entender la naturaleza íntima de la Iglesia, sino para superar la tensión entre la Iglesia y el mundo: «Ha llegado el momento – auguraba Balthasar – de desentrañar las implicaciones de esta palabra [*communio*], ya que nosotros creemos encontrar en ella toda una clave para comprender tanto el ser del mundo como el momento de la Iglesia y la interrelación de ambos. La palabra en cuestión, en su amplitud, encierra todo un programa. Nuestra revista se propone ir desarrollándolo».¹⁶

Para Balthasar, "comunión" significa comunidad, unidad y participación, y es el principio fundamental que conecta a los hombres entre sí y con Dios. Por eso, en cristiano, la comunión, «que es instaurada y reglada por Dios a través de Cristo, está fundada desde dos perspectivas». Ante todo, desde Dios, quien no podría generar comunión personal ni con Él mismo ni con los hombres, si Él, «en sentido abismal inabarcable y previamente a todo», no fuera Él mismo comunión. Y, por otro lado, desde la humanidad, pues «si el hombre no hubiera sido creado a imagen y semejanza de Dios, no encontraría dentro de sí el ansia y el impulso hambriento de lanzar la mirada y el deseo hacia un horizonte de comunión más perfecta entre todos los hombres».¹⁷ De las dos perspectivas, la primera es fundante y determina el carácter gratuito y donado de la comunión.

¹⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Communio: un programa*, en *Communio* (ed. esp.) 1 (1979), 12-27.

¹⁵ Cf. BALTHASAR, *Communio: un programa*, 13.

¹⁶ BALTHASAR, *Communio: un programa*, 14.

¹⁷ BALTHASAR, *Communio: un programa*, 16.

Desde la opción cristiana la *comuni3n* no puede pretenderse, porque es regalada graciosa y previamente, a priori, por Dios en Cristo y en la «saturaci3n» con el Esp3ritu Santo. Todo «querer-ser-uno» apela siempre a un «ya-ser uno» previamente; pero no por nosotros mismos, en virtud de esfuerzos, ni en base a la co-humanidad natural, a una proximidad natural, sino exclusivamente porque Dios en su Hijo nos ha constituido a nosotros tambi3n en hijos suyos y coherederos con Cristo. La unidad regalada es para nosotros «indisponible»: procede de Dios, se verifica en Dios y Dios siempre es para nosotros indisponible.¹⁸

La comuni3n, en fin, es un *programa* porque implica una tarea activa y continua de vivir y construir la unidad en el amor, tanto en la relaci3n con Dios como entre los hombres. No es simplemente un estado pasivo o dado, sino una realidad din3mica que requiere esfuerzo, compromiso y apertura a la acci3n transformadora del Esp3ritu Santo. «Quien es consciente de las dimensiones y del alcance de la *communio*, se siente tambi3n urgido y exigido al m3ximo».¹⁹ La *exigencia* de la comuni3n es colaboraci3n con la Gracia y requiere, en consecuencia, participaci3n en la vida trinitaria, construcci3n de la unidad en la caridad, transformaci3n personal y comunitaria, y hacer de la comuni3n el primer testimonio de la misi3n (cf. 1Jn 1,3). Volveremos en seguida sobre este decisivo vers3culo.

■ 3. De la compresi3n eclesiol3gica al fundamento cristol3gico-trinitario

La reflexi3n de Balthasar sobre la comuni3n como programa, realizado de forma concreta en un proyecto editorial, es una de las much3simas propuestas surgidas en los a3os del postconcilio en diferentes 3mbitos acad3micos y eclesiales. Tambi3n el Magisterio se hizo eco de este creciente aprecio del t3rmino «comuni3n» para sintetizar la aportaci3n conciliar. Repasemos tres hitos del pontificado de san Juan Pablo II y la reflexi3n reciente sobre la sinodalidad.

¹⁸ BALTHASAR, *Communio: un programa*, 18.

¹⁹ BALTHASAR, *Communio: un programa*, 25.

■ 3.1. La clave eucarística

Al inicio de su pontificado, san Juan Pablo II, en su primera encíclica, *Redemptor hominis* (4.3.1979), recuperaba la enseñanza conciliar sobre el fundamento eucarístico de la unidad de la Iglesia (cf. LG 11) y formulaba un principio que se convertiría en uno de los ejes de su magisterio:²⁰ la eucaristía hace la Iglesia.

Es verdad esencial, no solo doctrinal sino también existencial, que la eucaristía construye la Iglesia, y la construye como auténtica comunidad del Pueblo de Dios, como asamblea de los fieles, marcada por el mismo carácter de unidad, del cual participaron los apóstoles y los primeros discípulos del Señor.²¹

El gran Papa santo veía en la institución de la eucaristía el nacimiento de la Iglesia, mostrando de manera inequívoca el fundamento cristológico y trinitario de la noción de comunión, cuya plasmación concreta es la realidad de la Iglesia:

La Iglesia ha sido fundada, en cuanto comunidad nueva del pueblo de Dios, sobre la comunidad apostólica de los Doce que, en la Última Cena, participaron del Cuerpo y de la Sangre del Señor bajo las especies del pan y del vino [...]. Desde aquel momento hasta el fin de los siglos la Iglesia se construye mediante la misma comunión con el Hijo de Dios, que es prenda de la Pascua eterna.²²

La comunión con Cristo, regalada en el Sacramento del altar, construye la Iglesia a lo largo de los siglos. Esa construcción no se refiere solo a la Iglesia en su peregrinación temporal, sino a la Iglesia en su misterio completo. La eucaristía manifiesta y realiza la comunión de la Iglesia peregrina con la que se purifica y la que goza ya de la bienaventuranza eterna.

²⁰ Cf. J. RICO PAVÉS, *La Eucaristía en el magisterio de Juan Pablo II*, en *Toletana* 9 (2003), 191-242.

²¹ SAN JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptor hominis* (4.3.1979) 20 (AAS LXXI [1979/4] 311).

²² SAN JUAN PABLO II, Carta *Dominicae Cenae* (24.2.1980), 4. «En la Última Cena, en el momento de la institución de la eucaristía, encontramos el principio cronológico y el principio esencial de la Iglesia como comunión»: A. GARCÍA IBÁÑEZ, *La Eucaristía y la comunión católica de la Iglesia*, en P. RODRÍGUEZ GARCÍA– E. MOLANO – A. CATTANEO – J.R. VILLAR – J.M. ZUMAQUERO (ed.), *Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, EUNSA, 1989, 537.

■ 3.2. La naturaleza íntima de la Iglesia

Poco tiempo después, la II Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrada en otoño de 1985 con ocasión del vigésimo aniversario de la clausura del Vaticano II, expresó que la “comunidad” es una noción fundamental para comprender la naturaleza íntima de la Iglesia.²³ La *Relatio finale* de este Sínodo resume de manera precisa lo que la reflexión teológica venía formulando. En tres párrafos muestra bien la necesidad de pasar de la comprensión eclesiológica de la comunidad a su fundamento cristológico y trinitario para evitar interpretaciones reduccionistas sobre la realidad de la Iglesia.

La eclesiología de comunidad es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio. *Koinonía/comunidad*, fundadas en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Desde el Concilio Vaticano II se ha hecho mucho para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunidad y se llevara esta idea más concretamente a la vida.

¿Qué significa la palabra compleja «comunidad»? Fundamentalmente se trata de la comunidad con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Esta comunidad se tiene en la Palabra de Dios y en los sacramentos. El bautismo es la puerta y el fundamento de la Iglesia; la Eucaristía la fuente y el culmen de toda la vida cristiana (cf. LG 11). La comunidad del Cuerpo eucarístico de Cristo significa y hace, es decir, edifica la íntima comunidad de todos los fieles en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cf. 1Co 10,16s.).

Por ello la eclesiología de comunidad no se puede reducir a meras cuestiones organizativas o a cuestiones que se refieren a meras potestades. La eclesiología de comunidad es el fundamento para el orden en la Iglesia y en primer lugar para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia.²⁴

El documento comienza ratificando la validez de la noción de comunidad para comprender el misterio de la Iglesia y remite a su sentido originario, que se encuentra en la Sagrada Escritura y en la tradición

²³ Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *II Asamblea extraordinaria. Relación final* (8.12.1985), II, C, 1; cf. A. DENAUX, *L'Eglise comme communion: réflexions à propos du rapport final du Synode extraordinaire de 1985*, en *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988), 16-37; 161-180; J.R. VILLAR, *El Sínodo de 1985. El Concilio 20 años después*, en *Scripta Theologica* 38 (2006), 61-72.

²⁴ SÍNODO DE LOS OBISPOS, *II Asamblea extraordinaria. Relación final* (8.12.1985), II, C, 1.

patrística, conservada más claramente en las Iglesias orientales. Ofrece, además, en el primer párrafo, la confirmación de la lectura unitaria del legado conciliar a partir de la noción de *communio*.

En segundo lugar, explica el significado preciso de la comunión partiendo de Dios, en Cristo, hasta la realidad de la Iglesia. El principio y fin de la comunión es la Trinidad Santa. En el medio se encuentra Cristo y sus dones de salvación (Palabra y Sacramentos), especialmente la Eucaristía, que significa y *hace* la Iglesia, obrando por la acción del Espíritu la comunión de todos los fieles, constituidos Cuerpo de Cristo.

En tercer lugar, sale al paso de interpretaciones reduccionistas de la comunión, señalando dos extremos insuficientes: entender que la comunión es una mera cuestión de organización y reducir la reflexión sobre la comunión a discusiones sobre reparto de poder. Se cierra la referencia a la "eclesiología de comunión" recordando que ahí se encuentra el fundamento para comprender correctamente el orden en la Iglesia armonizando unidad y pluriformidad.

■ 3.3. Ecclesia de Eucharistia

La última encíclica de san Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia* (17.4.2003), retoma el hilo de las enseñanzas recogidas en su primera encíclica, profundizando, sobre todo, en la causalidad eucarística de la Iglesia.

Los capítulos segundo al quinto desarrollan más detalladamente la relación de la eucaristía con la Iglesia. Cuatro aspectos son tratados a este respecto en cada uno de ellos: la eucaristía edifica la Iglesia (cap. 2), apostolicidad de la eucaristía y de la Iglesia (cap. 3), eucaristía y comunión eclesial (cap. 4), y decoro de la celebración eucarística (cap. 5). La celebración eucarística es el «centro del proceso de crecimiento de la Iglesia».²⁵ Al unirse a Cristo, el pueblo de la nueva alianza se convierte en "sacramento" para la humanidad,²⁶ es decir, en signo e instrumento de salvación. De esa forma, la eucaristía, construyendo la Iglesia, crea precisamente por ello comunidad entre los hombres.

²⁵ SAN JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17.4.2003), 21.

²⁶ Cf. A. SANTARSIERO, "Ecclesia de Eucharistia" encierra el núcleo del misterio de la Iglesia, en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 20.6.2003), 10-11.

■ 3.4. *Comunión y sinodalidad*

«El camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio».²⁷ Avanzando en la tarea de recibir el legado del Concilio Vaticano II, el Papa Francisco ha introducido en el lenguaje teológico y eclesial la noción de "sinodalidad" como clave para seguir creciendo en la comprensión de la *communio*.

Aunque el término y el concepto de sinodalidad no aparecen explícitamente en los documentos conciliares, «se puede afirmar que la instancia de la sinodalidad se encuentra en el corazón de la obra de renovación promovida por él».²⁸ La eclesiología conciliar ha permitido entender el misterio de la Iglesia a partir de la categoría bíblica de "Pueblo de Dios", destacando con él la común dignidad y misión de todos los bautizados en la variedad de vocaciones, carismas y ministerios. La noción de *comunión*, por su parte, ha permitido mostrar el fundamento cristológico y trinitario de la Iglesia. La realidad íntima de la Iglesia es la comunión con Dios Trinidad realizada por la acción del Espíritu en Cristo Jesús. Se descubre ahí el significado de la sinodalidad:

La sinodalidad, en este contexto eclesiológico, indica la específica forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora.²⁹

La sinodalidad se refiere, pues, a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia. Porque la Iglesia es comunión, el modo de vivir en ella se llama sinodalidad.

■ 4. El fundamento cristológico-trinitario de la comunión en el Nuevo Testamento

La novedad radical de la comunión revelada y regalada por Cristo, tal como ha sido transmitida por el Nuevo Testamento, encuentra su preparación en algunas realidades veterotestamentarias como el culto, la

²⁷ FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos*, 17.10.2015.

²⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, Madrid, San Pablo, 2018, 6.

²⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, 6.

Alianza, la Ley y la oración.³⁰ Referida a la vida cristiana y a la naturaleza íntima de la Iglesia, la palabra *comunión* (*koinonia*) solo aparece 19 veces en el Nuevo Testamento.³¹ Ahora bien, el hecho decisivo de la encarnación supone una forma nueva de entender su significado: Jesucristo, compartiendo una naturaleza común a todos los hombres (cf. Hb 2,14) les concede participar en su naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4). La comunión eucarística recoge los anhelos formulados en las expresiones veterotestamentarias de comunión con Dios, llevándolos a una plenitud nunca antes imaginada.

■ 4.1. Riqueza de significados en san Pablo

En 1 Cor 10,14-22, san Pablo llama a la eucaristía *comunión*.³² La comunión con Cristo se realiza por la *participación* en la comida eucarística. La comunión se realiza mediante el comer y el beber. Comiendo del único Cuerpo del Señor, que es la eucaristía, formamos parte de su único Cuerpo místico, que es la Iglesia. La comunión *hace* la unidad de los cristianos.

En este pan se os indica cómo debéis amar la unidad. ¿Acaso este pan se ha hecho de un solo grano? ¿No eran acaso muchos los granos de trigo? Pero antes de convertirse en pan estaban separados; se unieron mediante el agua después de haber sido triturados. Si no es molido el trigo y amasado con agua, nunca podrá convertirse en esto que llamamos pan. Lo mismo os ha pasado a vosotros: mediante la humillación del ayuno y el rito del exorcismo habéis sido molidos. Llegó el bautismo, y habéis sido como amasados con el agua para convertirlos en pan. Pero todavía falta el fuego, sin el cual no hay pan.³³

San Pablo desarrolla ampliamente el concepto de *koinonía*, aplicándolo a la relación con Cristo (cf. 1Co 1,9), el Espíritu Santo (cf. 2Co 13,13; Flp 2,1), la participación en el Evangelio (Flp 1,5; Ga 2,9) y la solidaridad material entre las iglesias (cf. Rm 15,26; 2Co 8,4; 9,13).

³⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Herder, 1972, 173-175.

³¹ Cf. G. PANIKULAM, *Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Rome, Biblical Institute Press, 1979; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Concepto bíblico de koinonia*, en *XIII Semana Bíblica Española*, Pamplona, EUNSA, 1989, 298-421; S. DÍAZ SANTANA, *La valencia de la categoría de comunión – koinonia – para la comprensión de la Iglesia*, en *Almogaren* 59 (2016), 70-75.

³² Cf. PANIKULAM, *Koinonia in the New Testament*, 17-30.

³³ SAN AGUSTÍN, *Serm.* 227 (BAC NO 447, 285-286).

■ 4.2. La vida de la Iglesia naciente

En los *Hechos de los apóstoles*, la vida de la Iglesia naciente se describe en términos de *koinonía*, entendida como comunión en la enseñanza, en la oración, en la fracción del pan y en los bienes compartidos (cf. He 2,42-47).³⁴ Quienes han abrazado la fe en Cristo Jesús por la acción del Espíritu Santo en la predicación evangélica se entregan con perseverancia y asiduidad a recibir la enseñanza (*didajé*) de los apóstoles, a hacer comunidad (*koinonía*), a la eucaristía (*fracción del pan*) y a la oración (cf. He 2,42).³⁵ La comunión, junto con los demás elementos constitutivos de la vida cristiana, recibida primera como don, se convierte en tarea.³⁶ Los que han abrazado la fe permanecen unidos y tienen todo en común (cf. He 2,44). La práctica de compartir los bienes materiales es una expresión tangible de la *koinonía*.

■ 4.3. La revelación joánica sobre la comunión

La oración sacerdotal, transmitida por san Juan, desvela el origen último de la comunión. Jesús ora por la unidad de sus discípulos y su unión con Él, de modo que reflejen la unidad entre Él y el Padre: *No solo por ellos ruego, sino también por los que crean en mí por la palabra de ellos, para que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado* (Jn 17,20-21). La Iglesia es una, porque tiene su origen en la Unidad Santa de la Trinidad:

Lo mismo que nosotros, Padre, Hijo y Espíritu Santo somos uno solo [viene a decir el Señor], así también hay un solo pueblo en ellos; es decir, como hijos muy queridos y consortes de la divina naturaleza. La Iglesia es una sola congregación, esposa, hermana, madre y cualquier otro tér-

³⁴ Cf. PANIKULAM, *Koinonía in the New Testament*, 109-129.

³⁵ Literalmente se puede traducir así: «Se dedicaban asiduamente [a recibir] la enseñanza de los apóstoles, a hacer comunidad, a la fracción del pan y al rezo», cf. *Nuevo Testamento. Versión crítica sobre el texto original griego*, Edición preparada por M. IGLESIAS GONZÁLEZ SJ, Madrid, BAC, 2017, 508.

³⁶ «This *koinonía* is the effect of the working of the Spirit in the community. It is based on faith, finds its expression in cult and its concrete realisation in the sharing of material goods. Under these different aspects it differs from and surpasses the *koinonía* concept in Hellenism and in the Qumran community»: PANIKULAM, *Koinonía in the New Testament*, 129.

mino que utilices, y no carece jamás de esposo, hermano e hijo. Posee una sola fe, nunca es profanada por variedad de doctrinas ni dividida por las herejías. Permanece virgen. Dondequiera que vaya el Cordero, ella lo sigue, porque solo ella conoce la canción de Cristo.³⁷

La revelación del fundamento cristológico y trinitario de la *comunio* alcanza su cima en la *Primera Carta de San Juan*:³⁸ *Eso que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que estéis en comunión con nosotros y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo* (1Jn 1,3). Este es el único texto de toda la Escritura en que, al hablar de la *koinonia*, se menciona al Padre. El evangelista presenta al Verbo encarnado como el Mediador de la comunión, al Padre como el dador de la comunión, y a los creyentes como herederos de la comunión por la fe y la caridad. Este versículo no menciona al Espíritu. Sin embargo, más adelante, al recordar el mandamiento nuevo de Cristo, se indica cómo llegamos a conocer que Dios permanece en quien guarda sus mandatos: *Quien guarda sus mandamientos permanece en Dios, y Dios en él; en esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos dio* (1Jn 3,24). Por eso, es legítimo afirmar que el Espíritu Santo es “la eficacia” de la comunión, es decir, quien la hace efectiva moviendo a la fe y comunicando el amor de caridad.³⁹

■ 5. Algunas propuestas reduccionistas de la noción de comunión

La herencia del Concilio Vaticano II sobre la noción de comunión debe reconocerse también en los documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Atendiendo a su contenido descubrimos que también la riqueza de significados de la palabra *communio* se ha visto comprometida cuando propuestas teológicas deficientes han pretendido entenderla sin su fundamento cristológico y trinitario.⁴⁰

³⁷ JERÓNIMO, *Contra Jov.* II, 19 (BAC NO 685, 349).

³⁸ «The vertical and horizontal dimensions of *koinonia* presented by Paul and Acts find a fitting synthesis and a further development in the prologue of 1Jn 1,3 sets Christ at the centre of a *koinonia* between man and God»: PANIKULAM, *Koinonia in the New Testament*, 130.

³⁹ Cf. PANIKULAM, *Koinonia in the New Testament*, 138-140.

⁴⁰ Cf. P. RODRÍGUEZ, *Prólogo a la edición española*, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio de la Iglesia y La Iglesia como comunión*, Introducción y comentarios

■ 5.1. La Iglesia es misterio

Sucedió así con la Declaración *Mysterium Ecclesiae* (24.6.1973), dedicada a clarificar tres importantes cuestiones eclesiológicas: qué se debe entender por unidad-unicidad de la Iglesia; en qué consiste la infalibilidad de la Iglesia; y cómo participan todos los miembros de la Iglesia (fieles y ministros) en el único sacerdocio de Cristo. Esta Declaración venía precedida por otra publicada el año anterior, de contenido trinitario y cristológico: la Declaración *Mysterium Filii Dei* (21.2.1972). Como bien se ha observado, la secuencia histórica de estas dos Declaraciones ilumina la comprensión de sí misma que la Iglesia alcanzó en el Concilio Vaticano II. La Iglesia de la que habla la Constitución *Lumen Gentium* no es una asociación que se organiza a sí misma para el reparto del poder social. La Iglesia, ante todo, es un *misterio*. «O lo que es lo mismo: la Iglesia solo se entiende desde el Dios Vivo – el Dios Uno y Trino –, desde el Hijo de Dios hecho hombre y desde la misión del Espíritu».⁴¹

Frente a las propuestas reduccionistas que entendieron la categoría conciliar de “pueblo de Dios” en clave sociológica y política, como “instancia de base” enfrentada dialécticamente a la “instancia de poder” (jerarquía), la Declaración *Mysterium Ecclesiae* subraya el primado de Dios y de Cristo sobre su Iglesia y afirma: i) que la unidad-unicidad de la Iglesia se decide desde la voluntad de Cristo y tiene su origen en la unidad trinitaria de Dios, como tú, Padre, en mí y yo en ti (Jn 17,21); ii) que el único infalible es Dios y que la Iglesia, por voluntad divina, posee una “infalibilidad participada”;⁴² y, iii) que la distinción entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles no es una distribución funcional del poder en la Iglesia, sino la forma sacramental que adquiere la participación en el único sacerdocio de Cristo, tal como Él mismo ha confiado esta participación a su Iglesia.

de Car. J. RATZINGER, A. BOVONE, F. OCARIZ, S. NAGY, L. BOUYER, A. SICARI, M. THURIAN, R. LANZETTI, Madrid, Ediciones Palabra, 1994, 9-15.

⁴¹ RODRÍGUEZ, *Prólogo a la edición española*, 10.

⁴² «El mismo Dios, absolutamente infalible, ha querido dotar a su nuevo Pueblo, que es la Iglesia, de una cierta infalibilidad participada, que se circunscribe al campo de la fe y de las costumbres, que actúa cuando todo el pueblo sostiene, sin dudar, algún elemento doctrinal perteneciente a estos campos; y que depende constantemente de la sabia providencia y de la unción de la gracia del Espíritu Santo, el cual lleva a la verdad plena a la Iglesia hasta la gloriosa venida del Señor»: Declaración *Mysterium Ecclesiae* (24.6.1973) 2.

■ 5.2. El nacimiento de la Iglesia-comunión

El ya mencionado profesor P. Antón, veía también una manera reduccionista de entender la comunión dicha de la Iglesia cuando su fundamento cristológico es deficiente.⁴³ Mientras la eclesiología del Concilio Vaticano II ve la Iglesia nacida del designio divino de salvación, que parte del Padre y halla su culminación en el misterio de Cristo con la misión del Espíritu Santo, e insiste en la unidad y universalidad de su mediación salvífica unida inseparablemente al Mediador y Salvador, único y universal, Jesucristo, «en algunos ambientes teológicos después del Vaticano II se ha intentado situar el nacimiento de la Iglesia en la sola respuesta de fe al anuncio apostólico sobre el Resucitado».⁴⁴ El nacimiento de la Iglesia-comunión debe situarse en continuidad con el Israel de la Antigua Alianza, sin el cual no se percibe la radical novedad traída por Cristo con la misión de su Espíritu. Es insuficiente circunscribir el nacimiento de la Iglesia a la intención del llamado "Jesús histórico" y de su actividad mesiánica. En el origen de la Iglesia está el "evento global de Cristo", es decir, la acción de Dios en el misterio de Cristo, desde su encarnación hasta su muerte y resurrección con la comunicación del Espíritu Santo a los apóstoles y discípulos.

La Iglesia no es un mero resultado, ni una consecuencia, entre otras posibles, de la predicación de Jesús. Se quiebra la comprensión de la Iglesia-comunión cuando se pretende recuperar como novedosa la propuesta, superada tiempo atrás en el ámbito de la teología católica, de Alfred Loisy, quien consideraba que la Iglesia había sido el fruto inesperado, aunque lógico, de la acción de Jesús.⁴⁵ «La *eclesiología* está enlazada con la *cristología* en esta vinculación histórica de la Iglesia con la persona misma del Verbo encarnado y de la misión que Él le ha confiado».⁴⁶

■ 5.3. La correcta noción de comunión

La correcta noción de *comunión* fue también expuesta en la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe titulada *Communio nis notio*

⁴³ Cf. ANTÓN, *Eclesiología posconciliar*, 282.

⁴⁴ Cf. ANTÓN, *Eclesiología posconciliar*, 282.

⁴⁵ «Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Eglise qui est venue» : A. LOISY, *L'Évangile et l'Eglise*, Paris, Alphonse Picard et fils Éditeurs, 1902, 111. Para la condena de las opiniones eclesiológicas de Loisy, cf. Decreto del Santo Oficio *Lamentabili Sane Exitu* (3.7.1907), en DH 3452-3457, y Pío X, Encíclica *Pascendi dominici gregis* (8.9.1907) en DH 3492-3493.

⁴⁶ Cf. ANTÓN, *Eclesiología posconciliar*, 282.

(28.5.1992). El contexto del documento es eclesiológico y se sitúa en línea de continuidad con la Declaración *Mysterium Ecclesiae*. Frente a quienes entienden la comunión desde una perspectiva exclusivamente horizontal y sociológica, y conciben la comunión de la Iglesia, en un sentido antijerárquico, como una federación de Iglesias locales previa a la misma Iglesia universal, el documento explica el correcto sentido de la noción de comunión a partir de tres ámbitos: *i)* en relación con otras nociones eclesiológicas, como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y sacramento; *ii)* en relación con la eucaristía y el episcopado; y, *iii)* en relación con el vínculo entre los obispos y con el Sucesor de Pedro.

El fundamento cristológico y trinitario se expone al profundizar en la realidad íntima de la Iglesia:

El concepto de *comunión* está «en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia»,⁴⁷ en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los otros hombres, iniciada por la fe (cf. 1Jn 1,3), y orientada a la plenitud escatológica en la Iglesia celeste, aun siendo ya una realidad incoada en la Iglesia sobre la tierra (cf. Flp 3,20-21; Col 3,1-4; LG 48). Para que el concepto de *comunión*, que no es unívoco, pueda servir como clave interpretativa de la eclesiología, debe ser entendido dentro de la enseñanza bíblica y de la tradición patristica, en las cuales la *comunión* implica siempre una doble dimensión: *vertical* (comunión con Dios) y *horizontal* (comunión entre los hombres). Es esencial a la visión cristiana de la *comunión* reconocerla ante todo como don de Dios, como fruto de la iniciativa divina cumplida en el misterio pascual.⁴⁸

La Carta reitera el valor del concepto de comunión para expresar el núcleo profundo de la Iglesia e invita a crecer en su comprensión a la luz del Concilio Vaticano II, siempre dentro de la enseñanza bíblica y de la tradición patristica.

⁴⁷ SAN JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos de los EEUU* (16.9.1987), 1.

⁴⁸ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio notio* (28.5.1992), 3.

COMUNIONE E DIRITTO

■■■ Arturo Cattaneo

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 81-99

ABSTRACT ■ *The combination of "communion and law" is a challenge posed by the II Vatican Council to canonists. E. Corecco, in particular, has taken this challenge on board, helping to develop the tools needed to promote communion – a task that remains a work in progress.*

KEYWORDS ■ Communion – Faithful – Hierarchy – Universal Church – Particular church

ARTURO CATTANEO
Facoltà di Teologia di Lugano.
arturocatt@gmail.com

■ 1. Una sfida posta ai canonisti

L'abbinamento «comunione e diritto» ci colloca nella prospettiva del non facile compito affidato ai canonisti a partire dal Vaticano II, da quando si è affermata l'autocomprensione della Chiesa come comunione.

Fino al concilio, infatti, il diritto canonico trovava la sua ragione d'essere nell'aspetto societario della Chiesa, che scaturiva da una riflessione prevalentemente filosofica e sociologica,¹ una considerazione non falsa ma certamente parziale, siccome non teneva sufficientemente conto del dato rivelato. Di conseguenza, predominava una visione, nella quale si accentuava in modo spesso unilaterale il suo aspetto esterno, giuridico e gerarchico.² Secondo Eugenio

¹ Una considerazione che si basava sul concetto di Chiesa quale *societas iuridice perfecta*. Concezione sviluppata nei secoli XVII-XIX e accolta da papa Leone XIII, in modo particolare nell'enciclica *Immortale Dei* (1885). Anche per giustificare l'esistenza del diritto nella Chiesa si partiva dal detto di origine giuridica romana (cf. Cicerone e Ulpiano) «ubi societas, ibi ius», ripreso poi in epoca medievale e moderna.

² Anche nel CIC è stato rilevato l'influsso di «due ecclesiologie definite come ecclesiologie della "societas" e della "communio"» (E. CORECCO, *Fondamenti ecclesiologici del nuovo Codice di diritto canonico*, in *Concilium. Rivista Internazionale di Teologia* 3 [1986], 339-351, qui 339; pubblicato anche in *Id., Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, G. BORGONOVO – A. CATTANEO [ed.], Casale Monferrato, Piemme, 1997, vol. II, 706). Nella stessa *Lumen gentium* c'è stato chi ha voluto rinvenire l'influsso – in modo un po' discutibile – di due ecclesiologie: una societaria e giuridica contrapposta ad una ecclesiologia di comunione: cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna, EDB, 1975. A onor del vero questo autore non sembra riconoscere il grande progresso conciliare e accusa il Vaticano II di essere ancora troppo dipendente dall'ecclesiologia che lui chiama «giuridica».

Corecco, la stessa opzione codificatrice è tributaria di una ecclesiologia societaria.³

Il grande contributo offerto dal Vaticano II è stato l'approfondimento nella comprensione teologica della natura e della missione della Chiesa. Un approfondimento che ha permesso di dare il giusto rilievo al suo aspetto trinitario, interno, spirituale, misterico, sacramentale, missionario, eucaristico e comunione: con il termine "comunione",⁴ che nella sua poliedricità sintetizza un po' tutti questi aspetti. Una visione che ben presto suscitò l'attenzione di ecclesiologi⁵ e canonisti.⁶ Fra que-

³ Il canonista svizzero ha fatto notare che l'idea stessa di codificazione fa «dottrinalmente e metodologicamente riferimento ad un'esperienza gnoseologica, quella illuminista, postasi come alternativa puramente razionale rispetto alla cultura teologica cristiana» (CORECCO, *Fondamenti ecclesiologici del nuovo Codice di diritto canonico*, 339). Forse proprio conoscendo questa obiezione, san Giovanni Paolo II ci tenne a precisare che il nuovo Codice «non è ciò che soprattutto fu il Codice del 1917: l'unificazione e la purificazione del diritto esistente [...]. Il Codice del 1983 [...] è un Codice molto differente. Esso si inserisce, certo, nella tradizione ecclesiale, ma la vivifica con lo spirito e le norme conciliari. È il Codice del Concilio e, in questo senso, è l'"ultimo documento conciliare", il che indubbiamente costituirà la sua forza e il suo valore, la sua dignità e il suo irraggiamento» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso rivolto il 21.XI.1983 ai partecipanti al Corso sul nuovo Codice svoltosi presso la Università Gregoriana*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI/2, Città del Vaticano, LEV, 1983, 1144).

⁴ Il termine greco *koinonía* appare in diversi passi del Nuovo Testamento e ha un significato polivalente, indicando: comunione con Dio, comunione con Cristo, comunione nello Spirito, comunione eucaristica, comunione fraterna, comunione nel ministero, partecipazione, condivisione, intimità spirituale. È quindi una parola fondamentale per comprendere la vita e missione della Chiesa.

⁵ Fra gli ecclesiologi, i primi a riflettere sul tema della comunione furono J. HAMER, *L'Église est une communion*, Paris, Cerf, 1962, e Y. CONGAR, *De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, in Y. CONGAR – B.-D. DUPUY (ed.), *L'Épiscopat et l'Église universelle* (Unam Sanctam 39), Paris, Cerf, 1962, 227-260. Dopo il Vaticano II vanno gradualmente crescendo gli studi degli ecclesiologi sull'ecclesiologia di comunione. È anche significativo che J. RATZINGER scelse come titolo *La Comunione nella Chiesa*, Ciniello Balsamo, San Paolo, 2004 (orig. ted. 2002), per un volume che raccoglie vari suoi contributi a partire dal 1964.

⁶ Fra i canonisti non è certamente un caso che i primi ad interessarsi furono alcuni discepoli di Klaus Mörsdorf, fondatore della Scuola di Monaco e noto per aver promosso una canonistica più attenta agli aspetti teologici e, soprattutto, all'ecclesiologia del Vaticano II. Ricordo: O. SAIER, *Communio in der Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, München, Herder, 1973; W. AYMAN, *Die communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970), 75-76; trad. it. *La «communio ecclesiarum» legge costitutiva dell'unica Chiesa*, in ID., *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino, Giappichelli, 1993, 3-30; A.M. ROUCO VARELA, *El Derecho Canónico al servicio de la comunión eclesial*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii internationalis iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, Città del Vaticano,

sti ultimi una menzione speciale merita Eugenio Corecco. Come ho scritto nell'introduzione ai due volumi *Ius et communio*: «Il filo d'Arianna che percorre le sue riflessioni canonistiche è infatti la convinzione che il diritto ecclesiale va elaborato e rinnovato quale elemento intrinseco al mistero di comunione che è la Chiesa».⁷

La prospettiva comunionale della Chiesa trovò un chiaro riconoscimento da parte dell'assemblea straordinaria del Sinodo dei vescovi tenutasi nel 1985 – ventesimo anniversario del Vaticano II –, secondo cui «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio».⁸

Questa comprensione della Chiesa quale mistero (nel senso di sacramento) di comunione⁹ ha spianato il cammino per una fondazione intrinseca del diritto nella Chiesa (ossia nella sua natura e missione), mostrandolo quale strumento di comunione. Ciò ha posto ai canonisti – come menzionavo in apertura – il non facile compito di rinnovare il diritto ecclesiale, ispirandosi a questa nuova concezione della Chiesa. Lo stesso concilio li aveva esortati in tal senso, affermando che «nell'esposizione del diritto canonico [...] si tenga presente il mistero della Chiesa, secondo la costituzione dogmatica *De Ecclesia* promulgata da questo Concilio» (OT 16).

Anche san Giovanni Paolo II ha riconosciuto la difficoltà di tale compito. Nella costituzione apostolica con cui promulgò il CIC 83 ha visto nel nuovo codice

un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico l'ecclesiologia conciliare. Se poi è impossibile tradurre perfettamente in linguaggio «canonistico» l'immagine della Chiesa, tuttavia a questa immagine il Codice deve sempre riferirsi, come a esempio primario, i cui lineamenti esso deve esprimere in sé stesso, per quanto è possibile, per sua natura.¹⁰

LEV, 1994, 133-153 e poi E. Corecco, il quale prestò speciale attenzione alla traduzione giuridica della realtà comunionale della Chiesa, secondo i suoi diversi aspetti. Non per nulla la raccolta dei suoi principali scritti è stata intitolata *Ius et communio*.

⁷ A. CATTANEO, *Il contributo di Eugenio Corecco alla canonistica. Una chiave di lettura*, in CORECCO, *Ius et communio*, vol. I, 36.

⁸ SINODO DEI VESCOVI, Relazione finale dell'assemblea straordinaria *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7 dicembre 1985, II, C, 1.

⁹ «La Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1).

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983. Sul tema cf. J.I. ARRIETA, *L'ecclesiologia di comunione nelle codificazioni canoniche di Giovanni Paolo II*, in L. GEROSA (ed.), *Giovanni Paolo II: legislatore della Chiesa. Fondamenti, innovazioni e aperture*.

Un grande sforzo è sicuramente stato – e continua ad esserlo – il tradurre in termini canonistici le formulazioni ecclesiologiche,¹¹ il riconoscere l'espressione giuridica delle varie novità ecclesiologiche conciliari. L'esatta comprensione di tali novità ha significato una grande sfida per i teologi, per il Magistero e quindi per l'opera di revisione legislativa.¹² Va anche ricordata la difficoltà di comprendere la portata di quelle novità conciliari, che erano rimaste solo accennate nel Vaticano II, come avvenne ad esempio a proposito dell'articolazione fra ordine sacro e potestà di governo, dei carismi e della pneumatologia.

San Giovanni Paolo II ha parlato di una grande sfida: «Fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo».¹³

C'è un'altra sfida che sia gli ecclesiologi che i canonisti sono chiamati ad affrontare ed è quella del dialogo fra loro, superando preconcetti e diffidenze. Carlo Fantappiè conclude uno studio sulle diverse fasi storiche dei non facili rapporti tra ecclesiologia e canonistica, affermando che «occorre lavorare per una riconciliazione tra quelli che Fransen chiamava "i conviventi separati". Per questo è necessario superare gli isolamenti culturali reciproci entro cui teologi e canonisti si sono confinati».¹⁴ Infatti, fa notare l'autore, la canonistica «non solo deve completare l'adeguamento della propria impostazione alla nuova ecclesiologia, ma contribuisce in modo specifico alla sua coerente applicazione».¹⁵

Atti del Convegno di studio svoltosi a Lugano, 22-23 marzo 2012, Città del Vaticano, LEV, 2013, 58-79.

¹¹ Come più avanti osserva il pontefice, «le leggi canoniche, per loro stessa natura, esigono l'osservanza. È stata usata, quindi, la massima diligenza, perché nella lunga preparazione del Codice l'espressione delle norme fosse accurata». Ha infatti osservato J. HERVADA: «Una legge non è la semplice trascrizione di una dottrina in articoli corti» (*El nuevo Código de Derecho Canónico: visión de conjunto*, in *Scripta Theologica* 15 [1983], 746; trad. mia).

¹² L'importanza del rinnovamento ecclesiologico per il CIC 83 ha portato a considerare che esso «non può venire considerato "un aggiornamento" del precedente, e men che mai "un nuovo anello che semplicemente si aggiunge alla plurisecolare catena della legislazione canonica" cominciata nel secolo XII» (C. FANTAPPIÈ, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, Bologna, EDB, 2019, 91). È significativo che il primo articolo che pubblicò E. Corecco sia intitolato *Il rinnovo metodologico del diritto canonico*, in *La Scuola Cattolica* 94 (1966), 3-35.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, n. 43.

¹⁴ C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, Marcianum, 2015, 356.

¹⁵ FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, 356.

■ 2. La dimensione giuridica della comunione ecclesiale

Nel IV congresso internazionale della *Consociatio*, svoltosi nel 1980 a Friburgo, Corecco tenne una relazione intitolata *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*. In essa ha dedicato un capitolo alla nozione di *communio*. Esordisce facendo notare che

quello di *communio*, a causa della poliedricità dell'uso, è diventato un concetto tra i più fluidi e ambigui del linguaggio teologico post-conciliare. È il *passé-partout* con il quale si pensa di poter dare una risposta a tutti i problemi. All'interno dell'oscillazione cui è normalmente sottoposto (psicologica, etica, spirituale-mistico, pastorale), si tratta di isolare il nocciolo strutturale e perciò istituzionale del suo significato.¹⁶

In effetti, uno dei motivi per cui molti canonisti si trovano in difficoltà a dialogare con gli ecclesiologi è quello a cui accenna Corecco. Il canonista predilige logicamente la concretezza e la precisione nell'uso dei termini. Di fronte a discorsi fluidi, astratti, impalpabili, con termini dai molteplici significati o diverse sfumature, il giurista si trova comprensibilmente a disagio.

Un esempio che può illustrare questa realtà è il termine "laico". Il Vaticano II ha offerto una comprensione vocazionale dei laici nella Chiesa, identificandoli per il loro «carattere secolare» e affermando che

per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. [...] A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le realtà temporali, alle quali essi sono strettamente legati, in modo che sempre siano fatte secondo Cristo, e crescano e siano di lode al Creatore e al Redentore (LG 31).

Non è difficile rendersi conto che i fattori qui menzionati non definiscono i fedeli laici in modo chiaro e netto. Il «carattere secolare», il «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG 31) possono essere determinanti (in misura più o meno grande) anche per fedeli di vita consacrata o membri di nuove forme di vita consacrata. Si comprende perciò la scelta – giuridicamente logica –

¹⁶ Relazione pubblicata negli atti di quel Congresso e in CORECCO, *Ius et communio*, vol. I, 264.

del CIC di rinunciare a tale nozione un po' imprecisa di "laico" e di optare per la nozione chiara e netta di laico quale «fedele non chierico».¹⁷

La Congregazione per la dottrina della fede pubblicò nel 1992 la lettera *Communiois notio: Su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*. Il testo inizia riconoscendo che il concetto di comunione (*koinonia*) «è molto adeguato ad esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa» (n. 1) e il «mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina» (n. 3). Di conseguenza, si precisa che «è essenziale alla visione cristiana della comunione riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale» (n. 3).

Nella sua origine la comunione appare quindi quale realtà invisibile e inerente al rapporto dell'uomo con Dio. Se la comunione fosse solo questo, non si potrebbe parlare di una sua dimensione giuridica. Ma ecco che la stessa lettera al n. 3 riconosce che

la comunione implica sempre una duplice dimensione: verticale (comunione con Dio) ed orizzontale (comunione tra gli uomini). [...] La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro. Di conseguenza, il concetto di comunione dev'essere in grado di esprimere anche la natura sacramentale della Chiesa [...], così come la peculiare unità che fa dei fedeli le membra di un medesimo Corpo, il Corpo mistico di Cristo, una comunità organicamente strutturata (LG 11), «un popolo adunato dall'unità del Padre del Figlio e dello Spirito Santo» (LG 4), fornito anche dei mezzi adatti per l'unione visibile e sociale (LG 9).

In questa linea aveva già osservato il concilio che «Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, come un organismo visibile» (LG 8).

A proposito della dimensione giuridica del concetto di «comunione» si è espressa in modo ancora più esplicito la *Nota explicativa praevia* della *Lumen gentium*, affermando che con tale concetto «non s'intende un certo vago "affetto", ma una "realtà organica", che richiede forma giuridica e insieme è animata della carità» (n. 2).

Il canonista che maggiormente ha riflettuto sulla dimensione giuridica della Chiesa-comunione è stato probabilmente Corecco. In modo sintetico egli ha osservato che il concetto di *communio* indica

¹⁷ Can. 207 §1: «Per istituzione divina vi sono nella Chiesa i ministri sacri, che nel diritto sono chiamati anche chierici; gli altri fedeli poi sono chiamati anche laici».

la sostanza specifica della convivenza ecclesiale, attraverso cui si realizza e si anticipa già nella storia la salvezza escatologica. Questa categoria [...] sembra essere capace di esprimere la fisionomia inconfondibile della costituzione e degli istituti canonici che regolano la vita ecclesiale. La *communio* è ad un tempo la realtà da realizzare e la modalità secondo cui il diritto canonico deve strutturarsi per realizzarla. Essa è, inoltre, il risultato della convergenza delle categorie «Popolo di Dio», «Corpo Mistico» e «Parola e Sacramento», fondanti l'esistenza del diritto canonico stesso. Ne consegue che la *communio*, in quanto causa materiale, formale e finale del diritto della Chiesa, è per se stessa giuridicamente vincolante.¹⁸

Il canonista svizzero ha riconosciuto che la rilevanza per il diritto canonico dell'aspetto comunionale della Chiesa non si limita ai rapporti personali (con Dio e con i fratelli), ma implica – secondo le sue parole appena citate – «la fisionomia inconfondibile della costituzione e degli istituti canonici che regolano la vita ecclesiale». Idea che ha successivamente precisato, osservando:

L'essenza del principio della «communio» consiste nel fatto di postulare l'immanenza totale, e la non separabilità, degli elementi costitutivi della Chiesa. Ciò emerge, per es., nel rapporto strutturale reciproco tra il sacramento e la parola, tra il sacerdozio comune e quello ministeriale, tra il fedele e la Chiesa, tra il dovere e il diritto, tra la Chiesa universale e quella particolare, tra il papa e il collegio, tra il vescovo e il presbiterio.¹⁹

Si potrebbero aggiungere altri binomi come quello fra istituzione e carisma, fra sacramento dell'ordine e potestà di governo e fra unità e pluralità.²⁰

¹⁸ E. CORECCO, *Diritto*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977 e poi pubblicato in *Id.*, *Ius et communio*, vol. I, 128. La *communio* è infatti causa materiale in riferimento alla comunità, causa formale per la struttura della comunità (*communio fidelium, hierarchica et Ecclesiarum*) e causa finale per la *communio personarum* della Trinità. Questa riflessione di Corecco è stata ripresa e ribadita da H. MÜLLER, *Utrum «communio» sit principium formale-canonicum novae codificationis Iuris Canonici Ecclesiae Latinae?*, in *Periodica* 74 (1985), 85-108. Questo autore giunge infatti alla conclusione che la comunione ecclesiale «in omnibus institutionibus canonicis applicetur et hoc modo totum ordinem canonicum informet» (107).

¹⁹ CORECCO, *Fondamenti ecclesiologici del nuovo Codice di diritto canonico*, in *Id.*, *Ius et communio*, vol. II, 712.

²⁰ San Giovanni Paolo II ha osservato: «L'universalità della Chiesa, da una parte, comporta la più solida unità e, dall'altra, una pluralità e una diversificazione, che non ostacolano l'unità, ma le conferiscono invece il carattere di comunione» (GIOVANNI PAOLO II, *Discor-*

La realtà teologica espressa nella visione comunione non ha riscontro nell'esperienza della società civile e richiede quindi uno sforzo particolare da parte dei canonisti per trovare una adeguata configurazione giuridica. Ci sono infatti binomi il cui rapporto giuridico sviluppato nel diritto secolare richiede uno speciale adeguamento alla natura propria della Chiesa. Alcuni esempi di tali binomi sono quelli di «pubblico e privato»²¹ e quello del «voto consultivo e deliberativo».²²

In sintesi, la cosiddetta ecclesiologia di comunione mette in evidenza la comunione intratrinitaria quale sorgente, modello e fine della Chiesa, delle sue strutture e di ogni fedele. La Chiesa è infatti comunione di ogni battezzato con Dio Padre, per mezzo del Figlio, in virtù dello Spirito Santo. Di conseguenza, anche i rapporti tra i fedeli, tra i pastori e quelli fra le singole Chiese hanno una dimensione giuridica caratterizzata dall'essere rappor-

so nell'udienza generale, 27 settembre 1989, n. 2, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XII/2, Città del Vaticano, LEV, 1989, 679, citato in *Communio* notio, n. 15).

²¹ Distinzione applicata dal CIC sia alle associazioni, sia alle persone giuridiche. A proposito della controversa distinzione tra associazioni pubbliche e associazioni private, da più parti aspramente criticata, ricordo le osservazioni di Giorgio Feliciani: «Oltre a riproporre tutta la complessa problematica relativa al "pubblico" e al "privato" nell'ordinamento canonico, relega la maggior parte delle associazioni nella sfera privata, favorendo una mentalità ecclesiale distorta che pretende di declassare all'ambito privato il sacerdozio comune dei fedeli senza rendersi conto che, come ha scritto J. Beyer, "un'associazione veramente privata sarebbe contraria alla natura della Chiesa e alla sua posizione nei riguardi della Chiesa"» (G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, Bologna, Il Mulino, 1984, 80). Questi rilievi meritano attenta considerazione poiché gli insegnamenti conciliari, e in particolare quelli riguardanti i carismi personali, «costituiscono una chiara conferma della tesi da tempo formulata secondo cui le categorie di "pubblico" e "privato" sono inadeguate a cogliere la realtà del diritto della Chiesa, caratterizzato da una unità nella quale è la sostanza dell'una e dell'altra» (G. FELICIANI, *Le associazioni dei fedeli nella normativa canonica*, in *Aggiornamenti sociali* 11 [1987], 685; cf. ID., *I diritti fondamentali dei cristiani e l'esercizio dei «munera docendi et regendi»*, in E. CORECCO – N. HERZOG – A. SCOLA [ed.], *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, Milano, Giuffrè, 1981, 223-224).

²² Corecco si è spesso soffermato a delucidare la diversità che questo binomio ha nella Chiesa e nello Stato. Fra l'altro ha fatto notare che «gli istituti giuridici del voto *deliberativo* e *consultivo* svolgono nell'ordinamento della Chiesa una funzione diversa – almeno in linea di principio se non sempre nella prassi – rispetto a quella propria della teoria generale del diritto statuale [...]. La differenza con l'istituto della teoria generale del diritto statuale è data dal fatto che, nella Chiesa, il voto consultivo non è una limitazione di potere imposta dal più forte al più debole. Istituzionalizza, per contro, una necessità inerente alla dinamica della comunione. Ciò dipende dal principio della "communio", intesa come fatto di necessaria immanenza degli elementi costitutivi di una realtà ecclesiologicala. Nel caso specifico l'immanenza del "sensus fidei fidelium" al "munus docendi" del ministero sacramentale dei Vescovi» (CORECCO, *Ius et communio*, vol. II, 124s.; cf. ID., *Parlamento ecclesiale o diaconia sinodale?*, in *Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio* 1 [1972], 32-44).

ti di comunione. Essi costituiscono i tre livelli fondamentali della *communio* ed è ormai divenuto usuale chiamarli: *communio fidelium*, *communio hierarchica* e *communio Ecclesiarum*. Aspetti che si vedranno ora nell'ordine.

■ 3. La *communio fidelium*

Fra i tre aspetti fondamentali della comunione, questo è certamente il più ampio a livello delle persone, poiché tutti i fedeli vi si trovano implicati. Insegna infatti il Vaticano II che *tutti* i fedeli partecipano «della vita divina» (LG 2), «ai mezzi della grazia» (UR 8), «all'unico sacerdozio di Cristo» (LG 10), ai sacramenti – *in primis* all'eucaristia, «fonte e apice di tutta la vita cristiana» (LG 11) –, «partecipano pure alla funzione profetica di Cristo» (LG 12), «alla stessa missione salvifica della Chiesa» (LG 33), «alla gloriosa libertà dei figli di Dio» (LG 36), alle «sovrabbondanti ricchezze della parola divina» (DV 25). Come si può facilmente osservare, quasi tutti questi aspetti hanno rilevanza giuridica e numerosi sono i canoni del CIC che si riferiscono alla «comunione ecclesiale».

Il Libro II del CIC inizia ad esporre la costituzione giuridica del popolo di Dio con un'ampia normativa riguardante lo statuto comune di tutti i fedeli (cann. 204-223). Il Titolo I di questo libro recita: «Obblighi e diritti di tutti i fedeli» e nel canone d'apertura si afferma: «Fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno» (can. 208).

Il canone che più esplicitamente recepisce l'istanza conciliare sulla *communio fidelium* è il secondo di questo titolo: «I fedeli sono tenuti all'obbligo di conservare sempre, anche nel loro modo di agire, la comunione con la Chiesa» (can. 209). Corecco ha fatto notare che in questo canone il CIC riconosce la comunione quale

elemento che determinerà il fedele nella sua identità antropologica ed ecclesiale. La primarietà di questo dovere rispetto a tutte le altre fattispecie del catalogo non deriva dal semplice fatto di trovarsi in testa alla lista dei doveri-diritti comuni a tutti i fedeli, bensì dal fatto che esso è il fondamento ontologico e logico di una serie di doveri-diritti, come quello di tendere alla santità (can. 210),²³ di collaborare alla diffusione

²³ In questo caso il «diritto e dovere» sembra essere di carattere meramente morale e non giuridico.

del vangelo (cann. 211 e 225 §1) e alle iniziative apostoliche (can. 216), di ricevere i sacramenti (can. 213) e di partecipare alla gestione della vita della Chiesa (cann. 212 §§3-4; 228).²⁴

Attraverso l'esercizio di questi obblighi i fedeli promuovono la loro comunione con la Chiesa e con Dio.

La partecipazione dei fedeli ai beni salvifici della Chiesa – il primo dei quali è l'eucaristia²⁵ – viene enunciata con l'espressione *communio sanctorum*, che si trova nel Credo apostolico. Essa ha due significati strettamente legati: significa anzitutto comunione di beni;²⁶ significa inoltre la comunione dei santi, ossia fra coloro che partecipano di quei beni e ne vengono santificati (cf. CCE 948).

Fra le «cose sante» di cui partecipano e che hanno in comune i fedeli, oltre ai sacramenti e alla parola di Dio, il Vaticano II ha ricordato i carismi, osservando che

lo Spirito Santo non solo per mezzo dei sacramenti e dei ministeri santifica il popolo di Dio e lo guida e adorna di virtù, ma «distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui» (1Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere o uffici, utili al rinnovamento della Chiesa e allo sviluppo della sua edificazione (LG 12).

Anche il decreto *Presbyterorum ordinis* ha richiamato l'attenzione verso i carismi, raccomandando ai preti di discernere quali spiriti abbiano origine da Dio: «Essi devono scoprire con senso di fede i carismi, sia umili che eccelsi, che sotto molteplici forme sono concessi ai laici, devono ammetterli con gioia e fomentarli con diligenza» (n. 9).

I doni carismatici implicano quindi diritti e doveri, come indica il decreto *Ad gentes*: «I cristiani, avendo dei doni differenti, devono collaborare alla causa del Vangelo, ciascuno secondo le sue possibilità, i suoi mezzi, il suo carisma e il suo ministero» (n. 28).

²⁴ E. CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel codice di diritto canonico*, in *Id.*, *Ius et communio*, 677.

²⁵ Chiamata con proprietà «comunione», come osserva il *Catechismo della Chiesa cattolica* al n. 949: «Il nome di "comunione" conviene a tutti i sacramenti in quanto ci uniscono a Dio [...]; più propriamente però esso si addice all'Eucaristia che in modo affatto speciale attua questa intima e vitale comunione soprannaturale».

²⁶ *Sanctorum* è genitivo plurale neutro di *sancta*, ossia «le cose sante».

La difficoltà di tradurre in linguaggio canonistico l'ecclesiologia conciliare si è manifestata particolarmente in questo caso.²⁷ Come ha osservato Corecco,

l'elemento più importante disatteso è quello del carisma. [...] Senza questa potenziale dimensione carismatica il fedele (e di conseguenza tutto il popolo di Dio, che è la Chiesa) rimane gravemente mortificato nella sua identità ecclesiale e giuridica. Il concilio, che fa abbondantemente riferimento alla presenza dei carismi nella Chiesa, non esita a riconoscere, tra i diritti principali dei fedeli, quello di esercitare i carismi: diritto totalmente disatteso dal CIC.²⁸

La *communio fidelium* ha ripercussioni anche nel fenomeno associativo. Il Vaticano II ha infatti riconosciuto nell'apostolato associato un «segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo» (AA 18). La ragione profonda che giustifica e promuove l'aggregarsi dei fedeli laici è quindi di ordine ecclesiologico. L'esortazione apostolica *Christifidelis laici* (1988) ha ribadito che tale «segno» «deve manifestarsi nei rapporti di "comunione" sia all'interno che all'esterno delle varie forme aggregative nel più ampio contesto della comunità cristiana» (n. 29). Un progresso del Vaticano II è stato anche l'aver esplicitamente riconosciuto il diritto dei laici ad associarsi liberamente nella Chiesa: «Salvo il doveroso rapporto con l'autorità ecclesiastica, i laici hanno il diritto di fondare e dirigere associazioni e dare nome a quelle esistenti» (AA 19), diritto poi sancito dal CIC al can. 299 §1: «I fedeli hanno il diritto di costituire associazioni, mediante un accordo privato tra di loro per conseguire i fini di cui al can. 298 §1, fermo restando il disposto del can. 301 §1».

■ 4. La *communio hierarchica*

Gesù Cristo ha impresso alla sua Chiesa una struttura comunionale ma anche gerarchica. Di conseguenza, i rapporti di comunione sono anche, in qualche modo, rapporti gerarchici. Ciò vale per i semplici fedeli che

²⁷ Osserva sempre Corecco: «Non mancano certo riferimenti all'azione dello Spirito Santo, che però non coincide necessariamente con quella specifica del carisma (per es. nei cann. 369, 375 §1, 573 §1, 747 §1, 879), e ai suoi doni (per es. cann. 577 e 605). Tuttavia, il CIC, cedendo all'obiezione ricorrente secondo cui il carisma non è un fatto giuridico, non è penetrato fino al cuore della struttura costituzionale della Chiesa» (CORECCO, *Fondamenti ecclesiologici del nuovo Codice di diritto canonico*, in *Id., Ius et communio*, vol. II, 714-715).

²⁸ CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel codice di diritto canonico*, 667.

«sono tenuti ad osservare con cristiana obbedienza ciò che i sacri Pastori, in quanto rappresentano Cristo, dichiarano come maestri della fede o dispongono come capi della Chiesa» (can. 212 §1).²⁹

I rapporti gerarchici acquistano particolare rilevanza nei rapporti dei vescovi con il papa, dei presbiteri con il proprio vescovo e anche a livello della *communio Ecclesiarum*: delle singole Chiese con quella di Roma, ma anche nel rapporto tra la Chiesa cattolica e le Chiese o comunità ecclesiali non ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica.

Per quanto riguarda il ministero episcopale, il Vaticano II ha riconosciuto la necessità della *communio hierarchica*, affermando al n. 21: «La consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e governare; questi però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio», affermazione ripresa quasi letteralmente dal can. 375 §2.

L'importanza della *communio hierarchica* emerge anche nella costituzione del collegio episcopale, poiché «uno viene costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con i membri» (LG 22), insegnamento ripreso dal can. 336.

Si può quindi affermare che la formula *communio hierarchica* comprende e congiunge sia l'aspetto dell'unità sacramentale esistente fra papa e vescovi, sia la subordinazione ministeriale di questi ultimi rispetto al papa.³⁰

Questo duplice aspetto sotteso dall'espressione *communio hierarchica* emerge anche a proposito dei presbiteri che, insieme ai vescovi, partecipano dello stesso e unico sacerdozio e ministero di Cristo. Tuttavia, insegna il Vaticano II, «la stessa unità di consacrazione e di missione esige la comunione gerarchica dei presbiteri con l'ordine dei vescovi» (PO 7). Di conseguenza, il loro ministero «non può essere realizzato se non nella comunione gerarchica di tutto il corpo» (PO 15).

Una delle riscoperte del Vaticano II è stato il presbiterio, quale corpo o insieme di sacerdoti che cooperano con il vescovo, loro capo, per pascere una porzione del popolo di Dio. Esso è uno degli elementi costitutivi della Chiesa particolare della quale forma, con e sotto il vescovo, l'elemento ministeriale, chiamato a contribuire all'edificazione di

²⁹ L'obbedienza verso i pastori è poi precisata in altri canoni (cf. 750-754, 846 §1, 1311).

³⁰ G. GHIRLANDA, *Comunión jerárquica*, in J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO (ed.), *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. II, Cizur Menor, Aranzadi, 2012, 338.

quella porzione del popolo di Dio in modo tale che in essa sia presente e operante la Chiesa di Cristo, una e cattolica (cf. CD 11 e can. 369).

Anche se nei testi conciliari si osserva una certa fluttuazione terminologica riguardo al presbiterio,³¹ va comunque rilevato che al suo interno vige una struttura di «comunione gerarchica». Ciò ha permesso a Corecco di far notare:

L'ascolto che i vescovi devono prestare ai presbiteri non è determinato da un semplice obbligo di natura morale, legale o vagamente comunio-nale, ma dalla struttura ontologica della «communio» stessa, che implica immanenza degli elementi. La qualifica di «cooperatores necessarii» del vescovo (cf. PO 7) non definisce infatti solo la natura del ministero presbiterale ma anche quella del ministero episcopale. Il ministero del vescovo senza quello dei presbiteri è strutturalmente monco. Ne consegue che anche il carattere obbligatorio del Consiglio presbiterale non ha una giustificazione puramente corporativistica, ma ha la sua ragion d'essere nel fatto che il ministero del vescovo diocesano non è solo personale, ma è essenzialmente sinodale, anche se l'analogia non permette probabilmente di pensare che il presbiterio, come invece il Collegio dei vescovi, sia l'unico soggetto della «potestas» nella Chiesa particolare.³²

Per quanto riguarda i diaconi, è evidente che l'esercizio del loro ministero richiede la «comunione gerarchica» con il vescovo (LG 29).

■ 5. La *communio Ecclesiarum*

La Chiesa non è né una realtà monolitica, né una federazione di Chiese. Il Vaticano II l'ha descritta quale *communio Ecclesiae et Ecclesiarum* (AG 19) e nella *Lumen gentium* ha sintetizzato la struttura di tale comunione di Chiese con la ormai celebre affermazione: i vescovi «sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali [*in quibus et ex quibus*] esiste la sola e unica Chiesa cattolica» (LG 23).³³ Questa correlazione fra Chiesa universale e Chiesa partico-

³¹ Cf. A. CATTANEO, *Il presbiterio della Chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesio-logiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare*, Milano, Giuffrè, 1993.

³² CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel codice di diritto canonico*, 684.

³³ La formula è ripresa dal can. 368. Uno dei primi autori che ha messo in rilievo il valore della formula è stato W. AYMANS, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970), 69-90.

lare è stata denominata dagli ecclesiologi e dai canonisti «rapporto di mutua immanenza» o «rapporto di reciproca inclusione». Da un lato, si afferma infatti che nelle Chiese particolari (*in quibus*) è presente la Chiesa cattolica e, dall'altro, che quest'ultima è costituita da Chiese particolari (*ex quibus*). Il valore ecclesiologico della formula «in quibus et ex quibus» è soprattutto quello di esprimere in modo estremamente sintetico l'inscindibilità del mutuo rapporto. Per una corretta comprensione di entrambe – Chiesa universale e Chiesa particolare – è infatti indispensabile tener presente i due aspetti, ossia il fatto che la Chiesa universale si costituisce di Chiese particolari («ex quibus») e il fatto che nella Chiesa particolare è presente la Chiesa universale («in quibus»). Di conseguenza, la Chiesa universale non è una semplice *federazione* di Chiese particolari e nemmeno la Chiesa particolare è una semplice *parte* della Chiesa universale.

Il concilio ha così indicato nella *communio Ecclesiarum* il fondamento ecclesiologico e la ragion d'essere del Collegio episcopale e del ruolo universale e particolare dei vescovi.³⁴ Anche le province ecclesiastiche (cf. can. 431), le regioni ecclesiastiche (cf. can. 433) e i concili particolari (cf. can. 439) non sono concepiti dal CIC «come risultanti da una convergenza personale dei vescovi, come invece avviene a proposito delle Conferenze episcopali (cf. can. 447), bensì come una emanazione della "communio Ecclesiarum" esistente tra le Chiese particolari».³⁵

La concezione della Chiesa quale *communio Ecclesiarum* è risultata anche particolarmente adeguata ad impostare il dialogo ecumenico con le Chiese e le comunità ecclesiali che non si trovano in piena comunione con la Chiesa cattolica. In essa, attuandosi la *communio plena*,³⁶ si trova l'apice «gerarchico» della graduale autorealizzazione della Chiesa di Cristo.

Il grande valore ecumenico della visione della Chiesa quale *communio Ecclesiarum* si trova soprattutto nella positiva accoglienza delle

³⁴ Ciò vale in un certo senso anche per i presbiteri, come ha ricordato il Vaticano II: «Il dono spirituale che i presbiteri hanno ricevuto nell'ordinazione non li prepara a una missione limitata e ristretta, bensì a una vastissima e universale missione di salvezza, "fino agli ultimi confini della terra" (At 1,8), dato che qualunque ministero sacerdotale partecipa della stessa ampiezza universale della missione affidata da Cristo agli apostoli». L'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* (1992) ha precisato che il ministero del presbitero «è ordinato non solo alla Chiesa particolare, ma anche alla Chiesa universale, in comunione con il Vescovo, con Pietro e sotto Pietro» (n. 16).

³⁵ CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel codice di diritto canonico*, 679.

³⁶ Il concilio la sintetizza con il triplice vincolo: «della professione di fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico» (LG 14), sintesi ripresa dal can. 205.

legittime diversità fra le Chiese. Infatti, come J.-M.R. Tillard ha osservato, «l'uniformità asfissia la *comunione*, mentre certe divergenze su punti fondamentali la rendono non vivibile. L'unità senza diversità fa della Chiesa un corpo morto; il pluralismo senza unità ne fa un corpo smembrato».³⁷ L'ecclesiologo canadese ha fatto notare che le diversità non impediscono la comunione, ne costituiscono un elemento, «poiché la Chiesa non risulta da un'addizione, ma da una *comunione* di "diversità"».³⁸

■ 6. Considerazioni finali

Come si è visto, la visione comunionale della Chiesa ha trovato un'ampia accoglienza nel diritto canonico e in particolare in numerosi canoni del CIC, evidenziando che i vincoli di comunione possiedono una intrinseca dimensione di giustizia. Uno degli aspetti più rilevanti del rinnovato diritto canonico è l'aver contribuito in modo decisivo a riconoscere nel fedele cristiano «il nuovo protagonista»³⁹ del popolo di Dio. È stato così privilegiato l'aspetto comunionale su quello gerarchico, superando quel gerarcologismo, predominante nella Chiesa preconciliare, che tendeva ad accentuare unilateralmente il ruolo della gerarchia e della potestà sacra. Prima delle diversità funzionali, ministeriali o carismatiche, il concilio e il CIC riconoscono una fondamentale uguaglianza fra tutti i fedeli, rivalutando segnatamente il battesimo.⁴⁰

La visione comunionale ha inoltre contribuito a concepire la diocesi e la parrocchia non più quali territori soggetti al rispettivo pastore. Il Vaticano II rivolge infatti un'attenzione prioritaria alla comunità dei fedeli, strutturata organicamente, all'interno della quale – e al suo servizio – si trova il ministero gerarchico. Perciò la Chiesa particolare non è più definita quale circoscrizione territoriale, ma quale «portio Populi Dei» (CD 11), espressione ripresa dal can. 369. Anche la parrocchia,

³⁷ J.-M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia, Queriniana, 1989, 374-375; ed. orig. *Église d'églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987.

³⁸ TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*. Nell'originale francese: «Car l'Église n'est pas addition mais communion de "différences"» (Id., *Église d'églises*, 28).

³⁹ G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna, Il Mulino, 1991, 9.

⁴⁰ Lo si evince chiaramente dal canone che apre il Libro II del CIC, *Il popolo di Dio*, la cui Parte I si intitola *I fedeli cristiani*: «I fedeli sono coloro che, essendo stati incorporati a Cristo mediante il battesimo, sono costituiti popolo di Dio e perciò, resi partecipi nel modo loro proprio dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, sono chiamati ad attuare, secondo la condizione giuridica propria di ciascuno, la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo» (can. 204 §1).

come si osserva nel can. 515 §1, è descritta quale «comunità di fedeli che viene costituita stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare, e la cui cura pastorale è affidata, sotto l'autorità del Vescovo diocesano, ad un parroco quale suo proprio pastore».

Certamente – ha fatto notare con perspicacia Corecco – non tutte le virtualità presenti nella visione comunionale sono state adeguatamente recepite dal *CIC*. Ciò vale soprattutto per i carismi, per l'insufficiente riconoscimento del valore che ha nella Chiesa il voto consultivo, per la non felice distinzione fra «pubblico e privato», per la connessione o disconnessione fra sacramento dell'ordine e potestà di governo, per l'insufficiente ricezione nel *CIC* dell'importante riscoperta conciliare del sacerdozio comune⁴¹ e della sua correlazione con il sacerdozio ministeriale.⁴² Anche nell'ambito ecumenico rimane ancora tanto da fare; ne è ben consapevole papa Leone che ha scelto quale motto: «In illo uno unum».⁴³

Tradurre in termini canonistici l'ecclesiologia del Vaticano II, e soprattutto la sua visione comunionale, continua ad essere quindi un compito e una sfida per i canonisti. Non si tratta semplicemente di questioni tecniche e organizzative. Papa san Giovanni Paolo II ha giustamente ricordato l'importanza di sviluppare una spiritualità della comunione capace di conferire «un'anima al dato istituzionale».⁴⁴ Perciò ha auspicato:

⁴¹ Nel *CIC* viene menzionato solo una volta a proposito del suo esercizio nell'ambito culturale (cf. can. 836). Il Vaticano II ha invece mostrato una visione più ampia, affermando che «tutti i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cf. At 2,42-47), offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cf. Rm 12,1), rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della speranza che è in loro della vita eterna (cf. 1Pt 3,15)» (LG 10).

⁴² Cf. «ad invicem ordinantur» (LG 10).

⁴³ AGOSTINO, *Esposizione sul Salmo 127*.

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 45: «Gli spazi della comunione vanno coltivati e dilatati giorno per giorno, ad ogni livello, nel tessuto della vita di ciascuna Chiesa. La comunione deve qui riflettere nei rapporti tra Vescovi, presbiteri e diaconi, tra Pastori e intero Popolo di Dio, tra clero e religiosi, tra associazioni e movimenti ecclesiali. A tale scopo devono essere sempre meglio valorizzati gli organismi di partecipazione previsti dal Diritto canonico, come i *Consigli presbiterali e pastorali*. [...] Se dunque la saggezza giuridica, ponendo precise regole alla partecipazione, manifesta la struttura gerarchica della Chiesa e sconsiglia tentazioni di arbitrio e pretese ingiustificate, la spiritualità della comunione conferisce un'anima al dato istituzionale con un'indicazione di fiducia e di apertura che pienamente risponde alla dignità e responsabilità di ogni membro del Popolo di Dio» (n. 45). «Questa prospettiva di comunione è strettamente legata alla capacità della comunità cristiana di fare spazio a tutti i doni dello Spirito. L'unità della Chiesa non è uniformità, ma integrazione organica delle legittime diversità. È

Su questa base, il nuovo secolo dovrà vederci impegnati più che mai a valorizzare e sviluppare quegli ambiti e strumenti che, secondo le grandi direttive del Concilio Vaticano II, servono ad assicurare e garantire la comunione [...]. Molto si è fatto dal Concilio Vaticano II in poi anche per quanto riguarda la riforma della Curia romana, l'organizzazione dei Sinodi, il funzionamento delle Conferenze episcopali. Ma certamente molto resta da fare per esprimere al meglio le potenzialità di questi strumenti della comunione, oggi particolarmente necessari di fronte all'esigenza di rispondere con prontezza ed efficacia ai problemi che la Chiesa deve affrontare nei cambiamenti così rapidi del nostro tempo.⁴⁵

la realtà di molte membra congiunte in un corpo solo, l'unico Corpo di Cristo (cf. 1Cor 12,12)».

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 44.

LA MUTUA RELAZIONE CHIESA LOCALE/ CHIESA UNIVERSALE NELLA COMMUNIO.

CAMBIA QUALCOSA DOPO IL SINODO
SULLA SINODALITÀ?

■■■ Miguel de Salis

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 101-115

ABSTRACT ■ *The article examines the relationship between the local Church and the universal Church, a central theme in ecclesiologies of communion, in the light of the Synod on Synodality. The author argues that synodality does not replace the ecclesiology of communion; rather, by rereading it within the context of the "People of God", it continues to rest upon communion. The "mutual interiority" between the local and universal Church remains central, albeit with new emphases: greater attention to concrete relationships, cultural contexts, and mission. Synodality values the local Church without denying Catholic unity, understood as a dynamic communion of Churches.*

KEYWORDS ■ Synodality – Communion – Local church – Universal Church – Mutual interiority

MIGUEL DE SALIS

Centro di Formazione Sacerdotale della Pontificia Università della Santa Croce, Roma.
mdesalis@pusc.it

Questo studio ha come base il testo che ho esposto nel Forum teologico della XVI assemblea generale del Sinodo dei vescovi, dedicato alla mutua relazione tra Chiesa locale e Chiesa universale (16 ottobre 2024), al quale ho aggiunto alcune note e altri elementi che ho ritenuto utili.

■ Introduzione

Una delle questioni a cui i teologi hanno dedicato maggiore attenzione nel post-concilio è come mettere in rapporto il comune e il particolare, l'universale e il locale, il vangelo e le diverse culture. L'argomento interessa ambiti diversi dell'attività della Chiesa. Ad esempio, l'ecumenismo, perché l'atteggiamento delle Chiese latine riguardo alle Chiese cattoliche orientali è la maggiore garanzia di una accoglienza futura delle Chiese orientali che non sono ancora in piena comunione con la Sede apostolica. Unità e diversità coesistono e si declinano in diversi ambiti, ma non le possiamo comprendere semplicemente come due poli di una medesima realtà.

Il sinodo straordinario del 1985 ha interpretato il testo conciliare identificando la categoria di comunione come concetto centrale dell'ecclesiologia del Vaticano II. Dopo il concilio abbiamo assistito a una rapida crescita delle ecclesiologie di comunione, e sono stati chiariti alcuni aspetti del problema del collegamento del tutto con la parte. Tale esito è stato agevolato sia dalla versatilità del termine che da una sua certa ambiguità. Non sorprende che l'ecclesiologia di comunione o, più precisamente, le diverse ecclesiologie di comunione,¹ siano state al centro delle attenzioni per un periodo abbastanza lungo tra il 1985 e il 2013.

¹ Con la diversità delle ecclesiologie di comunione intendo dire che le declinazioni del paradigma sono varie, con diversi accenti. Ad esempio, cf. D.M. DOYLE, *Communion Ecclesiology: Vision and Versions*, Maryknoll (NY), Orbis, 2000.

Ma ciò non significa che tale periodo, nella Chiesa e nel mondo civile, sia stato pacifico e privo di tensioni. L'ecclesiologia di comunione non ha risolto tutti i problemi. Ad esempio, fu proprio in questo periodo che sorse il dibattito tra l'allora cardinale Joseph Ratzinger e il cardinale Walter Kasper su un aspetto del tema di cui ci stiamo occupando: la priorità ontologica e cronologica della Chiesa universale rispetto alla Chiesa locale.² Non è, quindi, possibile qualificare in modo semplicistico questo arco temporale.

Fin dall'inizio del suo pontificato, papa Francesco non ha smesso di guardare alla Chiesa come al santo popolo di Dio. Si tratta di una lettura del noto paradigma conciliare che occupa l'intero capitolo II della costituzione dogmatica *Lumen gentium*. In seguito si è aggiunta la sinodalità, con diversi accenti. L'impressione di un certo calo di interesse verso il paradigma della «comunione» non può essere nascosta, malgrado il termine sia stato molto usato nei documenti del papa.

Sembra quindi lecito chiedersi se stiamo andando verso la sostituzione del paradigma comunionale con quello sinodale. Per poter abbozzare una risposta, cercherò di studiare come la più recente comprensione della Chiesa abbia influito su un tema che è centrale nelle ecclesiologie di comunione – il rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale –, cercando di comprendere come viene impostato attualmente. A partire da questi risultati vedremo se siamo davanti a un cambio di paradigma ecclesiale oppure a un fenomeno diverso. Non è quindi mia intenzione riproporre tutte le coordinate del dibattito teologico tra i cardinali Ratzinger e Kasper, o seguire una rigorosa via storica. Piuttosto, intendo approcciare il rapporto tra Chiesa locale e universale alla luce di quanto è stato discusso nell'ultima assemblea ordinaria del Sinodo dei vescovi e tenendo presenti i cambiamenti verificatisi negli ultimi quindici anni.³

² Per ulteriori approfondimenti, e senza pretesa di esaustività, cf. K. McDONNELL OSB, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, in *Theological Studies* 63 (2002), 227-250; M. KEHL SJ, *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in *Stimmen der Zeit* 128 (2003), 219-232; E. DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, 199-208; R. BATTAGLIA, *La Chiesa evento di comunione. La riflessione teologica contemporanea sull'ecclesiologia di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del 1985*, Siena, Cantagalli, 2013, 141-214, specialmente 202-210.

³ Oltre al documento finale del sinodo, d'ora in poi DF, userò anche l'*Instrumentum laboris* preparato per l'assemblea di ottobre 2024, d'ora in poi IL, da distinguere dall'*Instrumentum laboris* preparato per l'assise del 2023, che non userò.

■ 1. Il rapporto tra Chiesa locale e universale nella storia: fra teologia e diritto

Il tema da affrontare è complesso e pieno di sfumature. Alcune di esse sono legate al significato delle parole. Perciò, chiedo al lettore di non fermarsi alle parole perché il mio obiettivo è dirigermi verso il mistero e non verso le formule che usiamo per esprimerlo, sempre limitate e migliorabili, ma comunque indispensabili.⁴

Può essere utile iniziare con un'idea espressa da papa Francesco nel discorso inaugurale della seconda sessione della XVI assemblea ordinaria del Sinodo dei vescovi: «[la Chiesa è] costitutivamente relazionale e, per questo, sinodale».⁵ Le relazioni, perlomeno alcune, nutrono e sostengono la sinodalità. Altre si costruiscono a partire dalle prime, e non sono poche quelle che sorgono dalla dinamica sinodale.⁶ Il rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale è una delle relazioni che fondano la sinodalità e, quando correttamente intesa e vissuta, essa può nutrire la vita sinodale della Chiesa e favorire la sua missione nel mondo. Forse la sua portata missionaria è uno dei motivi per cui questa relazione è considerata uno dei temi maggiori dell'ecclesiologia di comunione.

Più che limitarmi a proporre un modo diverso di organizzare i rapporti tra le diverse Chiese, guidato dalle necessità del momento, può essere utile uno sguardo di fede verso il rapporto Chiesa locale-Chiesa

⁴ Come è già stato riconosciuto da molti autori, il concilio Vaticano II ha usato in un modo non del tutto univoco le espressioni «Chiesa locale» e «Chiesa particolare»; in seguito, ci fu un dibattito sul significato dei termini e sul senso con cui viene impiegata l'espressione «Chiesa universale»; cf. G. ROUTHIER, «*Église locale*» ou «*Église particulière*»: *querelle sémantique ou option théologique?*, in *Studia canonica* 25 (1991), 277-334. Per quanto riguarda la XVI assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi, l'IL e il DF del sinodo sulla sinodalità usano poche volte il termine «Chiesa universale», preferendo piuttosto «Chiesa tutta» o espressioni analoghe, e non usano l'espressione «Chiesa particolare», preferendo «Chiesa locale». Il mio testo non ha l'obiettivo di spiegare tutti gli elementi che hanno portato a questa scelta. Seguirò la terminologia usata da questi documenti, anche presente nel titolo del forum a cui ho fatto riferimento nella nota iniziale e, quando la materia lo richieda, offrirò una mia spiegazione sul motivo di tale scelta terminologica.

⁵ Cf. FRANCESCO, *Discorso inaugurale della seconda sessione dell'assemblea ordinaria del Sinodo dei vescovi*, 2 ottobre 2024, in <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2024/october/documents/20241002-sinodo-vescovi.html> (consultato il 22 febbraio 2025).

⁶ Papa Francesco continuava il discorso affermando che «La relazione con Cristo e tra tutti in Cristo – quelli che ci sono e quelli che ancora non ci sono ma che sono attesi dal Padre – realizza la sostanza e modella in ogni tempo la forma della Chiesa». Cioè, alcune relazioni sono alla base della sinodalità ma sono anche alla base della Chiesa comunione.

universale. Uno sguardo che sappia andare oltre le semplificazioni e le soluzioni pragmatiche che possono occasionalmente servire. Ritengo che una delle sfide odierne sia proprio quella di non reiterare misure e atteggiamenti soltanto perché sono stati utili in precedenza. E questo è particolarmente necessario quando, dopo il dovuto discernimento, scopriamo che una misura o un atteggiamento sta rallentando la trasmissione del vangelo alle future generazioni.

Il concilio Vaticano II, raccogliendo spunti dall'ecclesiologia eucaristica ortodossa, dal movimento ecumenico e dal rinnovamento biblico, patristico e liturgico, ha operato una timida apertura verso la Chiesa locale, che in seguito è stata sviluppata fino ai nostri giorni.⁷ Ha affermato che ciò che oggi chiamiamo Chiesa locale è, ovviamente, una parte del tutto, ma in essa è presente e operante il tutto.⁸ E qui risiede una delle dimensioni del mistero.⁹ Le Chiese locali (nella terminologia del concilio, particolari) «sono formate ad immagine della Chiesa universale, ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica».¹⁰

La costituzione conciliare, in sostanza, afferma che in ogni Chiesa locale c'è, almeno in potenza, la ricchezza di tutti i doni sacramentali e

⁷ Negli anni postconciliari G. Philips ha sostenuto con argomenti abbastanza convincenti che la Chiesa particolare (o locale) appartiene, nella sua natura teologica, al diritto divino della Chiesa fondata da Cristo (cf. G. PHILIPS, *Utrum Ecclesiae particulares sint iuris divini an non*, in *Periodica de re morale canonica liturgica* 68 [1969], 143-154). «Es habitual afirmar que el Concilio Vaticano II ha puesto mayor énfasis en la condición del obispo como miembro del Colegio episcopal que como cabeza de la Iglesia local. Y es cierto que el Concilio no contempla de manera sistemática la estructuración de la Iglesia en Iglesias locales; al menos no hace de esa perspectiva un eje de su exposición doctrinal [...] sabemos, sin embargo, que el Concilio también considera con atención la Iglesia local, y sus obispos como vicarios de Cristo y verdaderos pastores de cada Iglesia» (J.R. VILLAR, *La teología ortodoxa de la Iglesia local*, in P. RODRÍGUEZ ET AL. [ed.], *Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la «communio»*, Pamplona, Euns, 1996, 459). Per l'influsso della teologia ortodossa cf. J.R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Pamplona, Euns, 1989.

⁸ Cf. H. LEGRAND, «Un solo vescovo per città». *Tensioni sull'espressione della cattolicità della Chiesa dopo il Vaticano II*, in H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Chiese locali e Cattolicità. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca*, Bologna, EDB, 1994, 385.

⁹ Il concilio Vaticano II ha affermato che la Chiesa locale (la diocesi) «è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da questi radunata nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e della eucaristia, costituisca una Chiesa particolare nella quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CONCILIO VATICANO II, decreto *Christus Dominus*, n. 11).

¹⁰ CONCILIO VATICANO II, costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 23.

carismatici. Non afferma, quindi, che la Chiesa locale è una parte di un tutto uniforme. L'immagine della fetta della torta di limone, tanto cara ad alcuni teologi, può aiutare a cogliere che nella porzione c'è tutto il sapore della torta, come nella Chiesa locale, che è una porzione, c'è il *populus Dei*.

Secondo il concilio, la Chiesa è la convocazione fatta da Cristo nello Spirito che ha una dimensione universale, in cui l'insieme dei fedeli viene guidato dal romano pontefice e dal collegio episcopale, e una dimensione particolare, in cui i fedeli sono radunati nelle Chiese locali sotto la guida del vescovo. E la comunione di tutte queste Chiese è la Chiesa di Cristo.

È dell'epoca postconciliare la felice espressione che riassume il rapporto tra la Chiesa locale e la Chiesa universale: la «reciproca interiorità» o «mutua immanenza» secondo la quale la Chiesa locale è nella Chiesa universale e quest'ultima è nella Chiesa locale.¹¹ Questo enunciato manifesta la dimensione esterna della struttura della Chiesa e ci fornisce già una prima informazione sulla mutua relazionalità tra le due, mostrandoci che le due dimensioni non vanno comprese come alternative e, meno ancora, in contrapposizione. Si tratta di una relazione che si mantiene lungo i secoli, anche se ha visto diversi tipi di concretizzazione istituzionale e normativa, e ci aiuta a capire come la Chiesa sia in realtà un corpo di Chiese.¹²

Questa mutua relazione, dono di Dio che abbiamo scoperto gradualmente, non è paragonabile a quella che esiste tra il tutto e le parti in ogni gruppo o società umana,¹³ né va identificata con la formulazione giuridico-canonica delle relazioni che esistono nella Chiesa. La norma

¹¹ Cf. S. MADRIGAL TERRAZAS, *A propósito del binomio Iglesia universal-Iglesias particulares: status quaestionis*, in *Diálogo Ecueménico* 39/123 (2004), 5-30; P. GOYRET, *Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea*, in *Annales Theologici* 23/2 (2009), 405-440; R. REPOLE, *Popolo di Dio nella forma di Corpo di Cristo: una proposta ecclesiologica*, in *Isidorianum* 32/1 (2023), 199-201; M. LAMANNA, *Il tutto nel frammento: (reciproca) immanenza e partecipazione (ontologica)*, in A. CLEMENZIA – N. SALATO (ed.), *Autorità e partecipazione nella Chiesa*, Firenze, Nerbini, 2025, 112-121, con speciale riferimento a Eugenio Corecco.

¹² Per chiarezza, adopero «struttura» al singolare per riferirmi alla struttura relazionale che sottostà alle diverse forme istituzionali. Queste ultime possono essere anche chiamate strutture, al plurale, ma non hanno lo stesso significato del termine che uso al singolare. Nei testi teologici, però, normalmente il lettore vedrà «strutture» e «istituzioni» come sinonimi.

¹³ Mi auguro che l'approfondimento sulle relazioni che si è fatto durante il percorso sinodale e, più in concreto, nei lavori assembleari, possa aiutarci ad evitare di capire la forma con cui la Chiesa si presenta sulla terra come se fosse una sovrastruttura di potere, clericale, nata dall'importazione di forme di organizzazione socio-politica o imprenditoriale.

legale, infatti, serve a individuare la dimensione giuridica delle relazioni e a proteggerle. Ma non va confusa o identificata con la relazione, che di per sé ha altre dimensioni altrettanto reali quanto quella giuridica.

La relazione di mutua interiorità tra la Chiesa locale e la Chiesa universale ha dato luogo a diverse forme istituzionali che sono al servizio della missione. E le varie istituzioni possono avere, a loro volta, diverse formulazioni giuridiche. Il processo di istituzionalizzazione e formulazione giuridica non è una mera traduzione dei rapporti istituiti da Dio in norme giuridiche, perché intervengono altri aspetti come la cultura, il modo di guardare l'uomo in società, le concrete necessità della Chiesa in un luogo, l'idea di Chiesa che il canonista ha in mente, e tanti altri fattori. Quindi, da alcune relazioni possono emergere diverse istituzioni e queste possono a loro volta avere diverse formulazioni giuridiche, non essendo tutte uguali e non dovendo essere ritenute migliori o peggiori se confrontate con le precedenti, o con quelle di altri continenti o contesti.

■ 2. Come capire il mutuo rapporto tra Chiesa locale e universale nell'attuale contesto di una Chiesa sinodale?

Se nella prima parte abbiamo visto come il rapporto tra Chiesa locale e universale si sia arricchito nel tempo e vada colto correttamente nelle diverse istanze della teologia, della storia e del diritto canonico, adesso cerchiamo di capire come possa essere inteso quando il paradigma comunitario sembra essere riposizionato nell'insieme dell'ecclesiologia. A mio avviso, vi sono diversi modi di avvicinarsi al rapporto tra le due dimensioni della Chiesa che fanno emergere cambiamenti nel modo di comprendere la loro mutua interiorità se la si guarda nel nuovo contesto.

Se si parte dal mistero trinitario per comprendere la Chiesa come comunione di Chiese locali nell'unica Chiesa di Dio, si può adoperare il termine "pericoresi" in modo analogico per spiegare l'unità tra le Chiese locali e la mutua accoglienza tra di loro; per intendere l'unità della Chiesa nella molteplicità delle diverse Chiese. Come è noto, negli ultimi quarant'anni l'argomento è stato declinato in modi diversi nella teologia cattolica e ortodossa, a seconda del modo in cui ogni tradizione imposta il ruolo delle missioni divine sulla terra.¹⁴

¹⁴ Basti qui ricordare, in ambito cattolico, i lavori di B. Forte, di J. Ratzinger, di J.-M.R. Tillard o di P. McPartlan. Nell'ambito ortodosso spicca il lavoro di J. Zizioulas.

L'*Instrumentum laboris* per la seconda sessione del Sinodo dei vescovi ha seguito un'altra strada. Il documento ha voluto applicare il termine "mutua interiorità" piuttosto ai luoghi, intendendoli più come contesti culturali vivi e dinamici che come spazio geograficamente confinato.¹⁵ La flessibilizzazione del termine "luogo" è stata ben accolta, come si può osservare nel documento finale (DF) del sinodo. Contemporaneamente, il DF ha voluto dedicare attenzione alle relazioni. Ad esempio, tra le Chiese locali, tra le persone, tra i fedeli di ogni condizione. Quindi, se analizziamo il mistero della mutua interiorità tra Chiesa locale e Chiesa universale partendo da una prospettiva trinitaria, a mio avviso si può riconoscere che emerge un senso più evocativo che analogico della pericoreasi.

Se partiamo dalla celebrazione del battesimo, arriviamo a questo mutuo rapporto tra Chiesa universale e Chiese locali, perché il sacramento, creando un rapporto filiale con Dio e fraterno tra di noi, ci fa entrare sia nella Chiesa locale che in quella universale.¹⁶ Ogni cristiano appartiene a entrambe le dimensioni, per cui si trova a casa in ogni parte del mondo. Allo stesso tempo, ciò non impedisce di riconoscere le necessarie determinazioni canoniche, che comunque sussistono, le quali trovano il loro fondamento teologico anche in un altro mutuo rapporto, quello tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale (cf. LG 10), che struttura internamente la Chiesa, sia quella locale che quella universale. Nel DF il battesimo è visto principalmente come base della sinodalità, della comune responsabilità e missione della Chiesa, cioè come fondamento di un'azione ecclesiale tesa al rafforzamento della comunione con Dio e i fratelli, di ogni condizione. Quindi, il DF conserva la sottolineatura sul rapporto filiale e fraterno che già esisteva ed evidenzia altri aspetti legati alla santità e alla missione.

Partendo dal vissuto esistenziale di coloro che vengono battezzati nell'infanzia, si può osservare qualche differenza nel modo di comprendere il rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale, perché il cristiano spesso fa esperienza anzitutto della Chiesa locale e, soltanto in seguito,

¹⁵ Cf. *IL*, Introduzione alla Parte III.

¹⁶ «Non si appartiene alla Chiesa universale in modo *mediato*, attraverso l'appartenenza ad una Chiesa particolare, ma in modo *immediato*, anche se l'ingresso e la vita nella Chiesa universale si realizzano necessariamente in una particolare Chiesa. Nella prospettiva della Chiesa intesa come comunione, l'universale *comunione dei fedeli* e la *comunione delle Chiese* non sono dunque l'una conseguenza dell'altra, ma costituiscono la stessa realtà vista da prospettive diverse» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, lettera *Communio in notio*, 28 maggio 1992, n. 10).

dell'esistenza di altre comunità unite alla sua, della Chiesa intera. La sua preoccupazione per le altre Chiese unite alla sua avviene in seguito a una crescita nella fede. Ciò può portare a una percezione secondaria della Chiesa universale, come frutto di uno sviluppo della sua fede. Se il fedele non riesce a cogliere che il mistero non è misurato dal suo modo di accedervi, rischia di far dipendere l'unità della Chiesa intera dal suo sviluppo nella fede e non dal dono di Dio che gli è stato offerto nel battesimo.

Se ci avviciniamo a questo rapporto di "mutua interiorità" a partire dalla celebrazione dell'eucaristia, bisogna tener conto di quella celebrazione presieduta dal vescovo circondato dal presbiterio e dagli altri fedeli radunati. Il concilio Vaticano II afferma che essa è la massima manifestazione visibile della Chiesa sulla terra (cf. SC 41). Logicamente, essa realizza ed esprime in massimo grado la relazione tra la Chiesa locale e la Chiesa universale. Infatti, in ogni celebrazione eucaristica è presente la Chiesa nella sua interezza. Da ciò deriva la cattolicità costitutiva di ogni Chiesa locale.

Come dice la lettera *Communiois notio*: «L'unità o comunione tra le Chiese particolari nella Chiesa universale, oltre che nella stessa fede e nel comune Battesimo, è radicata soprattutto nell'Eucaristia e nell'Episcopato».¹⁷ Ciò non significa che eucaristia ed episcopato siano elementi di uguale rilevanza nel rapporto di "mutua interiorità", bensì che il vescovo non è al di sopra della Chiesa locale, né è isolato dal resto del collegio episcopale e del suo capo, il romano pontefice, precisamente perché il collegio e il capo sono presenti anche all'interno della Chiesa locale. La costituzione apostolica *Episcopalis communio* e l'IL della seconda sessione sinodale hanno operato una scelta nel senso di una maggiore attenzione al vescovo nella Chiesa locale favorendo una comprensione della Chiesa universale come «corpo delle Chiese», senza abbandonare la mutua interiorità tra Chiesa locale e Chiesa universale. Tale opzione è coerente con la concretezza e la vicinanza delle relazioni alla quale conduce il modo di comprendere la Chiesa a partire dalla sinodalità, che è stato in seguito molto evidenziato nel DF.¹⁸

Per giungere a una migliore comprensione di questo mutuo rapporto tra Chiesa locale e universale è abituale la ricerca di esempi dell'ambito civile più vicini all'esperienza delle persone, magari usando

¹⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Communiois notio*, n. 11.

¹⁸ Ovviamente, questa vicinanza e concretezza sono evidenziate dal paradigma sinodale, ma non sono suo patrimonio esclusivo, perché appartengono al mistero della Chiesa che si comprende con accenti specifici attraverso i diversi paradigmi.

modelli di organismi politici sopranazionali o del mondo imprenditoriale. Tuttavia, il ricorso a tale analogia richiede l'accortezza di non guardare il rapporto tra Chiesa locale e universale dando troppa importanza all'organizzazione del potere, altrimenti si rischia di guardare la Chiesa locale come una parte o sezione di un tutto uniforme e uguale. Questo pericolo è stato avvertito nell'IL preparato per la seconda sessione dell'ultimo sinodo.¹⁹ E, quando non si tiene conto dei limiti di questa analogia con il mondo civile, la Chiesa universale rischia di ridursi soltanto all'insieme delle parti, o a una federazione delle Chiese locali. In una prospettiva di avvicinamento al mistero relativamente prossima a quanto detto, la relazione tra Chiesa universale e locale corre il pericolo di essere impostata come il rapporto tra potere universale e partecipazione/delega di tale potere in una parte, posizione respinta dal Magistero già dai tempi di Pio IX.²⁰ Quindi, l'approccio al mistero che parte da un'analogia con il mondo civile, pur avendo il pregio di essere facilmente comprensibile da molti, rischia di non rendere bene l'idea del mistero quando è impiegato senza la coscienza dei suoi limiti. Pensiamo che qui si trovi una delle ragioni per cui il DF ha evitato l'espressione "Chiesa universale".

Se avviciniamo il mistero in modo diverso, rileviamo l'esistenza di alcune descrizioni della Chiesa universale come l'insieme degli elementi che sono essenziali alla Chiesa, o come l'essenza della Chiesa. La Chiesa universale sarebbe un'idea elaborata dopo l'osservazione delle varie Chiese locali, concrete e reali, una costruzione o elaborazione razionale, un'astrazione dove si racchiude la sua essenza, ma non realmente diversa dalla Chiesa locale. La sua presenza nella Chiesa locale si comprende come la presenza della sostanza seconda nella sostanza prima, se vogliamo usare un linguaggio della filosofia classica, come la presenza della natura umana in ogni singolo uomo. Dunque, la mutua immanenza tra le due è vista come la presenza dell'universale (dell'essenza) nel reale concreto (nel particolare). Allora, più che di reciprocità o mutua immanenza tra Chiesa locale e universale, si tratterebbe di

¹⁹ Cf. IL, n. 80.

²⁰ Pio IX ha confermato come interpretazione autentica del concilio Vaticano I la risposta dei vescovi tedeschi al dispaccio circolare di Bismarck del 1875; cf. DH, nn. 3112-3117. «Secondo questa Risposta, il primato di giurisdizione del Papa non riduce l'autorità ordinaria dei vescovi, perché l'episcopato si basa "sulla stessa istituzione divina" dell'ufficio papale» (DICASTERO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, Documento di studio, *Il vescovo di Roma: primato e sinodalità nei dialoghi ecumenici e nelle risposte all'enciclica Ut unum sint: un documento di studio*, Città del Vaticano, LEV, 2024, n. 65).

identità tra l'una e l'altra, in alcuni casi, o di evanescenza del rapporto, visto il carattere astratto acquisito dalla Chiesa universale in questo percorso. Un modo di intendere il rapporto tra Chiesa locale e universale in tale maniera si scorge, pur se non in termini filosofici, in alcune teologie ortodosse. Una comprensione della mutua immanenza in questo senso non è assunta nel DF del sinodo sulla sinodalità e non è l'esito maturato dalle ecclesiologie di comunione.

In alcuni testi teologici recenti, e anche spesso nell'*IL* e in modo più sfumato nel DF del sinodo, viene sottolineata l'incarnazione e l'inculturazione della fede, che sono valori caratteristici della vita cristiana. E la ragione è nel fatto che è spesso nella parrocchia o nella piccola comunità che si sperimenta più immediatamente la vita sinodale missionaria di tutta la Chiesa.²¹ La Chiesa universale viene vista, di conseguenza, come il frutto del vissuto della fede di tutti, nella comunione di tutte le Chiese locali. Anche se di primo acchito la Chiesa universale può sembrare un "prodotto" delle Chiese locali, bisogna tener conto della pluralità dei luoghi, che nell'*IL* e nel DF del sinodo non sono intesi in termini strettamente geografici, aprendosi invece a una comprensione più elastica che in passato. Inoltre, può essere utile considerare che, nell'*IL* n. 80, la dimensione "universale" viene recepita come idea astratta e omogeneizzante e, per evitare questo pericolo, non è stata assunta nell'*IL*.²² Nel DF i padri sinodali hanno scelto invece di parlare di tutta la Chiesa in quanto comunione di Chiese, dell'unità nella diversità dei cristiani, concreta e visibile, che esiste nel mondo intero, preso nella sua globale complessità.²³ Questo significa che la sinodalità porta la nostra attenzione verso il concreto: a una comprensione della Chiesa locale in luoghi più dinamici, più umani e meno territoriali, e a una comprensione della Chiesa universale come corpo variegato di Chiese che sostiene la comunione di tutti nella Chiesa una ed unica.

A mio avviso, quindi, l'apprezzamento per il luogo concreto che si vede nel DF non vuole indebolire la realtà della Chiesa intera sulla terra, la sua unità cattolica, e in questo coincide con le ecclesiologie di comunione degli ultimi quarant'anni, ma vuole tenere più conto della concretezza dei luoghi e della vicinanza dei rapporti tra le persone, che oggi acquisisce un peso maggiore. Il rapporto di mutua immanenza tra Chiesa locale e universale è presente, anche se gli accenti sono diversi.

²¹ Cf. *IL*, n. 89 e, per quanto riguarda il desiderio di una Chiesa più relazionale e vicina alle persone, DF, n. 28.

²² Quando essa compare, si tratta di citazioni di altri documenti.

²³ Cf. DF, nn. 37-38, tra altri luoghi.

■ Conclusione

Da quanto esposto si può concludere che, più che di un calo di interesse verso il paradigma comunionale che cede il passo al santo popolo di Dio che è sinodale, forse sarebbe meglio parlare di una ricomprensione dell'ecclesiologia di comunione all'interno del nuovo contesto. Segno di questo riposizionamento è stata un'affermazione del documento finale della XVI assemblea generale del Sinodo dei vescovi:

nel contesto dell'ecclesiologia conciliare del Popolo di Dio, il concetto di comunione esprime la sostanza profonda del mistero e della missione della Chiesa, che ha nella celebrazione dell'eucaristia la sua fonte e il suo culmine, ossia l'unione con Dio Trinità e l'unità tra le persone umane che si realizza in Cristo mediante lo Spirito Santo.²⁴

Questa ricomprensione non è ancora giunta alla meta, ma si è potuta ulteriormente precisare attraverso l'esame dell'aspetto attuale del rapporto di mutua interiorità tra Chiesa locale e Chiesa universale, frutto maturo delle ecclesiologie di comunione che, come si è visto, non è stato abbandonato.

Il mistero della mutua interiorità tra Chiesa locale e Chiesa universale è un dono di Dio che dobbiamo custodire e trasmettere alle future generazioni, migliorato nella sua comprensione e nella sua concreta realizzazione. I modi specifici in cui esso si può presentare nella storia sono vari, e la loro scelta dipende dal dono ricevuto e dalla missione evangelizzatrice a cui servono. Con questi criteri fondamentali occorre discernere i modi più utili per l'attuale situazione in cui si trova la Chiesa. Tali modi specifici possono pure dipendere da forme mentali o da modi di comprendere la Chiesa che variano con il tempo. Questa dipendenza da elementi umani nella comprensione e trasmissione del mistero non ci deve preoccupare troppo, perché Dio si serve dell'umano per la sua opera salvifica. Dobbiamo però esaminare con cura se non ci lasciamo influenzare da paure, ideologie, abitudini, comodità, o dalla semplice voglia di fare diversamente dalla generazione precedente, perché rischiamo di oscurare il dono o rallentare la missione.

²⁴ XVI ASSEMBLEA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI, *Documento finale*, 26 ottobre 2024, n. 31, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html> (consultato il 7 marzo 2025). La sinodalità è vista in questo numero come modo specifico di vivere e operare della Chiesa popolo di Dio, alla stregua del documento della CTI del 2018.

Il timido accenno del concilio Vaticano II alla Chiesa locale è stato in seguito approfondito dalla teologia e dal Magistero. La lettera *Communiois notio* ha voluto mettere in luce il fatto che le Chiese locali sono nella Chiesa universale.²⁵ Si è espressa all'interno del modello della Chiesa intesa come comunione, allora agitato da variegate e contraddittorie interpretazioni, in un momento in cui finalmente si era giunti a una migliore comprensione teologica della Chiesa locale ed esisteva un relativo entusiasmo ecumenico nel dialogo con le Chiese ortodosse.

Oggi il contesto è mutato: la polarizzazione della società; l'individualismo; le guerre; il dialogo con gli ortodossi più concentrato nei rapporti tra primato e sinodalità; la globalizzazione accelerata dalle *reti sociali* – che ci informa su un pezzo della realtà ma non sempre ci unisce; la mancanza di fiducia nell'autorità a causa degli abusi e delle frodi finanziarie; e un modo di intendere la Chiesa diverso, che integra la comunione nel santo popolo di Dio; sono questi solo alcuni degli elementi che determinano il mutamento del contesto in cui viviamo. In questa cornice storica i pastori sentono il dovere di insistere sulla presenza della Chiesa negli ambiti più concreti e ben delimitati in cui si vivono le relazioni veramente umane, luogo dove nutrire la fiducia reciproca, l'ascolto e l'apertura all'altro. E così, non sorprende che la costituzione apostolica *Episcopalis communio*, l'*Instrumentum laboris* della seconda sessione del sinodo e il DF, ispirandosi anch'essi all'insegnamento conciliare, mettano più in luce la Chiesa locale e l'intera Chiesa come comunione di Chiese. La sinodalità infatti ci orienta verso una comprensione del legame tra Chiesa locale e Chiesa universale che ci porta a vedere la Chiesa universale come concretizzazione visibile dell'unità nella diversità. In questo senso, la Chiesa universale sembra più corpo che comunione di Chiese.²⁶

In *Communiois notio* e nel DF dell'ultimo sinodo abbiamo quindi due articolazioni dei rapporti tra locale e universale che si ispirano alla dottrina conciliare ma hanno davanti sfide, circostanze e modelli di Chiesa diversi. Metterle a confronto, in una logica di superamento della fase precedente, non rispetta i risultati a cui siamo giunti nella nostra indagine. Essi ci portano piuttosto a guardare questo cammino pensando a come il dono di Dio alla Chiesa – cioè la mutua interiorità che carat-

²⁵ Cf. A. AMATO, *L'ecclesiologia di comunione e la lettera «Communiois notio» della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *Angelicum* 83/4 (2006), 878-880.

²⁶ In una fase successiva, quando sia più chiaro il rapporto tra Chiesa sinodale e comunione, si potrà capire meglio il senso delle espressioni «corpo delle Chiese» e «comunione delle Chiese», e se vale la pena adoperare una piuttosto dell'altra.

terizza il rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale – si possa concretizzare in variegati modi e con diversi accenti. A mio avviso, una delle conclusioni principali del nostro studio è che la logica della sinodalità presuppone la logica della comunione, non essendo entrambe due conclusioni diverse, perché fatte in tempi diversi, della dottrina conciliare. La mutua interiorità maturata nelle ecclesiologie di comunione sussiste con altri accenti nella Chiesa sinodale. Tuttavia, visto che non esiste ancora una visione ecclesiologica consolidata dell'ecclesiologia di comunione integrata col paradigma del santo popolo di Dio, non si possono trarre conclusioni permanenti dagli accenti che abbiamo individuato. Mi auguro che la ricezione maturata nel tempo di questo fenomeno, che non è nuovo nella Chiesa, possa arricchire tutti, aiutare il discernimento e favorire la missione evangelizzatrice.

UNO STRUMENTO A SERVIZIO DELLA COMUNIONE

STORIA E SITUAZIONE
DELLA RIVISTA INTERNAZIONALE
DI TEOLOGIA E CULTURA *COMMUNIO*

■■■ Francesco Spinelli

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 117-130

ABSTRACT ■ *This article aims to briefly illustrate the history of the International Catholic Review Communio, describing its birth, its aims, and its working methods. It then goes on to illustrate the current situation of the review and outline some future prospects.*

KEYWORDS ■ *Communio* – International Catholic Review – Theological research

FRANCESCO SPINELLI

Studio Interdiocesano "Mons. Enrico Bartoletti".
donfrancescospinelli@gmail.com

Nel 1972 vede la luce il primo numero di *Communio. International Catholic Review*, rivista internazionale di teologia e cultura. Per poterne comprendere al meglio la portata, è opportuno ripercorrerne brevemente la nascita insieme agli intenti che l'hanno da subito animata, il modo di lavorare e le attuali edizioni, per poi poterne delineare alcune prospettive.

■ 1. La nascita e le redazioni

Nei teologi che avevano preso parte al concilio Vaticano II, c'era la preoccupazione che le istanze emerse dai documenti non venissero perdute ma potessero divenire stimolo e pista di lavoro per la Chiesa tutta. Il 15 gennaio del 1965, pochi mesi prima della chiusura dell'assise conciliare, vide la luce e fu consegnato a tutti i padri conciliari il primo numero della rivista *Concilium*, fondata da Rahner, Schillebeeckx, Küng e Metz. Alcuni teologi poi, membri della stessa redazione, Ratzinger, de Lubac e Balthasar, avendo una diversa prospettiva di pensiero,¹ se ne separarono per dar vita all'altra rivista che ha caratterizzato il post-concilio: *Communio. International Catholic Review*.

¹ «Lo stesso Ratzinger [...], qualche anno dopo, non condivide più l'impostazione della rivista e il fatto che l'élite teologica consideri il concilio concluso come un cantiere permanente, spingendo sull'acceleratore delle riforme ben al di là della lettera del Vaticano II» (A. TORNIELLI, «Metti un (futuro) Papa in redazione», 28 giugno 2011, <https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2011/06/28/news/metti-un-futuro-papa-in-redazione-1.36958294/>, consultato il 10 giugno 2025).

Alla nascita della rivista *Communio* ci sono degli incontri. Incontri tra teologi, personalità grandi nella Chiesa, ma soprattutto cristiani che provano a vivere in pieno il vangelo, alla luce degli insegnamenti conciliari. Incontri avvenuti nella Commissione teologica internazionale, istituita da Paolo VI nel 1969 su proposta del primo Sinodo dei vescovi del 1967, di cui facevano parte tutti i fondatori. Nell'autunno del 1969, ai margini delle consultazioni della Commissione, il progetto prese forma dall'incontro dello stesso Balthasar con de Lubac, Medina, Le Guillou e Ratzinger.² *Le Monde* dà sommessamente notizia di un altro incontro, quello fra tre teologi di spicco come Balthasar, de Lubac e Ratzinger, nel febbraio del 1970.³ Il piano originale prevedeva un'edizione francese e una tedesca. L'inizio di quella francese fu rimandato⁴ e, nel 1972, vide la luce l'edizione tedesca, insieme a quella italiana, nata anch'essa da un incontro, stavolta di Balthasar con alcuni membri di Comunione e liberazione.⁵

Da subito, anche visti gli intenti, si pensò al nome *Communio*, ma dato che in Spagna esisteva già una piccola rivista con questo titolo, così come a Roma una collana di libri, si optò per il titolo *Rivista cattolica internazionale* al quale *Communio* era aggiunto come sottotitolo, preservandone così l'originalità.⁶

² Cf. J. RATZINGER, *Vent'anni della rivista «Communio». Il coraggio di rischiare*, in *Communio* 4 (1992), 11-21, qui 13. Balthasar racconta che i membri della commissione, proprio nel 1969, in un caffè in via Aurelia, decisero di fondare la rivista: cf. N.J. HEALY, *Communio: A Theological Journey*, in *Communio* 33 (2006), 117-130, qui 125.

³ Cf. F. VERMIGLI, *Cinquanta anni fa «Communio». Teologia, tradizione, modernità*, in <https://www.ilmantellodellagiustizia.it/francesco-vermigli-2022/cinquanta-anni-fa-communio-teologia-tradizione-modernita>, consultato il 30 agosto 2025.

⁴ La redazione francese venne meno a causa della morte di Le Guillou. «Le redazioni francese ed italiana che si erano costituite, unitamente a quella tedesca, alla fine del '70 non esistono più; la tendenza, per lo meno, francese, a fare un anti-*Concilium* è rimasta solo come un ricordo di uno slogan per lo meno di cattivo gusto» (*Presentazione di una rivista*, in *Communio* 1 [1972], 1).

⁵ «Un giovane professore di diritto canonico, due sacerdoti non ancora trentenni studenti di teologia e un giovane editore erano a tavola, invitati dal professor Ratzinger, in un caratteristico ristorante in riva al Danubio che, a Regensburg, scorre né troppo lento né troppo impetuoso così da far ancora pensare al bel Danubio blu. L'invito l'aveva procurato von Balthasar per discutere della possibilità di fare un'edizione italiana di quella rivista che sarebbe poi stata *Communio*» (A. SCOLA, *Joseph Ratzinger 1927-1997*, in J. CLEMENS – A. TARZIA [ed.], *Alla scuola della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, 169-179. Il professore era Eugenio Corecco, i due sacerdoti Angelo Scola e Giuseppe Ruggieri, mentre l'editore era Sante Bagnoli, fondatore di Jaca Book).

⁶ Cf. RATZINGER, *Vent'anni della rivista «Communio»*, 14.

La fisionomia della rivista è nata anch'essa da un incontro, quello avvenuto a Zurigo nel 1971 tra le redazioni italiana e tedesca.⁷ Nel frattempo, nuove redazioni si stavano costituendo in altri Paesi del mondo. Nel '74 *Communio* iniziò negli Usa e nell'ex-Jugoslavia, nel '75 in Francia e nel '76 nelle regioni fiamminghe. La redazione polacca, che avrebbe preso avvio nel 1981, dovette attendere il visto del governo.

Ai nomi di Balthasar, de Lubac e Ratzinger se ne sono aggiunti altri, sin da subito, con la nascita delle redazioni nazionali. Tra questi da menzionare: i futuri cardinali Kasper, Lehmann, Medina Estévez, Ouellet, Schönborn e Scola; il futuro vescovo Corecco, l'oratoriano Bouyer, il domenicano Le Guillou e il filosofo Marion; in Italia, da ricordare Guerriero, che ne ha diretto a lungo l'edizione.⁸

Alla morte di Balthasar, avvenuta nel 1988, il gesuita poi divenuto vescovo ausiliare di Coira Peter Henrici, che tra l'altro era il cugino del teologo svizzero, ha assunto la responsabilità della collaborazione internazionale della rivista.

■ 2. Gli intenti

Nell'approntare una nuova rivista la prima domanda è quella del perché di tale pubblicazione, con quali scopi e necessità se ne è sentita l'esigenza. Con questa domanda, ad esempio, ha iniziato il proprio percorso l'edizione italiana rispondendo che il «motivo della rivista è cercare di costruire [...] uno strumento per la vita della Chiesa. Uno strumento per le esperienze ed i tentativi di vivere la fede come comunione e testimonianza in differenti situazioni».⁹ Continuando nella stessa riflessione, sempre l'edizione italiana constata una mancanza del mondo contemporaneo. Infatti, se la teologia è la «mediazione critica e sistematica della esperienza di fede», si deve riscontrare un vuoto, in quanto assente un'autentica esperienza di Chiesa. Cioè assente un "luogo", la comunità cristiana, in cui il teologo che l'avesse vissuta avrebbe così prodotto quel "lavoro critico e sistematico" che è la teologia in quanto tale. Per questo, *Communio* si presenta da subito come uno «strumento per la costruzione della comunità cristiana».¹⁰ Questa avrebbe voluto essere un'artefice di comunione, anzitutto, con la realtà teologica. Do-

⁷ Cf. *Presentazione di una rivista*, 1.

⁸ Cf. VERMIGLI, *Cinquanta anni fa «Communio»*.

⁹ *Presentazione di una rivista*, 1.

¹⁰ Cf. *Presentazione di una rivista*, 1.

veva, cioè, essere una testimonianza della cattolicità della Chiesa, come indicato da de Lubac e dal concilio Vaticano II, per poter così aiutare i lettori a riscoprire la «santità nella sequela di Cristo come forma di intelligenza». E questo non solo nella teologia, accademicamente intesa, ma in tutti gli ambiti della vita.¹¹

Ad ogni nuova edizione, Balthasar premetteva un suo articolo per delinearne il programma.¹² In questo, anzitutto, spiega la scelta del nome che, in sé, ne porta gli intenti originari. Nella parola *communio*, infatti, è racchiuso il progetto che la pubblicazione è chiamata a sviluppare, in quanto questa è presentata come la «chiave per intendere il significato dell'ora del mondo e della Chiesa ed il rapporto vicendevole tra l'una e l'altro».¹³

La «comunione» per Balthasar, inoltre, affronta la questione importante del «primo fondamento». Infatti questa non è un "programma", cioè non delinea gli sforzi da compiere per realizzarla, identificando quindi la comunione come una sorta di orizzonte futuro. Si basa invece su una comunione antecedente, data «in anticipo».¹⁴ Di conseguenza, il fatto che l'uomo sia creato a immagine di Dio lo «spinge a cercare una comunione sempre più perfetta tra gli uomini».¹⁵ La «comunione» quindi è, per Balthasar, una grazia che è già stata donata all'uomo in

¹¹ «*Communio* the review was meant to be an instrument of *communio* the theological reality. It was meant to be a witness to the catholicity of the Church as recovered by de Lubac, confirmed by the Second Vatican Council, and incarnated in new forms of life in the Church and the world. *Communio* would help readers rediscover holiness in the following of Christ as the form of intelligence, not only in theology, understood as an academic discipline, but in all spheres of life» (HEALY, *Communio: A Theological Journey*, 127).

¹² H.U. VON BALTHASAR, *Communio, un programma*, in *Communio* 1 (1972), 3-12; Id., *Communio – Ein Programm*, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 1 (1972), 4-17.

¹³ BALTHASAR, *Communio, un programma*, 4.

¹⁴ L'avverbio *vorweg* (in anticipo) ricorre undici volte nel testo tedesco.

¹⁵ BALTHASAR, *Communio: un programma*, 5. In occasione del cinquantesimo anniversario di *Communio* così scriveva l'edizione francese: «Les contradictions et les défis qui traversent l'Église et le monde ont pu varier, la communion ne cesse de révéler à l'homme la réalité qu'il vise, y compris en la niant ou en la détruisant, et qu'il ne peut se donner à lui-même. Il faut sans doute que le monde éprouve que la communion lui manque. Cette défaillance rend l'homme à sa complexité et rappelle à la cité terrestre son nécessaire inachèvement. La foi chrétienne la rend plus vive encore. Mais il y a plus: la "communio" engage pour Balthasar la question du "fondement premier". Elle exige de dire comment nous pouvons tout mettre en commun pour nous donner librement à tous. Or ce "programme" n'est pas un projet volontariste, qui exigerait de tendre de toutes ses forces vers la communion comme un horizon à venir. Il se fonde sur "l'existence d'une communion [...] antécédente"» (C. BOURGEOIS, *Le don de la communion (numéro du cinquantième)*, in *Communio* 2 [2025], 9).

Cristo, e solo quando l'uomo se ne rende conto possono iniziare «il vero dramma e le inesorabili esigenze del vivere questa comunione». Per questo, ciò che è richiesto è soprattutto un'apertura del cuore a tale grazia.¹⁶

■ 3. Il modo di lavorare

Fedele agli intenti prefissati, è stato anche il modo di essere pensata e di strutturarsi di *Communio*. Infatti, la modalità con cui viene preparata ogni uscita, così come la sua organizzazione, ne riflette la natura.

Anzitutto, nella *genesì di ogni numero*, vi è l'intento di mettere insieme sin dall'inizio, nell'opera redazionale, le varie persone coinvolte nelle redazioni nazionali.

Infatti, ogni anno, di solito per quattro giorni di maggio, alcuni redattori delle diverse nazioni dove essa è pubblicata si incontrano in una città dell'Europa, dove la rivista viene edita. I partecipanti, in questi giorni, cercano di elaborare una riflessione comune sui temi proposti, che saranno oggetto dei contributi richiesti. In ogni redazione nazionale, quindi, vengono pubblicati gli articoli comuni decisi nell'incontro, insieme a quelli propri di ogni singola nazione.¹⁷ Ogni numero non vuole essere semplicemente una «raccolta di articoli e contributi», ma piuttosto un «vero e proprio lavoro, con una fisionomia precisa e capace di proporre la prosecuzione del lavoro stesso e la sua verifica al lettore».¹⁸ Tra questi incontri annuali, da ricordare quello del 1985 a Roma, che vide l'udienza con Giovanni Paolo II e una preziosa lezione del cardinal

¹⁶ «Only when we realize that communion is a grace that has already been bestowed in Christ can the true drama and inexorable demands of living this communion begin. What is required above all is an openness of heart» (HEALY, *Communio: A Theological Journey*, 126).

¹⁷ Cazzago, ultimo direttore dell'edizione italiana in un'intervista: «Come lavorate nella redazione internazionale di "Communio"? Ogni anno, per quattro giorni, alcuni redattori provenienti dalle nazioni dove essa è pubblicata si incontrano in una città dell'Europa (là dove la Rivista viene edita). Durante questi quattro giorni i partecipanti cercano di elaborare una riflessione comune, un comune sentire, attorno ai temi che nell'anno seguente saranno oggetto dei singoli quaderni della rivista. In questo modo nelle singole versioni della rivista vengono tradotti e pubblicati contributi comuni decisi appunto nella riunione internazionale e contributi propri di ogni redazione» (M. NASCA, *Non separiamo il teologo dal Papa: un colloquio con il direttore di Communio Aldino Cazzago*, <https://www.korazym.org/2296/non-separiamo-il-teologo-dal-papa-un-colloquio-con-il-direttore-di-communio-aldino-cazzago/>, consultato il 30 agosto 2025).

¹⁸ Cf. *Presentazione di una rivista*, 2.

Ratzinger. L'incontro fu anche l'occasione per celebrare l'ottantesimo compleanno di von Balthasar.

Si potrebbe affermare che anche nel metodo di lavorare ad ogni singolo numero si mette in pratica quanto negli intenti della rivista stessa. Bene è stato riconosciuto da papa Wojtyła nell'udienza concessa alle redazioni del gruppo *Communio* nel ventesimo anniversario dalla fondazione:

I collaboratori delle vostre riviste vivono in questo spirito di comunione nella carità su cui si edifica la Chiesa, una e diversificata, in una parola cattolica. Ecclesiastici, religiosi e laici, uomini e donne provenienti da più di quindici nazioni, voi siete un segno di questa cattolicità. Tra di voi sperimentate il dialogo per lavorare alla stessa opera. Nella comunione della stessa fede e dello stesso Signore, con il desiderio ardente di far attecchire il Vangelo nelle culture dei nostri tempi, create un confronto esigente con i vostri contemporanei attraverso un processo razionale che favorisce la scoperta del mistero divino e accompagna l'adesione alla fede che, sola, permette l'incontro personale con il signore della storia.¹⁹

Per dirla ancora con Balthasar: *Communio* non è una «rivista uniforme, tradotta meccanicamente in diverse lingue», ma piuttosto un'«associazione viva di riviste che scelgono e discutono i loro temi nello stesso spirito di cattolicità» le quali, secondo le necessità e l'opportunità, condividono e si scambiano i vari articoli.²⁰ La rivista si indirizza ad un pubblico vasto: da qualsiasi cristiano in grado di usufruirne, fino agli specialisti che potranno mettere in atto e sostenere quanto letto.²¹

La struttura di ogni numero, poi, è pensata su tre parti che ne favoriscono gli scopi.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla riunione delle riviste del gruppo «Communio»* (29 maggio 1992), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XV/1, Città del Vaticano, LEV, 1994, 1634 (disponibile anche su https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/may/documents/hf_jp-ii_spe_19920529_communio.html, consultato il 30 agosto 2025).

²⁰ H.U. VON BALTHASAR, *My Work: In Retrospect*, San Francisco, Ignatius Press, 1993, 109.

²¹ «Questa è una rivista internazionale di teologia, il suo livello è quello di un qualsiasi cristiano prete o laico che ha svolto studi che gli permettano di usare strumenti, che non siano solo giornali quotidiani o bollettini di informazione. La rivista rimane una pubblicazione direttamente rivolta a specialisti. Saranno anzi tali specialisti o tecnici della materia che dovranno sostenere la strumentazione e l'apparato scientifico usato dagli articoli che li richiedano» (*Presentazione di una rivista*, 2).

La prima parte è dedicata alle *produzioni*. Queste costituiscono un momento teologico in senso stretto e tradizionale, un «lavoro teologico in via positiva». In questa parte si presenta il problema che verrà sviscerato nel fascicolo.

Segue il secondo momento, dedicato alla ricerca dell'*ideologia*. Si tratta di un lavoro critico che si concretizza con due tipi di articoli: alcuni che ricercano le categorie culturali, politiche e socio-storiche che soggiacciono alla produzione teologica odierna; un altro tipo che, a partire dall'esperienza cristiana, pone delle domande alle diverse realtà ecclesiali e alle strutture della società, non cadendo nel rischio di certe tendenze che giudicano e sentenziano a prescindere dall'esperienza.

Infine, la parte dedicata alla *prassi*. È certamente la sezione più "provvisoria" ma, per certi versi, più importante, in quanto affronta le esperienze di Chiesa cercando di formalizzarle, offrendone una lettura teologica.²²

Ne consegue che alle redazioni appartengono persone di vario genere, sacerdoti, laici, teologi e rappresentanti anche di altre discipline, in modo che la rivista possa essere un «forum di dialogo tra fede e cultura».²³

■ 4. Le pubblicazioni attuali

Alle prime edizioni nazionali, nel corso del tempo, se ne sono aggiunte altre, con proprie storie ed evoluzioni. Dopo i primi vent'anni *Communio* annoverava tredici edizioni e undici lingue in cui era pubblicata, fino ad arrivare poi a diciassette. Alcune edizioni hanno avuto vita breve (ad es. Libano e Ucraina), altre hanno cessato le pubblicazioni (ad es. Cile, Spagna, Italia). Attualmente, dal sito ufficiale della rivista, risultano le seguenti edizioni:²⁴

– *Francia*. La morte di Daniélou prima, nel 1974, e la malattia di Le Guillou, dopo, ritardarono l'uscita della *Revue catholique internationale Communio*, che pubblicò il suo primo numero nel settembre 1975.²⁵

²² Presentazione di una rivista, 2.

²³ RATZINGER, *Vent'anni della rivista «Communio»*, 15.

²⁴ Cf. <https://www.communio-icr.com/about/international-affiliates>, consultato il 30 agosto 2025.

²⁵ Cf. <https://communio.fr>, accesso 30.08.2025; RATZINGER, *Vent'anni della rivista «Communio»*, 13.

- *Argentina*. La *Revista católica internacional Communio* nasce nel 1994 da un gruppo di sacerdoti e laici provenienti da Buenos Aires e dall'entroterra del Paese, i quali proposero di realizzare una versione locale della rivista. Nonostante le varie crisi di ordine economico e politico-sociale del Paese, la rivista ha raggiunto una propria solidità e al momento è l'unica edizione in lingua spagnola. L'attuale direttore è Andrés Di Ció.²⁶
- *Germania*. L'*Internationale katholische Zeitschrift Communio* è stata la prima edizione a vedere la luce, insieme a quella italiana. Il primo numero ebbe la prefazione di Franz Greiner.²⁷ Attualmente è pubblicata da Herder che, nel gennaio 2024, ne ha lanciato anche una piattaforma on line.²⁸
- *Paesi Bassi-Belgio*. L'*Internationaal katholiek tijdschrift Communio* nasce nel 1976, su iniziativa del domenicano fiammingo Valentinus Walgrave; successivamente, fu a lungo diretta dal gesuita olandese Gerard Wilkens e da Stefaan Van Calster. Dal 2013 al 2016 è stata curata da Stefaan Van Calster e Lambert Hendriks, dal 2016 al 2018 da Filip De Rycke. Dal 2018 al 2021 ne è stato il direttore Ben Hartmann, mentre dal 2021 è Lambert Hendriks.²⁹
- *Brasile*. *Communio: Revista Internacional de Teologia, Ciência e Cultura* arrivò in Brasile nel 1982 attraverso Karl Josef Romer, vescovo ausiliare di Rio de Janeiro, che formò un gruppo di laici e sacerdoti per la redazione. La direzione fu affidata a Estêvão Bettencourt.³⁰
- *Croazia*. *Međunarodni katolički časopis Communio*. Nel 1975 l'editore Kršćanska sadašnjost fondò la rivista teologica *Svesci – Communio*. L'obiettivo principale era la collaborazione con *Communio*. Tuttavia, a causa di diverse circostanze, pubblicò anche testi di altre

²⁶ Cf. <https://www.communio-argentina.com.ar/quienes-somos>, consultato il 30 agosto 2025.

²⁷ Cf. <https://ikaz-communio.de/ojs/index.php/ikaz/issue/view/302>, consultato il 30 agosto 2025. Racconta Ratzinger della nascita dell'edizione tedesca: «L'editore Kösel voleva rinunciare alla rivista Hochland, ricca di tradizione culturale, per sostituirla con un Neues Hochland (che ebbe vita breve), dove però il termine "neu" (nuovo) alludeva a un decisivo mutamento d'impostazione. Così l'ultimo direttore di *Hochland* era pronto e disposto a porre tutta la sua esperienza e le sue energie al servizio della rivista in divenire. Egli l'ha fatto con grande generosità, fondando egli stesso una nuova editrice allo scopo di garantire l'autonomia e in tal modo non solo egli rinunciò a propri stipendi, ma mise a disposizione dell'impresa le sue risorse personali. Senza di lui questo start non sarebbe stato possibile» (RATZINGER, *Vent'anni della rivista «Communio»*, 14).

²⁸ <https://www.herder.de/communio>, consultato il 30 agosto 2025.

²⁹ Cf. <https://communio.nl>, consultato il 30 agosto 2025.

³⁰ Cf. <https://communiobrasil.wordpress.com/category/editais/>, consultato il 30 agosto 2025.

- riviste teologiche. Nel 2010, mutato il contesto sia ecclesiale che sociale, incominciò a pubblicare come edizione croata di *Communio*.³¹
- *Repubblica Ceca*. *Mezinárodní katolická revue Communio* è stata fondata nel 1996 dall'associazione civica *Communio Association* e, facendo parte della famiglia di *Communio*, pubblica articoli condivisi con la redazione internazionale ed altri di teologi locali.³²
 - *Ungheria*. *Communio. Nemzetközi katolikus folyóirat* ha iniziato la sua attività nel 1993. Attualmente viene pubblicata in Ungheria due volte l'anno, con un numero combinato a giugno e dicembre. Attuale caporedattore dell'edizione è il sacerdote teologo Attila Puskás.³³
 - *Polonia*. Il cardinale Wojtyła fu un grande sostenitore di *Communio*, commissionandola al *Pallottinum*.³⁴ Il primo numero di *Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* apparve nel 1981.³⁵
 - *Portogallo*. La *Revista internacional católica Communio* vede la luce in Portogallo nel 1984.
 - *Slovenia*. L'edizione slovena, *Mednarodna katoliška revija Communio*, è disponibile dal 1990, in quattro numeri annui.³⁶

Altre edizioni che hanno terminato la pubblicazione o non sono annoverate nel sito ufficiale *Communio. International Catholic Review*:

- *Italia*. La *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* è stata la prima edizione ad essere uscita insieme a quella tedesca, nel 1972. Edita sempre da Jaca Book, cessò di essere pubblicata nel 2013. Ha avuto tra gli altri come direttori dell'edizione Giuseppe Ruggieri, che ne è stato anche tra i fondatori, Antonio Sicari, Elio Guerriero. L'ultimo è stato il carmelitano Aldino Cazzago.

³¹ Cf. <https://ika.hkm.hr/novosti/ponovno-pocinje-izlaziti-hrvatsko-izdanje-casopisa-communio>, consultato il 30 agosto 2025.

³² Cf. <https://mkrcommunio.cz/o-nas>, consultato il 30 agosto 2025.

³³ Cf. <https://communio-folyoirat.hu/fomenu/communio-folyoiratrol/rolunk>, consultato il 30 agosto 2025.

³⁴ Affermava di questo periodo lo stesso Giovanni Paolo II: «Come Arcivescovo di Cracovia ho avuto occasione di favorire e di promuovere l'edizione polacca che ha contribuito alla conoscenza della fede in un paese dove la ricerca intellettuale della verità è stata ostacolata per lungo tempo» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla riunione delle riviste del gruppo «Communio»*).

³⁵ Cf. <https://communio.pl>, consultato il 30 agosto 2025.

³⁶ Cf. <https://www.druzina.si/revija/communio>, consultato il 30 agosto 2025.

- *Spagna*. Le Ediciones Encuentro hanno pubblicato l'edizione spagnola *Revista Católica Internacional Communio* dalla fondazione nel 1978 fino al 2006.³⁷
- *Ruanda*. La rivista in lingua francese in Ruanda, *Revue Catholique Internationale Communio*, ha visto la luce nel 2017. Il redattore capo, Andrzej Jakacki, era arrivato in Ruanda nel 1995 e insegnava teologia dogmatica al seminario maggiore di Nyakibanda. Presieduto dal vescovo Vincent Harolimana di Ruhengeri, il comitato comprendeva una suora e diversi sacerdoti e personalità religiose ruandesi.³⁸

■ 5. Le prospettive future

Dal 1972 il contesto culturale, sociale ed ecclesiale è totalmente mutato, in molteplici aspetti. Al tempo il comunismo aveva trovato il suo «luogo teologico» nel grande divario che si era venuto a creare tra l'unità celebrata dai cristiani e la loro incapacità di viverla.³⁹ Con profetica intuizione, oltre un secolo fa, Charles Péguy definiva il proprio contesto come un «mondo moderno», cioè come il mondo «di coloro a cui non c'è più nulla da insegnare. Il mondo di coloro che agiscono con intelligenza. [...] Vale a dire: il mondo di coloro che non credono in nulla, nemmeno nell'ateismo, che si dedicano, che non si sacrificano a nulla».⁴⁰

Il fallimento dei sistemi ideologici del secolo scorso ci ha "vaccinato" contro i messianismi politici, almeno teoricamente, in quanto affiorano in maniera frequente. Viene quindi propugnato il pluralismo, come possibile compromesso, anche se talvolta questo diventa solo un altro nome dell'individualismo portando avanti valori come la tolleranza, la coesione o il vivere insieme, per difendere però i propri interessi. L'uomo moderno pensa di essere al sicuro perché, alla fine, ha demistificato tutto, presumendosi libero. Tuttavia, si potrebbe dire che se non c'è "nulla" che suscita la nostra devozione, è perché "nulla" ci unisce. Nel contesto odierno, tuttavia, gli sviluppi tecnologici e gli scambi economici illudono di essere più uniti ed in comunione. Comunque, questa stan-

³⁷ Cf. <https://edicionesencuentro.com/coleccion/revista-catolica-internacional-communio>, consultato il 30 agosto 2025.

³⁸ Cf. J.R. ARMOGATHE, *Notre-Dame de Kibeho, signe d'espérance pour l'Afrique*, in *Communio* 1/273 (2021), 118-122, qui 118.

³⁹ Cf. BALTHASAR, *Communio, un programma*, 4-5.

⁴⁰ Cf. C. PÉGUY, *Mystique et politique*, A. DE VITRY (ed.), Paris, Robert Laffont, 2015, 434.

dardizzazione dei comportamenti presuppone un controllo economico sugli individui e un controllo statale sempre più severo, probabilmente uccidendo il desiderio di comunione più sicuramente di quanto non lo soddisfi.⁴¹

Cambiato lo scenario dell'inizio del cammino della rivista, dopo oltre cinquant'anni però restano attuali le sfide che la animarono sin dall'inizio. Rimane ancora il compito di impegnarsi nella discussione per poter rileggere la situazione della *Chiesa* e del *mondo*, dopo il concilio Vaticano II e anche dopo Giovanni Paolo II.

Per quanto riguarda la *Chiesa*, come nel suo intento iniziale, *Communio* ha come prospettiva, ancora molto attuale, di eseguire una «mediazione critica e sistematica della esperienza di fede» che il credente può fare solo all'interno di un'autentica esperienza di Chiesa. Per questo, *Communio* si propone di continuare ad essere «strumento per la costruzione della comunità cristiana».⁴²

Per quanto riguarda il *mondo*, invece, riprendendo il programma di Balthasar, per dirla con Healy, *Communio* dovrebbe saper rivendicare nel mondo attuale il ruolo della teologia nel dibattito odierno. Si constata, infatti, una certa "deferenza" da parte della teologia nei confronti del mondo delle scienze e della cultura in genere. Non solo potenziando il rapporto tra «scienza» e «religione», né tanto meno cercando un «facile concordismo» tra una teologia che spiega il «perché» e una scienza che spiega il «come» dei fatti presi in esame. La teologia ha invece il compito di influenzare intrinsecamente il modo in cui l'intelligenza affronta tutto il mondo, anche riguardo ad argomenti ritenuti «puramente secolari». *Communio* dovrebbe essere quindi "culturale" in un senso tutt'altro che convenzionale. Dovrebbe cioè essere strumento per leggere con categorie teologiche il mondo, per aiutare i laici a «rivendicare il logos delle loro professioni».⁴³

Il lavoro svolto dalle varie redazioni e dal gruppo *Communio* in genere, senza negare le necessarie tensioni che la vita intellettuale può suscitare, ha dimostrato che «clero e laici non sono destinati a essere

⁴¹ Cf. BOURGEOIS, *Le don de la communion*, 9.

⁴² Cf. *Presentazione di una rivista*, 1.

⁴³ «Let me clarify that I am not just recommending more dialogue between "science" and "religion", much less rehashing proposals for a facile concordism between a theology that explains "why" and a science that explains "how". No, the point is rather that theology intrinsically affects how the intelligence comes to grips with the world around us, even in supposedly "purely secular" subjects» (HEALY, *Communio: A Theological Journey*, 130).

in competizione», che «la libertà della ricerca laica e la modernità non minacciano sempre l'obbedienza della fede» ed «il rispetto della tradizione non è necessariamente un ostacolo alle esigenze della ragione», e che, secondo il modello di lavoro "flessibile" pensato da Balthasar, «la preoccupazione per l'unità non implica alcuna standardizzazione autoritaria». ⁴⁴

In un periodo, quindi, in cui la Chiesa, a tutti i suoi livelli e a tutte le latitudini, sta riflettendo sulla «sinodalità» nelle sue possibili implicazioni, ⁴⁵ l'intuizione di *Communio*, sia nei suoi intenti che nel suo modo di procedere, sembra essere quanto mai profetica e attuale.

⁴⁴ «C'est déjà situer le travail spécifique de notre revue. Là où beaucoup exploitent ad nauseam les vertus rhétoriques du conflit, les membres de *Communio*, sans nier les nécessaires tensions que suscite la vie intellectuelle, peuvent d'ailleurs attester que clercs et laïcs ne sont pas voués à être en concurrence, que la liberté des recherches profanes et la modernité ne menacent pas toujours l'obéissance de la foi et que le respect de la tradition n'est pas nécessairement une entrave aux exigences de la raison. Le joyeux désordre des réunions internationales de *Communio*, conforme au modèle très souple imaginé par Balthasar, montre aussi que le souci d'unité n'implique aucune uniformisation autoritaire» (BOURGEOIS, *Le don de la communion*, 9).

⁴⁵ Cf. XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html>, consultato il 30 agosto 2025. Con una nota di accompagnamento al testo, papa Francesco dichiara che questo va assunto come un atto del Magistero pontificio. Papa Leone, nella sua visita alla Segreteria generale del sinodo per incontrare i membri del Consiglio ordinario nel giugno 2025, ha affermato: «La sinodalità è uno stile, un atteggiamento che ci aiuta ad essere Chiesa» (LEONE XIV, *Saluto ai membri del consiglio ordinario della segreteria generale del Sinodo dei vescovi*, 26 giugno 2025, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2025/june/documents/20250626-consiglio-sinodo.html>, consultato il 30 agosto 2025).

FIGURE

THEOLOGICAL ROOTS AND CONTEMPORARY CHALLENGES OF ECCLESIAL UNITY: RETRIEVING BALTHASAR'S VISION OF COMMUNIO

■■■ Jacques Servais sj

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1

pp. 133-148

ABSTRACT ■ Drawing on Balthasar's vision, as well as on de Lubac's and Ratzinger's founding spirit of *Communio*, this article presents the Church as Eucharistic, catholic, missionary, and "supernaturally natural" in her historical embodiment, arguing that authentic Catholic communion is a living, pluriform unity rooted in Christ and renewed through freedom, conversion, and shared participation in divine life.

KEYWORDS ■ *Communio* – Hans Urs von Balthasar – Ecclesial communion – Catholicity – Eucharist

JACQUES SERVAIS sj

Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana.

What Hans Urs von Balthasar, together with Henri de Lubac and Joseph Ratzinger – not to mention other early pioneers – set out to do in the 1970s by launching the journal *Communio* has not lost its relevance. Now as then, Christians are called to strengthen Catholic communion within a Church constantly threatened by division as she makes her pilgrimage through what Gabriel Marcel called a «broken world».¹

Communio was not conceived primarily as an internationally coordinated consortium of multilingual publications, but as a bond of friendship uniting laypeople and priests from diverse backgrounds and cultures, all engaged in a common mission: fostering communion within the Church for the life of the world. A few years after the launch of the first editions, the various editorial boards emphasized how vital it was for them, their collaborators, and their readers to belong to the Church in a living, conscious way, and to deepen that sense of belonging continually. In 1992, Joseph Ratzinger recalled that the journal had been founded «to attract and bring together Christians simply on the basis of their shared faith, independently of their affiliation with particular communities».²

Communion – particularly the communion of saints – is a fundamental attribute of the Church, as we profess in the Creed. In what follows, I would like to show, drawing especially on the thought of Hans Urs

¹ G. MARCEL, *Le monde cassé. Pièce en quatre actes, suivi de Position et approches concrètes du mystère ontologique* (Les Îles 4), Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1933.

² J. RATZINGER, *Communio*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* [IkaZ] 21 (1992), 458; trans. *Communio: A Program*, in *Communio. International Catholic Review* [Communio] 3 (1992), 436-449, here 441.

von Balthasar, how this fifth note both clarifies and concretizes the other four attributes: «one, holy, catholic, and apostolic».

■ 1. A Bodily Enduring and Supernaturally Natural Reality

The Church – *ecclesia* – is an assembly called into being, a gathering summoned to a specific place, and therefore also a concrete, bounded space where a particular group must meet regularly. This community is not defined by race, nationality, ideology, or even by shared interests. It is a community not in the sociological sense of common goals or organizational structures, but as a space in which all who belong truly share one thing in common: the very life of God. This life is not granted on the basis of merit, but as a free and gracious gift, making them partakers of the divine nature (cf. 2 Pet 1,4).

For Saint Paul, as depicted in the Acts of the Apostles, and for the early Christians, the communities physically gathered in a specific place – what we would today call a local church – were indeed understood as the Church of God. The people of the *ecclesia* are set apart not by their own achievement, but by the presence and action of the Holy Spirit, who binds them together in Christ. In this sense, Karl Barth developed an ecclesiology entirely rooted in Christ: the ecclesial community is nothing other than the earthly-historical form of existence of Jesus Christ himself.³ If Christ is ever re-presented in the world – and he is, by God's Spirit – then the Church will exist, but only insofar as she remains conformed to him. To say *Ecclesia semper reformanda est* is thus to affirm that the Church is far from being a finished institution or a self-sufficient society; rather, she is a dependent, creaturely community, continually formed and reformed by the Word of Christ. She stands always in need of renewal before that Word, in order to be what she is: a witness to the Kingdom of God, a foretaste of a reality that transcends this world even as it breaks into it.

This Christocentric vision, while foundational, must be complemented by a recognition of the Church's concrete nature. Although ecclesiology is ultimately grounded in Christology, it necessarily takes into account the realities of creation: the Church is not solely a spiritual or supernatural entity detached from the world, but one that exists within

³ Cf. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, IV/2: *Die Lehre von der Versöhnung: Jesus Christus, der Knecht als Herr*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1955, 64; 67-68.

– and actively interacts with – the natural order, historical contexts, and temporal continuity. Indeed, the Church is the Body of Christ, «the fullness of Him who fills all in all» (Eph 1,23). What was once a mere gathering of individuals has become a unified body, composed of diverse members who exist for and with one another. Barth rightly emphasizes that the fullness of divinity resides solely in the Head. Yet this Head, in whom that fullness dwells, empowers the Body not only to reflect his fullness but also to extend it throughout time and history.

The character of Revelation as an event resides in its very nature, insofar as it is given to us anew in each encounter, surpassing both our understanding and the horizon of our vision. Indeed, the Incarnation reveals that God dared to make human continuity not only a symbol but also the bodily expression and instrument of divine faithfulness – an analogy of nature that, in Christ, intertwines and unites human and divine natures inseparably forever. What gives form and identity to this Body is «a certain participation in the divine nature, which transcends every other nature».⁴ This shared participation constitutes the Church's unique character.

This is precisely what Balthasar states. The Body is not simply a collection of isolated moments.

If the Church, as the Body of Christ, always – and at each present moment – originates from the vertical event of the grace of the Incarnation, and if she exists as the Body of Christ to continually lead her members toward the event of faith and encounter with the divine Head, then she is likewise situated between the event as origin and the event as fulfillment – as a bodily enduring and supernaturally natural reality.⁵

Natural reality is not simply opposed to supernatural reality; rather, it becomes its instrument, serving as a mediator between the divine Spirit and the human spirit. The one Spirit, *from whom all have received drink* (1 Cor 12,13), actively shapes the community of believers into a spiritual body. Accordingly, individuals cease to exist as autonomous units and instead become organs within the Body, each contributing their unique charism to the vitality of the whole organism. The Church is the «pleromatic» unity (Col 1,18-19; 2,9-10) in which multiplicity dwells in Christ, through whom and for whom all things were created.

⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I-II, 112, 1.

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976⁴, 396.

The Church is *semper reformanda*, meaning that she is – according to the Fathers – the prostitute of Ezek 16,1-63: the one in whom God dwells and whom he continually rescues from the sin of spiritual prostitution, that is, human pride in all its forms, in order to reconcile her to himself.⁶ Therefore, the Church's self-reflection can take no other form than that of *metanoia* – a turning back toward God, who is her soul and salvation – yet a reflection that can never disregard her own condition as *magna peccatrix*. This very turning back is only possible through the prevenient grace of the Incarnation, or rather, it is the continuation of that Incarnation in the Mystical Body.

■ 2. The Church as *Communio*

The Church, as the assembly of the People of God – *koinonia* – is constituted through the preaching of the Gospel and the faith that receives this proclamation «in the Spirit and in power» (1 Cor 2,4). More specifically, it is primarily in the celebration of the Eucharist that the Church is built up, for there the saving death of Christ is «proclaimed» (1 Cor 11,26) in such a way that all who partake – regardless of their origin – are united as one in the crucified and risen Christ (cf. 1 Cor 10,16-17). The Church is a *communio*, a community that originates in communion with Christ – the one who gave himself as a gift to the Church – and that opens her members to mutual sharing of heart, mind, and grace. Let us now seek to explore this point more deeply.

The word *communio* has two meanings, which are, moreover, closely interconnected in the language of faith. The first refers to the assembly of the faithful who participate in the Eucharistic celebration by receiving the consecrated species: the Communion of holy persons (*sancti*), the *sancta electorum Ecclesia*, or – referring to Heb 12,22-23 – the Church of the predestined, the Church consisting of those (humans or angels) who, from Adam to the consummation of the ages, having Christ as their head, adhere to God through faith on their earthly journey and attain the Beatific Vision at their end. The second refers to the Eucharist itself, which realizes the deepest union with our brothers and

⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Casta Meretrix*, in *Id.*, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1971³, 203-305; trans. *Spouse of the Word*, San Francisco, Ignatius Press, 1991. We refer to this argument in our article: J. SERVAIS, *La confession de la Casta Meretrix*, in *Revue catholique internationale Communio* 4 (2014), 103-120; trans. *The Confession of the Casta Meretrix*, in *Communio* 4 (2013), 642-662.

sisters: the essential sacrament, the sacrament that transmits new life or, as Péguy says, «provides nourishment and life, a mystical nourishment and a mystical life».⁷ Indeed, in this sacrament is found the ever-new presence of the physical humanity of Christ – which the Fathers called *soma typicon* – now become pneumatic, as his Mystical Body (*Corpus mysticum*), his true flesh, precisely the Eucharist. Jesus' Eucharistic self-communication, which is bestowed by the Holy Spirit, «pervades the spirits of men simultaneously, opens them to each other, lets them communicate in a common concrete truth of knowing and doing».⁸ Thus, from the Communion in the holy things (*sancta*) arises what Aquinas calls *res tantum*: the objective sacramental communion among the faithful, which is indissolubly the community of life within the Mystical Body – the Church.⁹ This Communion sanctifies the saints and confirms them in their holiness through participation in the blessings of God granted to the whole community.¹⁰

The Eucharist establishes, first of all, communion with the Father in Christ. Through his flesh, the Lord already leads us here below, to eternal life. The eternal life of the Son in the Father is so rich and infinite that Christ can let it overflow, through his Eucharistic flesh, to fill every earthly and carnal life.¹¹ From the eternal life in which he dwells, he imparts to each host his life and flesh, which produce their effects in the lives of those who receive Communion and leads them to eternal life. The term *communio* takes on a broader meaning here, as Father de Lubac has shown in his book *Catholicism*. Communion is a quality that characterizes the Trinitarian life and that the Father has given to men in Christ. It is a principle of unity inscribed in the divine economy of creation and redemption: an active principle antecedently given in Christ to mankind. God is love; God is *communio personarum*. Christ is

⁷ C. PÉGU, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* (1st version, 1909), in *Id.*, *Œuvres en prose 1909-1914*, Paris, Gallimard, 1957, 433.

⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Communio – Ein Programm*, in *IkaZ* 1/1 (1972), 4-17, here 7; trans. *Communio: A Program*, in *Communio* 1 (2006), 153-169, here 156-157.

⁹ Cf. H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres*, in *Id.*, *Œuvres complètes*, t. V, É. DE MOULINS-BEAUFORT (dir.), présentation de P. Bexell, Paris, Cerf, 2008; trans. *The Christian Faith: An Essay on the Structure of the Apostles' Creed*, San Francisco, Ignatius Press, 1986, 218s. Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, III, 73, 6; *Lumen gentium*, n. 3: «In the sacrament of the eucharistic bread, the unity of all believers who form one body in Christ is both expressed and brought about».

¹⁰ «Virtus enim ipsa quae ibi [in the Eucharist] intelligitur, unitas est, ut redacti in corpore ejus, effecti membra ejus, simus quod accipimus» (SAINT AUGUSTINE, *Sermo* 57, PL 38, 389; cf. 1247s.).

¹¹ Cf. A. VON SPEYR, *Johannes*, vol. III, Freiburg, Johannes Verlag, 2021², 408-409.

the epitome of all God's ways with his creation and his Church. Balthasar, following de Lubac's theological insights, highlights this. The dead and risen Son

did truly become all things to all men, and he simultaneously stands on every level of human experience and is to be found in every human situation, even in those that fully contradict and exclude one another. And yet, in so doing, he does not cease being wholly human.¹²

His *concrete universality* allows him to be ever-present for everyone. The mystery of his presence offers itself to us in the multiplicity of the created world, where it is reflected as in a shattered mirror.

This communion, which was implanted through Christ in man, created in the divine image and likeness, performs the gradual work of unifying humanity and the cosmos towards its ultimate end: communion in the Triune God in the glory of the heavenly Jerusalem. Thanks to this principle, mankind is one in its creaturely origin and in its vocation, which is to reflect God's intention in redeeming the world: the intention of enabling mankind's call and journey towards its end. With Eucharistic communion, there is thus an immediate insertion into the bodily efficacy of Christ's salvation. The Head unites the social body of the Church, which truly becomes the Mystical Body of Christ in its fullest sense. This Body, as the sacrament of Christ for the world, is ordered toward the totality of redemption.

■ 3. The Church as Catholic

«Wherever Jesus Christ is, there is the Catholic Church».¹³ From the outset, the Christian community claimed the name Catholic, not merely to distinguish itself among religious expressions, but to signify that in its concrete and defined form it bears the universality of the singular – the One who, precisely by his absolute uniqueness, is the source of all universality. Even in her embryonic form, the Church recognized herself as a communion shaped by divine charity, manifest in mutual love and sustained by the self-revelation of God in Jesus Christ. As Henri de Lubac observed, «The Church was already catholic on the morning of

¹² H.U. VON BALTHASAR, *Das Weizenkorn*, Trier, Johannes Verlag Einsiedeln, 1989⁴, 62; trans. *The Grain of Wheat*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, 63-64.

¹³ *Ignatius of Antioch to the Smyrnaeans* VIII, 2: SC 10, 138.

Pentecost, when all her members could still fit in a single room».¹⁴ This universality is not accidental or historical, but ontological: it flows from the enduring presence of her Founder, in whom the fullness of God is pleased to dwell.

Balthasar, for his part, emphasizes the open and dynamic nature of the community that bears the name of Jesus Christ, as well as the deep tension – at times approaching paradox – that this community is called to inhabit between God and the world. Though few in number during the early centuries, the first Christians did not see themselves as simply one group among others. Rather, they understood themselves as belonging to a Church with a universal vocation – a calling that, precisely because it is universal, carries normative significance for the whole world. This profound self-understanding gave them the strength to endure, with interior peace, the tension of dwelling within a world often marked by darkness and hostility, while belonging already to the true polis shaped by the incarnate and self-giving love of God.

Thus, the term Catholic signifies something all-embracing and inclusive, both globally and locally. It conveys the Church's universal scope – a scope that transcends local particularities while simultaneously embracing and living within them. In this sense, the Church is both universal and particular: she transcends any single community, yet is rooted in every local expression of faith, making her a universal communion fully present in each place. Balthasar draws particular attention to this:

If Christian truth is not of universal (catholic) importance, it falls with all its claims (whether they are made by the word of the Bible or by an ecclesiastical ministry) onto the rubbish-heap of religious lumber. Yet in order to be of universal importance, it has to be something special, definite, unique, as opposed to what falls within everyone's range of vision. And not only «something» special among other special things, but the special thing, so much so that it can claim universal importance precisely on the ground of its uniqueness.¹⁵

The so-called «Catholic *and*» – the theological instinct within Catholicism to affirm *both* sides of what appear to be contradictory realities (faith *and* works, grace *and* freedom, Scripture *and* Tradition) – has often been criticized, particularly by rigorist Augustinian thinkers such

¹⁴ H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, in *Id.*, *Œuvres complètes*, t. VII, Paris, Cerf, 2003; trans. *Catholicism*, San Francisco, Ignatius Press, 1988.

¹⁵ BALTHASAR, *Communio – Ein Programm*, 4; trans. *Communio: A Program*, 154.

as Luther and Karl Barth, as a kind of irresolute compromise. From their vantage point, the effort to hold together apparent opposites can seem like a refusal to follow theological logic to its proper conclusion. Yet as Balthasar observes, this critique reflects only one possible approach to truth. The one who sees most clearly is not necessarily the one who rigidly isolates and absolutizes positions, but rather the one who perceives more – who is capable of embracing the full scope of revealed reality, including its intrinsic tensions and paradoxes. Far from being a vague syncretism or a weak middle path, the oft-maligned «Catholic *and*» reveals a dramatic capacity for integration – a unitive force able to reconcile what human reason alone would judge irreconcilable, precisely because it is animated by the mystery of the divine.

The tension between universal scope and embodiment in particular, concrete, and historically determined realities is thus not incidental but constitutive of the very nature of the Christian reality itself. In fact, Jesus Christ himself embodies the Catholic principle: he is both God and man, he has descended into hell and ascended into heaven, he encompasses and redefines all dimensions of human existence – personal and social – from within his own experience. Through him, what appears divided or contradictory finds a new, deeper unity.

This fundamental tension between universality and particularity is inescapable, and must be consciously embraced by those who seek to follow Jesus Christ today. Christians should bear witness that in the Church, communion means a living and fruitful unity, that is, a unity that develops into an organic multiplicity and reciprocity. To be sure, the concrete and living unity of the Church is not uniformity; there is room within her for a variety of theological opinions. «There is nothing more contrary to true Christian unity than the search for uniformity: the latter always consists in the desire to render a particular form universal, to confine life within one of its expressions».¹⁶ *Circumdata varietate*: the Catholic Church is resplendent in her variety. As heir to the *Catholica bonitas* of God himself, she ever proclaims, as in St. Augustine's time: «I am in all languages. Greek is mine, Syrian is mine, Hebrew is mine, [the languages] of all peoples are mine, for I am the unity of all peoples».¹⁷ Like de Montcheuil and de Lubac, Balthasar firmly rejects the idea of confining Christian thought within a single, rigid system. Of course, ad-

¹⁶ Y. DE MONTCHEUIL, *Vérité et diversité dans l'Église*, quoted in H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, 1971, 60; trans. *The Motherhood of the Church*, San Francisco, Ignatius Press, 1982, 218.

¹⁷ DE LUBAC, *Catholicisme*, 255; trans. *Catholicism*, 297.

vocating for the «pluriformity», the «concert», and the «harmony» characteristic of Christian thought does not imply endorsing a pluralism of fundamentally incompatible beliefs or interpretations. There is no such thing as a double truth. Genuine plurality does not mean merely accommodating differences in the spirit of appeasement. *Fides una* is a fundamental principle in Christian theology, according to which, in the midst of the diversity of cultures, traditions, and theological interpretations, there is one faith, shared by all believers in Jesus Christ.

Christ is one, and yet he has many members. Living in universal – Catholic – communion requires that the Christian firmly embrace the foundational truths we have outlined. Above all, following Christ entails striving toward a *concrete universality*. The divine Creator and Redeemer – the ever-present Logos who is present in all things – is, for the Christian, the all-encompassing source of understanding and volition. He is consciously and freely followed as the absolute and concrete norm for all ethical and religious action.

Such a perspective is not about Catholic triumphalism – not a claim that Catholicism has all the answers and other Christian or non-Christian viewpoints are simply wrong or partial. On the contrary: the truly Catholic stance acknowledges that God's perspective, and that of Jesus Christ, can never be fully claimed by any individual or institution, not even by the Church itself. In fact, non-Catholic perspectives often serve as painful but necessary reminders to Catholicism of the very truths it may have overlooked, forgotten, or failed to integrate due to its own sin and neglect. These outside voices call the Church back to its centre – and reveal how far she still has to go.

■ 4. The Church, Guardian of True Humanism

The Church, as willed by God, is a community of those who have been set free from themselves and invited to follow Christ, who «fully reveals man to himself and makes his supreme calling clear».¹⁸ Balthasar explains:

According to the Catholic faith, the believer, or still more simply, mankind, has only one norm to follow: that of the man *par excellence*, who revealed to us the meaning of existence, who knew and took on himself all the sufferings of humanity and whom God – through the Resurrec-

¹⁸ *Gaudium et spes*, n. 22.

tion – affirmed as the perfect expression of his truth and will. According to the Bible and to our faith, Christ is our liberation from all imaginable ideologies: we are no longer bound to the Jewish law that regulated communication between man and God; nor must we bow to what Paul calls the «cosmic elements» that dominate pagan religions, and under which we could easily subsume the evolutionist ideologies – and therefore also Communism.¹⁹

Christians are summoned to let Christ shine forth (2 Cor 4,6), as the One who, in revealing God, also unveils the true nature and vocation of the human person. United in service to the divine plan of redemption, they are bound together to become instruments of liberation – for one another and for the world.²⁰ Indeed, they are to hold all things in common (Acts 2,44 and Acts 4,32), and are entrusted with a mission not of their own making.

Jesus willed the Church to be essentially missionary, therefore a centrifugal community rather than a people closed in on itself. This is the great difference from Israel: more than any other people on earth, Israel is a people that stands in itself, not a missionary but a centripetal people. For Israel, salvation comes through the gathering of all its scattered members, exiled far away, to the Holy Land received as an inheritance. The Church, on the other hand, lives by being sent on mission.²¹

For Christians, participating in communion with Christ means entering into his mission as Redeemer, but this is only possible if they are deeply rooted in the Church's *Communio*.

«There is no true union except between persons, and where there is no freedom, there are no persons, just as, without God, there is no freedom».²² Christians who freely choose to live in accordance with Christ's norm, as liberated individuals, partake in a communion – a sharing, an exchange – in every sphere, both spiritual and material. Far from negating human freedom, this communion rests upon it and fosters its full realization. A Christian is the paradigm of the liberated

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *The Mission of Communio*, in *Communio* 3 (1992), 507-509, here 507-508.

²⁰ Cf. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Zürich, Buchclub Ex Libris, 1968, 69; trans. *Introduction to Christianity*, San Francisco, Ignatius Press, 2004², 100.

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *Prüfet alles, das Gute behaltet*, Freiburg, Johannes Verlag, 2001², 9.

²² H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, in *Id.*, *Œuvres complètes*, t. II, première section : "L'homme devant Dieu", G. CHANTRAINE – M. SALES (ed.), Paris, Cerf, 1998; trans. *The Drama of Atheist Humanism*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, 329.

person who embodies true humanism. Indeed, when we «follow the Spirit», as the Letter to the Galatians (Gal 5) puts it, a Christian humanism emerges – one that unbelievers will recognize as a well-balanced humaneness. A person who spreads «love, joy, peace, kindness», who exudes «friendliness», and who «has control over himself», is someone others naturally enjoy being around. Yet, «Only those who look beneath the surface see that all these pleasant characteristics are not mere character traits or acquired etiquette but have deeper, more hidden sources. Yet those who have “crucified their passions and desires” in imitation of Christ do not reveal to others that they live out of the Spirit of God, much less that they follow him. The Spirit is like a hidden spring inside them, from which these pleasant characteristics bubble forth».²³ For us Catholics, Balthasar believes, this is the only form of humanism that can be truly complete and, therefore, meaningful for all – that is, universal and Catholic.

■ 5. The Obstacles to *Communio*

Looking back through history, even in more recent times, it becomes evident that the Church, living in our broken world, has always faced the constant threat of division. Balthasar identifies two opposing attitudes that, both today and in the recent past, have deeply wounded the unity of the Catholic Church. On one side, there is a rigid legalism or traditionalism that seeks to replace Christian freedom with a mechanical system of laws, a lifeless dogmatism, an unyielding inheritance from the past. On the other side, there is a lax pluralism that abandons Christ’s vision of the founding event of ecclesial communion, leaving each individual to interpret it as they please. This, in turn, leads to the breakdown of the strong unity that the liberating truth of Christ offers, inevitably causing division and alienation among believers.

There is a current within the Church that elevates secondary forms of tradition as the primary criterion for affiliation, judging contemporary decisions solely by appeal to so-called «revealed truth». However, such forms cannot serve as a true standard for belonging to the Church. This kind of traditionalism, Balthasar argues,²⁴ relies on expressions of

²³ H.U. VON BALTHASAR, *Licht des Wortes*, Freiburg, Johannes Verlag, 2012⁴, 177-178; trans. *Light of the Word*, San Francisco, Ignatius Press, 1993, 199-200.

²⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Trier, Johannes Verlag, 1989³, 91; trans. *A Short Primer for Unsettled Laymen*, San Francisco, Ignatius Press, 1985, 117.

faith that are disconnected from living theology and philosophy, and therefore lack persuasive validity today. In any theological discourse, one must guard against a «dogmatism» that reduces Christ – who is our life – to abstract and lifeless formulas. The theologian reminds us that the divine Person of Christ revealed truth not through the power of reason, but through solidarity with the least and the powerless.

Opposite the «traditionalist» stands the figure of the agitator, who – imitating the *proagōn* («progressivist») of whom Saint John speaks (2 John 9) – sets himself up as the supreme authority, elevating his own private «knowledge» to the status of a norm for the faith.²⁵ In the turbulent years following the Second Vatican Council, Balthasar was particularly incisive in his critique of what he called the «progressive minority»²⁶ – a small group of theologians who, under the pretense of openness to other perspectives, actively sought to subvert the Church's doctrinal tradition. «Just as the Legion of Mary», Henri de Lubac remarks with sly irony,

identifies itself with the Blessed Virgin, our Progressives have identified themselves with Progress. And just as anyone who is not enthusiastic about the said Legion is seen as an enemy of the Blessed Virgin, so too, anyone who does not follow our Progressives must be a reactionary...²⁷

Claude Bruaire, a former president of the French edition of *Communio*, made clear the common root of these opposing fronts. «The conservatism of some refers to the progressivism of others; we are dealing with two symmetrical ways of exhausting Christianity in vague and invalid ideologies».²⁸ The reality of what Bruaire calls the *inexhaustible*, by which he meant the ever-flowing and gracious origin of creation and redemption, rules out two extremes: on the one hand, that of reducing

²⁵ H. DE LUBAC, "L'Église dans la crise actuelle", dans *Paradoxe et mystère de l'Église, suivi de L'Église dans la crise actuelle*, in ID., *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, Cerf, 2010.

²⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Zur Priesterfrage an der Bischofssynode 1971*, in *IkaZ* 1/1 (1972), 76, referring to the theologians «der kleinen freundschaftlich verbundenen Gruppe der soziologischen Richtung». The story of both of the first sessions of the new International Theological Commission and of the 1971 Synod of Bishops on priesthood amply illustrates how Balthasar, as well as de Lubac and several other outstanding French theologians, clashed with the liberal wing formed around Karl Rahner. As Balthasar admits, these struggles were an «adventure» that was not unlike a «soccer game» (*IkaZ* 1/1 [1972], 73).

²⁷ Letter from Father de Lubac to his Provincial, cited in M.-G. LEMAIRE, *Henri de Lubac*, vol. III: *Enseignement et désert (1930-1960)*, Paris, Cerf, 2023, 685.

²⁸ C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Paris, Aubier, 1974, 113.

revelation to something dead, past, and finished; on the other hand, that of claiming a religion of the spirit understood in terms of the formlessness of an indeterminate future. In both cases, as the French philosopher aptly states, the very possibility of revelation is denied. Bruaire was convinced that a true *retour aux sources* enables us to avoid the two contrary temptations: the absorption of the originating paternal power in an unreformable organization, but also, conversely, the dissolution of every structure in a pneumatic formlessness; that is: «in a cult of spontaneity where the claim of the spirit's presence in the community merely conceals an affective contagion».²⁹

■ 6. A Program

Gal 5,1 warns us that divisions and intolerance within Christian communities betray a relapse into the «yoke of slavery» from which Christ has set us free. When *Communio* was founded, it sought above all to overcome the polarizing attitudes, convictions and ideologies that had driven believers into two opposing, radical camps. From a truly Catholic standpoint, we must rise above the simplistic Left-Right divide: political, social or religious labels should never become the primary markers of those led by the Spirit. Accordingly, Catholics ought to resist applying partisan labels to fellow members of the Church, since doing so jeopardizes her unity and catholicity.

Moreover, Christians are meant to sustain the tension between God and the world, standing firm in the inevitable conflict between the dominant pressures of a secularized society and their own apparent insignificance. They can do so only if they recognize that the heart of the Church does not beat in intellectual debates, but in the lived faith of believers – where persons, meeting in freedom, overcome individualism through encounter in the Spirit. However modest their presence may seem, it carries a universal significance, insofar as it draws from the same Catholic source – the fullness of life that flows through every branch of the great tree that is the Church.

A shared endeavour such as a journal presupposes a yearning for communion and a desire to cultivate it. In Balthasar's view, the journal was meant «to perceive the Church as a central *communio*, a community born of communion with Christ, who gave himself as a gift to the

²⁹ C. BRUAIRE, *La raison politique*, Paris, Fayard, 1974, 198.

Church; as a *communio* that allows us to share our hearts, thoughts, and blessings». ³⁰ In the founders' intention, it was to unite contributors and readers on various levels – local, national, and international – and to serve as a channel through which the ever-prior gift of divine love, always already given and firmly established, might pour itself out into the life of the Church.

This journal, Alessandro Clemenzia wrote in the editorial for the first issue of *Fidei Communio*, is intended as a «laboratory for thinking together»: «a true and proper communal intelligere by a group of scholars who, inspired by the beauty of friendship and captivated by the allure of truth, are ready to experience "the joy of risk and the courage of faith"». The grace granted to the young theologians of its team is both a gift and a responsibility. They are able to embrace it because they understand the Catholic Church as a true *communio* and are committed to renewing it as a program for our time.

³⁰ BALTHASAR, *The Mission of Communio*, 509.

IL CONCETTO DI COMUNIONE IN YVES CONGAR, CHIAVE DELLA SUA ECCLESIOLOGIA ECUMENICA

■■■ Hyacinthe Destivelle OP

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 149-170

ABSTRACT ■ *This article aims to examine the development of the concept of communion in the ecclesiological and ecumenical thought of Yves Congar, to clarify its meaning, identify its foundations and outline some of its ecumenical implications.*

KEYWORDS ■ Congar – Communion – Ecclesiology – Ecumenism – Synodality

HYACINTHE DESTIVELLE OP

Œcumenicum – Istituto di Studi Ecumenici dell'*Angelicum*, Roma.
destivelle@pust.it

Il concetto di comunione è emerso nel XX secolo come quello che meglio esprimeva non solo la natura della Chiesa, ma anche lo scopo del movimento ecumenico. La XVI assemblea generale del Sinodo dei vescovi della Chiesa cattolica ha così potuto dichiarare che «il concetto di comunione esprime la sostanza profonda del mistero e della missione della Chiesa»,¹ mentre il Consiglio ecumenico delle Chiese si è posto come obiettivo, sin dalla sua VII assemblea a Canberra, quello di raggiungere «l'unità della Chiesa come *koinônia*».²

Uno dei principali promotori del concetto di comunione nell'ecclesiologia cattolica del XX secolo fu il teologo francese Yves Congar. Sebbene non ne fosse l'ideatore e non lo sistematizzasse, il concetto di comunione ebbe un ruolo determinante nella sua riflessione ecclesiologica e, indissolubilmente, ecumenica. Nelle riflessioni che seguono, ci proponiamo di studiare lo sviluppo del concetto di comunione nel pensiero ecclesiologico ed ecumenico di padre Yves Congar, di precisarne il contenuto, di individuarne i fondamenti e di delinearne alcune prospettive ecumeniche.

¹ XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*, 26 ottobre 2024, 31.

² FAITH AND ORDER COMMISSION, *The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling*, in M. KINNAMON (ed.), *Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly of the World Council of Churches*, Geneva-Grand Rapids (MI), WCC-Eerdmans, 1991, 172-174.

■ 1. Dalla «comunità» alla «comunione»

■ 1.1. *Primi scritti*

I primi scritti di padre Yves Congar, pur non ricorrendo ancora al concetto di «comunione», ne suggeriscono comunque il significato.³ In linea con il rinnovamento ecclesiologico del suo tempo, essi intendono completare l'ecclesiologia "barocca" ereditata dalla Controriforma, riportando in auge elementi da essa trascurati, in particolare la pneumatologia e l'antropologia. Il domenicano trova ispirazione nella tradizione patristica, ma anche negli autori del romanticismo tedesco del XIX secolo, nei teologi di altre tradizioni cristiane, in particolare nel pensiero religioso russo,⁴ nonché nelle scienze sociali. A questo proposito, nulla è più rivelatore che seguire i suoi primi bollettini di ecclesiologia (più tardi chiamati «bollettini di ecclesiologia ecumenica»), nei quali condivide le sue scoperte che alimenteranno tutto il suo pensiero futuro.⁵

In un bollettino del 1932, padre Yves Congar saluta la riedizione del libro del teologo laico Friedrich Pilgram, *La fisiologia della Chiesa*, pubblicato per la prima volta nel 1860.⁶ Pilgram presenta la comunione come l'essenza della Chiesa, definita come «la comunione dei fedeli con Dio in Gesù Cristo, che è il capo dell'umanità riconciliata con Dio, e poi la comunione degli uomini tra loro, ristabilita in Gesù Cristo».⁷ Congar – che, curiosamente, nel suo bollettino non commenta il concetto di comunione utilizzato dal teologo tedesco – si compiace che Pilgram comprenda la Chiesa come «la comunità di vita dell'umanità con Dio in Cristo, capo dell'umanità unita a Dio, e la società che ne deriva tra gli uomini».⁸ Lo stesso domenicano sottolinea nel suo bollettino l'interesse dell'opera di un altro teologo cattolico tedesco, Arnold Rademacher,

³ Cf. A. NISUS, *La genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre de Yves Congar*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 84 (2010), 309-334.

⁴ H. DESTIVELLE, *Le Père Yves Congar: diversité de dogmatique dans l'unité de foi. Un dialogue de vérité avec l'orthodoxie russe*, in *Id.*, *Conduis-la vers l'unité parfaite. Œcuménisme et synodalité*, Paris, Cerf, 2018, 89-111.

⁵ Y.M.-J. CONGAR, *Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques*, in *Id.*, *Sainte Église. Approches et études ecclésiologiques* (Unam Sanctam 41), Paris, Cerf, 1964, 449-696.

⁶ F. PILGRAM, *Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistlichen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht*, H. GETZENY (ed.), Mainz, Matthias Grünewald, 1931.

⁷ Secondo la traduzione francese: F. PILGRAM, *Physiologie de l'Église ou Études sur les lois constitutives de l'Église considérée dans son essence naturelle*, trad. fr. P. REINHARD, Paris-Bruxelles-Lyon, Périsse Frères, 1864, 15.

⁸ CONGAR, *Chronique*, 459.

che applica alla Chiesa i concetti di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*,⁹ secondo la distinzione proposta alla fine del XIX secolo dal sociologo Ferdinand Tönnies:

mentre la *Gemeinschaft* designa la comunità in quanto rappresenta la vita spirituale collettiva, forma un tutto originale irriducibile alle sue parti e trova la sua analogia in un organismo, la *Gesellschaft* designa la società visibile tra gli individui.¹⁰

Questa distinzione di origine sociologica avrà un ruolo importante nell'ecclesiologia di Congar, come vedremo più avanti.

Ma è soprattutto Johann Adam Möhler a ispirare l'ecclesiologo francese in quel periodo. In occasione del centenario della morte del famoso teologo di Tübinga, Congar pubblica nel 1938, nella nuova collana «Unam Sanctam», la sua opera emblematica *L'unità nella Chiesa*.¹¹ Congar apprezza in Möhler il ritorno alle fonti patristiche e l'approccio spirituale e organico, senza essere organicista: «Möhler ha trovato nei Padri, e ci porta, l'idea di una Chiesa il cui elemento di istituzione umana non è che l'involucro [...] di uno spirito interiore che procede dal Padre ed è esso stesso dono dello Spirito di Dio». ¹² È anche in questo periodo che il domenicano approfondisce la sua conoscenza dell'ecclesiologia slavofila – in particolare di Aleksej Khomiakov, al quale dedica quattro volumi della collana «Unam Sanctam»,¹³ e di cui sottolinea la vicinanza, se non addirittura la dipendenza, nei confronti di Möhler.¹⁴

Nell'ecclesiologia di Congar prima della guerra, il concetto di «comunione», anche se compare sporadicamente, non viene quindi studiato in sé. Ciò non significa che il suo contenuto non sia già presente sotto un'altra terminologia: approccio alla Chiesa come comunità di vita ispirata dallo Spirito Santo, come organismo di fede e di amore... A vol-

⁹ A. RADEMACHER, *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche*, Augsburg, Haas & Grabherr, 1931.

¹⁰ CONGAR, *Chronique*, 460.

¹¹ J.-A. MÖHLER, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église* (Unam Sanctam 2), trad. A. DE LILIENTHAL, Paris, Cerf, 1938.

¹² CONGAR, *Chronique*, 520-521.

¹³ Cf. A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, vol. 1: *Les hommes*, vol. 2: *Les doctrines*, Paris, Cerf, 1939; G. SAMARINE, *Préface aux œuvres théologiques de A. S. Khomiakov* (Unam Sanctam 5, 6 e 7), Paris, Cerf, 1939; a questi volumi si aggiunge A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution* (Unam Sanctam 25), Paris, Cerf, 1953.

¹⁴ Y.M.-J. CONGAR, *La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe*, in *Irénikon* 12 (1935), 321-329.

te concetti apparentemente distanti possono avere una connotazione simile, come sottolinea Congar a proposito della parola "società" nella letteratura dell'alto Medioevo:

Nei testi di quell'epoca, ancora molto vicini al latino, *società* significa qualcosa di più intimo, di più comunitario e, molto precisamente, di più corporativo rispetto al linguaggio attuale. È simile all'inglese *Fellowship*, dove *Fellow* è esattamente il latino *socius*.¹⁵

Ma in tutte le sue ricerche di quel periodo, è piuttosto il concetto di comunità che viene valorizzato da Congar, come illustra la breve definizione che egli dà della Chiesa nel 1937: «la Chiesa è la comunità di coloro che sono chiamati a partecipare all'eredità del Padre e ai beni dell'Alleanza».¹⁶

■ 1.2. A partire dal 1950

Yves Congar sviluppa il tema della comunione a partire dagli anni '50 sulla base di una riflessione essenzialmente ecumenica. In un articolo del 1950, riflettendo sui termini "confessione", "Chiesa" e "comunione" per designare «i vari corpi religiosi cristiani», spiega di preferire l'ultimo termine, al quale promette di dedicare ulteriori saggi.¹⁷ Il termine comunione, infatti, permette di evitare «ciò che c'è di insoddisfacente in "comunità", "corpo (religioso)", "società" e gli svantaggi di "confessione"». ¹⁸ Su quest'ultimo termine ha il vantaggio di includere «tutto l'ordine della vita religiosa, del culto e della preghiera, dei servizi reciproci, degli scambi, dei contributi reciproci, in cui si considera sempre più che si esprima veramente [...] il patrimonio e persino l'essere religioso più profondo di un uomo». Il termine comunione corrisponde quindi «a quel passaggio che si è operato, negli ultimi anni, nell'ordine della conoscenza reciproca, dalla "*Simbolica*" alla "*Konfessionskunde*": acquisizione fondamentale del lavoro ecumenico [...]». ¹⁹ D'altra parte, il termine "comunione" «può essere applicato sia alla Chiesa cattolica, alle Chiese

¹⁵ Y.M.-J. CONGAR, *Note sur les mots "confession", "Église" et "communion"*, in *Irénikon* 23 (1950), 3-36, qui 32, nota 1 (ripreso in *Chrétiens en dialogue* [Unam Sanctam 50], Paris, Cerf, 1964, 211-242).

¹⁶ Y.M.-J. CONGAR, *Ecclesia de Trinitate*, in *Irénikon* 14 (1937), 131-146, qui 134.

¹⁷ CONGAR, *Note sur les mots*, 32.

¹⁸ CONGAR, *Note sur les mots*, 34.

¹⁹ CONGAR, *Note sur les mots*, 34.

ortodosse, che all'anglicanesimo [...] e alle varie "Confessioni" protestanti. Il suo uso non può offendere nessuno; è un termine religioso e persino propriamente cristiano».²⁰ Congar osserva inoltre che il termine era in auge all'inizio e alla metà del XIX secolo e che fin dai suoi esordi appartiene al vocabolario del movimento ecumenico.²¹

Nello stesso anno, il domenicano pubblica la sua imponente opera *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, in cui la Chiesa è intesa come comunione: «La Chiesa non è solo un quadro, un apparato, un'istituzione; è una comunione», afferma nelle prime pagine, «perciò si conosce veramente la Chiesa solo quando, al di là dell'istituzione e della sua struttura, si studia la natura di questa comunione, le sue condizioni, le sue implicazioni, il modo in cui può essere ferita».²² Quattro anni dopo, nella sua opera *Per una teologia del laicato*, la comunione appare come l'essenza della Chiesa: «La Chiesa è, nella sua realtà finale, comunione degli uomini con Dio e di tutti gli uomini tra loro, in Cristo. È anche l'insieme dei mezzi di questa comunione».²³ Approfondendo in questa occasione il tema della *sobornost*, Congar ritiene che «l'ecclesiologia "classica" debba essere integrata da una teologia della comunione», teologia illustrata secondo lui dall'ecclesiologia degli slavofili.²⁴ Pur apprezzando l'approccio di questi ultimi, egli rimprovera loro tuttavia il loro unilateralismo:

Essi vogliono applicare all'essere o alla natura della Chiesa solo nozioni tratte dall'ordine biologico o organico, ma non dall'ordine giuridico o sociale, che appare loro estraneo al mondo spirituale: ritorna incessantemente l'idea che la Chiesa è un organismo di fede e di amore, una comunione, non una *societas hierarchica vel inaequalis*.²⁵

Alla vigilia del concilio, in un articolo intitolato *Si può definire la Chiesa?*, padre Congar riflette sui concetti di «Popolo di Dio», «Corpo di Cristo», «società» e «comunione», e spiega perché preferisce quest'ultimo termine.²⁶ Il domenicano torna su Pilgram, per il quale «il

²⁰ CONGAR, *Note sur les mots*, 34.

²¹ CONGAR, *Note sur les mots*, 35.

²² Y.M.-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Unam Sanctam 20), Paris, Cerf, 1950, 8.

²³ Y.M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc* (Unam Sanctam 23), Paris, Cerf, 1954, 46.

²⁴ CONGAR, *Jalons*, 383.

²⁵ CONGAR, *Jalons*, 385.

²⁶ CONGAR, *Peut-on définir l'Église? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire*, in Id., Jacques Leclercq. *L'homme, l'œuvre et ses amis*, Tournai-Paris, Casterman, 1961, 233-254; ripreso in Id., *Sainte Église*, 21-44, da cui citiamo.

concetto chiave di una buona concezione della Chiesa è quello di Comunione, cioè il rapporto sociale esistente tra le persone», e che «sviluppa una bellissima fenomenologia della Chiesa come Comunione».²⁷ Congar ritiene che «un futuro roseo sia possibile in questa linea di cui Pilgram è stato un notevole precursore», a condizione che, come del resto in Pilgram, «questa Comunione sia qualcosa di diverso da un tentativo di "ripristinazione" ispirato da una visione un po' romantica della Chiesa antica, ma che assuma i valori imprescrittibili espressi, da quattrocento anni, nell'idea di Società». Rallegrandosi della recente pubblicazione di diversi saggi «per riportare l'idea di Comunione nel commercio delle idee ecclesiologiche», il teologo francese ritiene che «tali saggi dovrebbero assumere i contributi validi, non solo della sociologia, ma anche dell'ontologia interpersonale e della filosofia personalista», concludendo che «sarebbe ancora necessario molto lavoro per decantare tali contributi».²⁸

Infatti, diversi saggi dello stesso periodo mettono in evidenza l'idea di comunione come fondamento dell'ecclesiologia cattolica. Padre Ludwig Hertling, gesuita austriaco e professore alla Gregoriana, pubblicò nel 1943 un saggio intitolato *Comunione e primato*, che propone una sintesi ecclesiologica interamente costruita sul concetto di comunione, a partire da uno studio delle relazioni tra le Chiese locali, in relazione alla questione del primato.²⁹ Dieci anni dopo, padre Marie-Joseph Le Guillou pubblicò un lungo studio intitolato *Chiesa e comunione. Saggio di ecclesiologia comparata*.³⁰ Il confratello domenicano di Congar si proponeva di illustrare il fatto che, nelle diverse tradizioni cristiane, «il tema più tradizionale e al tempo stesso più antico, quello della *Comunione*, rimane il tema *ecclesiologico par excellence*»³¹ – essendo la Chiesa cattolica stessa «costituita dalla comunione delle Chiese locali rappresentate dal loro vescovo e identificate con lui, comunione che ha come centro e capo la Chiesa di Roma».³² Nel 1962, un altro domenicano, padre Jean Jérôme Hamer, pubblica un saggio intitolato *La Chiesa è una comunione*,

²⁷ CONGAR, *Peut-on définir l'Église?*, 38.

²⁸ CONGAR, *Peut-on définir l'Église?*, 39.

²⁹ L. HERTLING, *Communio und Primat*, Xenia Piana (Miscellanea Historiae Pontificiae VIII/9), Roma, Herder, 1943, 4-48 (ripubblicato in *Una Sancta* 17 [1962], 91-125; trad. inglese: *Communio. Church and Papacy in Early Christianity*, trad. J. WICKS, Chicago, Loyola University Press, 1972).

³⁰ M.-J. LE GUILLOU, *Église et communion. Essai d'ecclésiologie comparée*, in *Istina* 6 (1959), 33-82.

³¹ LE GUILLOU, *Église et communion*, 33.

³² LE GUILLOU, *Église et communion*, 34.

in cui definisce la Chiesa come «una comunione interiore di vita spirituale (fede, speranza e carità), significata e generata da una comunione esteriore di professione di fede, disciplina e vita sacramentale». ³³

Alla vigilia del concilio Vaticano II, il concetto di comunione appare quindi centrale nell'ecclesiologia di Yves Congar, anche se egli non ebbe l'occasione di dedicargli i saggi che aveva annunciato all'inizio degli anni '50, né di sistematizzarlo, non utilizzando ancora l'espressione «ecclesiologia di comunione» che apparirà solo durante il concilio. Significativo è il racconto che fa della sua udienza privata con Paolo VI, l'8 giugno 1964:

Gli dico che l'apertura ecumenica e i gesti che ha compiuto nei confronti dei patriarchi richiedono un'ecclesiologia che non è ancora stata elaborata: un'ecclesiologia di comunione, in cui la Chiesa appaia come comunione di Chiese. ³⁴

■ 2. Il contenuto del concetto di comunione secondo Congar

■ 2.1. *Comunione verticale e orizzontale*

La terminologia della comunione utilizzata da Yves Congar non è univoca e evolve insieme al suo pensiero teologico. L'ecclesiologo utilizza il termine "comunione" in due accezioni complementari. Una prima definizione assimila la *communio* alla *koinonia*. Quest'ultima, dal greco *koinos*, «ciò che è comune», è la partecipazione a un bene comune – per i cristiani, al mistero di Dio stesso. Non indica quindi una relazione bilaterale, ma una partecipazione comune a una terza realtà, come osserva Congar:

C'è comunione tra noi, c'è comunità, c'è «Chiesa» perché c'è comunione (*koinônia* perché *metochè*) allo stesso Vangelo (Fil 1,5), alla stessa fede (Fm 6), allo stesso Cristo (1Cor 1,9), alle sue sofferenze (Fil 3,10), al suo corpo e al suo sangue (1Cor 10,16), allo stesso Spirito (2Cor 13,13; Fil 2,1), allo stesso Padre e allo stesso Figlio (1Gv 1,3), alla stessa natura divina (2Pt 1,4). ³⁵

³³ J. HAMER, *L'Église est une communion* (Unam Sanctam 40), Paris, Cerf, 1962, 97-98.

³⁴ Y.M.-J. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Paris, Cerf, 2002, vol. II, 115.

³⁵ Y.M.-J. CONGAR, *R. Sohm nous interroge encore*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973), 263-294, qui 276-277.

Un'altra definizione, più «orizzontale», collega la comunione non a *cum* e *unio*, ma all'aggettivo *communis*: «Comunione – *communio* deriva da *communis*, che, indipendentemente dal termine originario, *munus* o *moenus*, significa opera comune». ³⁶

In vari contesti, Congar distingue la comunione «verticale» dalla comunione «orizzontale», in particolare per quanto riguarda i fedeli che sono in comunione «verticale» con una stessa realtà di grazia e in comunione «orizzontale» tra loro, ³⁷ o per quanto riguarda le Chiese locali che sono in comunione «verticale» con la Chiesa di Cristo e in comunione «orizzontale» tra loro. ³⁸ Egli distingue anche, come vedremo più avanti, la comunione *con* e la comunione *tra* per caratterizzare, rispettivamente, le relazioni tra i fedeli in un'ecclesiologia di tipo universalista e in un'ecclesiologia che riconosce i diritti delle Chiese locali. ³⁹

■ 2.2. *Comunione e società: due aspetti nella Chiesa*

Il concetto di «comunione» non è tuttavia mai separato, in padre Congar, da un altro aspetto, quello istituzionale, della Chiesa. Se egli sottolinea la necessità di comprendere la Chiesa innanzitutto come comunione, come organismo, è sempre per ricordare che essa è anche società, struttura, organizzazione. Fin dai suoi primi scritti distingue, per meglio unire, quelli che chiama i «due aspetti» della Chiesa. Nel 1932 descrive questi rapporti in un modo che alla fine evolverà piuttosto poco, anche se la terminologia diventerà più precisa. Sottolineando l'importanza della *Gemeinschaft* rispetto alla *Gesellschaft*, non è meno convinto dei legami profondi e reciproci tra le due realtà:

Gemeinschaft e *Gesellschaft* sono unite da stretti rapporti: la *Gemeinschaft* si manifesta nella *Gesellschaft* e trova così la sua forma di vita; in modo tale che non esiste una *Gemeinschaft* che non si manifesti in qualche modo nella *Gesellschaft*, né una *Gesellschaft* che non abbia, al suo interno, qualcosa della *Gemeinschaft*. ⁴⁰

³⁶ CONGAR, *Unité, diversités et divisions*, in ID., *Sainte Église*, 105-130, qui 127.

³⁷ CONGAR, *R. Sohm nous interroge*, 277.

³⁸ Y.M.-J. CONGAR, *Autonomie et pouvoir central dans l'Église vus par la théologie catholique*, in *Irénikon* 53 (1980), 291-313, qui 301.

³⁹ CONGAR, *Jalons*, 463.

⁴⁰ CONGAR, *Chronique*, 460.

Applicando questi concetti all'ecclesiologia, egli deduce che «la Chiesa è allo stesso tempo e unicamente *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, organismo e organizzazione: organizzazione perché organismo. Questa misteriosa unità è la legge vitale stessa e come il "regime" della Chiesa cattolica». ⁴¹ Lo stesso approccio, secondo lui, caratterizza Pilgram: se per lui «il concetto chiave di una buona concezione della Chiesa è quello di Comunione», questa comunione «si esprime o si organizza in ciò che Pilgram chiama *Politeia*, termine con cui egli intende, in sostanza, la realtà della Chiesa come società di diritto (divino) pubblico, l'organizzazione di tipo Città». ⁴²

Con un vocabolario sensibilmente diverso, in *Vera e falsa riforma* Congar distingue due aspetti della Chiesa, per identificare ciò che in essa è riformabile: la Chiesa è allo stesso tempo «struttura» e «vita». ⁴³ Per «struttura» intende il carattere oggettivo e permanente della Chiesa, che comprende la fede, il dogma, la costituzione gerarchica ricevuta da Cristo. Per «vita» della Chiesa, egli intende la sua dimensione soggettiva, mutevole, sviluppata dai cristiani in forme storiche relative, in strutture concrete. ⁴⁴ Così, «la Chiesa, insieme alla comunione in Cristo, è mezzo di questa comunione». ⁴⁵ Occorre quindi distinguere, insiste Congar, «la Chiesa comunione, che è l'insieme dei fedeli, e la Chiesa istituzione, che è il mezzo per formare la prima». ⁴⁶

Questo "doppio aspetto" è approfondito soprattutto in *Per una teologia del laicato*, di cui un'intera sezione è intitolata *Due aspetti nella Chiesa*. ⁴⁷ «Secondo il suo aspetto di comunione, cioè nella sua realtà finale, la Chiesa è la collettività di coloro che sono "in Gesù Cristo"», ⁴⁸ ma è anche «l'insieme dei mezzi che il Signore ha disposto per portare gli uomini alla sua comunione». ⁴⁹ Congar vi ritorna più volte:

Uno dei segreti di un'ecclesiologia cattolica consiste nel sostenere che la Chiesa, la stessa Chiesa, è allo stesso tempo Comunione con Dio in Cristo e mezzo per procurare questa comunione. Ciò che in essa è co-

⁴¹ CONGAR, *Chronique*, 460-461.

⁴² CONGAR, *Peut-on définir l'Église?*, 38-39.

⁴³ Cf. H. DESTIVELLE, *Vera e falsa riforma. L'attualità dei criteri di Yves Congar*, in A. CLEMENZIA – N. SALATO (ed.), *Quale riforma della Chiesa?*, Firenze, Nerbini, 2023, 77-94.

⁴⁴ CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, 7-8.

⁴⁵ CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, 111.

⁴⁶ CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, 492.

⁴⁷ CONGAR, *Jalons*, 46-64.

⁴⁸ CONGAR, *Jalons*, 46.

⁴⁹ CONGAR, *Jalons*, 48.

munione già realizzata sussisterà per sempre in cielo e permette di affermare che, in due stati diversi, qui di pellegrinaggio e di lotta, là di gioia e di gloria, esiste un unico Corpo di Cristo, un'unica Chiesa di Dio. Ciò che in essa è mezzo per realizzare la comunione, rappresenta la parte della sua condizione terrena e passerà, quando Cristo consegnerà il regno al Padre suo, affinché Dio sia tutto in tutti.⁵⁰

Ispirandosi nuovamente alla terminologia tedesca, Congar riprende la distinzione stabilita da alcuni teologi tra *Heilsgemeinschaft* (comunità di salvezza), che esprime la Chiesa nel suo aspetto di comunione, e *Heilsanstalt* (istituzione di salvezza), che la designa nei suoi aspetti di società gerarchica e di mezzo, ministero o mediazione della grazia. Egli conferisce a questo secondo aspetto una dimensione sacramentale: «La Chiesa è, come comunità dei fedeli, la realtà stessa della salvezza (*Heilsgemeinschaft*); è anche l'insieme dei mezzi della vocazione alla salvezza, si potrebbe dire, prendendo la parola in senso lato, il sacramento di questa realtà (*Heilsanstalt*)». ⁵¹ Infine, questa distinzione tra comunione e istituzione è identificata con il rapporto tra *res* e *sacramentum*:

Il *sacramentum* è il rito sacramentale, il segno esterno, l'istituzione visibile; la *res* è il frutto spirituale che il sacramento procura misteriosamente. Così la Chiesa è, come Corpo di Cristo, la realtà in cui Egli prende forma per agire e vivere; è, come istituzione, la forma visibile della sua vita.⁵²

Per esprimere i «due aspetti» della Chiesa, padre Congar ricorre quindi nel corso degli anni a una terminologia mutevole, a binomi variabili che non sono sempre sovrapponibili: comunione/società, organismo/organizzazione, comunità/istituzione, *Gemeinschaft/Gesellschaft*, *Heilsgemeinschaft/Heilsanstalt*, *res/sacramentum*. Al di là di queste evoluzioni terminologiche, una costante è sempre affermata: i due aspetti vanno tenuti insieme. Se Congar insiste sul fatto che «la Chiesa non è solo [...] un'istituzione; è una comunione», ⁵³ afferma altrettanto che «la Chiesa non è una pura comunione, è una società». ⁵⁴

⁵⁰ CONGAR, *Jalons*, 148.

⁵¹ CONGAR, *Jalons*, 51.

⁵² CONGAR, *Jalons*, 149.

⁵³ CONGAR, *Vraie et fausse réforme*, 8.

⁵⁴ CONGAR, *R. Sohm nous interroge*, 271.

■ 3. Un triplice fondamento teologico

■ 3.1. Communio trinitaria: la riscoperta dello Spirito Santo

Nel pensiero di Yves Congar, i fondamenti teologici dell'ecclesiologia della comunione sono triplici. La fonte e il modello della comunione ecclesiale è innanzitutto la vita trinitaria. Fin dai suoi primi scritti, il teologo domenicano cerca di superare un certo «cristomonismo» ecclesiologico. In un articolo del 1937 intitolato *Ecclesia de Trinitate*, che articola ecclesiologia e antropologia, ma senza ancora utilizzare il vocabolario della comunione, Congar afferma che «la Chiesa è come un'estensione o una manifestazione della Trinità, il mistero di Dio nell'umanità; la Trinità e la Chiesa sono veramente Dio che viene da Dio e ritorna a Dio portando con sé, e in sé, la sua creatura umana». ⁵⁵ Dopo il concilio, Congar plaude allo sforzo del concilio Vaticano II di presentare il mistero della Chiesa alla luce della Trinità: «a una visione principalmente giuridica, e di fatto prevalentemente cristologica, è stata sostituita una visione della Chiesa come comunione di persone e comunione di Chiese locali, in una prospettiva trinitaria». ⁵⁶ In questa prospettiva, è lo Spirito Santo che fonda la partecipazione e la conciliarità:

Ciò richiede che si riconosca alla Chiesa il suo modello trinitario: non solo paterno, che favorirebbe un'autorità patriarcale e paternalistica; non puramente cristologico, che potrebbe portare a una visione piramidale e clericale, ma anche pneumatologico, che fonda la partecipazione di tutti alla costruzione del Corpo di Cristo e un regime di senso sinodale (consigli, ecc.). ⁵⁷

Un'ecclesiologia fondata sulla comunione trinitaria è quindi indisociabile da un rinnovamento pneumatologico. Già negli anni '30, Yves Congar dimostrava che è lo Spirito Santo il cuore dell'ecclesiologia di Möhler. Il teologo di Tubinga propone innanzitutto «una teologia della Chiesa come organismo vivente animato dallo Spirito della Pentecoste» ⁵⁸ con l'intento di

⁵⁵ CONGAR, *Ecclesia de Trinitate*, 141.

⁵⁶ Y.M.-J. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, 176.

⁵⁷ CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, 82.

⁵⁸ CONGAR, *Peut-on définir l'Église?*, 37.

far uscire l'ecclesiologia da una prospettiva piuttosto razionalista in cui la sua qualità di società era posta come categoria filosofica generale, e di mostrare che la comunità in essa deriva dalla sua esigenza interiore più spirituale e, in ultima analisi, dallo Spirito Santo.⁵⁹

Congar riprende anche il tema patristico dello Spirito «anima della Chiesa», o più precisamente, «anima del corpo comunione di Cristo».⁶⁰

È soprattutto nella sua trilogia postconciliare, *Credo nello Spirito Santo*, che padre Yves Congar sviluppa questo tema, in particolare nei primi due capitoli del volume II, intitolati *La Chiesa è fatta dallo Spirito. Ne è co-istituente* e *Lo Spirito Santo rende la Chiesa una. È principio di comunione*.⁶¹ Lo Spirito Santo realizza nella comunione l'unità nella diversità: «fa sì che tutti siano uno e che l'unità sia moltitudine».⁶² Lo Spirito è quindi il principio della *communio sanctorum* nei due sensi dell'espressione: «comunicazione e comunità delle realtà sante», ma anche «comunità del popolo di Dio, comunione fraterna, in uno stesso spirito, di coloro che sono chiamati all'eredità del Padre, partecipi dell'Alleanza, e sono una sola cosa in Cristo».⁶³ Lo Spirito è quindi il legame tra la comunione trinitaria e la comunione dei fedeli.

■ 3.2. *Communio fidelium: la riscoperta del battesimo*

La comunione trinitaria si dispiega nella *communio fidelium*, fondata sul battesimo. Nella sua opera *Per una teologia del laicato*, Yves Congar si propone di riequilibrare un'ecclesiologia intesa essenzialmente come teoria dei poteri e dei diritti della gerarchia, al punto che «l'ecclesiologia consisteva in un trattato di diritto pubblico ecclesiastico».⁶⁴ L'ecclesiologo ecumenista struttura la sua opera sulla partecipazione di tutti i battezzati ai *tria munera* di Cristo, alla sua dignità sacerdotale, regale e profetica, sviluppando su quest'ultimo punto il tema del *sensus fidelium*.

⁵⁹ CONGAR, *Peut-on définir l'Église?*, 38.

⁶⁰ Y.M.-J. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, Cerf, 1966², 124.

⁶¹ Y.M.-J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. II: *Il est Seigneur et Il donne la vie*, Paris, Cerf, 1980, 13-35.

⁶² CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 29.

⁶³ CONGAR, *Ecclesia de Trinitate*, 135.

⁶⁴ Y.M.-J. CONGAR, *Le Peuple de Dieu et le schéma sur l'Église au Concile*, in *Foi et Vie. Cahiers bibliques* 2 (1964), 410-419, qui 412.

In seguito riconoscerà che, nei suoi *Jalons*, il laicato rimaneva, in larga misura, definito in relazione al clero, mentre

è piuttosto il clero che avrebbe bisogno di definirsi in relazione al laicato, che è semplicemente membro del popolo di Dio animato dallo Spirito [...]. I laici sono prima di tutto battezzati. I cristiani – chierici e laici – sono un popolo di battezzati.⁶⁵

È lo stesso approccio adottato dalla *Lumen gentium*, nella quale, commenta Congar, «tutta la Chiesa appare come composta essenzialmente da discepoli, è il “noi” dei cristiani».⁶⁶ Il battesimo, e non la gerarchia, insiste il domenicano, è il fondamento ontologico dell'esistenza cristiana: «il valore primario appare essere, non la struttura gerarchica – che non è certamente negata, né minimizzata! – ma quella che potremmo chiamare l'ontologia della grazia, l'esistenza cristiana, l'uomo cristiano».⁶⁷ Di conseguenza, alla “gerarchiologia” deve succedere un'ecclesiologia battesimale: «Poiché la Chiesa era per i Padri della Chiesa il “noi” dei cristiani, la loro ecclesiologia era in gran parte una teologia degli effetti del battesimo».⁶⁸ Non solo il battesimo «crea la personalità cristiana in una comunione di Chiesa»,⁶⁹ ma «rende ogni cristiano membro della comunità sacerdotale che si riunisce per celebrare l'Eucaristia attraverso il ministero del sacerdote».⁷⁰

■ 3.3. Communio ecclesiarum: *la riscoperta della Chiesa locale*

La comunione trinitaria si dispiega infine nella *communio ecclesiarum*. Anche in questo caso si tratta di compensare l'universalismo che, in seguito alla riforma gregoriana, ha segnato l'ecclesiologia latina a scapito di una teologia delle Chiese locali. In tale prospettiva, la Chiesa era concepita «come un corpo di estensione universale di cui le congregazioni particolari sono come membra, e la Chiesa romana il capo [...] fino a presentare la Chiesa universale come un'unica diocesi di cui il papa sa-

⁶⁵ Y.M. CONGAR, *Entretiens d'automne*, Paris, Cerf, 1987, 85.

⁶⁶ CONGAR, *Le Peuple de Dieu*, 413.

⁶⁷ CONGAR, *Le Peuple de Dieu*, 413.

⁶⁸ CONGAR, *Le Peuple de Dieu*, 414.

⁶⁹ CONGAR, *Entretiens d'automne*, 46.

⁷⁰ CONGAR, *Le Peuple de Dieu*, 416.

rebbe il vescovo». ⁷¹ Per illustrare questa ecclesiologia, Congar ricorre alla distinzione tra «comunione *con*» e «comunione *tra*». Fin dalla Controriforma, i cattolici erano profondamente consapevoli di appartenere a una Chiesa che è la Chiesa universale,

ma questa consapevolezza derivava dal sentimento di conformità di fede e di culto, e soprattutto da un comune legame con un unico centro, più che tradursi in gesti di solidarietà tra i membri, in uno scambio e in servizi reciproci. Si aveva soprattutto un senso di comunione *con*, piuttosto che un senso di comunione *tra*. ⁷²

Il concilio, spiega Congar riprendendo un'espressione del benedettino Emmanuel Lanne, ha compiuto una «rivoluzione copernicana»: «non è più la Chiesa locale che gravita attorno alla Chiesa universale, ma è la Chiesa di Dio che è presente nella celebrazione di ogni Chiesa locale» – una riscoperta legata, secondo lui, a quella della pneumatologia, proprio come l'ecclesiologia della Chiesa universale era legata al «cristomonismo». ⁷³ La *Lumen gentium* riconosce infatti che «le Chiese locali sono Chiese complete», spiega Congar distinguendo due tipi di comunione:

attraverso l'azione dei principi di quella che si può chiamare comunione «verticale», alla quale un gran numero di persone partecipa costituendo una comunione tra loro, secondo una comunione che si può definire «orizzontale» (1Gv 1,3 e 7; cf. Gal 2,9). ⁷⁴

Pertanto, «non esistono solo Chiese locali o particolari, ma una comunione di queste Chiese che può essere definita anche Chiesa universale». ⁷⁵ In questa comunione,

il potere centrale, quello della Sede romana, senza essere la fonte che ha preteso di essere, ha la missione, e quindi il carisma e il potere, di moderare la comunione delle Chiese, vegliando sul mantenimento della Tradizione e della Confessione di Fede, organizzando la vita ecumenica delle Chiese, giudicando i casi conflittuali, favorendo l'esercizio della missione, ecc. ⁷⁶

⁷¹ CONGAR, *Autonomie*, 297.

⁷² CONGAR, *Jalons*, 463.

⁷³ CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, 170-171.

⁷⁴ CONGAR, *Autonomie*, 301.

⁷⁵ CONGAR, *Autonomie*, 302.

⁷⁶ CONGAR, *Autonomie*, 302.

Per descrivere i rapporti tra le Chiese locali e la Chiesa universale, Congar propone il concetto di «circumincessione» – un concetto che rimanda alla vita trinitaria: la pericorese delle Chiese locali tra loro e con la Chiesa intera affonda le sue radici nella pericorese delle persone divine.⁷⁷

■ 4. Prospettive ecumeniche del concetto congariano di comunione

In questa ultima parte vorremmo abbozzare alcune prospettive ecumeniche fondate sul concetto congariano di comunione. Esse riguarderanno la questione dei «gradi di comunione», del diritto canonico ecumenico e infine della sinodalità *ad extra* come cammino verso la piena comunione.

■ 4.1. «Comunione imperfetta» e «gradi di comunione»

A seguito del concilio, il concetto di comunione ha assunto un ruolo sempre più importante non solo nella definizione della Chiesa, ma anche come visione dell'unità.⁷⁸ La *koinonia* è persino apparsa come un concetto più adatto al cammino ecumenico rispetto a quello di unità. Da un lato, sull'esempio della *koinonia* trinitaria, il concetto di comunione permette – più facilmente di quello di unità, spesso inteso come uniformità – di integrare una legittima diversità. D'altra parte, il concetto di comunione implica la comunicazione, la relazione, sul modello delle relazioni di reciprocità e di dono tra le Persone della Trinità – e permette quindi di promuovere lo «scambio di doni» tra le Chiese come via privilegiata dell'unità. Infine, e soprattutto, il concetto di comunione permette di affermare l'esistenza di una comunione cristiana, certamente «imperfetta» – come dichiara *Unitatis redintegratio*, n. 3 – ma reale, al di là delle divisioni, fondata sul battesimo, e ammette quindi dei «gradi».

Questa «comunione imperfetta» nella fede, nei sacramenti e nei ministeri è comprensibile solo se si distinguono, senza separarli, tre tipi di comunione: ontologica, canonica ed eucaristica. Come fa Congar, si

⁷⁷ CONGAR, *Autonomie*, 302.

⁷⁸ Cf. H. DESTIVELLE, *Du «schisme» à la «communio imparfaite»*. *L'évolution du regard de l'Église catholique sur la division*, in *Id.*, *Un, tous, quelques-uns. Dynamique synodale et unité des chrétiens* (Unam Sanctam. Nouvelle série 11), Paris, Cerf, 2025, 109-132.

può infatti distinguere una duplice dimensione attraverso la quale l'eccumenismo definisce l'unità della Chiesa: una dimensione ontologica e spirituale, che riguarda il mistero della Chiesa, e una dimensione istituita e canonica, a livello della Chiesa visibile, due dimensioni che alcuni teologi hanno talvolta chiamato «comunione ecclesiale» e «comunione ecclesiastica».⁷⁹ A queste due dimensioni della comunione, occorre senza dubbio aggiungerne una terza di ordine sacramentale, che è il culmine e l'espressione della comunione perfetta: la comunione eucaristica. Quando la Chiesa cattolica parla di «comunione imperfetta», si riferisce a una comunione ontologica e spirituale, certamente incompleta, ma reale, nella fede, nei sacramenti e nei ministeri, non ancora manifestata nella comunione canonica né espressa nella comunione eucaristica.

Il concetto di «gradi di comunione» che sta alla base di questo approccio non è menzionato nei testi del concilio Vaticano II, ma è implicito. Si manifesta, ad esempio, nell'uso di termini differenziati per qualificare l'ecclesialità delle altre comunioni cristiane (Chiesa/comunità ecclesiali). Questo approccio graduale meriterebbe tuttavia di essere approfondito. Si potrebbe in particolare applicarlo ai sacramenti e ai ministeri delle altre comunioni cristiane occidentali, al fine di superare la visione «tutto o niente» che attualmente caratterizza questa questione.

È vero che il concetto di «comunione imperfetta» rimane talvolta poco compreso da alcune tradizioni cristiane, in particolare ortodosse, caratterizzate da una visione prevalentemente eucaristica o canonica della comunione. Per queste ultime, la comunione ecclesiale non ammette una gradazione: o esiste o non esiste, anche se l'applicazione del principio di *oikonomia* consente delle eccezioni. Così, la Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali, nel suo primo documento del 2009, riconosceva che:

A causa dei numerosi elementi ecclesiologici che ha in comune con altri cristiani, la Chiesa cattolica usa nei loro confronti le espressioni «comunione reale anche se imperfetta» o «gradi di comunione». Queste espressioni ecclesiologiche necessitano di un'ulteriore spiegazione per gli ortodossi orientali.⁸⁰

⁷⁹ A. DE HALLEUX, *Les principes catholiques de l'œcuménisme*, in *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985), 316-350, qui 332-333.

⁸⁰ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA E LE CHIESE ORTODOSSE ORIENTALI, *Natura, costituzione e missione della Chiesa*, 2009, n. 26.

■ 4.2. Dalla *koinonia* alla *politeia*: verso un diritto canonico ecumenico?

Un'altra importante prospettiva ecumenica aperta dalla concezione congariana della Chiesa come comunione riguarda il fondamento del diritto nella Chiesa. In un articolo del 1973, Congar si propone, partendo dalla comprensione della Chiesa come comunione, di «ritrovare il senso teologico del diritto ecclesiale, in relazione con un'ecclesiologia essa stessa rinnovata».⁸¹ Pur rifiutando le principali tesi di Rudolf Sohm, che contesta ogni idea di diritto nella Chiesa e tende a un «apollinarismo ecclesiologico»,⁸² Congar condivide tuttavia l'interrogativo sul carattere proprio del diritto nella Chiesa:

La Chiesa è una comunione tra i fedeli perché esiste una comunione di tutti e di ciascuno nella stessa realtà di grazia [...]. Questa stessa relazione verticale genera necessariamente relazioni orizzontali comunitarie: la Chiesa è una *koinônia*, una fraternità.

Ora, «ovunque ci sia *koinônia*, si crede che ci sia una forma di diritto», afferma Congar riferendosi all'*Etica* di Aristotele, ma ricorrendo anche a Pilgram che «aveva dimostrato che la Chiesa, che è innanzitutto e radicalmente comunione di persone, assume la forma di una *politeia*».⁸³ Secondo Congar, quindi, è «verso un diritto della Chiesa-sacramento della salvezza» che bisogna orientarsi,⁸⁴ perché «il diritto della Chiesa ha un fondamento sacramentale».⁸⁵

Nei suoi *Colloqui autunnali*, ritenendo che la codificazione del diritto canonico nel 1917, ripresa nel 1983, sia stata realizzata sul modello degli autori costituzionalisti del XVIII secolo, padre Congar ritiene che «esista un'ontologia cristiana di base sacramentale, che però richiede poi di essere precisata da un diritto».⁸⁶ Ad esempio, «il battesimo crea la personalità cristiana in una comunione di Chiesa: occorre quindi precisare i diritti e i doveri di un battezzato. Lo stesso vale per il matrimonio, i gradi dell'Ordine».⁸⁷ Una tale comprensione sacramentale del diritto

⁸¹ CONGAR, *R. Sohm nous interroge*, 281. Cf. A. Nisus, *La genèse d'une ecclésiologie de communion*, 326-333.

⁸² CONGAR, *R. Sohm nous interroge*, 277.

⁸³ CONGAR, *R. Sohm nous interroge*, 277.

⁸⁴ CONGAR, *R. Sohm nous interroge*, 281.

⁸⁵ CONGAR, *R. Sohm nous interroge*, 285.

⁸⁶ CONGAR, *Entretiens d'automne*, 45.

⁸⁷ CONGAR, *Entretiens d'automne*, 45.

della Chiesa ha anche conseguenze ecumeniche. Come spiega il teologo dell'ecumenismo, se il concilio ha potuto riconoscere un'autentica qualità ecclesiale ad altre comunioni cristiane oltre a quella cattolica, allora queste comunioni «dovranno trovare uno status nell'ordinamento giuridico»,⁸⁸ così come i battezzati delle altre comunioni. In questo modo, «si svilupperà un intero diritto dell'ecumenismo».⁸⁹

■ 4.3. La sinodalità ad extra, cammino verso la piena comunione

Una terza prospettiva ecumenica emerge dal rapporto tra comunione e sinodalità. La conciliarità/sinodalità è profondamente legata al concetto di comunione nell'opera di Yves Congar che, già nel 1963, considerava la conciliarità «solo un altro nome della Chiesa come comunione, cioè come essere allo stesso tempo una e cattolica».⁹⁰ Al di là della conciliarità/sinodalità interna alle Chiese esiste, sulla base della «comunione imperfetta» che già le unisce, una sinodalità «esterna» che si realizza nell'ambito degli incontri tra cristiani, poiché il cammino ecumenico è anche un processo di «cammino comune».⁹¹ Questa forma di sinodalità, che può essere definita «sinodalità *ad extra*» o «sinodalità ecumenica», è stata chiamata «comunione conciliare» (*counciliar fellowship*) dalla Commissione Fede e Costituzione del Consiglio ecumenico delle Chiese, come ricorda Congar.⁹² Si riteneva infatti che i diversi consigli ecumenici potessero essere considerati espressioni incomplete, prefigurazioni della comunione conciliare, la cui forma perfetta sarebbe stata un futuro concilio universale della Chiesa definitivamente unita. In un certo senso, attraverso i «consigli», le Chiese sarebbero giunte al «concilio», meta del cammino ecumenico. In questo approccio si potrebbero inoltre trovare delle analogie con il concetto di «*sobornost* aperta» (*sobornicitate deschisă*) proposto dal teologo ortodosso rumeno Dumitru Stăniloae.⁹³

⁸⁸ CONGAR, *Autonomie*, 301.

⁸⁹ CONGAR, *R. Sohm nous interroge*, 283.

⁹⁰ Y.M.-J. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, vol. II : *Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963, 86.

⁹¹ Cf. H. DESTIVELLE, *Synodalité et unité des chrétiens. Une triple relation*, in Id., *Un, tous, quelques-uns*, 87-107.

⁹² CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, 80.

⁹³ D. STĂNILOAE, *Sobornicitatea deschisă*, in *Ortodoxia* 23/2 (1971), 165-180.

Il sinodo sulla sinodalità 2021-2024 ha anche incoraggiato lo sviluppo della sinodalità come percorso privilegiato verso la piena comunione. Come sottolinea l'*Instrumentum laboris* del 2023:

Una certa sinodalità tra le Chiese si realizza ogni volta che cristiani di diverse tradizioni si riuniscono nel nome di Gesù Cristo per la preghiera, l'azione e la testimonianza comune, nonché per consultazioni regolari e la partecipazione ai rispettivi processi sinodali.⁹⁴

Il *Documento finale* del sinodo invita inoltre a «immaginare pratiche sinodali ecumeniche, o addirittura forme di consultazione e discernimento su questioni di interesse comune e urgente, come la celebrazione di un sinodo ecumenico sull'evangelizzazione»⁹⁵ e a «mettere in pratica forme di sinodalità tra cristiani di tutte le tradizioni»,⁹⁶ in particolare in occasione del 1700° anniversario del concilio di Nicea. Si tratta di prospettive che meriterebbero di essere approfondite e ricollocate in una prospettiva teologica.

* * *

Il concetto di comunione attraversa tutto il pensiero ecclesologico ed ecumenico di padre Yves Congar, anche se egli non lo ha mai sistematizzato. Ispirato da teologi spesso provenienti da altre tradizioni cristiane, ma anche dalle scienze sociali, la sua comprensione della Chiesa come comunione continua ad evolversi nel corso della sua riflessione. È solo negli anni '50 che utilizza il termine "comunione" per designare le intuizioni ecclesologiche già presenti negli anni '30. Il concetto è inoltre declinato in diverse modalità – comunione «verticale» o «orizzontale», comunione «con» e «tra» – ed è sempre associato a un altro aspetto della Chiesa, attraverso varie coppie di termini: comunione/società, organismo/organizzazione, comunità/istituzione, *Gemeinschaft/Gesellschaft*, *Heilsgemeinschaft/Heilsanstalt*, *res/sacramentum*.

Nel pensiero di Yves Congar, i fondamenti teologici dell'ecclesiologia di comunione sono essenzialmente di tre ordini: la *communio trini-*

⁹⁴ XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum Laboris*, 2023, B.1.4. f), cf. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/06/20/0456/01015.html> (consultato il 23 marzo 2026).

⁹⁵ XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Per una Chiesa sinodale*, 138.

⁹⁶ XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Per una Chiesa sinodale*, 139.

taria, meglio messa in luce grazie alla rivalutazione della pneumatologia; la *communio fidelium*, riaffermata dalla centralità restituita al battesimo; la *communio ecclesiarum*, resa possibile dalla riscoperta della Chiesa locale. Questo approccio congariano all'ecclesiologia della comunione è inseparabile dalla sua riflessione ecumenica. Tra le varie prospettive, tre sembrano particolarmente attuali e meriterebbero di essere approfondite: la questione dei «gradi di comunione», in particolare per quanto riguarda i sacramenti e i ministeri, una riflessione attorno al diritto dell'ecumenismo e, ancor più, a un diritto canonico ecumenico, e, infine, la tematica della sinodalità come via verso la piena comunione.

Come ha fatto Yves Congar attingendo incessantemente dai teologi che lo hanno preceduto, è sempre stimolante tornare al pensiero del grande ecclesiologo ed ecumenista domenicano, in particolare al suo concetto di comunione che può ancora ispirarci per approfondire il mistero della Chiesa e della sua unità. Come egli stesso dichiarò alla fine della sua vita, «questa ecclesiologia di comunione non ha ovviamente detto l'ultima parola!». ⁹⁷

⁹⁷ CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, 18.

IL TEMA DELLA COMMUNIO NELLA RIFLESSIONE DI HENRI DE LUBAC: SONDAGGIO ECCLESIOLOGICO

■■■ Nicola Salato

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 171-184

ABSTRACT ■ *Communio is the central theme around which Henri de Lubac's ecclesiological thought revolves; it expresses a genuine participation in Trinitarian life. This communion flows from the Eucharist, the generative locus around which the community gathers. By sharing in the Body of Christ, believers participate in the deepest essence of the Church.*

KEYWORDS ■ Communion – Church – Eucharist – Sacramentality

NICOLA SALATO

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (sez. San Luigi).
nicola.salato@virgilio.it

Il pensiero ecclesologico di Henri de Lubac (1896-1991) si condensa nell'idea della Chiesa come «luogo» nel quale si sviluppa la vocazione soprannaturale dell'umanità.¹ In questo particolare spazio, emerge il concetto di *communio*,² che, come altri termini ad esso correlati, ha principalmente il significato di «comunione in Cristo»; quest'ultima è resa possibile dalla Chiesa, «Madre di unità e di vita», sacramento di comunione degli uomini con Dio. In questa prospettiva, scrive de Lubac,

la Chiesa è per noi, nella forma rispondente alla nostra condizione terrestre, la realizzazione stessa di questa *comunione* tanto desiderata. Essa non solo ci prepara a questa vita unitiva, ma ce ne fa già partecipi. I vincoli con cui sembra imprigionarci non mirano che a liberarci, per dilatarci ed unirci.³

¹ Cf. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, trad. it. di G. BENEDETTI, Jaca Book, Milano 1979. Si rimanda anche al numero monografico, dedicato a de Lubac, della rivista internazionale *Communio* 3 (1992); di questa rivista il teologo francese è annoverato tra i soci fondatori. Così scrive al riguardo Joseph Ratzinger: «Nell'autunno del 1969, ai margini delle consulte della Commissione ci incontrammo: Balthasar, de Lubac, J. Medina, M.J. Le Guillou ed io: dai nostri discorsi il progetto acquistò una forma concreta» (J. RATZINGER, *Vent'anni della rivista «Communio». Il coraggio di rischiare*, in *Communio* 4 [1992], 11-21, qui 13). L'intento comune era quello di presentare l'essenza della comunità cristiana.

² Cf. A.M. SICARI, «*Communio*» in *Henri de Lubac*, in *Communio* 3 (1992), 22-34; il testo commenta principalmente il breve studio *Credo sanctorum communionem* di H. DE LUBAC, in *Communio* 1 (1972), 22-31.

³ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, trad. it. di E. MARTINELLI con rev. di P. VISMARA, Milano, Paoline-Jaca Book, 1993⁴, 162. Questo libro è il risultato di una serie di conferenze svoltesi tra il 1946 e il 1949; il volume uscì in prima edizione nel 1953. In particolare il capitolo sulla *Ecclesia Mater* mette in risalto la consistente esperienza di fede del teologo di Lione, in un particolare momento che lo aveva visto preda di numerose

Infatti, grazie all'azione dello Spirito, nella Chiesa, è possibile la comunione dei suoi membri tra loro e con Dio; quest'aspetto è al centro del famoso «libro programma»⁴ o «libro delle primizie»⁵ dal titolo *Catholicisme* del 1938,⁶ dove sostiene che la comunione, nella sua dimensione sociale, è una grazia donata, nella Chiesa, da custodire per tutti.⁷ Inoltre, come scrive von Balthasar, la *communio* è «l'orizzonte estremo, mai raggiungibile dalle nostre esperienze e dalle nostre prestazioni; esso rimane l'eternamente e gratuitamente donato».⁸

critiche. In questo libro de Lubac esalta un aspetto caratteristico della riflessione patristica, dove la maternità della comunità cristiana realizza non solo l'unione mistica tra i credenti, ma esprime anche la sua realtà soprannaturale (teandrica).

⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, trad. it. a cura di A.N. TERRIN, Milano, Jaca Book, 1983. Il teologo svizzero pone, infatti, de Lubac accanto a J.W. Goethe, E. Przywara, A. von Speyr e K. Barth, i cinque autori fondamentali per la sua formazione; cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il chicco di grano. Aforismi*, trad. it. di G. SOMMAVILLA, Milano, Jaca Book, 1994 (orig. ted. *Das Weizenkorn*, Trier, Johannes Verlag Einsiedeln, 1989⁴). Cf. anche G. MARCHESI, *L'influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar*, in *Gregorianum* 78/4 (1997), 719-734.

⁵ X. TILLIETTE, *L'eredità del teologo*, in *Communio* 3 (1992), 16-22, qui 22. Lo studioso e pioniere di una cristologia filosofica ha, infatti, definito de Lubac come il «cardinale Newman francese».

⁶ H. DE LUBAC, *Catholicismo. Aspetti sociali del dogma*, trad. it. di U. MASSI, Milano, Jaca Book, 1992² (ed. orig. *Catholicisme*, Paris, Cerf, 1938). La sezione terza dell'*Opera omnia*, in lingua italiana, raccoglie i libri di ecclesiologia; tuttavia riflessioni sulla Chiesa sono disseminate in tutta l'opera di de Lubac.

⁷ In questo modo il teologo di Lione reagisce ad una forma sclerotizzata di tomismo, invitando al confronto con altre tradizioni religiose, come il buddismo, e altre forme di pensiero, come la mistica; cf. N. SALATO, *Henri de Lubac*, in L. BORRIELLO – E. CARUANA – M.R. DEL GENIO – R. DI MURO (ed.), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Roma, LEV, 2016, 1244-1248. Il clima teologico degli anni '40-'50 del secolo scorso non era ancora pronto a questi confronti; ne è riprova l'allontanamento di de Lubac dall'insegnamento accademico a causa del suo saggio dal titolo *Surnaturel. Études historiques* del 1946: cf. H. DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, trad. it. di E. BRAMBILLA con rev. di E. GUERRIERO, Milano, Jaca Book, 1992, 183-192; ed. orig. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur, Culture et Vérité, 1989. Cf. anche J.-P. WAGNER, *Henri de Lubac*, Paris, Cerf, 2001, 21-27. Tutto ciò nonostante il già valido contributo, che in quegli anni il teologo francese aveva offerto, assieme a Jean Daniélou, alla traduzione in lingua corrente (francese) di testi patristici. De Lubac venne riabilitato solo nel 1958 e due anni dopo venne nominato da papa Giovanni XXIII come consulente della Commissione Teologica Preparatoria e, in seguito, come esperto al Vaticano II. Nonostante ciò, H. de Lubac figura negli atti conciliari solo come perito di un vescovo del Madagascar e di nessun vescovo francese.

⁸ H.U. VON BALTHASAR, «*Communio*»: un programma, in *Communio* 1 (1972), 3-12, qui 10-11. Questo testo è stato riedito, per il ventennale della rivista *Communio*; cf. numero 3 (1992), 47-62. In questa prospettiva J. Ratzinger ribadisce che il concetto di *communio* «non è un concetto sociologico, bensì teologico con riferimenti ontologici» (RATZINGER, *Vent'anni della rivista «Communio»*, 17). Il teologo di Baviera, in questo testo, come in altri luoghi della sua opera, mette in guardia nei confronti di interpretazioni sociologiche

Data la vastità dell'argomento, affronteremo il tema della *Ecclesia Mater*, generatrice di comunione, nella sua sacramentalità, per poi concentrarci sul concetto di Chiesa universale come comunione di Chiese locali. Infine, nell'ultima sezione, metteremo in risalto come la *communio*, in primo luogo, «designa l'eucaristia»⁹ e come l'istituzione del mistero eucaristico divenga – secondo de Lubac – l'autentico «luogo generativo» della comunione.¹⁰

■ 1. La Chiesa *Ecclesia Mater*: riflesso della sacramentalità

La Chiesa è un progetto di salvezza, realizzato dalla comunione eterna della Trinità, già «prefigurata e preparata»¹¹ nella comunità ebraica, fino a raggiungere la piena e perfetta realizzazione nella morte e risurrezione di Cristo (1Cor 11,25). In questo evento la comunità cristiana è chiamata a costituire il nuovo popolo di Dio. Secondo H. de Lubac nell'oblazione cruenta sulla croce è abbattuto il muro che divide i giudei dai gentili, per formare un solo popolo nuovo (Ef 2,13-16). La mediazione della Chiesa non si risolve solo nell'annunciare o attualizzare il messaggio del Nazareno, ma ne rende presente l'efficacia salvifica; quest'ultima si manifesta, *in primis*, nella comunione. Scrive de Lubac:

Nella totalità del suo essere essa [la Chiesa] ha per fine di rivelarci il Cristo, di condurci a Lui, di comunicarci la sua grazia; non esiste insomma che per metterci in rapporto con Lui. Essa sola lo può fare, e non potrà mai cessare di farlo. Non verrà mai il momento, tanto nella vita degli individui quanto nella storia dei popoli, in cui il suo compito debba o semplicemente possa finire. Se il mondo perdesse la Chiesa, perderebbe la Redenzione.¹²

del concetto di popolo di Dio per non scadere in una sorta di sovranità popolare, che prende i tratti del "democraticismo". Una questione, ancora oggi, di grande rilevanza.

⁹ H. DE LUBAC, *Credo sanctorum communionem*, in *Communio* 1 (1972), 22-31, qui 23. In questo testo il teologo di Lione dimostra che il *Simbolo apostolico*, quando parla del concetto di *communio sanctorum*, pur non menzionando l'eucaristia, prelude ad essa. In questo originalissimo studio de Lubac, citando, nell'originale tedesco, *Einführung zum Christentum* (1968) di J. RATZINGER, sostiene che il concetto stesso di comunione dei santi rinvia, *in primis*, alla comunità eucaristica.

¹⁰ Lo stesso von Balthasar, nel programma inaugurale della rivista *Communio*, ribadisce, con estrema chiarezza, che «la comunione cristiana è fondata nell'eucaristia» (BALTHASAR, «*Communio*»: un programma, 11).

¹¹ LG 2: EV 1/285.

¹² DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 136.

In questo modo, risalendo alla mediazione della comunità cristiana, il teologo di Lione invita a *ripensare* la comunità cristiana a partire dal suo aspetto "paradossale". La Chiesa, nella sua più intima costituzione, si origina dal mistero trinitario, configurandosi come il luogo nel quale l'esperienza di fede si esprime. La teologia è, infatti, l'autocoscienza critica riflessa non solo della fede, ma della fede della comunità, perché solo in essa tutto ciò si realizza. Secondo de Lubac, la Chiesa diventa lo spazio imprescindibile nel quale si manifesta il mistero del soprannaturale; così facendo lo studioso preannuncia moltissimi motivi che staranno al centro dell'assise conciliare. In particolare, vogliamo richiamare quello della sacramentalità, in quanto esso agisce in funzione della comunione, scrive de Lubac:

Se il Cristo è il Sacramento di Dio, la Chiesa è per noi il sacramento di Cristo; essa lo rappresenta secondo tutta l'antica forza del termine: essa ce lo rende presente in verità. Non solo prosegue l'opera di Lui, ma continua Lui stesso, in un senso incomparabilmente più reale di quanto qualunque istituzione umana continui il suo fondatore.¹³

La Chiesa, nonostante la presenza in essa dell'errore e del peccato, sperimenta l'opera dello Spirito;¹⁴ essa è originata da Dio, che la ricostituisce, ogni volta, nonostante la sua fragilità¹⁵ in quanto frutto del suo progetto, luogo dell'incontro con lui e mezzo attraverso il quale egli opera.

La comunità cristiana è – secondo de Lubac – mistero paradossale; infatti presenta un volto umano (storico-visibile) e un volto divino (mistico-invisibile). La mescolanza tra i due volti si condensa nella sua sacramentalità, il cui fine è di stabilire la relazione di comunione tra Dio e gli uomini. Per questi motivi:

la Chiesa è umana e divina, un dono che scende a noi dall'alto e che viene su dal basso. È fatta di uomini. E gli uomini, con tutto il peso di una

¹³ DE LUBAC, *Cattolismo*, 45. In questo passaggio H. de Lubac si riferisce in nota al teologo di Tübingen, J.A. Möhler.

¹⁴ L'adesione alla Chiesa, secondo il teologo di Cambrai, non è solo un vincolo alla sua dottrina e autorità «ma nella Chiesa, tramite la sua mediazione, in virtù dello Spirito che la assiste da fuori e che mi ispira dal di dentro» (H. DE LUBAC, *La foi chrétienne: essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970², 229).

¹⁵ Un aspetto questo tornato in auge, negli anni '70, grazie alle riflessioni di teologi di rilievo che ha portato lo stesso Paolo VI a parlare della Chiesa come «ministra della redenzione» (PAOLO VI, lettera apostolica *Apostolorum limina quibus universale iubilaeum Anni Sacri millesimi nongentesimi septuagesimi quinti indicitur*, 23 maggio 1974: EV/5, 502). Un tema molto caro a de Lubac.

natura pesante e ferita, oppongono resistenza alla Vita che la Chiesa stessa si sforza di far penetrare in loro. [...] Umile e maestosa.¹⁶

La sacramentalità, pertanto, incentiva questa comunione con Dio e tra gli uomini, attraverso Cristo, deriva la Chiesa, quale *grande sacramento*, che «contiene e vivifica tutti gli altri»¹⁷ sacramenti.

Nei primi secoli del cristianesimo la teologia della Chiesa è vita vissuta, nella coscienza dei cristiani la generatività di questa comunione sacramentale è data dalla maternità della Chiesa (*Ecclesia Mater*¹⁸), portatrice di salvezza, in quanto grembo generatore dell'uomo nuovo in virtù del battesimo:

Sia ancora benedetta questa grande Madre, per il Mistero divino che ci comunica introducendoci in esso per la doppia porta sempre aperta della sua Dottrina e della sua Liturgia! Sia benedetta per il perdono che ci garantisce! Sia benedetta per i focolari di vita religiosa che suscita, che protegge, e di cui alimenta la fiamma! Sia benedetta per il mondo interiore che ci svela e nella cui esplorazione la sua mano ci guida! Sia benedetta per il desiderio e la speranza che alimenta in noi! Sia benedetta anche per le illusioni che smaschera e dissipa in noi, affinché più pura sia la nostra adorazione! Sia benedetta questa grande Madre!¹⁹

¹⁶ H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, trad. it. a cura di T. DAVID e A. CIVITA, Milano, Jaca Book, 1979, 3. Nel secondo capitolo, nella sezione conclusiva, si completa il bilancio critico affermando che la comunità cristiana è di Dio e degli uomini, invisibile e visibile, terrena e storica, escatologica e eterna. Il teologo francese ha lasciato in eredità «uno stile teologico», nella capacità di saper cogliere elementi di verità anche nella complessità di alcuni confronti, come ad esempio con Pico della Mirandola e Gioacchino da Fiore. Il rischio del quale è consapevole de Lubac è proprio quello di tradire il vangelo trasformando «in utopie sociali la ricerca del regno di Dio» (DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere*, 413).

¹⁷ DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 135; cf. in particolare 135-159. Questa prospettiva, derivante dalla teologia tedesca, è stata approfondita anche da Juan Alfaro e Leo Scheffczyk.

¹⁸ Hugo Rahner, tra le diverse figure ecclesiologiche presenti negli scritti dei Padri della Chiesa, conferisce particolare importanza alle immagini legate alla maternità della comunità cristiana; cf. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, Müller, 1965 (ed. it. *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma, Paoline, 1971; ripubblicato con il titolo *Simboli della Chiesa*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1994). Sulla rilevanza dell'*Ecclesia Mater* nei primi secoli della Chiesa, cf. E. CATTANEO, «*Ecclesia Mater*». Per una rilettura di un'immagine patristica, in A. BARRUFFO (ed.), *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003, 149-168.

¹⁹ DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, 190; in particolare cf. 161-192. Senza dubbio, dalla lettura dei testi che riguardano più direttamente la Chiesa si evince che l'immagine della

Ha sempre suscitato dentro di me un grande stupore, questo passaggio del libro *Méditation sur l'Église*, con la riflessione teologica che lascia spazio ad un'esperienza personale, è una vera e propria professione di fede, e con il suo modo di intendere la Chiesa come comunione.

Questo testo, redatto in un momento molto delicato per il gesuita francese, mette in risalto il valore della fede, senza il quale non è possibile una vera e concreta esperienza della maternità premurosa della Chiesa. Infatti, proprio in virtù di questa sua costituzione "materna", la comunità cristiana diviene generatrice di comunione. Scrive de Lubac: «La Chiesa è mia madre perché mi ha generato alla vita».²⁰ Naturalmente l'emblema di questa maternità è la Vergine Maria.²¹ Il libro, scritto in una particolare condizione emotiva del teologo, messo ai margini nelle istituzioni accademiche dell'epoca, si trasforma in un vero e proprio testamento spirituale, dove il legame sacramentale è più potente delle situazioni avverse, superate grazie all'esperienza filiale/materna, vissuta in seno alla Chiesa.²² L'aspetto materno struttura l'identità più autentica della comunità, rivelandone la sua precarietà e fragilità; infatti la comunità cristiana non è un'altra ipostasi della Trinità, ma il mezzo o lo strumento del quale Cristo si serve per manifestarsi agli uomini e comunicare la grazia. In questo modo è stata intesa dai Padri anticipando le acquisizioni dell'assise conciliare.²³ La Chiesa, divenendo comunione/ mediazione di salvezza, offerta da Dio a tutti i credenti rappresenta la via privilegiata per incentivare questo "incontro". De Lubac comprende che per ritornare a questa sorgente di vita, nella quale vi è una profondissima esperienza di comunione, occorre risalire alla tradizione patristica più autentica. Grazie alla tradizione vivente dei Padri avviene quel principio di continuità, nella comunione, tra l'epoca apostolica e le generazioni successive fino alla fine dei tempi. In questo senso, si perpetua nella storia quel *vinculum caritatis*, che è la vera comunione, come pro-

Chiesa madre è quella preferita dal teologo francese. Cf. anche il paragrafo dedicato alla maternità della Chiesa in DE LUBAC, *Cattolicismo*, 34-38.

²⁰ DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, 5.

²¹ H. DE LUBAC, *La Chiesa e la Vergine Maria*, in ID., *Meditazione sulla Chiesa*, 221-265.

²² Sono evidenti nel testo le ascendenze del pensiero di Cipriano di Cartagine e dei Padri sulla funzione materna della Chiesa. Nel *sentire Ecclesiam* viene sintetizzato il ruolo magisteriale della comunità apostolica che trasmette il messaggio del Nazareno fino agli estremi confini della terra.

²³ H. DE LUBAC, *La costituzione «Lumen gentium» ed i Padri della Chiesa*, in ID., *Paradosso e mistero della Chiesa*, 33-70.

pone l'adagio, citato dal teologo francese, di sant'Ambrogio: *Corpus Christi Ecclesia est, quae vinculo stringitur caritatis*.²⁴

■ 2. La Chiesa come comunione di chiese

L'idea di comunione, che ha il suo primo «luogo generativo» nella maternità/sacramentalità della Chiesa, si riverbera nell'osmotico rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale; questo tema è al centro di uno scritto di de Lubac dal titolo *Les églises particulières dans l'Église universelle* del 1971.²⁵ In questo breve ma denso studio, si affronta il tema dell'unica comunione in Cristo, che si riflette nelle realtà locali. Questo agile scritto, cui dedichiamo adesso la nostra attenzione, anticipa un ampio e vigoroso dibattito, che si svilupperà negli anni successivi alla svolta conciliare. Denis Dupont-Fauville, nella prefazione all'edizione francese, sostiene che il teologo francese non ha mai pensato di scrivere un trattato di ecclesiologia, né un manuale scolastico, ma fornisce chiavi di interpretazione ereditate dalla tradizione, rilette in modo personale, per rinnovare il nostro modo di pensare.

Questa ricerca, senza dubbio, non sostiene una visione verticistica della Chiesa universale, così come sembra emergere dal *Dictatus Papae* di Gregorio VII. Alla base di questa ricerca, sulla connessione-relazione della Chiesa universale con le Chiese locali, ha giocato un significativo ruolo l'istituzione dell'eucaristia, mettendo in risalto che laddove il vescovo celebra l'eucaristia, lì si realizza la Chiesa. Questa ricerca diventa una sorta di interpretazione del testo conciliare, anche se scritto prima del Vaticano II, in particolare nel famoso passo della *Lumen gentium* dove si sostiene che le Chiese particolari «sono formate a immagine della Chiesa universale, *nelle quali e a partire dalle quali* [*in quibus et ex quibus*] esiste la sola e unica Chiesa cattolica».²⁶

Il teologo francese, nella ricerca di una soluzione equilibrata, si inserisce, idealmente, nella discussione, avallando l'ipotesi, in seguito al centro di un animato dibattito tra Joseph Ratzinger e Walter Kasper, di

²⁴ DE LUBAC, *Cattolismo*, 47. Il riferimento è AMBROGIO, *In psalmos* 43, 17 (ed. PETSCHENIG), 275.

²⁵ H. DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, trad. it. di L. PAVANELLO, Milano, Jaca Book, 2017 (ed. orig. *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971); questo testo è stato ripubblicato, insieme ad altri brevi testi, in *Œuvres complètes*, vol. X, Paris, Cerf, 2019.

²⁶ «Ad imaginem Ecclesiae universalis formatis, *in quibus et ex quibus* una et unica Ecclesia catholica existit» (LG 23: EV 1/338; corsivo nostro).

una Chiesa universale nella sua costituzione previa (storica e ontologica) rispetto alle Chiese locali, grazie all'istituzione del mistero eucaristico nelle parole di Gesù nell'Ultima cena. La Chiesa universale, nelle sue figure paradigmatiche dirigenziali e autoritative, non è un "secondo momento" o una "seconda fase" rispetto alle Chiese locali; infatti «tra Chiesa particolare e universalità della Chiesa "c'è come una mutua interiorità"». ²⁷ In questo passaggio, il teologo francese cita letteralmente un testo di Yves Congar, ²⁸ che studia, in chiave storico-teologica, le vicende dell'episcopato nella comunità cristiana e dove il padre domenicano sostiene che in ogni Chiesa locale è presente tutta la Chiesa universale; in questo modo si interpretano anche, secondo de Lubac, le allusioni di Paolo al tema della Chiesa universale nelle missive rivolte alle Chiese particolari. Così facendo, de Lubac supera l'ipotesi di una Chiesa federativa che raggruppa le diverse Chiese locali, intendendo la somma di queste ultime come Chiesa universale. L'aspetto profetico, che resta ancora oggi una valida chiave ermeneutica di LG 23, è che a sancire quest'unità non è solo il frutto della celebrazione eucaristica, «un momento della Chiesa particolare», ²⁹ ma la natura dell'unità dell'episcopato, dove viene ritrovato il senso specifico di questa comunione (unità). L'idea presentata è che l'episcopato è tutto intero in ciascun vescovo, così

l'eucaristia celebrata dal vescovo non realizza solo [...] l'unità del popolo riunito attorno a lui [ma] nello stesso momento, in modo indivisibile, realizza l'unità di questo popolo con tutti gli altri che, in altri luoghi, attorno al loro vescovo, partecipano allo stesso mistero. ³⁰

Sulla scorta di Congar, si sostiene che l'allontanamento del papa dal collegio episcopale non rispecchia l'autentica e vera natura della Chiesa, che vede il romano pontefice garante dell'unità all'interno della pluralità delle Chiese locali.

²⁷ DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, 38.

²⁸ Y.M.-J. CONGAR, *Notes sur le destin de l'idée de la collégialité épiscopale en Occident au Moyen Age (VII^e-XVI^e siècles)*, in Id. (ed.), *La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris, Cerf, 1965, 99-129.

²⁹ DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, 39.

³⁰ DE LUBAC, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, 40. Proprio per questo ritorno alle origini la posizione di de Lubac è quasi coincidente con quella del vescovo e teologo ortodosso, di lingua greca, I.D. ZIZIOULAS, e della sua dissertazione dottorale, pubblicata col titolo *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994 (ed. orig. in lingua greca 1963).

De Lubac, con ampio riferimento come sempre all'autentica tradizione dei Padri, sostiene la non conflittualità tra unità e pluralità. Non solo; anche, in questo caso, a nostro avviso, gioca un ruolo chiave il concetto di comunione, che non crea opposizione tra due realtà, ma è saldamente radicato in una visione unitaria rispetto agli esiti di una ecclesiologia societaria e gerarchica del tempo. È proprio la comunione il principio attraverso il quale si riflette la realtà della Chiesa universale nelle Chiese locali, senza subordinarle alla sede romana e senza considerarle una sorta di federazione o somma di Chiese locali a scapito di un autentico concetto di unità e di collegialità episcopale.

In questo particolare tema, de Lubac evidenzia che la comunione non è un assorbimento delle differenze, tra l'aspetto locale e quello universale, ma piuttosto implica e indica la relazione con Cristo. Quest'ultima permette di saper cogliere quei "semi di verità", che provengono non solo dal di dentro delle nostre comunità, ma anche dalle altre confessioni cristiane e, addirittura, anche dalle altre esperienze religiose.

■ 3. L'eucaristia sacramento di comunione

L'ultimo segmento di questa breve riflessione è affidato ad un aspetto centrale per il teologo di Cambrai, che è l'istituzione dell'eucaristia, quale fonte di comunione per la vita della Chiesa. Il domenicano Aidan (John Christopher) Nichols sostiene che de Lubac, insieme a Ratzinger, è stato uno dei primi ad elaborare «una ecclesiologia eucaristica». ³¹ Infatti, l'istituzione del mistero eucaristico, se da un lato manifesta l'essenza teandrica e paradossale della Chiesa, dall'altro annuncia la sua più alta rilevanza per la comprensione della *communio*, che non vuol significare un annullamento delle differenze, quanto piuttosto riportarci al luogo sorgivo della nascita della Chiesa. ³² In questi termini, «l'Eucaristia ha con la Chiesa un rapporto come tra causa ed effetto, tra mezzo e fine e, nello stesso tempo, come tra segno e realtà». ³³

³¹ A. NICHOLS, *The Theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study*, Edinburgh, Clark, 1988, 47-48. Cf. anche B. FORTE, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli, D'Auria, 1974.

³² Angelo Scola, parlando della radice eucaristica del mistero nuziale, sostiene che la cena eucaristica realizza la «riunione comunione» (A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia, Queriniana, 2005, 84).

³³ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, trad. it. di L. ROSADONI, Milano, Jaca Book, 1982², 33; ed. orig. *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1949. Joseph Ratzinger, nella

La comunità cristiana, in tal senso, ripresentata all'evento fondante, sperimenta che questo

passaggio dal *sacramentum* alla *virtus sacramenti*, ovvero dalla *species visibilis* alla *res ipsa*, avviene in essi con tale impeto e con tale immediatezza, in altri termini l'accento sulla Chiesa vien messo con tale forza che quando, in una trattazione sul mistero eucaristico, appare nudo e crudo il termine «Corpo di Cristo», esso designa spesso non l'Eucaristia ma la Chiesa.³⁴

Con il rigoroso studio dal titolo *Corpus Mysticum*, la cui edizione originale risale al 1944, de Lubac mette in risalto il ruolo decisivo che l'evento eucaristico ha per la comprensione di una comunione che è donazione; celebrando l'evento eucaristico non solo si è resi contemporanei all'evento Cristo, ma si è trasformati in comunione. Per tutti questi motivi, l'eucaristia è percepita come il «cuore»³⁵ di tutto l'organismo/Chiesa. Infatti, scrive de Lubac «in un contesto eucaristico, non è raro che *communio* designi l'unione con la Chiesa, il "*christianorum consortium*" o la "*cattolica communio*", più che la recezione stessa del sacramento».³⁶

Il libro *Corpus Mysticum*, attraverso una metodologia storica, evidenzia come al tempo di Berengario di Tours (1088) vi sia una evoluzione del concetto di *Corpus Christi*, che secondo Paolo rappresenta la Chiesa, ma che lentamente arriva a significare il vero e reale Corpo di Cristo nell'eucaristia, designando anche la Chiesa come *Corpus Mysticum*.³⁷ Un esempio, in tal senso, è la bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, nella quale la Chiesa è definita come «corpo mistico di Cristo».³⁸

Tuttavia, l'aspetto principale messo in risalto è che, attraverso la comunione all'unico Pane e all'unico Calice, i credenti vengono coinvol-

sua autobiografia, sostiene che la lettura di *Corpus Mysticum* lo aiutò non solo per la comprensione dell'eucaristia, ma anche per comprendere l'unità della Chiesa; cf. J. RATZINGER, *La mia vita: autobiografia*, trad. it. di G. REGUZZONI, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2023³.

³⁴ DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 33. Riferimenti ad Alcuino, Leidrado, Ettone, Rabano Mauro, Floro, Ratrammo e diversi altri autori.

³⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Il cuore della Chiesa*, in ID., *Meditazione sulla Chiesa*, 77-101 (in particolare cf. anche l'interessante introduzione di L. SARTORI che evidenzia con acribia il metodo teologico, XI-XXI).

³⁶ DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 39.

³⁷ DE LUBAC, *Cattolicismo*, 62-73.

³⁸ *DH*, 870.

ti in questo movimento di comunione; essi stessi divengono «Corpo di Cristo», manifestando così l'essenza più autentica della Chiesa. In maniera acuta e con una competenza di altissimo livello, che sfiora il paradossale per quanto concerne la mole dei libri citati, de Lubac traccia la storia dell'evento eucaristico e la necessità di insistere sulla reale presenza di Cristo, nella celebrazione eucaristica, come il «luogo» sorgivo della Chiesa. In questo senso l'eucaristia è

prolungamento dell'Incarnazione, l'eucaristia ci è stata data per lo stesso scopo: come, secondo san Leone, il Signore Gesù s'è fatto carne nostra nascendo affinché noi diventassimo corpo suo rinascendo, così, portando avanti il suo disegno d'amore, Egli ci ha dato in cibo questa carne per affrettare la nostra rinascita nel suo Corpo.³⁹

Nel contesto del dibattito con la riforma protestante, che sembra aver ricondotto il tutto al sacerdozio comune dei fedeli ed esasperato l'aspetto mistico e spirituale della comunità cristiana, de Lubac si rende conto che la metafora paolina di «Corpo di Cristo» non è una immagine trasmessa a suo tempo, ma implica la considerazione di una comunità anche nei suoi aspetti funzionali e istituzionali, diremo noi oggi, ministeriali.

Il *Corpo di Cristo* è l'unità di una diversa totalità, dove la comunità cristiana sperimenta che questa "egemonia" che Cristo esercita sulla Chiesa è una "supremazia" di santificazione e di amore.⁴⁰

In questo passaggio, si comprende che l'invenzione della metafora di «corpo» racchiude il senso di compimento/completamento della comunità attorno all'unico pane e all'unico calice. In questa immagine paolina, viene messa in risalto la stretta correlazione tra «corpo» e «comunione»: i credenti in Cristo che comunicano al corpo e al sangue del Signore diventano loro stessi *comunione*, cioè «un solo corpo», la Chiesa. La Cena del Signore trasforma la Chiesa in comunione, rendendo

³⁹ DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 67. Il riferimento è al *Sermone XXIII* di LEONE MAGNO (PL 54, 203A).

⁴⁰ In quest'ottica de Lubac sostiene che «Feuerbach e Marx, così come Comte e Nietzsche, erano convinti che la fede in Dio stesse scomparendo per sempre, che questo sole stesse tramontando sul nostro orizzonte per non sorgere mai più» (H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo. L'uomo davanti a Dio*, trad. it. di A. TOMBOLINI – E. BRAMBILLA – G. CAVALLI, Milano, Jaca Book, 1992, 13). Il testo, in francese, è stato pubblicato nel 1944 (Spes, Paris) e ha visto ben sette edizioni, alcune delle quali con revisioni e aggiunte rispetto alle precedenti.

presente e operante Cristo all'interno della comunità.⁴¹ Tutto questo è, secondo de Lubac, racchiuso nel valore eucaristico dell'Ultima cena:

Io infatti ho ricevuto dal Signore – scrive l'Apostolo delle genti – quello che a mia volta vi ho trasmesso. Il Signore Gesù nella notte in cui veniva tradito prese del pane e dopo aver reso grazie lo spezzò e disse: «Questo è il mio Corpo che è per voi, fate questo in memoria di me». Allo stesso modo dopo aver cenato prese anche il calice dicendo: «Questo calice è la nuova Alleanza nel mio sangue, fate questo ogni volta che ne bevete in memoria di me» (1Cor 11,23-25).

In questo testo paolino, la prima testimonianza delle Parole pronunciate da Gesù nell'Ultima cena, la celebrazione dell'evento eucaristico diviene evento che *crea* e *informa* la Chiesa, dando vita ad una sorta di co-incorporazione della comunità in Cristo. In questi passaggi, Paolo riprende le parole del profeta Geremia «la nuova Alleanza nel mio sangue» (Ger 31,31), celebrata nell'unico e perfetto sacrificio di Cristo; attraverso il quale la comunità sta sostituendo il rito sacrificale celebrato nel Tempio con la celebrazione del rito eucaristico. Anche la svolta conciliare ha ricordato la singolarità e la peculiarità di questo "riaccadere" e "riperpetuare" l'evento dell'Ultima cena. Alla luce di quanto detto, per de Lubac, come per i Padri, non vi è opposizione tra realtà sacramentale e corpo ecclesiale; tuttavia alla fine del primo millennio il *Verum Corpus* è il corpo sacramentale eucaristico per contrastare interpretazioni unilaterali (Berengario), che perdono la connessione tra *ragione* (storia) e *mistero* (fede).

In definitiva, questi brevi spunti di riflessione ci hanno permesso di assaporare la ricchezza profonda di questo teologo, che ha pagato a sue spese la potenza di un pensiero che, ancora oggi, continua ad invitare la teologia ad uscire da recinti precostituiti per accogliere la profezia e la novità della Parola di Dio.

⁴¹ La Parola di Gesù evidenzia, come scrive Gerard Rossé, «un gesto significativo che prefigura un evento futuro rendendolo per così dire già presente» (G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma, Città Nuova, 1992, 864).

ANCORA DUE DOMANDE SULLA COMMUNIO IN CORECCO

■■■■ Jacques Bagnoud ■ Marco Lamanna

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 185-206

ABSTRACT ■ *Despite forty years of extensive research into Eugenio Corecco's Communion theory, at least two questions remain unanswered. Firstly, on what model does Corecco base the "reciprocal immanence" relationships on which his theory of communion is founded? Secondly, should the Holy Trinity be considered not only the exemplary cause, but also the efficient cause of the Church's life and law? This paper aims to address these questions.*

KEYWORDS ■ Eugenio Corecco – Communion – Holy Trinity – Efficient cause – Exemplary cause – Coessentiality

JACQUES BAGNOUD

Sacerdote della Diocesi di Paraná (Argentina).
jbagnoud@gmail.com

MARCO LAMANNA

Facoltà di Teologia di Lugano.
marco.lamanna@usi.ch

I due autori hanno discusso congiuntamente il presente contributo. Marco Lamanna ha scritto i paragrafi 1 e 2; Jacques Bagnoud ha scritto i paragrafi 3 e 4.

■ 1. Introduzione e due ultime domande

Eugenio Corecco, vescovo di Lugano, è stato indubbiamente uno dei teologi e degli studiosi del diritto canonico più rappresentativi della stagione postconciliare, in particolare per quanto riguarda il dibattito sulla Chiesa *communio*. Nell'ambito degli studi nordamericani e anglofoni – dove la teoria del diritto proposta dal canonista svizzero ha riscontrato un interesse crescente a partire dalla fine degli anni '70 del secolo scorso¹ – c'è chi, come John J. Coughlin, ha recentemente affermato che Corecco sia stato il «più grande canonista del periodo post-Vaticano II» (*the single greatest canonist of the post-Vatican II period*).² È un dato di fatto che, nell'arco dei trent'anni che ci separano dall'1 marzo del 1995, data della sua prematura scomparsa, si sia accumulata una tale quantità di studi su Corecco da non poter essere ricapitolata se non in uno specifico lavoro bibliografico: una quota dominante di queste ricerche si è concentrata sul ruolo che il principio della *communio* svolge nel pensiero del vescovo di Lugano.

A scopo di sintesi, non è forse azzardato dire che la *communio* sia stata per Corecco «via, verità e vita», non soltanto quindi un tema

¹ Per una ricostruzione sulla ricezione del pensiero di Corecco in ambito nordamericano e anglofono si rimanda a M. LAMANNA, *Eugenio Corecco et l'Amérique: histoire et recension d'une fascination (réciproque)*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 71/1 (2024), 255-274.

² Su questo si rimanda al video di John J. Coughlin (New York University, Abu Dhabi) dal titolo *Why study Eugenio Corecco today* pubblicato sulla pagina web della Cattedra Eugenio Corecco presso la Facoltà di Teologia di Lugano: <https://www.ftl.usi.ch/it/facolta-teologia/unita-accademiche/cattedra-corecco> (consultato il 30 agosto 2025).

o un legato del Vaticano II. «Via» perché Corecco è stato il primo tra i discepoli di Klaus Mörsdorf alla «scuola di Monaco», ad aver fatto incamminare il dibattito sulla *communio* oltre l'esclusivo *locus theologicus* dell'ecclesiologia verso le «due vie» dell'ontologia trinitaria da un lato e dell'antropologia teologica dall'altro.³ «Verità» perché per Corecco la *communio*, prima di essere categoria ecclesiologica o antropo-teologica, è da intendere anzitutto come Trinità e vita trinitaria, cioè come pericorese e circumcessione, che sono all'origine della Chiesa come realtà ontologica.⁴ «Vita» perché la *communio* per Corecco rappresenta il *proprium* della vita cristiana e l'orizzonte da imprimere alla sua attività di pastore: testimonia proprio questo la sua esperienza come responsabile delle associazioni giovanili della Gaunia e della Lepontia, poi l'esperimento di Casa Gambach: la casa affittata e poi acquistata in Rue de Gambach a Friburgo, in cui da professore di diritto canonico presso la Facoltà di Teologia friburghese decise di andare a vivere dal 1976 con alcuni studenti, perlopiù ticinesi, italiani e spagnoli che stavano seguendo la vocazione alla vita consacrata o al sacerdozio. Quest'ultimo fu un esperimento chiave nella vita di Corecco, il suo tentativo di vivere la *communio* cristiana come esperienza del quotidiano:⁵ un tentativo che accompagnò tutta la sua vocazione, costituendo per lui un "cantiere" sempre aperto di riflessione personale e teologica.

In questo modo Corecco si pose in una naturale e – si potrebbe dire – "vitale" continuità con quanto Joseph Ratzinger avrebbe affermato di se stesso e della *communio*, scrivendo:

Allorché insieme con alcuni amici – in particolare Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer, Jorge Medina – mi venne l'idea di fondare una rivista nella quale si potesse approfondire e sviluppare l'eredità del Concilio, ci mettemmo alla ricerca di un titolo che esprimesse nel

³ Avevano invece voluto circoscrivere il dibattito sulla *communio* all'esclusivo ambito dell'ecclesiologia altri due allievi, esponenti della scuola di Mörsdorf a Monaco (nonché amici personali di Corecco) come Winfried Aymans e Oskar Saier. Su questo basti richiamare lo stesso Corecco: E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Aspetti metodologici della questione*; rist. in ID., *Ius et Communio*, G. BORGONOVO – A. CATTANEO (ed.), Torino, Piemme, 1997, vol. I, 245-278, in part. 264-265. Il riferimento ad Aymans è in particolare alla monografia *Das synodale Element der Kirchenverfassung*, München, Hueber, 1970, in part. 318-366.

⁴ E. CORECCO, *Il vescovo, capo della Chiesa locale, protettore e promotore della disciplina locale*, in *Concilium* 8 (1968), 106-121, in part. 106-107.

⁵ Sull'«esperimento di Gambach» come esperienza di vita comunionale cf. A. MORETTI, *Eugenio Corecco. La grazia di una vita*, Lugano-Siena, EuPress-Cantagalli, 2020, in part. 153-157 e 163-166.

modo più completo, e con una sola parola, lo scopo di quello strumento. [...] A quel punto, quale concetto portante, in grado di esprimere l'essenza stessa della Chiesa, mi si offrì il termine *koinonía*/comunione. Potevo dunque sintetizzare così il risultato delle mie ricerche: la Chiesa convoca e celebra i Concili, ma essa è comunione. La sua struttura non è perciò designabile come "conciliare", bensì come "comunionale".⁶

Assieme a Hans Urs von Balthasar e ad Angelo Scola, Ratzinger divenne per Corecco un compagno di avventura nell'impresa editoriale della rivista *Communio*. Mentre Ratzinger era tra i fondatori dell'edizione tedesca, Corecco era tra i fondatori dell'edizione e della redazione italiana della rivista. È interessante, a questo proposito, leggere alcune altre righe di Ratzinger, sempre sul tema delle origini della rivista *Communio*:

Nacque così l'idea di una rivista internazionale che doveva operare a partire dalla *communio* nei sacramenti e nella fede e si proponeva di introdurre in essa. Ne parlammo a più riprese con de Lubac, Bouyer, Le Guillou e Medina. All'inizio sembrava che il progetto dovesse essere realizzato in Germania e in Francia. Nel frattempo Balthasar aveva conosciuto a Milano il fondatore del movimento di «Comunione e Liberazione», Luigi Giussani, e i suoi promettenti giovani. Così la rivista fu pubblicata prima in Germania e in Italia, con una fisionomia diversa in ciascuno dei due paesi. Era infatti nostra convinzione che questo strumento non potesse e non dovesse essere esclusivamente teologico, ma, di fronte a una crisi della teologia che nasceva da una crisi della cultura, anzi da una vera rivoluzione culturale, dovesse abbracciare anche l'ambito più generale della cultura ed essere edito in collaborazione con laici di grande competenza culturale. Dato che i singoli paesi presentano situazioni culturali differenti, la rivista doveva rendere conto di tale diversità e avere, per così dire, un carattere federalistico.⁷

Corecco non è qui menzionato direttamente, ma ricompreso tra quei «promettenti giovani» legati al sacerdote Luigi Giussani, che su invito di Balthasar⁸ sarebbero andati a incontrare Ratzinger a Ratisbo-

⁶ J. RATZINGER, *In cammino verso Gesù Cristo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2004, 95-96.

⁷ J. RATZINGER, *La mia vita: autobiografia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, 111.

⁸ «Ratzinger, dovete parlare con Ratzinger. È lui oggi l'uomo decisivo per la teologia di *Communio*. È il perno dell'edizione tedesca... se lui è d'accordo...»: sono queste le parole di invito ad andare a trovare Ratzinger in Germania rivolte da Balthasar a Corecco e ad Angelo Scola, futuro cardinale. Si veda in proposito la recente ricostruzione sulla fonda-

na nei primi mesi del 1971.⁹ Dopo il colloquio con Ratzinger in Germania, e un altro incontro più organizzativo a Zurigo, sempre nel 1971, il primo numero di *Communio* sarebbe stato pronto ad uscire nelle due lingue (tedesco e italiano) nel gennaio-febbraio 1972, con contributi tra gli altri di Balthasar, de Lubac e Corecco.¹⁰ Va ricordato che prima degli incontri con Balthasar e Ratzinger, un altro momento importante per la maturazione della riflessione di Corecco sul principio della *communio* e della Chiesa *communio* era stato certamente l'incontro con Luigi Giussani: avvenuto durante il triduo pasquale (26-28 marzo) del 1964, sul mare in Liguria a Varigotti. Il lavoro sui concetti giussaniani di «comunità d'ambiente» e «giudizio di comunione»¹¹ nutrì profondamente la personalità cristiana di Corecco e la sua riflessione sulla *communio*.

Appunto perché, come anticipato, la bibliografia sul tema della *communio* in Corecco è a tal punto vasta, ci è sembrato utile concentrare questo contributo su due precise domande, che gli studi a disposizione ancora non approfondiscono. La prima di queste domande è la seguente: da dove Corecco deriva il modello di «reciproca immanenza» che usa per spiegare la struttura stessa della *communio*? La secon-

zione dell'edizione italiana della rivista *Communio* in E. GUERRIERO, *Il coraggio cristiano. Le origini di «Communio»*, in *Rivista teologica di Lugano* 29/2 (2024), 415-424, in part. 419.

⁹ Presso la neo-fondata Università bavarese di Ratisbona (1967) Ratzinger occupava dal 1969 la seconda cattedra di Teologia dogmatica.

¹⁰ Vanno riportate perché significative le parole dell'allora card. J. Ratzinger, rilasciate al giornalista ticinese Giuseppe Rusconi durante il convegno internazionale *Per una convivenza tra i popoli. Migrazioni e multiculturalità* tenutosi a Lugano nel 2002. Alla domanda che cosa il prof. Ratzinger ricordasse di E. Corecco, quando con il suo amico don Angelo Scola lo incontrarono nel 1971 per perorare la causa della nascente rivista teologica internazionale *Communio*, Ratzinger così rispose: «Mi avevano impressionato subito la bontà naturale e anche la purezza di cuore che si potevano vedere in lui. Era un uomo di fede profonda e intensa e di una vita interiore profonda; da lui traspariva la luce purificante della fede. L'altra dimensione della sua personalità meno importante quanto all'essenziale, ma rivelante per la rivista (*Communio*), era la fecondità del pensiero [...]. Pensatore famoso, si è occupato di collegare due settori che appaiono a prima vista assai distanti, la cultura del diritto canonico e la teologia. C'è una tradizione per la quale il diritto canonico si costruisce esclusivamente secondo norme del diritto e la sua logica. Per Corecco era fondamentale riconoscere che il diritto canonico è una disciplina teologica. La struttura del diritto canonico scaturisce dal Mistero dell'Incarnazione. Il suo soggetto è la Chiesa e solo partendo da questo soggetto con le sue caratteristiche presenti in nessun altro soggetto, si può capire e costruire un vero diritto della Chiesa, il Diritto canonico» (*Don Willy Volonté ricorda le due visite di Ratzinger in Ticino*, <https://catt.ch/news/don-willy-volonte-ricorda-le-due-visite-di-ratzinger-in-ticino>, consultato l'11 aprile 2026).

¹¹ R. Roux, *La sinodalità in Eugenio Corecco*, in *Veritas et Jus* 23 (2021), 51-73, in part. 58-60.

da domanda è invece: considerando il fondamento ontologico-trinitario impresso da Corecco al suo concetto di *communio*, e considerando che Corecco stringe un rapporto causale tra Trinità e *communio*, che tipo di causalità è quella a cui pensa e fa riferimento? Se il paragrafo 2 di questo contributo verrà dedicato alla prima domanda, il paragrafo 3 è invece orientato a rispondere alla seconda.

■ 2. *Communio* e reciproca immanenza

Sappiamo che a distanza di quasi vent'anni dal Vaticano II, Corecco criticava l'equivocità in cui il termine *communio* era finito, a causa dell'uso sempre più inflazionato che se ne era fatto nella stagione postconciliare:

Quello di *Communio*, a causa della poliedricità dell'uso, è diventato un concetto tra i più fluidi e ambigui del linguaggio teologico post-conciliare *passee-par-tout* con il quale si pensa di trovare una risposta a tutti i problemi. All'interno dell'oscillazione cui è normalmente sottoposto (psicologica, etica, spirituale-mistica, pastorale), si tratta di isolare il nocciolo strutturale e perciò istituzionale del suo significato.

Il *locus theologicus* della nozione di *communio* è l'ecclesiologia e in particolare l'art. 23,1 della LG dove peraltro il termine *communio* in quanto tale non appare. È stato Winfried Aymans nella linea di Klaus Mörsdorf – che mi onoro di chiamar maestro – in una rilevante monografia a mettere in evidenza la genialità teologica della formula conciliare contenuta in questo articolo: *in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica existit*.¹²

Proprio per evitare l'equivocità delle definizioni e dei significati (o sensi) del termine, Corecco sentì la necessità di ristabilire ordine e priorità.

In realtà il principio della *communio* ha un valore primariamente strutturale e ontologico. Esso consiste nel fatto che Chiesa si realizza solo dove c'è immanenza dell'universale nel particolare e del particolare nell'universale.¹³

¹² CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, in part. 264-265; il riferimento a Aymans è in particolare al suo *Das synodale Element der Kirchenverfassung*, 1970.

¹³ E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-dritti del fedele nel CIC*, in F. BIFFI (ed.), *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*, Città del Vaticano, LEV, 1985, 101-125; ripubblicato in *Id., Ius et Communio*, vol. I, 486-521, in part. 511.

Per capire la «dimensione strutturale» della *communio* bisogna dunque approfondire l'ontologia della *communio*. Si tratta di un'ontologia intrinsecamente relazionale, basata su rapporti di «immanenza reciproca», strutturati su più livelli, che coinvolgono, da un punto di vista epistemologico, differenti discipline: non solo l'ecclesiologia, ma anzitutto l'ontologia trinitaria, la teologia sacramentale, l'antropologia teologica e il diritto canonico.

Concludendo si può constatare che nella costituzione della Chiesa, conoscibile solo per fede essendo di origine divino-positiva e non naturale, esiste un fenomeno ricorrente di immanenza reciproca tra i diversi livelli della sua struttura: immanenza del diritto nel dovere e del dovere nel diritto, del sacerdozio comune in quello ministeriale e di quello ministeriale in quello comune; a livello antropologico immanenza della persona battezzata nel Corpo mistico e del Corpo mistico, che è la Chiesa, nel fedele [...]; a livello ecclesiologico, immanenza della Chiesa universale in quella particolare e di quelle particolari in quella universale, espressa dalla formula conciliare «in quibus et ex quibus una ecclesia catholica existit» (LG 23,1).¹⁴

Nelle pubblicazioni degli anni '80 Corecco ripeteva che il rapporto di reciproca immanenza «forma l'essenza stessa della nozione di *communio*». ¹⁵ Si realizzano pertanto, secondo Corecco, rapporti di reciproca immanenza tra Parola e Sacramento, tra persona battezzata e Corpo mistico e tra Corpo mistico e i fedeli, tra Chiesa universale e Chiesa particolare, tra *communio ecclesiarum* e *communio episcoporum*, tra sacerdozio ministeriale e quello comune, tra il vescovo e i suoi presbiteri, tra *communio hierarchica* e *communio ministeriorum*.

■ 2.1. Condizioni e criteri della reciproca immanenza

Quando Corecco si mosse alla ricerca di un'immagine che fosse esplicativa e sintetica della sua visione della *communio*, si rivolse alla formula *Il tutto nel frammento* (*Das Ganze im Fragment*) di Balthasar. ¹⁶ Per quanto intendesse portare la formula al di fuori di un orizzonte propriamente

¹⁴ CORECCO, *Il catalogo dei doveri-dritti del fedele nel CIC*, 510.

¹⁵ E. CORECCO, *Ius universale / Ius particolare*, in ID., *Ius et Communio*, 549-573, in part. 552.

¹⁶ CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali*, 266. Un'altra occorrenza della ripresa della formula balthasariana anche in CORECCO, *Il catalogo dei doveri-dritti*, in ID., *Ius et Communio*, vol. I, 486-521, in part. 511 (nota 38).

balthasariano, va detto che l'espressione *Das Ganze im Fragment* non costituì mai per Corecco una metafora dal valore semplicemente evocativo o suggestivo: la formula gli risultava efficace nel sintetizzare una definizione di Chiesa, che per lui era anche un programma di riforma per la Chiesa stessa, nel solco del Vaticano II: «la Chiesa si realizza solo dove c'è immanenza dell'universale nel particolare e del particolare nell'universale».¹⁷ Nella sua rielaborazione è quindi come se Corecco suggerisse di far evolvere ed estendere la formula balthasariana in un distico: *das Ganze im Fragment und das Fragment im Ganzen*. La Chiesa-communio si realizza cioè non solo quando "Il tutto è nel frammento" (cioè l'universale è nel particolare), ma anche quando "Il frammento nel tutto" (cioè il particolare è nell'universale), secondo una immanenza di rapporti che è appunto reciproca.

Com'è noto nella *Lumen gentium* non occorre mai il termine «immanenza» o «reciproca immanenza». Questi concetti derivavano dal lavoro di continua ermeneutica sulla formula conciliare *in quibus et ex quibus* che Corecco portò avanti negli anni. La formula della *Lumen gentium* 23,1, segnala Corecco, sintetizza al suo interno una triplicità di accezioni:

- i) la Chiesa universale esiste solo dove si realizza in una Chiesa particolare;
- ii) la Chiesa universale non è una «realtà astratta, ma storicamente concreta» perché *coincide* con tutte le Chiese particolari;
- iii) in ogni Chiesa particolare «sono ontologicamente presenti tutte le altre Chiese particolari», attraverso la mediazione della Chiesa universale.

Dopo aver articolato e differenziato queste accezioni, Corecco propone una propria parafrasi dell'*in quibus et ex quibus*, arrivando a concludere che:

La struttura profonda del mistero della Chiesa è perciò essenzialmente una struttura di immanenza: immanenza reciproca e totale della Chiesa universale nelle e dalle Chiese particolari. Solo quando questa immanenza si avvera in tutta la sua totalità, si realizza anche la nota della *communio plena*.¹⁸

È dunque il grado d'immanenza a garantire la *communio plena* tra universale e particolare nella Chiesa. L'immanenza può essere più o

¹⁷ CORECCO, *Il catalogo dei doveri-dritti*, 511 e nota 38.

¹⁸ CORECCO, *Ius universale / Ius particolare*, 551-552.

meno realizzata, cioè più o meno perfetta. I tanti esempi forniti da Corecco nel confronto tra Chiesa latina e Chiesa orientale, all'interno dei suoi studi degli anni '60, attestano con evidenza quanto, da un punto di vista ecclesiologico, la reciproca immanenza e la *communio* siano state, nella storia, tutt'altro che pienamente realizzate e perfette, vedendosi più spesso minate da unilateralismi di varia provenienza e natura.

Per quanto Corecco non si fosse mai addentrato nei dibattiti tra intrinsecismo ed estrinsecismo dell'immanenza, ci tenne tuttavia a co-spargere i suoi testi di specifiche avvertenze, che fungevano da vere clausole dissolutorie della *communio*. Tra queste c'erano:

i) il fatto che l'immanenza reciproca non corrisponde mai a una struttura in cui si realizza il predominio di un elemento sugli altri, sbilanciando o rompendo l'equilibrio in favore di un polo piuttosto che un altro (unilateralismo);

ii) l'avvertimento di non pensare che il modello dell'immanenza reciproca implichi una identificazione (immediata o progressiva) tra due poli che invece devono restare distinti, seppur nella co-implicazione loro e delle loro definizioni.

Questi ultimi sono punti decisivi per comprendere la sua riflessione sull'immanenza.

■ 2.2. Quale immanenza?

Corecco era certamente consapevole del fatto che strutturare la *communio* sull'immanenza avrebbe potuto ingenerare incomprensioni dal punto di vista teologico. Come abbiamo visto, le precauzioni di Corecco sono per questo orientate anzitutto a evitare fraintendimenti sul modello e il tipo di immanenza a cui fare riferimento, attraverso il ricorso a criteri e presupposti. Se l'*immanenza* è *reciproca*, andava salvaguardata la reciprocità, cioè l'esistenza e la distinzione, la compresenza e la co-implicazione tra due poli, evitando il rischio di una sussunzione o di un riassorbimento dell'uno nell'altro. Allo stesso tempo al teologo e canonista svizzero interessava escludere ogni riferimento a una immanenza intesa come identificazione o identità. Nel parlare di immanenza bisognava in definitiva sgomberare il campo rispetto a modelli che ipotizzavano sia una trascendenza immanente, sul modello neoplatonico e plotiniano, sia una totale identificazione tra poli che annulla ogni differenza.

Corecco pertanto ha in mente una immanenza in grado di rispettare e conservare la distinzione, come egli stesso afferma chiaramente:

non posso non precisare che il principio della immanenza degli elementi, anche quando fosse perfetta, non implica in nessun modo una identificazione degli stessi. La nozione di immanenza presuppone per sua natura una distinzione.¹⁹

Se l'immanenza presuppone la distinzione, si fonda tuttavia e si sorregge su di una unità di fondo. L'unità è dunque propriamente la *communio*. Intesa in questa maniera è evidente che per Corecco l'esempio su cui costruire l'immanenza è dato dalla Trinità, in cui l'immanenza all'unica sostanza mantiene e non dissolve la distinzione tra le persone divine. Sono dunque la Trinità e l'ontologia trinitaria a fornire a Corecco il modello sul quale pensare la *communio* e l'immanenza dei rapporti che strutturano la *communio*.

■ 3. Trinità e causalità

Com'è noto Corecco seguì il suo maestro Klaus Mörsdorf nell'affermare che il diritto canonico era una disciplina teologica, poiché la Chiesa non è solo una società umana, né solo un prolungamento dell'incarnazione nella storia,²⁰ ma è innanzitutto la comunità che trasmette la salvezza (*Heilsgemeinschaft*) e, secondo l'espressione di Corecco, il «sacramento della Trinità»:

Come ogni realtà cristiana anche la Chiesa trova l'origine e la spiegazione esemplare ultima della sua struttura nel mistero dell'unità e pluralità del Dio uno e trino. Non sarebbe possibile perciò spiegare l'unità e la pluralità della Chiesa argomentando semplicemente con motivazioni filosofiche o storiche. La tensione nella quale si realizza la pluralità delle Chiese particolari nell'unità della Chiesa universale sfocerebbe inevitabilmente in una insuperabile antinomia, perché la Chiesa è «...il popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo».²¹

La *communio* si configura pertanto come un'analogia della vita trinitaria che dà forma alla Chiesa, ponendo un valore giuridico-costituzionale come base e scopo del diritto canonico:

¹⁹ CORECCO, *Ius universale / Ius particolare*, 552, nota 4.

²⁰ Corecco analizza le diverse scuole canoniche del dopo concilio che insistono sul radicamento sociale del diritto canonico e lo accusano più o meno esplicitamente di fideismo: cf. E. CORECCO – L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1995, 6-20.

²¹ CORECCO, *Il vescovo, capo della Chiesa locale*, in part. 106.

Il fine ultimo del diritto canonico non è semplicemente quello di garantire il *bonum commune Ecclesiae*, bensì di realizzare la *communio Ecclesiae*. [...] Il diritto non è semplicemente definito dal carattere formalmente vincolante dell'umana *iustitia legalis*, bensì a partire da una forma superiore di giustizia, la comunione ecclesiale, icona dell'amore e della giustizia iscritti nel mistero trinitario.²²

■ 3.1. *La comunione è solo causa esemplare o anche causa efficiente del diritto?*

Come può la comunione trinitaria essere la fonte del diritto della Chiesa? Non è forse innanzitutto un modello inaccessibile (*major dissimilitudo*), una causa esemplare esterna senza alcuna incidenza sulla realtà sociale della Chiesa? È solo un principio formale e mistico come la *sobornost* orientale?

Per rispondere a queste domande analizzeremo due testi di Corecco della fine degli anni '70 che sono complementari per capire in che modo la comunione è causa del diritto. Nel primo testo Corecco considera la comunione come il mezzo di salvezza per i fedeli e quindi la considera causa efficiente del diritto della Chiesa:

Si può perciò affermare che la categoria «communio» non è solo la realtà genetica, sia dei rapporti intersoggettivi che di quelli esistenti a livello istituzionale tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, ma anche la modalità secondo cui questi rapporti devono realizzarsi. Se è il momento genetico è però anche il risultato a cui deve tendere l'ordinamento giuridico della Chiesa, in quanto esso deve aiutare i cristiani a vivere, già durante l'esperienza storica, la salvezza che implica comunione con Dio e con tutti gli uomini. Direi dunque che la «communio» è ad un tempo la causa formale, materiale ed efficiente del diritto della Chiesa.²³

In questo testo, Corecco non parla della causa finale, perché è più attento alla storicità dell'incarnazione e alla vita del cristiano che si sviluppa nella e attraverso la comunione. La comunione è l'anticipazio-

²² CORECCO – GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, 35-36.

²³ CORECCO, *Dibattito*, in *La norma en el derecho canonico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canonico, Pamplona 10-15 octubre 1976*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1979, vol. I, 1237.

ne nella storia della realtà della salvezza. Mostra la presenza della vita trinitaria nel cuore della storia e della Chiesa.

In un testo scritto tre anni dopo, Corecco riprende il concetto di causalità, ma questa volta insiste sulla finalità della comunione nell'ordinamento giuridico della Chiesa. Lo scopo della Chiesa non è solo il *bonum ecclesiae* o la *salus animarum*, ma la realizzazione della comunione come ricapitolazione della creazione nella vita trinitaria, come anticipazione dell'*eschaton*. Non evoca più la causa efficiente, che è implicita, ma parla di causa finale:

La *communio* è ad un tempo la realtà da realizzare e la modalità secondo cui il diritto canonico deve strutturarsi per realizzarla. Essa è, inoltre, il risultato della convergenza delle categorie «Popolo di Dio», «Corpo Mistico» e «Parola e Sacramento», fondanti l'esistenza del diritto canonico stesso. Ne consegue che la *communio*, in quanto causa materiale, formale e finale del diritto della chiesa, è per se stessa giuridicamente vincolante.²⁴

I due testi si completano perché mostrano il «già e non ancora» della salvezza. Aiutano anche a capire l'incarnazione del mistero trinitario nella comunione ecclesiale.

■ 3.2. Il primato e l'analogia trinitaria della Chiesa

La immanenza reciproca della Chiesa universale e particolare viene dall'origine trinitaria della Chiesa di Cristo. In Dio, non c'è anteriorità della natura divina rispetto alle persone della Trinità, né opposizione tra l'uno e il molteplice. La comunione realizza l'unità nella diversità e unisce la verticalità e l'orizzontalità. La comunione è il criterio e il fine dell'esercizio del potere in generale e del primato in particolare. Per il primato, la reciproca immanenza del papa e del collegio dei vescovi rimanda anche al carattere trinitario del mistero della Chiesa:

Un'altra applicazione di questo principio di immanenza strutturale si osserva in relazione al collegio dei vescovi, tema di scottante attualità: che il papa appartenga al collegio o che quest'ultimo non possa esistere senza di lui, non è in ultima analisi un modello puramente razionale o

²⁴ E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, in G. BARBAGLIO – S. DIANICH (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, Edizioni Paoline, 1977, 1752.

funzionale – altrimenti ci troveremmo di fronte a un vicolo cieco simile alla quadratura del cerchio –, ma una conseguenza, un effetto del mistero, del dogma trinitario, esso stesso per sempre «inquadrabile» in un sistema finito.²⁵

Corecco si rammarica del fatto che la riflessione dei teologi e dei canonisti sul primato del papa raramente superasse il livello filosofico e storico della questione.

La «pietra d'inciampo» ecumenica è l'esistenza del papa. Fino ad oggi, la teologia non ha ancora saputo dare una giustificazione sistematica del primato. Certo, le basi scritturali e tradizionali sono note. Anche gli sviluppi storici sono evidenti, come ci convince la lettura di qualsiasi opera seria sull'argomento. Tuttavia, al di là di questo, ci si accontenta di nozioni approssimative che rientrano nella saggezza umana, come se verso il primato «convergesse» l'intero episcopato. Si tratta di un'intuizione profonda, è vero, ma che non va oltre la portata della filosofia. Più grave sarebbe però limitarsi a una prospettiva ristretta di tipo «volontarista», come se Cristo avesse semplicemente «voluto» il primato conferendolo effettivamente a Pietro. Ora, la vera domanda, per la teologia, è chiedersi perché Cristo lo abbia voluto. Qualsiasi soluzione volontarista, a questo livello, rimane una scelta di convenienza. Infatti, il Verbo incarnato, Cristo, ha manifestato ancora una volta la natura profonda del mistero di Dio. Ne consegue che il primato non è più una funzione che Cristo avrebbe potuto arbitrariamente istituire o meno; se ha disposto in questo modo, è perché era necessario rivelare un aspetto essenziale del mistero della Trinità. È proprio della teologia esaminare tutti questi assi, tutti questi rapporti all'interno del «nexus mysteriorum». Eppure, il problema del primato e del suo «perché» rimane ancora una sfida da raccogliere per il dogma.²⁶

Non è questo il luogo per entrare nella questione dogmatica sull'origine trinitaria del primato, ma l'intuizione di Corecco ci orienta verso la teologia bonaventuriana dell'innascibilità del Padre.²⁷

²⁵ E. CORECCO, *Le rapport Eglise particulière / Eglise universelle*, in P. DE LAUBIER (ed.), *Visages de l'Eglise. Cours d'écclésiologie*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1989, 206 (trad. it. di J. Bagnoud).

²⁶ CORECCO, *Le rapport Eglise particulière / Eglise universelle*, 206-207.

²⁷ Cf. E. DURAND, *L'innascibilità et les relations du Père, sous le signe de sa primauté, dans la théologie trinitaire de Bonaventure*, in *La Revue thomiste* 4 (2006), 531-564.

■ 3.3. Il valore costitutivo della comunione

Dopo il concilio Vaticano II, la Chiesa ha elaborato un progetto di Costituzione per la Chiesa (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) che cercava di proporre un'organizzazione giuridica del potere uniforme per tutta la Chiesa. Corecco non è estraneo all'abbandono di questo progetto, poiché ha percepito il pericolo di ipostatizzare l'istituzione ecclesiale tra Dio e il fedele. Per Corecco, la Chiesa è pura mediazione e quindi la costituzione della Chiesa non può essere altro che l'azione diretta di Dio che guida il suo gregge con la parola, lo santifica con i sacramenti e lo vivifica con i carismi. L'agire di Dio è la fonte e il fondamento della Chiesa, ecco perché la vita trinitaria non è solo una causa esemplare e formale, ma anche la causa efficiente e finale della *communio* ecclesiale. L'elemento primario e primordiale della Costituzione ecclesiale è la comunione, la cui esistenza può essere solo constatata e confermata da chi possiede la pienezza della *sacra potestas*. Gli elementi secondari o derivati appaiono poi, cioè la distribuzione del potere, il rapporto tra il papa e i vescovi, l'esercizio del potere secondo la *tria munera* e i diritti dei fedeli.²⁸ Corecco non nega questi elementi secondari, anzi sottolinea che sono necessari, ma come servizio all'elemento primario che è la comunione. La *sacra potestas* agisce all'interno e al servizio della comunione.²⁹ La Costituzione ha certamente lo scopo di salvaguardare i diritti dei fedeli, ma si tratta del diritto di ricevere il messaggio di salvezza in tutta la sua autenticità. Nella Chiesa ciò significa concretamente il diritto/dovere di vivere in comunione con Dio e con gli uomini.

Se la comunione è causa efficiente e finale dell'ordinamento giuridico, possiamo capire perché l'autorità della Chiesa è kenotica,³⁰ perché la gerarchia (*Amt*) e l'istituzione devono spogliarsi per lasciare che Cristo agisca sia personalmente nella sua Parola e nei suoi sacramenti, sia attraverso lo Spirito Santo e i carismi che egli suscita. Ciò che è primo e fondamentale nella costituzione della Chiesa è l'azione di Dio che realizza la comunione attraverso lo Spirito Santo.³¹ L'elemento che unisce la

²⁸ CORECCO, *Ius et Communio*, vol. I, 1228-1229.

²⁹ E. CORECCO, *Amt und Charisma in der Verfassung der Kirche*, in G. GRESHAKE (ed.), *Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche*, München-Zürich, Schnell & Steiner, 1991, 152-154.

³⁰ E. CORECCO, *Das konsoziative Element in der Kirche*, in W. AYMANS – K.T. GERINGER – H. SCHMITZ (ed.), *Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht (München 14.-19. September 1987)*, St. Ottilien, EOS, 1989, 83-85.

³¹ Corecco cita a riguardo il contributo di J. HERVADA *Das konsoziative Element in der Kirche*, in AYMANS – GERINGER – SCHMITZ (ed.), *Akten des VI. Internationalen Kongresses für*

Chiesa è la presenza della vita trinitaria nella comunione eucaristica, nella proclamazione della Parola e nei carismi. In questo senso, la causa efficiente della comunione è espressa dalla formula *Ecclesia a sacramentis*:

Poiché non esiste alcuna realtà ecclesiale al di fuori delle persone configurate a Cristo attraverso la ricezione dei sacramenti, si deve concludere che l'unica opzione ecclesiologicala corretta è quella espressa dal principio *Ecclesia a sacramentis* e non da quello *Sacramenta ab Ecclesia*.³²

L'espressione *Ecclesia a sacramentis*,³³ cara a Eugenio Corecco, manifesta che la Chiesa è generata e realizzata dai sacramenti, prima ancora di poter trasmettere questi stessi sacramenti ai suoi membri:

La Parola e il Sacramento, che hanno quindi una forza di obbligo formale, generano dalla loro struttura intrinseca una nuova forma di aggregazione sociale destinata ad essere come tale segno della presenza di Dio nel mondo. La Chiesa è quindi una comunità kerigmatico-sacramentale che ha globalmente lo stesso valore di obbligo della Parola e del Sacramento di cui è geneticamente costituita.³⁴

Per Corecco, la *communio* suscitata dalla vita trinitaria non è solo una causa esemplare che rimarrebbe un principio astratto e separato dalla Chiesa visibile, ma è identificabile sociologicamente. La *communio* si incarna sia negli elementi di diritto divino necessari all'esistenza della Chiesa, come il carisma dei consigli evangelici, la comunione eucaristica e i carismi originari, sia negli elementi umani, come il sacramento del matrimonio che testimonia l'unità di Cristo e della Chiesa.³⁵

kanonisches Recht, 105-106.

³² E. CORECCO, *Articolazione della sinodalità nelle Chiese particolari*, in *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VII Congrès International de Droit canonique (Paris, Unesco, 21-28 septembre 1990)*, in *L'Année canonique*, hors série (1992), 862-863 (trad. it. di J. Bagnoud).

³³ Cf. E. CORECCO, *Fondements ecclésiologiques du code de droit canonique*, in *Concilium* 205 (1986), 25: «the sacraments themselves have been inserted in the Code in a perspective which is more functional than constitutional [...]. The sacraments, like the Word, do not appear in the plan of the Code as the constitutive elements of the Church, but rather as elements which are subsequent to the Church». Cf. E. CORECCO, *Theological Justifications of the Codification of the Latin Canon Law*, in M. THÉRIAULT – J. THORN (ed.), *Le nouveau code de droit canonique. Actes du V^e Congrès International de Droit Canon (19-25 août 1984)*, Ottawa, Université Saint-Paul, Faculté de droit canonique, 1986, 75.

³⁴ CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, 1697-1698.

³⁵ E. CORECCO, *Das Sakrament der Ehe: Eckstein der Kirchenverfassung*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 148 (1979), 374.

Riguardo al sacramento, Corecco riprende l'intuizione di Mörzdorf basata sul valore giuridico del gesto simbolico in tutte le culture, ma va oltre mostrando sia la specificità della solidarietà umana generata dai sacramenti (*communio fidelium*) sia il loro fondamento cristologico (*communio eucharistica*).³⁶

Su questa base sacramentale, Corecco sviluppa la sua intuizione dell'unità e dell'unicità della *sacra potestas* che si trasmette attraverso il sacramento dell'ordine. Il potere personale del vescovo viene dal sacramento che gli dà tutto il potere e gli permette di strutturare il corpo di Cristo nella comunione. Il sacramento contiene la parola, quindi non si possono dividere la giurisdizione e l'ordine come se avessero un contenuto diverso, perché rappresentano le due modalità dell'unica *sacra potestas*.

Senza l'unità e l'unicità della *sacra potestas*, il potere di ordine appare come un potere sacramentale che si limita ad amministrare i sacramenti agli individui, mentre il potere di giurisdizione è ridotto a un potere di governo per organizzare i compiti all'interno del popolo di Dio. Per Eugenio Corecco, i poteri di ordine e di giurisdizione sono inseparabili perché l'autorità vive dell'unico potere di Cristo che crea la comunione in tutti gli ambiti della vita. Il potere di giurisdizione non è estraneo alla *sacra potestas* e non si limita ad amministrare il popolo di Dio, ma trasmette la grazia della salvezza, cioè la partecipazione alla comunione trinitaria.³⁷

■ 3.4. *Sensus fidei, primato e comunione*

Per Corecco, la missione e il Magistero del romano pontefice sono strettamente legati al *sensus fidei*, perché il carisma dell'infallibilità significa che il papa rappresenta la Chiesa e testimonia la fede esprimendo il *sensus fidei* della Chiesa universale.

Il *sensus fidei* corrisponde a quel carisma comunitario che gli orientali chiamano *sobornost*:³⁸ un'unanimità e una concordia di tutti i credenti

³⁶ Cf. E. CORECCO – A. ROUCO VARELA, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano, Jaca Book, 1971, 43-48.

³⁷ Cf. E. CORECCO, *Natura e struttura della «Sacra Potestas» nella dottrina e nel nuovo codice di diritto canonico*, in *Communio* 75 (1984), 24-40; J.-L. SERRANO PENTINAT, *Palabra, sacramento y carisma, la eclesiología de E. Corecco*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2012, 175-181.

³⁸ Quando parla di *sobornost*, Corecco riprende le riserve del cardinale Congar su questo tema. Catherine de Hueck va oltre e propone una visione più ecumenica della *sobornost*:

nella fede che può essere opera solo dello Spirito Santo. Senza una comprensione del *sensus fidei*, *munera docendi* e *regendi* sono riservati esclusivamente all'autorità gerarchica e i laici hanno solo una cooperazione passiva.³⁹ Al contrario, la tentazione democratica del post-concilio e il dibattito tra centralizzazione e decentralizzazione del potere mostrano una mancanza di comprensione del *sensus fidei* e della rappresentatività nella Chiesa. La comunione nella Chiesa è un dono dello Spirito di verità che non si ottiene con la voce della maggioranza, né con il consenso democratico, né con la voce di un gruppo di specialisti.⁴⁰

Per Corecco, il *sensus fidei* è una saggezza e un giudizio di comunione che permette di agire nell'unità e di dare un giudizio di fede concordante sugli eventi per impegnarsi insieme nella missione. Questa esperienza di unità è un carisma dato dallo Spirito, che realizza il mistero trinitario dell'unità nella molteplicità e nella diversità. Il *sensus fidei* fa capire che tutti i cristiani sono soggetti alla Parola del Verbo e al sacramento e che la loro unità viene dall'incontro con Cristo e non da un'organizzazione o da strutture sociali che sono solo la conseguenza di questa obbedienza comune alla fede che è data a tutti dal battesimo.⁴¹

«Il semble que les catholiques de l'Eglise romaine comprennent difficilement le concept de sobornost, probablement parce que leur spiritualité est fortement basée sur la hiérarchie, "l'ordre et la loi"! Cela est dû à ce que la Rome catholique était l'historique héritière des traditions légales de la Rome païenne. [La] Sobornost [...] n'est donc pas vraiment une question de dépendance ou d'indépendance, d'autorité ou d'inférieurs; tout ceci disparaît comme des vêtements trop vieux, trop usés. Sobornost commence avec le cœur de ceux dont la vie de prière se passe devant la Trinité pour devenir avec le temps, un reflet du Père, du Fils et du Saint Esprit. Si, selon la volonté du Père, de telles personnes "se lient" pour former une communauté, d'elles-mêmes elles obéiront comme le Fils et compteront sur le Saint Esprit (avocat envoyé par le Père qui leur rappellera tout ce que le Fils a enseigné) pour leur donner une totale unité d'esprit, de cœur et d'âme. Vous voyez, sobornost, c'est l'unité qui implique l'esprit, le cœur et l'âme, mais pas plus de dépendance que d'indépendance, pas même d'interdépendance; cela va bien plus loin. Ce n'est pas non plus, au sens courant, ce que l'on entend par une organisation hiérarchique, ni un groupe de personnes "qui font ce qui leur plaît"» (C. DE HUECK DOHERTY, *Mes Bien-Aimés*, Ourscamp, Éditions du Serviteur, 2001, 480; lettera del 29 agosto 1972).

³⁹ Cf. E. CORECCO, *La réception de Vatican II dans le code de droit canon*, in G. ALBERIGO (ed.), *La réception de Vatican II* (Cogitatio Fidei), Paris, Cerf, 1985, 352.

⁴⁰ Cf. E. CORECCO, *Parlamento ecclesiale o diaconia sinodale?*, in *Communio* 1 (1972), 36. L'idea fondamentale del parlamentarismo è la rappresentatività. L'autorità viene data per delega a poche persone sulla base di un voto popolare. Nella Chiesa, questo modello di delega di potere non può essere valido perché l'autorità deriva dall'ordinazione e non dalla comunità; inoltre il concetto di delega è sempre personale e la rappresentatività è una testimonianza.

⁴¹ Cf. L. GEROSA, *Antropologia, fede e diritto ecclesiale. Atti del simposio internazionale sugli studi canonistici di Eugenio Corecco (Lugano, 12 novembre 1994)*, Milano, Jaca Book,

Il mistero della *sobornost*, dell'unanimità dei fedeli nella proclamazione della stessa fede, è un dono dello Spirito e una partecipazione alla comunione trinitaria. Corecco aveva ridato valore al titolo di «vescovo di Roma» per indicare che il ministero petrino ha una missione centrale in questo rapporto di reciproca immanenza tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare, che è la fonte della comunione tra le diverse Chiese:

Se la *communio* è il criterio del rapporto intersoggettivo tra i cristiani, la *Communio Ecclesiarum* è il paradigma della struttura pluralistica proprio alla Chiesa. Infatti il pluralismo non può essere inteso nella Chiesa alla stregua di quello proposto dalla cultura laica moderna, segnata dal razionalismo individualistico dei secoli passati, come un rapporto atomistico di tanti individui all'interno di un unico organismo universale, ma essenzialmente come rapporto tra comunità ecclesiali particolari. Il cristiano non esiste al di fuori di un ambito comunitario particolare dal quale è determinato e costituito nella struttura stessa della sua persona, essendo la comunione la struttura propria dell'Uomo nuovo. Di conseguenza, la funzione primaziale del Vescovo di Roma all'interno della *Communio Ecclesiarum* è tanto più autentica quanto più emergente da un'esperienza episcopale realmente vissuta all'interno della sua Chiesa particolare. E per conseguenza, la sua funzione primaziale è tanto più autorevole quanto più la Chiesa di Roma realizza la sua appartenenza alla *Communio Ecclesiarum*, come Chiesa particolare realmente esistente, cioè come Chiesa particolare che a sua volta vive e realizza in se stessa tutti i valori della Chiesa universale. La Chiesa di Roma non può essere ridotta a un centro amministrativo della Chiesa universale. L'autocoscienza di essere una Chiesa particolare è essenziale per una realizzazione corretta della sua funzione di riferimento ultimo per le altre Chiese della *Communio* o dell'Ecumene.⁴²

Il senso e lo scopo della *sacra potestas* nella Chiesa è realizzare la comunione. Per Corecco, definire lo scopo del diritto con la *salus animarum* è qualcosa che rimane estraneo alla comunione e non evita una connotazione individualista; allo stesso modo, il concetto di *bonum commune Ecclesiae*, inteso in senso filosofico e sociale, non basta per capire la causalità efficiente e finale della comunione trinitaria.⁴³

1995, 57-96.

⁴² E. CORECCO, *Riflessioni critiche sul Documento «Gruppo la Tenda. Appartenenza e partecipazione alla Chiesa locale di Roma»*, in *Communio* 2 (1972), 139.

⁴³ Cf. GEROSA, *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*, 104-106.

■ 3.5. *Carisma e comunione*

Infine, il carisma è un elemento essenziale che rende attuale la causalità efficiente della vita trinitaria per la comunione. Se l'istituzione ecclesiale, come struttura stabile, nasce dalla parola e dai sacramenti che hanno una dimensione cristologica e incarnata, il carisma, come elemento pneumatologico, fa nascere una comunione che ha come scopo quello di costruire e strutturare la comunità ecclesiale. Non fa parte dell'istituzione, poiché è conferito sia al sacerdozio comune che al sacerdozio ministeriale. Il carisma è l'unico elemento non istituzionale della Costituzione della Chiesa:

Se è vero che l'esistenza del diritto canonico non deriva dalla dimensione sociale inerente alla natura umana e al suo aspetto sociale come appare nella Chiesa, ma dalla forza giuridicamente vincolante inerente ai sacramenti come alla Parola (elementi generatori del raduno sociale specifico della «*communio*» ecclesiale), allora anche il carisma, – nelle sue forme più complete, quelle che si vedono, per esempio, nel carisma del fondatore, definito anche carisma originario, in quanto si trova alla nascita degli ordini religiosi, delle diverse forme di vita associativa o dei recenti «movimenti» ecclesiali – è fonte di fratellanza e comunione: costituisce quindi un elemento ontologico e, di conseguenza, tipicamente costituzionale. Non esiste Chiesa senza la presenza costituente e costituzionale del carisma.⁴⁴

Per monsignor Corecco, ci sono quindi due forme di aggregazione nella Chiesa: una forma istituzionale eucaristica e una forma costituzionale carismatica. Se la parrocchia è diventata il modello di aggregazione territoriale ecclesiale nato dall'eucaristia, non è né necessaria alla Chiesa particolare, né l'unica forma di comunità eucaristica. Il carisma suscita anche forme più variabili di comunità eucaristica, siano esse «profetico-personali» come nella vita consacrata o «comunitarie e missionarie» come nelle associazioni o nei movimenti.⁴⁵

San Giovanni Paolo II ha dichiarato la coesistenza dei carismi e dell'istituzione ecclesiale.⁴⁶ Il rapporto tra carisma e papato è evidente

⁴⁴ CORECCO, *Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, F. FETTER – B. WILDHABER (ed.), P. LE GAL (dir.), Fribourg, Éditions Universitaires, 1990, 156.

⁴⁵ Cf. CORECCO – GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, 209-211.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità nella vigilia di Pentecoste*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXI/1, Città del Vaticano,

perché il carisma ha una dimensione sia universale, internazionale, che particolare. Partecipa quindi direttamente al ministero petrino di servire la comunione tra le Chiese particolari e la Chiesa universale. I carismi incarnano l'azione dello Spirito Santo che realizza l'unità nella diversità. Lo Spirito Santo è in un certo senso la causa efficiente della comunione e della reciproca immanenza della Chiesa universale nella Chiesa particolare.

Corecco si rammarica quindi che la parola «carisma» non sia nel codice di diritto canonico, sostituita da «allusioni» alla presenza e ai doni dello Spirito Santo e dal concetto di patrimonio stabile delle comunità. Questa omissione crea confusione per tre motivi: il concilio ha riconosciuto il diritto dei fedeli di esercitare i carismi (AA 3, 4; AG 28, 1), il carisma non si identifica né con la grazia santificante né con un dono fatto a una categoria particolare di fedeli come i membri di un istituto. Il carisma permette di distinguere la Costituzione e l'Istituzione nella Chiesa, manifestando la dimensione kenotica dell'istituzione che deve rimanere al servizio della comunione:

La presenza del carisma, liberamente suscitato dallo Spirito Santo, relativizza per sua stessa natura la posizione egemonica della gerarchia nella Chiesa, nella misura in cui crea parallelamente ai diritti-doveri dei fedeli un altro limite – imprevalicabile – all'esercizio della *sacra potestas*. L'autorità, infatti, non ha solo la responsabilità di discernere l'autenticità dei carismi, ma anche e soprattutto quella di non spegnere le manifestazioni dello Spirito (LG 12, 2).⁴⁷

Corecco sintetizza in tre punti la portata costituzionale del carisma:

- 1 il carisma è di per sé un dono particolare che lo Spirito concede per la costruzione della comunione ecclesiale;
- 2 il carisma è di per sé, quando esiste, uno dei fondamenti ecclesiologici del diritto/dovere dei fedeli di collaborare alla missione della Chiesa;
- 3 il carisma di per sé costituisce un limite preciso all'esercizio della *sacra potestas*.⁴⁸

Il carisma è quindi una provocazione, nel senso buono del termine, per l'istituzione ecclesiale: una sfida a vivere la sua missione al posto giusto come servizio all'unità in una purezza rinnovata.

LEV, 1998, 1121.

⁴⁷ CORECCO, *La réception de Vatican II dans le code de droit canon*, 351.

⁴⁸ CORECCO, *Théologie et droit canon*, 164.

■ Conclusione

Per Corecco, la comunione non deriva dalla natura sociale dell'uomo o della Chiesa, ma è causata dalla natura del mistero trinitario che fa rinascere il battezzato a una comunione che è parte integrante del suo essere. Il fedele riceve nel *sensus fidei* e nel carisma un'esperienza dell'io-tu-noi della Chiesa e una partecipazione attiva alla missione della Chiesa:

C'è sempre il rischio di capire la Chiesa come una società umana qualsiasi semplicemente «elevata», portata a un livello soprannaturale. Ma se la Chiesa è davvero una realtà sociale, la sua «socialità» non viene dalla natura organica della persona umana, ma dalla comunione. Questa socialità è l'espressione di una realtà non naturale, la comunione. Anche se questa si manifesta nella storia come corpo sociale, il principio di tale crescita non risiede nella natura sociale dell'uomo, ma ha origine nella natura sociale della comunione trinitaria che, nel battesimo, investe l'uomo.⁴⁹

Il mistero trinitario non è una semplice causalità esemplare esterna che l'uomo e la società ecclesiale dovrebbero imitare, ma fa nascere la comunione nella Chiesa e agisce direttamente attraverso la Parola, il sacramento e i carismi, suscitando un'unità nella fede attraverso il primato e il *sensus fidei* e una diversità nell'espressione e nella missione. La causalità efficiente permette di superare la tentazione di ipostatizzare la Chiesa, che pretende di fare della gerarchia la fonte della missione e della fecondità. Papa Leone XIV, nella sua omelia inaugurale, ha sottolineato la dimensione kenotica dell'istituzione e dell'autorità che si annulla per lasciare che la grazia agisca e realizzi la comunione nella Chiesa:

Le sue parole richiamano in senso più generale un impegno irrinunciabile per chiunque nella Chiesa eserciti un ministero di autorità: sparire perché rimanga Cristo, farsi piccolo perché Lui sia conosciuto e glorificato (cf. Gv 3,30), spendersi fino in fondo perché a nessuno manchi l'opportunità di conoscerlo e amarlo.⁵⁰

⁴⁹ CORECCO, *Le rapport Eglise particulière / Eglise universelle*, 208-209.

⁵⁰ LEONE XIV, *Omelia inaugurale*, 9 maggio 2025.

■■■■ FORUM ■■■■

R. Guardini, *Ecclesiologia* (*Opera omnia*, vol. XI),
P. Bua (ed.), Morcelliana, 2025

FIDEI COMMUNIO 2026

Anno II / Numero 1
pp. 207-245

ABSTRACT ■ This issue presents two articles, by philosopher Massimo Borghesi and theologian Francesca Leto, in which – from different disciplinary perspectives – they highlight some fundamental aspects of Romano Guardini's thought, drawing on his collection of ecclesiological writings, recently published in the following volume: R. GUARDINI, *Ecclesiologia* (*Opera omnia XI*), P. BUA (ed.), Brescia, Morcelliana, 2025.

KEYWORDS ■ Guardini – Church – Opposition – Community

ECCLESIOLOGIA E DIALETTICA. LA CHIESA COME COMPLEXIO OPPOSITORUM IN ROMANO GUARDINI

di MASSIMO BORGHESI

■ 1. La Chiesa come «complexio oppositorum»

Nel 2025 ricorrevano 140 anni dalla nascita di Romano Guardini (1885-1968). L'anniversario in Italia è passato inosservato. L'eccezione è stata la pubblicazione, da parte della Morcelliana, del volume XI dell'*Opera omnia* dell'autore, curato e introdotto da Pasquale Bua, dedicato alla *Ecclesiologia*. Testo interessante che, oltre ad offrire l'edizione di saggi mai tradotti in italiano, ripresenta due libri già pubblicati, *Il senso della Chiesa* (1922) e *La Chiesa del Signore* (1965) rivisti e corretti. Tra i testi raccolti nel volume ci soffermiamo su due lavori degli anni '20 – *Universalità e sincretismo*, del 1920-21, e *Il senso della Chiesa*, del 1922 – perché essi accompagnano l'elaborazione filosofica della teoria dell'opposizione polare che Guardini consegnerà al lavoro del 1925 *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*.¹ Il parallelismo non è meramente casuale e consente di mettere a fuoco la specifica ecclesiologia guardiniana data da una versione "polare" e "antinomica" della Chiesa di indubbia originalità. Il parallelismo è messo in evidenza dallo stesso autore che, nella Premessa dell'opera del '25, scrive:

MASSIMO BORGHESI

Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione, Università di Perugia.
massimo.borghesi@unipg.it

¹ R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz, Matthias Grünewald, 1925 (1955²); trad. it. *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente*, in Id., *Scritti di metodologia filosofica* (Opera omnia I), H.-B. GERL-FALKOVITZ (ed.), Brescia, Morcelliana, 2007, 65-241. Sulla teoria dell'opposizione polare cf. M. BORGHESI, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Roma, Studium, 2021³, 13-57; Id., *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Milano, Jaca Book, 2018, 19-84.

Alcuni lavori hanno come proprio orientamento e criterio l'idea degli opposti: i miei saggi sulla filosofia e sulla teologia di san Bonaventura – uno sulla sua dottrina della redenzione; l'altro, non ancora pubblicato, su coloro che hanno influito sul suo pensiero contribuendo a farne un sistema; poi gli scritti *Lo spirito della liturgia*, *Il senso della Chiesa* e *Formazione liturgica*; infine una serie di studi meno consistenti, alcuni dei quali sono raccolti nel volume *Auf dem Wege*.²

Tra questi studi v'è anche il saggio, non ricordato, dal titolo *Universalität und Syncretismus*, del 1920-21. Saggio che ora viene presentato nella raccolta della Morcelliana.³ Si tratta di una recensione, breve e densa, in cui Guardini mette sotto le lenti il volume di Friedrich Heiler *Das Wesen des Katholizismus*, edito nel 1920. Heiler, allievo di Karl Adam, era divenuto noto in Germania per la sua opera *Das Gebet*.⁴ Nel 1919 aveva abbandonato il cattolicesimo per farsi luterano. *Das Wesen des Katholizismus* appartiene alla nuova fase della vita dell'autore e rappresenta una critica alla Chiesa cattolica analizzata come la giustapposizione di forme ideali non amalgamate tra di loro. «Il testo – scrive Guardini – è composto da sei lezioni tenute in Svezia e rappresenta un duro attacco alla Chiesa, forse il più aspro che da gran tempo le sia stato scagliato contro in forma divulgativa». ⁵ Esso impone una riflessione sull'essenza del cattolicesimo a cui Guardini non si sottrae. Il libro di Heiler diviene, così, lo spunto per una riflessione ecclesiologica nuova ed originale. La sfida risiede nel delineare una "forma" cattolica in grado di unificare la molteplicità degli aspetti che caratterizzano la Chiesa. La provocazione dell'autore è data dalla sua impostazione che scompone le componenti ideali del cattolicesimo in parti autonome, senza nesso ideale tra di loro.

Il contenuto del libro, in tutto di 143 pagine, è in sintesi il seguente. Le prime tre lezioni vogliono individuare gli elementi essenziali del cattolicesimo e credono di averli trovati in questi aspetti: religione popolare primitiva (paganesimo), religione giudaistica giudaica, religione giuridista romana, mistica ellenistica e sentimento religioso evangelico. Il cattolicesimo sarebbe in se stesso un sincretismo, un coacervo di queste

² GUARDINI, *L'opposizione polare*, 67.

³ R. GUARDINI, *Universalität und Syncretismus*, in *Jahrbuch der deutschen Katholiken* 1 (1920-1921), 150-155; trad. it. *Universalità e sincretismo*, in *Id.*, *Ecclesiologia* (Opera omnia XI), P. BUA (ed.), Brescia, Morcelliana, 2025, 53-66.

⁴ F. HEILER, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München, E. Reinhardt, 1918.

⁵ GUARDINI, *Universalità e sincretismo*, 54.

cinque forze, in cui il sentimento religioso evangelico rappresenterebbe l'unico elemento cristiano dell'intero. La quarta lezione cerca di presentare il cristianesimo evangelico come protesta contro i quattro elementi non cristiani del cattolicesimo e come un tentativo di vivere semplicemente dell'elemento «cristiano».⁶

Conformemente allo spirito della Riforma, Heiler espelle dal cristianesimo l'elemento ebraico, quello ellenico, quello «romano». A questa "esclusività" Guardini oppone «una critica della critica».⁷ L'errore di Heiler risiede nella sua «visione meccanicistica, per la quale una totalità vivente si costruisce mediante la congiunzione di singole parti».⁸ Guardini, da parte sua, opta per una visione organica che, applicata alla Chiesa, ricorda il metodo seguito da Newman nel suo *An Essay on the Development of Christian Doctrine*.⁹ Allo scopo la metafora del seme è fondamentale.

La forma della pianta ormai cresciuta è uguale a quella del chicco? Essa ne è fundamentalmente diversa, e tuttavia ci sta di fronte la stessa essenza. Questo perché non si tratta qui di qualcosa di meccanico, che si possa dimostrare con la legge della conservazione della materia e dell'energia attraverso lo studio dei rapporti di qualità e quantità nei suoi stadi precedenti, ma di una realtà vivente. Ebbene questo significa identità dell'individuo in una successione di diversi gradi di sviluppo. E ancora: è possibile individuare nel patrimonio della pianta gli elementi che appartengono all'ambiente che la circonda? Certo; e tuttavia la pianta non è un miscuglio di essi, ma una unità dotata di attività propria, perché è viva. La vita si impossessa della realtà concreta, la mette al servizio della propria legge di struttura e d'azione, e, lungi dal perdere in tale assunzione la propria individualità, solo in tal modo giunge al contrario al pieno sviluppo. La metafora è classica e per la Chiesa dice tutto.¹⁰

L'obiezione di Heiler, comune alla critica protestante dopo i lavori di Adolf von Harnack sulla «ellenizzazione» del cattolicesimo romano, non ha ragion d'essere. La Chiesa nella sua storia «non ha fatto altro che ciò che fa la pianta, la quale trae a sé dall'aria e dal terreno le cose di cui può servirsi e le impiega per la propria crescita. Una Chiesa "evangelica"

⁶ GUARDINI, *Universalità e sincretismo*, 54.

⁷ GUARDINI, *Universalità e sincretismo*, 55.

⁸ GUARDINI, *Universalità e sincretismo*, 57.

⁹ Riferimento al testo del 1845 J.H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, I. KER (ed.), Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1989⁶ (rist. dell'ed. 1878).

¹⁰ GUARDINI, *Universalità e sincretismo*, 57-58.

puritano-primitiva è un'astratta costruzione a tavolino». ¹¹ Il cristianesimo "puro" è, in realtà, un cristianesimo disincarnato, fuori dal tempo e dalla storia. Per Guardini la Chiesa è «vita» e, come tale, le sue potenzialità immanenti passano in atto in corrispondenza con le sollecitazioni che dipendono dal tempo storico.

Le potenzialità latenti nel «chicco di grano» si sono sempre risvegliate quando una necessità storica corrispondente o un particolare ambiente culturale le ha non create, ma appunto destinate. Anche in questo sta la guida dello Spirito Santo. Per esempio, quando la Chiesa universale ha dovuto elaborare una forma istituzionale che fosse chiara, precisa e tuttavia ampia, niente si è rivelato più adatto nello spirito e nella forma del diritto romano. Da nessun'altra parte che non fosse il giudaismo la Chiesa ha potuto imparare il modo più convincente come l'ideale ultraterreno debba conquistare con lavoro tenace questo mondo reale con tutte le sue inadeguatezze. È stato l'ellenismo a fornire concetti e modelli preziosi che fossero di aiuto per la strutturazione della vita intellettuale e culturale, e così via. ¹²

La critica di Heiler al cattolicesimo non ha, pertanto, ragion d'essere. Il cattolicesimo non è un «coacervo» di opposti slegati tra di loro.

Possiamo richiamarci al fatto che una realtà del genere non si sarebbe tenuta in piedi per quasi duemila anni. Heiler stesso avverte come enigmatica per la sua concezione questa forza di autoconservazione della Chiesa. Ma possiamo fare di più. Possiamo capovolgere il ragionamento e affermare: ciò che Harnack e il suo allievo Heiler chiamano *complexio oppositorum*, coacervo di opposti fra loro estranei nella Chiesa, è in verità la garanzia della sua fondamentale unità. ¹³

Appare qui la formula *complexio oppositorum* applicata alla Chiesa. La ritroviamo, sempre con riferimento ad Harnack, nella tesi di laurea in teologia dogmatica su san Bonaventura pubblicata nel 1921. ¹⁴

¹¹ GUARDINI, *Universalità e sincretismo*, 58.

¹² GUARDINI, *Universalità e sincretismo*, 60.

¹³ GUARDINI, *Universalità e sincretismo*, 59.

¹⁴ R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Düsseldorf, Leonard Schwann, 1921; trad. it. *La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistematico alla dottrina della Redenzione*, in Id., *Bonaventura* (Opera omnia XVIII), I. TOLOMIO (ed.), Brescia, Morcelliana, 2013.

Adolf Harnack rimprovera alla teologia cattolica di essere una artistica «*complexio oppositorum*». Dopo quanto è stato esposto, questo rimprovero potrebbe essere in gran misura giustificato per Bonaventura, se non provenisse da una falsa interpretazione della natura della verità religiosa e della sua sistemazione teorica. Con una teoria unilaterale non si può intendere la verità della Rivelazione, poiché questa, che è «spirito e vita», è inesauribile e nello stesso tempo è misteriosa nella sua essenza più intima. Per ogni punto di vista essa offre allo sguardo nuovi aspetti e non è permesso storpiare per amore di schematizzazioni la verità universale. Se la verità si rivela al pensiero nella sua universalità, allora il pensiero deve rinunciare a ricondurre questa pienezza a formulazioni semplicistiche. Non si tratta di un accumulo di contrapposizioni, ma della incapacità del pensiero umano di far fronte alla ricchezza e al mistero della verità rivelata. Il pensiero deve riconoscere i diversi aspetti di questa verità e cercare di non tradirli, anche se con ciò nasce un'opera complicata e apparentemente ambigua. Bonaventura è profondamente convinto di questo.¹⁵

Questa persuasione, del Guardini del 1921-22, accompagnerà la riflessione dell'autore fino alla fine. In *Die Kirche des Herrn*, del 1965, una delle sue ultime opere che appare, riveduta, nel volume sulla *Ecclesiologia*, scrive:

L'altra linea di pensiero era la seguente: l'essermi a lungo occupato della struttura del vivente mi aveva insegnato che tutto ciò che è umano si dà secondo strutture tipiche e può essere da queste determinato. Nella misura in cui non si ha a priori una visione ristretta della Chiesa – dal punto di vista storico o sociologico o di qualunque altro genere – ciò in essa non è possibile. Certamente si ritrovano al suo interno tutte le tipologie dell'umano, ma essa non si risolve in alcuna di queste. Di continuo è stata minacciata dal pericolo che una certa tipologia prendesse il sopravvento e la portasse sotto il proprio dominio. La storia delle eresie disegna la serie di tali processi. Questi ultimi, tuttavia, non sono riusciti a sopraffare la Chiesa nel suo nucleo. A volte ne hanno limitato o impoverito la missione – ma chi conosce la sua storia reale sa che la sua essenza è sempre rimasta integra e unitaria. Il che significa: in essa c'è qualcosa che sta al di sopra di tutte le strutture e delle loro opposizioni. Essa non si risolve in un'unica struttura, ma le racchiude tutte – Adolf von Harnack ha trovato l'espressione giusta quando ha parlato della *coincidentia oppositorum* nella Chiesa, intendendo tuttavia con ciò un miscuglio di contraddizioni. In verità nella Chiesa vive qualcosa che – paragonabile

¹⁵ GUARDINI, *La dottrina della Redenzione in san Bonaventura*, 336-337.

all'energia che nell'atomo tiene insieme le sue componenti – supera la tensione che predomina tra strutture e rende possibile una totalità che, secondo tutte le intuizioni sociologiche, è impossibile da un punto di vista terreno. È l'azione dello Spirito santo, che la rende «cattolica» e le consente di diventare la Chiesa di tutti i popoli per «tutti i giorni fino alla fine del mondo» (Mt 28,20).¹⁶

A distanza di più di 40 anni la *complexio oppositorum*, chiamata ora *coincidentia oppositorum*, rimane il punto chiave della ecclesiologia guardiniana. Guardini perviene a ciò attraverso una indagine prolungata sulle «strutture tipiche» dell'umano. Il tema è al centro della sua attenzione sin dal saggio del 1914 *Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre*.¹⁷ Lo studio delle tipologie umane, alla maniera di Weber-Simmel-Scheler, si collega a quello delle polarità tipiche che caratterizzano la vita umana. L'esito maturo di questa riflessione è il volume su *Der Gegensatz* del 1925. La traiettoria del pensiero è, ad un tempo, filosofica e teologica. Guardini elabora, cioè, un'antropologia filosofica che trova la sua compiuta attuazione, sul piano soprannaturale, nella Chiesa. Solo la Chiesa riesce a mantenere in unità la fondamentale opposizione polare che, sul piano della natura, costituisce la tensione della vita. Una tensione che minaccia continuamente di trapassare dall'«opposizione» (*Gegensatz*) alla «contraddizione» (*Widerspruch*), dalla polarità costruttiva all'antitesi distruttiva. In *Universalità e sincretismo*, Guardini, dopo aver designato la Chiesa come *complexio oppositorum*, scrive:

Spero di poter presto esporre ampiamente questa legge dell'opposizione che si compone in unità. Una cosa è la «contraddizione», un'altra l'«opposizione». La contraddizione lacera l'unità; al contrario, appartiene all'essenza di ogni vivente l'essere costituito da opposti, e a un'indagine più penetrante è possibile evidenziare gli opposti che sono costitutivi di ogni vivente. Ora è assai singolare vedere che appunto quegli aspetti, che sono stati rimproverati alla Chiesa come contraddizioni incongrue, siano in verità opposti costruttivi di tal genere, cosicché ancora una volta «alla sapienza è resa giustizia dalla bocca dei suoi avversari». Tra oggettiva organizzazione ecclesiastico-religiosa e mistica sovrarazio-

¹⁶ R. GUARDINI, *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, Würzburg, Werkbund, 1965; trad. it. *La Chiesa del Signore. Meditazioni sull'essenza e il compito della Chiesa*, in Id., *Ecclesiologia*, 204-205.

¹⁷ R. GUARDINI, *Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre*, Freiburg, Caritas, 1914; trad. it. *Opposizione e opposti. Abbozzo di un sistema della Teoria dei tipi*, in Id., *Scritti di metodologia filosofica*, 45-64.

nale, tra produttività religiosa e tradizione che si conserva inalterata, Harnack, Heiler e quanti pensano come loro pongono un *aut-aut*, mentre invece si dovrebbe chiamarlo *et-et*. Perché è in questo che risiedono le specifiche connotazioni religiose di quelle leggi strutturali che esistono in ogni vivente. Proprio per il fatto che il cattolicesimo accoglie in sé questi opposti – e altri ancora – esso è vivo e unitario. Appunto perché contiene in sé tutte le opposizioni tipiche di una vitalità pienamente sviluppata, esso è autentico e merita il nome che porta. Quel nome, infatti, significa: realtà che include tutte le sue parti; assoluta positività senza alcuna *hár-esis*. Invece una struttura elementare, quale la esige Heiler, sarebbe in contrasto non solo con l'essenza di ogni religione caratterizzata da uno sviluppo storico, ma anche con le leggi fondamentali della vita.¹⁸

Per la distinzione, fondamentale, tra opposizione (*Gegensatz*) e contraddizione (*Widerspruch*) Guardini poteva beneficiare del grande lavoro di Adam Möhler, uno dei fondatori della Scuola di Tubinga, nel suo *Einheit in der Kirche*. Era Möhler che, in un dialogo serrato con l'idealismo tedesco, aveva concepito la Chiesa come sintesi degli opposti. In *Die Einheit*, al §46, egli distingue tra l'unità della Chiesa, capace di sopportare le opposizioni più grandi al suo interno, e la divisione delle eresie contrassegnate non dall'opposizione ma dalla contraddizione:

La vita vera si ha solo nell'unione reale degli opposti. Proprio per questo abbiamo detto che nell'eresia non vi è neppure la possibilità della vita cristiana, perché in essa non vi sono opposti, e non ve ne possono essere, non essendovi l'unità. [...] Il solo opposto, infatti, non si ha se non nel rapporto con un altro opposto che sussiste in lui, e con il quale si confonde ed unisce: l'opposto esige l'unità. Quell'elemento che nell'interno della Chiesa ha la natura di opposto, al di fuori di essa resta isolato.¹⁹

Esso «non costituisce un opposto, perché gli opposti non possono esistere che nell'unità; egli dà luogo a una vera contraddizione».²⁰

Sulla scia di Möhler, Guardini, nella sua critica a Heiler, e dietro di lui ad Harnack, sviluppa la sua «apologetica» del cattolicesimo basata sull'idea che esso, ed esso solo, sia capace di tenere insieme, in una superiore unità, le polarità che costituiscono la struttura del vivente concreto.

¹⁸ GUARDINI, *Universalità e sincretismo*, 59-60.

¹⁹ A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus*, Habilitationsschrift, Tübingen 1825; trad. it. *L'unità nella Chiesa*, G. CORTI (ed.), Roma, Città Nuova, 1969, 196.

²⁰ GUARDINI, *L'unità nella Chiesa*, 194.

I duemila anni di storia della Chiesa, attraversati dalle «contraddizioni» rappresentate dalle eresie, ne offrono la prova. Nella religione cattolica

l'elemento dogmatico e quello giuridico sono congiunti con quello mistico; un ordinamento sacramentale ben strutturato fa tutt'uno con l'interiore sentimento religioso della persona; gerarchia e singolo individuo religioso non sono separabili; cultura religiosa riccamente dispiegata e rifinita fino all'estremo e religione popolare primitiva vanno di pari passo.²¹

La sintesi tra le serie polari che costituiscono l'essere vivente è la prova della verità «cattolica». Questa idea precede il saggio su Friedrich Heiler e accompagna tutta la riflessione guardiniana sulla polarità. Ne abbiamo conferma in una lettera all'amico Josef Weiger del 26 maggio 1916 dove Guardini, accennando all'abbozzo di un suo lavoro – si tratta di *Vom Geist der Liturgie* pubblicato nel 1918 –, scrive:

Si tratta di formare una fenomenologia dei due *data* ultimi dell'esserci dell'uomo, dell'idea (il dato ultimo-oggettivo) e dell'io (il dato ultimo-soggettivo). E mostrare in seguito come entrambi i lati dell'idea (tipo dell'essere – direzione della volontà, dell'azione, dell'intenzione) e dell'io (centro strutturale – costante direzionale) si sostengono a vicenda: primato dell'essere statico (verità, essere, idea platonica, cioè l'io a riposo, l'io contemplativo) o dell'essere dinamico (bontà, azione, la moderna idea di valore, cioè l'io attivo creativo)? Ne deriva un'analisi dello «spirito cattolico» elaborata dall'interno: rispettivamente il primato dell'essere statico (vedi sopra), del *logos*, per alcuni ambiti; e quello dell'essere dinamico, dell'*ethos* per altri. Ma comunque un definitivo primato organico del *logos* sull'*ethos*, della contemplazione sull'azione, dell'essere sull'intenzione (*Gesinnung*).²²

■ 2. «Un processo religioso di portata incalcolabile ha avuto inizio: la Chiesa si risveglia nelle anime»

La recensione del volume di Heiler è del 1920-21. Essa precede di poco la pubblicazione di *Vom Sinn der Kirche*, il testo del 1922 dedicato alla Chie-

²¹ GUARDINI, *Universalità e sincretismo*, 55.

²² R. GUARDINI, «Ich fühle daß Großes im Kommen ist». *Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger. 1908-1962*, H.-B. GERL-FALKOVITZ (ed.), Ostfildern-Paderborn, Grünewald-Schöning, 2008; trad. it. *Lettere a Josef Weiger. 1908-1962* (Opera omnia XXVII/1), H.-B. GERL-FALKOVITZ (ed.), Brescia, Morcelliana, 2010, 217.

sa. L'esordio è un grido di giubilo: «Un processo religioso di portata incalcolabile ha avuto inizio: la Chiesa si risveglia nelle anime».²³ La speranza di un rinnovamento ecclesiale e di una nuova presenza della Chiesa nella società tedesca post-bellica trovava, certamente, una sua motivazione nello spirito del tempo. «Dopo la guerra e per la prima volta dopo molto tempo, i cattolici avevano ottenuto libero spazio. E così pure dopo il crollo si erano liberati forti impulsi religiosi; e poiché tutto era incerto, si diede alla solidità del punto di vista cattolico una stima sino allora inconsueta».²⁴ Queste speranze volte verso la Chiesa non spiegano, però, tutto. *Sul senso della Chiesa* si apre con una dedica: «Alla gioventù cattolica».²⁵ Con il termine Guardini intende in particolare quella parte della *Jugendbewegung* tedesca denominata Quickborn. Si trattava del movimento giovanile cattolico, fondato nel 1910 da padre Bernhard Strehler, di cui Guardini diverrà prima consigliere e poi, dal 1927, direttore spirituale. Il rapporto con il movimento diviene per lui coinvolgente al punto da rappresentare la base per la comprensione di un possibile rinnovamento ecclesiale.

Per Guardini la rocca di Rothenfels [il castello, sede del Quickborn] diventò un laboratorio sperimentale nel quale testò le sue riflessioni su comunità, liturgia ed educazione. [...] In effetti, alla rocca di Rothenfels Guardini diede vita alla visione di Chiesa che articolò in *Vom Sinn der Kirche*. Qui i giovani tedeschi scoprirono la Chiesa come il corpo vivente di Cristo, nel quale ciascuno di essi offriva un contributo singolare impegnandosi deliberatamente per Gesù Cristo.²⁶

A riprova dell'importanza di questa esperienza vale il ricordo tardivo quando, essendo Guardini libero docente in dogmatica all'Università di Bonn, nel 1922,

²³ R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz, Matthias Grünewald, 1922 (1933³); trad. it. *Sul senso della Chiesa. Cinque conferenze*, in Id., *Ecclesiologia*, 67. L'edizione della Morcelliana curata da Pasquale Bua riporta, in nota, le varianti della edizione del 1933 rispetto a quella del 1922.

²⁴ R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlass*, F. HENRICH (ed.), Düsseldorf, Patmos Verlag, 1984; trad. it. *Appunti per un'autobiografia. Editi dall'opus postumum* (Opera omnia XXVII), F. HENRICH (ed.), Brescia, Morcelliana, 1986, 43.

²⁵ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 63.

²⁶ R.A. KRIEG, *Romano Guardini. A Precursor of Vatican II*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame, 1997, 60. Sulla relazione tra Guardini e il movimento Quickborn cf. il fondamentale studio di C. FEDELI, *Guardini educatore*, Prefazione di H.-B. GERL-FALKOVITZ, Lecce-Brescia, Pensa MultiMedia, 2018; il volume è corredato da belle immagini legate agli incontri di Guardini a Rothenfels.

mi si era fatto capire che se, essendo nel movimento giovanile, mi fossi pertanto impegnato nel «Quickborn» e nel lavoro a Rothenfels, molto a stento avrei potuto aspirare a una cattedra. In ciò si esprimeva l'atteggiamento che era stato preso nei circoli ufficiali verso il movimento giovanile che fondamentalmente non è realmente mutato. Ciò che questo significasse per me, riferirò ancora espressamente; comunque tanto che dichiarai che, in questo caso, avrei deciso per Rothenfels. Ciò non significava certamente disprezzo per l'attività di insegnamento, la rinuncia ad essa mi sarebbe stata molto gravosa; ma la vita e il lavoro del movimento giovanile erano per me essenziali.²⁷

È in questo contesto, pieno di fervore, che sorgono le conferenze che saranno alla base di *Vom Sinn der Kirche*. Esse riflettono appieno le motivazioni e le speranze che sorgono dall'esperienza di Quickborn.

In quel tempo si svolse a Bonn il secondo convegno della Associazione laureati cattolici. Io vi tenni una serie di relazioni sul tema del «Senso della Chiesa», che furono pubblicate nel 1922 con dedica «alla gioventù cattolica» nelle edizioni Grünewald. L'intero convegno fu molto vivace, aveva veramente in sé qualcosa del «movimento». Nelle relazioni avevo dato espressione a ciò di cui ero sempre più profondamente persuaso: che la Chiesa non rendeva non liberi, anzi al contrario dava la piena libertà all'intera esistenza; che essa aveva il carattere non della limitazione, ma anzi della pienezza. Le mie relazioni colpirono proprio al centro di ciò che allora commoveva il mondo cattolico e fecero forte impressione sugli ascoltatori... In esse mi divenne pure più chiaro quale fosse il mio compito proprio: non di portare avanti la ricerca in una disciplina teologica, bensì di interpretare la realtà cristiana con responsabilità scientifica e ad alto livello spirituale.²⁸

La teologia, l'ecclesiologia in particolare, trovava il suo terreno fertile nell'approfondimento e nella chiarificazione dell'esperienza di un movimento ecclesiale in atto. Non era semplicemente una teologia «scolastica», era una teologia che si nutriva della testimonianza viva dei credenti. La Chiesa tornava qui a respirare offrendo ai giovani cattolici tedeschi una casa ospitale e dinamica, oltre l'orizzonte clericale molto forte nel cattolicesimo di allora. Allo scopo il modello della *complexio oppositorum* risultava fondamentale. Lo ritroviamo al centro di *Sul senso della Chiesa*. Nel testo il primo capitolo è dedicato a «Il risveglio della

²⁷ GUARDINI, *Appunti per un'autobiografia*, 42.

²⁸ GUARDINI, *Appunti per un'autobiografia*, 42-43.

Chiesa nell'anima». Guardini delinea qui la fondata speranza di una rinascita cattolica in Germania a partire da un'analisi che attraversa Medioevo e modernità. La crisi medievale viene identificata, secondo una lettura tipica della cultura cattolica della prima metà del Novecento, nella nascita dell'individualismo moderno. Per esso il senso istituzionale, oggettivo, della Chiesa appare come un ostacolo alla libertà, all'autonomia moderna che trova nel soggetto il fondamento del pensare e dell'agire. «Così anche la Chiesa doveva essere percepita non come una realtà religiosa a sé stante, bensì come valore limite del soggetto; non come vita concreta, ma come istituzione formale».²⁹ Tutta la spiritualità e la cultura moderna sono segnate da questa atmosfera, dall'idealismo e dallo psicologismo per i quali realismo e oggettività appaiono come barriere da superare. Al contempo il senso della comunità e dei legami viene meno e l'individualismo piega verso il solipsismo. Questa temperie, che ha dominato la scena europea per quattro secoli, è, però, secondo Guardini, sulla via del tramonto.

Tutto questo è ora interessato da una profonda trasformazione. Nuove forze sono esplose in quelle arcane fondamenta dell'essere umano dove i movimenti della vita culturale ricevono impulso e direzione. Percepriamo finalmente la realtà come un dato originario. Essa non è più qualcosa di cui dubitare, qualcosa di fronte a cui dovremmo piuttosto ritrarci in una validità logica che appare più sostenibile e sicura. Essa è altrettanto certa, anzi più certa, perché viene prima di quella, perché rispetto a quella è più ampia e più completa. [...] Ogni ritrosia critica verso il reale, che un tempo era considerata una forma di spiritualità perfetta, ci appare sempre più incomprensibile, come un incantesimo che impedisce alla persona di attingere alla pienezza traboccante del reale rinchiudendola in un mondo monodimensionale morto. L'idealismo moderno, contro il quale si erano per tanto tempo scagliati invano gli attacchi della logica, in quanto il fondamento del suo sistema non è qualcosa di provato ma l'atteggiamento spirituale di tutta un'epoca trasformatosi in dogma, non ha più bisogno di essere confutato fin nei suoi più intimi fondamenti. Il suo incantesimo è svanito e ci chiediamo come si sia potuto tollerarlo così a lungo. È in atto un grande risveglio alla realtà.³⁰

Questo ritorno al realismo coincide con una riscoperta anche della ricerca metafisica e del senso comunitario della vita. Tutto ciò che lo

²⁹ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 70.

³⁰ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 71 e 72.

spirito moderno aveva negato tornava ora in auge con il sapore di una scoperta.

Accanto all'intelletto possiedono uguale dignità la volontà, l'energia creativa e il sentimento. Accanto all'agire, ha acquistato peso uguale, se non maggiore, l'essere; così come accanto al fare, il divenire e il crescere. Ciò che prima era messo in dubbio, la personalità, suscita immediata familiarità. La sua inesprimibilità si presenta alla coscienza in modo altrettanto primordiale dell'afferrabilità logica del concetto. E la vera domanda è come si rapportano reciprocamente concetto e intuizione, teoria ed esperienza, essere e agire, forma e vita; come l'uno esista in virtù dell'altro e l'unità in virtù del tutto.³¹

La riscoperta del polo oggettivo e comunitario porta Guardini, conformemente alla sua teoria dell'opposizione polare in gestazione, all'idea della riconciliazione di quegli opposti che la modernità aveva letto come contraddittori, escludentesi a vicenda. Quanto era stato negato torna in vita e ciò ha conseguenze rilevanti anche per la vita ecclesiale.

È un processo di portata incalcolabile. La vita religiosa non sorge più solo dall'lo, ma si risveglia al contempo nel polo opposto, nella comunità oggettiva e strutturata: vive anche in forza di questa, cioè in forza di ambedue i poli. La vita torna ad essere ciò che per sua natura deve essere: un fenomeno in tensione, un arco di fiamma che si erge in pienezza e libertà solo quando è un arco che si innalza da una parte e dall'altra. L'oggettivo non è più solo mero limite al soggettivo, considerato come l'ambito religioso vero e proprio, ma è a priori un elemento determinato e necessario della vita religiosa. È il suo presupposto e il suo contenuto.³²

Questo «ritorno verso l'oggettività», celebrato da Guardini, corrispondeva allo spirito del tempo. Edith Stein, ricordando il suo primo semestre a Gottinga e il suo incontro con Husserl, scriveva, in termini analoghi:

Le *Ricerche logiche* avevano fatto grande impressione soprattutto per il motivo che apparivano come un radicale allontanamento dall'idealismo critico d'impronta kantiana e neokantiana. Si vide in ciò una «nuova scolastica», perché si distoglieva lo sguardo dal soggetto e lo si rivolgeva

³¹ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 76.

³² GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 79.

alle cose: la conoscenza apparve di nuovo un «ricevere» che assume dalle cose la sua legge e non, come nel criticismo, un «determinare» che impone alle cose la sua legge. Tutti i giovani fenomenologi erano realisti convinti.³³

In Guardini il «ritorno alla realtà» non indica, però, l'oblio o la messa tra parentesi della soggettività, bensì la sua «integrazione» nel quadro della polarità. Non si tratta, cioè, nonostante il fascino che il «medievalismo» esercita allora su Guardini, di tornare all'evo premoderno. Si tratta invece di sanare la ferita moderna riportando la soggettività dentro la Chiesa. Allo scopo, però, la «nuova oggettività» deve dare prova di essere capace di integrare la dimensione personale come un vero contro-polo. Di integrarla in modo tale che la Chiesa non appaia più come «una forza di polizia spirituale»,³⁴ come il limite severo della libertà. Il modello polare è qui chiamato a configurare il volto nuovo dell'ecclesiologia, un volto che non vuole ripetere il modello medievale, così come affermava la neoscolastica del tempo, ma vuole ricomprendere l'esigenza moderna dentro un cattolicesimo non integralista. È quanto Guardini affermerà nel suo testo chiave del 1925: *Der Gegensatz*.

Nel Medioevo gli ambiti si mescolavano tranquillamente in vari modi. Vi troviamo di continuo problemi filosofici risolti con argomenti teologici, problemi giuridici risolti con argomenti etici, problemi storici con argomenti poetici, problemi politici con argomenti religiosi. Ciò era possibile finché era integra la coscienza dell'unità della persona, della totalità della cultura della vita, dell'ordine dei valori e delle essenze. Il bisogno della purezza critica fa da spartiacque tra le epoche. L'epoca moderna pratica la separazione critica. Essa fonda settori, valori, atti nella purezza critica, nell'«autonomia». Questa tendenza si è però spinta all'estremo. Dall'unica autonomia possibile – dei valori, degli atti e degli ambiti –, cioè quella relativa, riferita alla totalità, si è passati all'autonomia assoluta. Atti, valori e ambiti si interpretano come indipendenti. «L'art pour l'art» – e ciò non solo nell'arte, ma in tutti i settori: autonomismo. Le unità del soggetto, della vita spirituale e dell'ordine dei valori si sono disgregate. *Oggi si profila per noi il compito di dare vita ad una nuova unità, partendo da quello che l'epoca critica ci consegna in eredità. A dire*

³³ E. STEIN, *Mein erstes Göttinger Semester* (Nürnberger Liebhaberausgaben XXXV), Nürnberg, Glock und Lutz, 1979; trad. it. *Il mio primo semestre a Göttinga*, Brescia, Morcelliana, 1982, 37-38.

³⁴ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 97.

*il vero, dovrà essere un'unità critica, non più quella ingenua del Medioevo. Tutto questo libro si propone tale scopo.*³⁵

Riletto così il saggio sull'opposizione polare risulta essere non solo come uno studio di antropologia filosofica ma, insieme, come il manifesto di una riconciliazione tra cristianesimo e mondo moderno.

La teoria dell'opposizione polare viene pensata come contributo per la soluzione del contrasto che divide Medioevo cristiano e modernità secolarizzata. Con ciò, però, si palesa anche l'opzione guardiniana la quale, nel generale orientamento «medievalistico» del pensiero cattolico segnato dalla Neoscolastica, si colloca in un contesto *sui generis*. Quello di una posizione che riconosce i valori della sintesi cristiano-medievale e non disconosce però, a fronte di una unità troppo cogente, l'istanza, tragica per la fede, dell'emancipazione moderna. Chiesa e personalità devono, per potersi reincontrare su un nuovo terreno, ripensarsi nella forma dell'unità e della distinzione. Conformemente al pensiero anti-nomico, polare, essi costituiscono i due poli di una unità in tensione.³⁶

Questo spiega il titolo del secondo capitolo di *Sul senso della Chiesa*, «Chiesa e personalità», nonché del quarto, «La via per la libertà». Persona e libertà sono poli essenziali della Chiesa.

La nuova creazione è Chiesa ed è personalità; ambedue nello stesso tempo, fin dall'inizio e in modo essenziale. Essa è una volta per tutte il regno della Chiesa, poiché la Chiesa non è che l'essenza umana compenetrata dalla grazia nella misura in cui questa si colloca in ciò che è comune. Ed è, al tempo stesso, il regno della personalità, ogniqualevolta si danno degli esseri umani che credono. La nuova creazione esiste come Chiesa e come personalità cristiana. Non si possono separare l'una dall'altra, anche se noi le dobbiamo considerare ciascuna per sé. I due momenti sono, in modo essenziale e sin dall'inizio, legati l'uno all'altro e dipendenti l'uno dall'altro. L'autentica comunità cristiana, infatti, non è di natura tale che la personalità la debba respingere per poter avere anch'essa consistenza propria. Non è un potere che fa violenza all'individualità personale, ma presuppone ed esige che la personalità sussista libera in se stessa.³⁷

³⁵ GUARDINI, *L'opposizione polare*, 96, nota 55; corsivo nostro.

³⁶ BORGHESI, *Romano Guardini*, 86.

³⁷ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 90.

Questa esigenza era particolarmente forte in Guardini anche per sua esperienza diretta grazie ai continui passaggi e alle situazioni sperimentate sia nel seminario di Magonza, dove aveva studiato, sia per i suoi incarichi in quanto sacerdote. Il ricordo di Magonza è quello di lezioni che

si mantenevano nell'ambito del convenzionale. Di una formazione che promuova al giudizio personale e alla capacità viva di responsabilità non si parlava neppure; autorità e obbedienza erano non solo le basi, ma tutto. Come non poteva essere diversamente, l'educazione poggiava su di una sistematica diffidenza e sorveglianza, che scendeva sino al particolare.³⁸

Temprato da questa e da altre esperienze, Guardini aveva maturato un rifiuto netto di ogni forma di integralismo. Scrivendo all'amico Weiger, nel marzo 2015, optava per la religiosità «indiretta» rispetto a quella «diretta».

Vedi, credo che l'essenza dell'integralismo consista proprio nel rifiutare questa religiosità indiretta e nel volere che la vita intera sia direttamente religiosa. Se lo fa una persona sola, per sé, allora le è permesso, anche se credo che raramente una persona normale lo possa fare. L'integralismo in se stesso cerca di creare un sistema per tutti, persino per le istituzioni pubbliche della vita ecclesiastica. E non gli riesce mai, neppure per alcune; la natura si arroga il suo diritto. Ma continua a provarci, e proprio per questo il suo effetto è così pesante e malsano. L'integralismo come tipologia psicologica ha sicuramente ragione d'esistere, così come il suo opposto, nella misura in cui rispetta i limiti e le differenze. È il tentativo forzato di collocare Dio e ciò che supera la natura nella vita piena, e di farne la parte dominante di ogni cosa. È un male per il fatto stesso di volersi imporre esclusivamente. – Ed ho l'impressione che tutte le questioni: dogma e ragione; autorità e indipendenza; liturgia e vita religiosa individuale; Chiesa e Stato... siano in realtà solo parti di un interrogativo più alto. Dappertutto c'è un'opposizione [...]. E qui, come sempre, la soluzione non consiste nello scegliere una cosa o l'altra, ma in relazione organica. Si tratta alla fine di una questione di misura, di senso del limite, per raggiungere un equilibrio di vita. Secondo me, è all'interno di questa relazione che si schiude il concetto di *discretio*. *Discretio* è l'arte di collocare con rispetto e attenzione gli elementi del vissuto in una relazione feconda.³⁹

³⁸ GUARDINI, *Appunti per un'autobiografia*, 120.

³⁹ Guardini a Weiger (28 marzo 1915), in GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger*, 191.

L'integralismo rappresenta il tentativo di ridurre la fede a «sistema», con il risultato di coartare la vita "naturale" costretta ad entrare in un soprannaturale ridotto a schema coercitivo ed autoritario. Contro questa patologia si eleva il modello della polarità che vede Chiesa e libera personalità come poli complementari della «Vita Nuova» realizzata dalla grazia.

L'epoca ventura ha il compito di ristabilire una visione corretta del rapporto tra Chiesa e personalità. A tal fine, sono soprattutto i modi di concepire la comunità e la personalità che devono tornare a essere impostati correttamente. Di più, è l'esperienza di sé, il sentimento della vita, a dover tornare a svilupparsi con equilibrio ed è l'essenziale interdipendenza tra Chiesa e personalità a dover tornare a essere ovvia in se stessa. Ogni epoca ha il proprio compito, anche nello sviluppo della vita religiosa. Riconoscere come personalità e Chiesa siano reciprocamente connesse, come esse possiedano al tempo stesso un'esistenza distinta, come all'interno di questo rapporto sia fondata la posizione di autorità della Chiesa – come tornare a rendere tutto ciò parte integrante del suo essere e del nostro sentire: questo è il compito centrale del nostro tempo.⁴⁰

■ 3. La forma cattolica. Guardini e Carl Schmitt

Con *Vom Sinn der Kirche* Guardini indicava la forma che la Chiesa doveva assumere per assecondare il revival cattolico tedesco degli anni '20. Non era il solo. Nel 1923, un anno dopo *Vom Sinn*, usciva *Römis-*

⁴⁰ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 96. Questo compito investiva Guardini personalmente anche grazie al suo ruolo di educatore nel movimento Quickborn. Nel volume ricorda in proposito un incontro con i giovani al castello di Rothenfels nell'agosto del 1921: «Le esigenze della comunità vi erano state formulate correttamente: il singolo deve costituire con gli altri una comunione improntata alla lealtà e impegnarsi per essi con tutto ciò che è e che ha; deve stare in comunione anche con le altre classi sociali e gli altri settori della collettività, come membro nel Tutto, donando e ricevendo a sua volta. Ma nel bel mezzo di queste discussioni, qua e là, e con sempre più forza, spuntò fuori all'improvviso, come per un accordo, l'idea della personalità. Ecco che la comunità doveva essere tale che la dignità e la libertà interiore della personalità restino in essa possibili. Che la libera personalità sia il presupposto per la vera comunità... Mai prima d'allora avevo sperimentato in questo modo come la vita si preservi da sé quando non le si fa violenza. Qui sta il problema: come può esistere una comunità, piena, profonda, in cui sia ultimamente possibile dare e ricevere, ma in cui allo stesso tempo la personalità abbia la possibilità di sussistere libera e piena di forza in se stessa?» (*Sul senso della Chiesa*, 138-139).

cher *Katholizismus und politische Form* di Carl Schmitt.⁴¹ Nel suo saggio Schmitt, che si presentava allora come un autore vicino al cattolicesimo, utilizzava, al modo di Guardini, l'immagine della Chiesa come *complexio oppositorum*. Il testo esordiva con una frase destinata a divenire famosa: «C'è un sentimento antiromano».⁴² L'*Antirömische Affekt* aveva, secondo l'autore, molte cause ma una era determinante.

Io credo che quel sentimento antiromano diventerebbe infinitamente più profondo se si comprendesse, in tutta la sua portata, fino a qual punto la Chiesa cattolica sia una *complexio oppositorum*. Pare non possano darsi opposizioni che essa non riesca ad abbracciare. Da molto tempo la Chiesa si gloria di riunire in sé tutte le forme di Stato e di governo, di essere cioè una monarchia autocratica il cui capo è eletto dall'aristocrazia dei cardinali e in cui c'è tuttavia tanta democrazia che – senza alcun riguardo per il ceto e per l'origine – anche l'ultimo pastore dell'Abruzzo, secondo la formula di Dupanloup, può diventare quel sovrano autocratico.⁴³

Questa capacità onnicomprensiva non vale solo sul terreno delle istituzioni.

Ma anche dal punto di vista teologico la *complexio oppositorum* domina dovunque. Il vecchio e il nuovo Testamento valgono entrambi, l'uno accanto all'altro, e all'*aut-aut* marcionita si risponde con un «sia-sia». Nella dottrina della Trinità, al monoteismo ebraico ed alla sua assoluta trascendenza vengono aggiunti tanti elementi di immanenza divina che anche in questo caso si possono pensare molte mediazioni; atei francesi e metafisici tedeschi – che nel XIX secolo hanno riscoperto il politeismo – hanno elogiato la Chiesa per il suo culto dei Santi, poiché credevano di trovarvi un sano paganesimo. La tesi fondamentale a cui possono ricondursi tutte le dottrine anarchiche fondate su di una conseguenziale filosofia dello Stato e della società, cioè la dottrina dell'uomo «buono per natura», questo problema, decisivo per ogni teoria politica, non è stato per nulla risolto, dal dogma tridentino, con un sem-

⁴¹ C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München, Theatiner Verlag, 1925²; trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, in *Id.*, *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa: una riflessione scolastica*, C. GALLI (ed.), Milano, Giuffrè, 1986; sul testo schmittiano cf. la Presentazione di C. GALLI, in part. 3-27; cf. anche A. BORGHESI, *Carl Schmitt. Dal manicheismo alla teologia politica*, Roma, Studium, 2024, 273-299.

⁴² SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, 31.

⁴³ SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, 35.

plice Sì o un semplice No; piuttosto, il dogma – a differenza della dottrina protestante che vede la natura umana completamente corrotta – parla soltanto di una natura umana vulnerata, indebolita e offuscata, ammettendo così, nella pratica, parecchie sfumature e accomodamenti. Questa combinazione di opposti si estende sino alle estreme radici sociopsicologiche della motivazione e delle concezioni umane. Il papa trae il suo nome da Padre, e la Chiesa è Madre dei credenti e Sposa di Cristo: una meravigliosa combinazione dell'elemento patriarcale con quello matriarcale.⁴⁴

Secondo Schmitt, «considerata dal punto di vista dell'idea politica del cattolicesimo, l'essenza di questa *complexio oppositorum* romano-cattolica consiste in una specifica superiorità formale nei confronti della materia della vita umana, quale finora nessun impero ha conosciuto».⁴⁵

Il testo schmittiano, anche per la sua affinità con l'opera guardiniana sulla Chiesa del 1922, doveva colpire Guardini. Ne abbiamo conferma dalle *Briefe von Comer See*, che Guardini pubblica su *Die Schildgenossen* a partire dalla Pentecoste del 1923, dedicate al problema della tecnica. Qui, nella lettera seconda, Guardini scrive:

Carl Schmitt ha visto giusto nel suo bel libretto sul cattolicesimo romano – libro che ho letto durante il viaggio venendo qui – la nostalgia di una natura allo stato puro, assolutamente intatta è già in sé una manifestazione di cultura ed è il risultato di una esistenza viziata da eccesso di artificio.⁴⁶

L'elogio non riguarda però la concezione schmittiana della Chiesa quanto la sua critica della nozione edenica di una natura che si oppone ad ogni suo uso strumentale. Un giudizio più specifico lo abbiamo, sempre nel 1923, sulla forma «cattolica» schmittiana. In quell'anno si tiene nel castello di Rothenfels un corso di formazione dedicato al rapporto tra cattolicesimo e politica. Gli atti del convegno escono, nella sintesi ad opera di Josef Aussem, nella rivista *Die Schildgenossen*. Nel resoconto dell'incontro, riportato da *Die Schildgenossen*, alla sintesi introduttiva di Joseph Aussem seguiva un articolo di Guardini dal titolo *Rettung des Politischen*.

⁴⁴ SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, 36.

⁴⁵ SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, 36.

⁴⁶ R. GUARDINI, *Briefe vom Comer See*, Mainz, Matthias Grünewald, 1927; trad. it. *Lettere dal Lago di Como*, Brescia, Morcelliana, 1959, 16.

Ho dovuto – scrive Guardini – fare un intervento a Rothenfels e ho sviluppato alcuni pensieri che erano diventati per me particolarmente significativi. Li voglio esporre qui in maniera più dettagliata, perché possano essere vagliati. Sono stato sollecitato a ciò dallo scritto di Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, del quale però non sottoscrivo tutto. Alcune cose mi sembrano fortemente sovraccentuate. E si incorre nell'errore di identificare «cattolico» e romano [*romanisch*]. Si veda dello stesso autore: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*.⁴⁷

La puntualizzazione di Guardini non era marginale. Metteva in luce la valenza “politica” del cattolicesimo «romano» di Schmitt, la sua deriva autoritaria. Come osserva Giovanni Magrì:

Guardini non scrive «*römisch*», come nel titolo del *Büchlein* di Schmitt, ma «*romanisch*»: che in linguistica e in filologia vale, più o meno, «romanzo» e in storia dell'arte «romanico». «*Romanisch*», cioè, designa in tedesco, più precisamente di «*römisch*», l'antitesi, o il polo opposto, di «*gotisch*» o di «*germanisch*»: in ogni caso, un «tipo» spirituale, una formazione culturale parziale.⁴⁸

L'errore di Schmitt, secondo Guardini, consiste nella identificazione tra il cattolicesimo e la mentalità classico-romana. Lui stesso era stato associato a Schmitt, indebitamente, a motivo di tale identità. Il suo *Vom Geist der Liturgie*, del 1919, sembrava portare in quella direzione. Al punto che Alfred von Martin poteva scrivere, su *Hochland*, che:

Dietro a tutto ciò c'è un ideale di *Weltanschauung* ben preciso: quello del nuovo classicismo cattolico che si richiama sul piano religioso a Guardini e all'abate Ildefons Herwegen, sul piano estetico a Herman Hefele, su quello giuridico-politico a Carl Schmitt.⁴⁹

Si trattava, in realtà, di una valutazione erronea ed è quanto Guardini chiarirà nel suo scritto del 1923 *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*. Il classicismo cattolico identifica il cattolicesimo con il principio della forma. Con ciò mostrava di trascurare l'aspetto «informale», quello

⁴⁷ R. GUARDINI, *Rettung des Politischen*, in *Die Schildgenossen* 4 (1923-24); trad. it. in G. MAGRÌ, *Dal Volto alla Maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Milano, Franco Angeli, 2013, 209.

⁴⁸ MAGRÌ, *Dal Volto alla Maschera*, 209.

⁴⁹ A. VON MARTIN, *Romantischer «Katholizismus» und katholische «Romantik»*, in *Hochland* 22 (1925), 316, citato in M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990, 110.

della soggettività che troverebbe la sua espressione in terra tedesca. Si riproponeva in tal modo la dialettica tra romanesimo e germanesimo, la medesima che giustificava l'*Antirömische Affekt* denunciato da Schmitt.

Si tratta della stessa dialettica che ritroviamo, nel corso degli anni '20 e nei primi anni '30, in taluni autori cattolici conservatori che intravedevano nell'alleanza tra romanesimo cattolico e romanesimo fascista la possibile alternativa europea al nazionalsocialismo germanico.⁵⁰ Tra essi c'era Georg Moenius, sacerdote antinazista, esule dalla Germania dopo il 1933.⁵¹ Sensibile alla lettura dello Schmitt di *Cattolicesimo romano e forma politica*, Moenius da un lato celebra la Chiesa come *complexio oppositorum*:

La Chiesa cattolica, che ha assimilato le migliori forze del giudaismo, entrando nel mondo romano, dopo che questo aveva già a sua volta elaborato in sé il mondo ellenistico, è assunta a un'ampia sintesi e ad una *complexio oppositorum*, nella quale si ritrovano tutti gli elementi. L'impronta romana poi di questa Chiesa garantisce in una *Pax romana spirituale* l'equilibrio di tutte le forze, equilibrio che non può essere più disturbato specialmente dai popoli giovani di sangue più ribollente e pericoloso.⁵²

D'altro lato, però, l'impronta «romana» tende ad identificarsi con una civiltà, quella latina, e così a contrapporsi all'elemento germanico.

L'antitesi romano-germanica si riduce tutta al contrasto tra soggettivismo e oggettivismo, che si estrinseca nei modi più svariati. Si manifesta come primato del *logos* sull'*ethos*, dell'*opus operatum* sull'*opus operantis*, dell'opera sulla prestazione, della soggezione sulla libertà, della ragione sul sentimento, dell'istituzione sull'esperienza.⁵³

La *complexio* si ritira e, al suo posto, subentra il cattolicesimo «romano» come contropolo dello spirito germanico. Se la reazione è comprensibile – nel 1933 Hitler sale al potere – è l'identificazione del

⁵⁰ Cf. M. BORGHESI, *Totalitarismo e democrazia. Montini e il pensiero cattolico degli anni '20-'30*, in A. MAFFEIS (ed.), *La questione di Dio in un'epoca di crisi. G.B. Montini e la cultura religiosa tra le due guerre mondiali. Colloquio Internazionale di Studio, Concesio (Brescia) 23-25 settembre 2022*, Brescia-Roma, Studium, 2023, 365-373.

⁵¹ Sulla figura di Moenius cf. F. BERETTA (ed.), *Georg Moenius: un prete cattolico contro il nazionalsocialismo (1890-1953)*, Milano-Udine, Mimesis, 2024.

⁵² G. MOENIUS, *Romanesimo e germanesimo*, in M. BENDISCIOLI – G. MOENIUS – I. HERWEGEN – P. WUST, *Romanesimo e germanesimo. La crisi dell'Occidente*, Brescia, Morcelliana, 1933, 90.

⁵³ MOENIUS, *Romanesimo e germanesimo*, 85-86.

cattolicesimo con una determinata civiltà che risulta equivoca. Moenius assimila la romanità cattolica a quella latina; la *pax* di Cristo con quella di Augusto. Una sovrapposizione che balza subito agli occhi laddove si traccia l'elogio di Henri Massis, l'autore di *Défense de l'Occident* (1925) vicino all'*Action française* di Charles Maurras.

Così il Massis è romano in senso ancora più elevato di Maurras perché è romano-cattolico. Il suo intento coincide essenzialmente con l'opera che Benito Mussolini ha creato in Italia. Reinserimento nella tradizione e lotta per l'eredità antica mediante una interiore rigenerazione. Tali imperativi dell'autorità, dell'ordine, della gerarchia non portano traccia alcuna di razza decadente, bensì testimoniano un movimento giovanile di linee grandiose. Mussolini dovrebbe godere moltissimo di questo figlio della sorella latina, che quale *defensor occidentis* vigila e combatte sotto le insegne romane.⁵⁴

In Moenius la *complexio oppositorum* non è più tale. La sua identificazione con la forma classico-romana toglie ogni universalità al cattolicesimo condannato, ormai, ad essere parte, il contropolo di una dialettica politica che, sotto l'egida di Mussolini *defensor fidei* e *defensor occidentis*, lo ingloba. È questo il rischio che Guardini coglieva, già nel 1923, nel modello della *complexio* offerto in *Cattolicesimo romano e forma politica*. In ciò Guardini si trovava in perfetta sintonia con il suo amico Karl Neundörfer il quale, dopo essersi occupato su *Die Schildgenossen* delle principali opere di Schmitt, ritornava sull'autore con un articolo, pubblicato su *Hochland*, dal titolo *Die Kirchenpolitik des italienischen Faschismus*.⁵⁵ Qui Neundörfer scrive che

fondamentalmente la posizione politica del regime italiano unisce in sé un forte antiliberalismo ad un filo-cattolicesimo dichiarato, in modo del tutto simile a quello del movimento di un Maurice Barrès in Francia e della linea di un Carl Schmitt in Germania. Nei quali, però, il Cattolicesimo viene preso nella sua essenza solo come un fattore culturale, che si può approvare e favorire anche senza una personale prassi ecclesiale, anzi addirittura con una professione personale di ateismo.⁵⁶

⁵⁴ MOENIUS, *Romanesimo e germanesimo*, 66-67. Più avanti Moenius scrive: «Una recentissima reazione all'invasione del Nord fu anche il movimento giovanile di Mussolini, in cui venne riaffermata la sostanza latina contro ogni falsificazione liberale e germanica, agitando il vessillo dell'italianità nel cielo di Roma» (122).

⁵⁵ K. NEUNDÖRFER, *Die Kirchenpolitik des italienischen Faschismus*, in *Hochland* 6 (1926).

⁵⁶ MAGRÌ, *Dal Volto alla Maschera*, 23.

Il cattolicesimo romano da fonte di rinnovamento diveniva qui un elemento di stabilizzazione, una componente del classicismo della restaurazione richiesto dallo spirito del tempo a fronte delle macerie, materiali e spirituali, dell'Europa dopo la Prima guerra mondiale. Pienamente avvertito del problema, della piega che la *complexio* assume in Schmitt, Guardini, in profonda continuità con *Vom Sinn der Kirche*, risponderà da parte sua con la pubblicazione, sempre nel 1923, del saggio *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*.⁵⁷ In esso ribadirà, con fermezza, la trascendenza del cattolicesimo rispetto a tutte le tipologie possibili. La «visione del mondo cattolica» abbraccia tutti i tipi e non si esaurisce in nessuno di essi.

Ora, se per *Weltanschauung* s'intende quella definitezza in sé conclusa dell'atteggiamento spirituale, quella particolare fermezza nella direzione dello sguardo, quella particolare colorazione dell'anima quali sono quelle che discendono dal predominio d'un tipo particolare – si parla, per esempio, d'una prospettiva del mondo estetica o tragica – allora non esiste una *Weltanschauung* cattolica. L'elemento cattolico non è un tipo accanto ad altri. Una attenta indagine può mostrarlo anche in ordine all'odierno cattolicesimo, nonostante che il suo aspetto fenomenico e il suo atteggiamento spirituale dal secolo decimosesto in poi si siano in molti modi ristretti e abbiano assunto certi, vorrei dire, secondari contrassegni tipici che sono fortemente condizionati dalla contrapposizione ad altri gruppi religiosi. Ovviamente il cattolicesimo si realizza sempre in determinati tipi quali sono dati dalle caratteristiche particolari – psicologiche, sociali, nazionali – delle singole persone, popoli e tempi. Ma il cattolicesimo essenziale – e ciò dev'essere sottolineato contro i tentativi di tipizzazione e perciò di relativizzazione dell'epoca più recente – non è un tipo.⁵⁸

Il relativismo storicistico «ha tentato di porre un tipo d'«uomo cattolico» accanto a uno protestante, buddhista, classico greco-latino, capitalistico. Questa giustapposizione, e ogni altra del genere, è falsa. L'«uomo cattolico» non è un tipo».⁵⁹ Il cattolicesimo

abbraccia tutte le possibilità tipiche, come le abbraccia la vita stessa. È possibile indicarle tutte all'interno di esso. Ed esiste anche una

⁵⁷ R. GUARDINI, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, in *Die Schildgenossen* 4 (1923); trad. it. *La visione cattolica del mondo*, in Id., *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede* (Opera omnia II/1), S. ZUCAL – A. AGUTI (ed.), Brescia, Morcelliana, 2008.

⁵⁸ GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, 83-84.

⁵⁹ GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, 84, nota 19.

speciale controprova di ciò: le obiezioni dei suoi avversari si possono ordinare per così dire concentricamente, in tal modo che una elimina l'altra. Questa totalità non deriva da un sincretismo storico – come potrebbe sorgere in tal modo una realtà vivente! – o addirittura da tecnica di organizzazione. Essa scaturisce da una totalità essenziale-origiaria.⁶⁰

Questa è la Chiesa. «La *Weltanschauung* cattolica in senso pieno, cioè lo sguardo sul Tutto da parte della totalità della vita originaria e sovrana su tutte le distinzioni tipiche, è anzitutto propria della Chiesa. Essa è la portatrice storica dello sguardo di Cristo sul mondo».⁶¹

La posizione guardiniana era chiara. Non era assimilabile ad una tipologia determinata. La trascendenza e, al contempo, l'immanenza cattolica in tutti i tipi possibili era governata da una realtà soprannaturale, non era il frutto delle doti naturali. Grazie a questa persuasione Guardini poteva distaccarsi da ogni forma di integralismo, così come dalle teologie politiche conseguenti. Il cattolicesimo non si identificava con il principio dell'ordine, dell'autorità, della razionalità, con il modello «classico». Questo era proprio il rischio della Chiesa cattolica tedesca determinata, nella sua forma, dalla polemica con la Riforma. Come scriveva Guardini a Weiger nel maggio 1916:

Tutta la nostra vita cattolica, nel suo mondo concettuale, culto e ordinamento, nel suo completo atteggiamento interiore, è ricoperta dalla mentalità classica tradizionale. Ma se sorge una simile cultura tedesca, completamente radicata in se stessa (la vedo nascere nel nuovo movimento giovanile tedesco; non hai idea della sua forza e risolutezza!) – cosa accadrà allora? Proveremo un tale disorientamento, un'indecisione spirituale, un isolamento dalla vita della nazione, come non li abbiamo ancora sperimentati. E in più, o di conseguenza, anche quella «reazione» di cui scrivi.⁶²

Nel 1916, in piena guerra mondiale, Guardini paventava il rischio che la Chiesa, legata ad una mentalità conservatrice, non fosse in grado di intercettare il nuovo che ribolliva nel «nuovo movimento giovanile tedesco». L'esperienza esaltante con il movimento Quickborn, dal 1920 al 1933, fino alla confisca del castello di Rothenfels da parte dello Stato nazionalsocialista, lo confermerà in questa impressione. I suoi scritti, dal

⁶⁰ GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, 84.

⁶¹ GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, 85.

⁶² Guardini a Weiger (26 maggio 1916), in GUARDINI, *Lettere a Josef Weiger*, 218-219.

1918 al 1925 ed oltre, sono tutti dettati dall'esigenza di unire, in una polarità viva, il momento oggettivo con quello soggettivo, l'autorità con la libertà, lo spirito latino con quello germanico. «La Chiesa si risveglia nelle anime»: questa era la convinzione fondata sull'esperienza con il movimento giovanile. Sarà il nazismo a bruciare le speranze. Ne è documento la terza edizione di *Vom Sinn der Kirche* che, non a caso, porta la data del 1933. Nella nuova prefazione Guardini scriveva:

Le conferenze raccolte in questo libro, insieme con un saggio dello stesso periodo, sono state tenute oltre dieci anni fa. Quando le ho rilette per curare la nuova edizione, mi sono reso conto di quanto profondamente portassero l'impronta della situazione di quel momento e di quale lungo periodo di tempo siano dieci anni per la vita del pensiero. Alcune di queste idee rimarranno: esse appartengono a quelle con cui la Chiesa pensa sé stessa. Altre possono ancora conservare il valore di un'utile spiegazione della consapevolezza che la Chiesa ha di sé. Per il resto, questo saggio porta in sé tutti i difetti di ciò che è legato all'attualità: lo spunto è fin troppo semplice, la speranza ivi manifestata non è fondata abbastanza profondamente sulla realtà, l'aspetto negativo non è visto in tutto il suo significato. [...] Da allora tutto è diventato molto più difficile. Siamo diventati consapevoli di quanto le questioni siano più complesse, di quanto il bene e il male siano più strettamente intrecciati e di quanto il cammino per l'adempimento di una speranza sia più lungo rispetto a come appariva a un animo ancor giovane. Da questo punto di vista abbiamo imparato molto.⁶³

Nel 1933 il futuro appariva fosco. La nuova edizione di *Sul senso della Chiesa* presentava significative variazioni e tagli. Certe affermazioni, eccessivamente "romantiche", potevano assumere un significato ambiguo nel nuovo clima politico. Altre non erano più consentite. I passi decisivi, quelli che misuravano la distanza con la nuova ideologia, rimanevano, però, inalterati.⁶⁴ Nell'orizzonte ideale, così profondamente

⁶³ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 65-66.

⁶⁴ Opportunamente Pasquale Bua, il curatore del testo per l'*Opera omnia* guardiniana, ha riportato, in nota, le variazioni tra l'edizione del 1922 e quella del 1933. Ne riportiamo degli esempi. Nella prima edizione Guardini scriveva: «E profondi cambiamenti nell'ambito della forma della società, del diritto, ecc. avranno inizio non appena si rafforzerà la consapevolezza che una comunità di popolo realmente formata ha bisogno non di un diritto individualistico ma comunitario, non di una legge concettualistica scritta sulla carta ma di una ben sviluppata legge di vita, che la sua carta costituzionale non può essere il frutto di un ragionamento ma deve nascere dall'essere e dalla vita reali di questo popolo» (GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 75, nota 26). Il passo verrà cassato nella terza

mutato rispetto ai primi anni '20, il cammino di rinnovamento cedeva il posto a quello di resistenza, al lavoro del pensiero teso a rinvenire i fondamentali della fede, a porre in primo piano la fede in Cristo, non quello "ariano" ma quello del popolo cristiano. L'idea della *complexio* rimaneva però vigile ed operante. La Chiesa non doveva assimilarsi, cedere alla paura o alle lusinghe del potere. Il tempo della speranza sarebbe tornato. Di essa si nutre *Die Kirche des Herrn*, pubblicato nel 1965, a tre anni dalla morte dell'autore.⁶⁵ Dedicato alla memoria di papa Giovanni XXIII, esso critica l'immagine di una Chiesa concepita come «societas perfecta»,⁶⁶ di «una Chiesa che sta nel mondo come una cittadella fortificata»,⁶⁷ di una Chiesa per la quale «il fedele nella celebrazione eucaristica vedeva il sacerdote davanti all'altare, rivolto alla parete, fare il suo lavoro sottovoce, mentre egli stesso doveva tormentarsi con una "devozione da messa"». ⁶⁸ La memoria dell'esperienza vissuta con il Quickborn non si era spenta in Guardini. Rievocandola, nell'Introduzione al suo saggio del 1965, scriverà:

Così, ha fatto parte dell'avventura comunitaria del Movimento giovanile non solo il superamento dell'individualismo del XIX secolo e l'esperien-

edizione: nel 1933 poteva risultare ambiguo alla luce dell'ideologia nazional-popolare. Analogamente, nel capitolo II della terza edizione, Guardini provvederà a sostituire «l'espressione *das Reich Gottes* ("il regno di Dio") con quella di *das Neue Leben* ("la Vita Nuova")» (Id., *Sul senso della Chiesa*, 86, nota 2). Anche qui il motivo è evidente. Nel 1933 molti esponenti cristiani della «teologia del Reich» simpatizzavano apertamente per il terzo Reich (cf. M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Milano-Genova, Marietti, 2013, 115-128). Tra le altre espressioni cassate c'è l'affermazione: «Non è un potere che fa violenza all'individualità personale, come quello del comunismo o dello Stato assolutista. Piuttosto, la comunità cattolica presuppone ed esige fin dall'inizio che la personalità sussista libera in se stessa» (GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 90, nota 11). Nel testo permane, però, l'affermazione: «il rapporto fra totalità e personalità individuale che qui si intende si distingue fondamentalmente da tutte le visioni incomplete: comunismo e onnipotenza statalista da un lato, individualismo o addirittura anarchia dall'altro» (*Sul senso della Chiesa*, 91). Egualmente scompare la frase «né dal comunismo né dal socialismo di Stato (*Staatssozialismus*) né dall'individualismo» (*Sul senso della Chiesa*, 92, nota 14) e rimane quella, affine: «Non dobbiamo prendere prestiti né dall'assolutismo statale né dall'individualismo» (*Sul senso della Chiesa*, 92). In modo analogo scompare l'asserzione «siano esse individualistiche, statsocialiste o comuniste» (*Sul senso della Chiesa*, 96, nota 22), mentre il periodo «contro l'ambiente e la politica» (*Sul senso della Chiesa*, 122, nota 21) diviene «contro l'ambiente e l'attualità» (*Sul senso della Chiesa*, 122).

⁶⁵ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 199-308.

⁶⁶ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 206.

⁶⁷ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 207.

⁶⁸ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 207.

za della comunità vivente, ma anche il fatto che risultava possibile parlare con chi la pensava diversamente, ad esempio con gli affiliati delle organizzazioni comuniste, in modo che fosse chiaramente consapevole della differenza di convinzioni, ma anche allo stesso tempo entrasse con naturalezza in una comunione fatta di dialogo e di responsabilità. In modo, quindi, che la forza di una viva convinzione non si isolasse da chi aveva convinzioni diverse, ma proprio grazie alla chiarezza della distinzione sgomberasse la via verso di lui. Perché qualcosa di simile non doveva essere possibile anche in riferimento alla Chiesa e a chi non faceva parte di essa eppure si richiamava allo stesso Cristo?⁶⁹

Questa apertura, ai cristiani non cattolici, ai pagani, ai non credenti, era quanto accadeva nella Chiesa grazie al concilio Vaticano II, ancora in corso quando Guardini pubblica il suo libro. Grato a Giovanni XXIII, Guardini scriveva: «Nessuno si sarebbe aspettato che dalla mite personalità di questo papa sarebbe scaturita l'iniziativa dell'evento immenso, già soltanto dal punto di vista esteriore, di un simile raduno da tutto il mondo».⁷⁰ Grazie al concilio

si è prodotta una grande «apertura». La Chiesa ha cominciato a rivolgere la parola a tutti coloro che si fanno obbligati verso Cristo anche se non si trovano all'interno della comunione cattolica, senza timore né durezza, certa di essere ascoltata. Non solo. Si è aperta d'un tratto anche la strada verso coloro che hanno una fede religiosa ma non credono in Cristo: la strada verso i pagani sensibili al divino, pure qui senza un erroneo accomodamento né un'attenuazione relativistica della verità.⁷¹

Tutto ciò era «motivo di gioia e di grande speranza».⁷² Al termine della sua vita, dopo gli anni coinvolgenti ed entusiasmanti con il movimento giovanile cattolico, e quelli duri e tristi del periodo nazista e del lungo dopoguerra, Guardini, agli inizi degli anni '60, era tornato a sperare. «La Chiesa si risveglia nelle anime»: il grido del 1922 tornava attuale nell'orizzonte aperto dal concilio.

⁶⁹ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 206.

⁷⁰ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 208.

⁷¹ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 208.

⁷² GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 210.

LA COMUNITÀ. QUESTIONI LITURGICO-ECCLESIOLOGICHE IN ROMANO GUARDINI

di **FRANCESCA LETO**

In questo articolo si vuole esplorare la tesi per cui, a partire dai testi raccolti in *Ecclesiologia* di Romano Guardini uniti ai tre testi fondamentali sulla liturgia, è possibile affermare che la comunità si realizza nella comunione liturgica.

Nell'interpretazione della liturgia di Guardini, così come egli la sviluppò ne *Lo spirito della liturgia*, in *Formazione liturgica* e ne *Il mistero liturgico*,¹ il tema della comunità è centrale sia per quanto riguarda il polo rivelato-soprannaturale, la grazia, sia per quanto concerne il polo culturale-naturale, la natura, i due poli dell'unico atto di culto.² Senza *Lo spirito della liturgia* non sarebbe comprensibile *Sul senso della Chiesa*:³ nel primo l'autore «riflette sulla Chiesa a partire dalla liturgia», nel secondo «sulla liturgia a partire dalla Chiesa».⁴ Vorrei inoltre proporre la lettura del tema comunità nella liturgia in Romano Guardini con uno sguardo allo studio condotto dall'architetto Rudolf Schwarz sul medesimo argomento.

FRANCESCA LETO

Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e Istituto di Scienze Religiose A. Onisto di Vicenza.
francescaletto.arch@gmail.com

¹ Solo di recente tradotto in italiano colmando una lacuna importante nei suoi scritti sulla liturgia.

² Per questa tesi circa l'interpretazione della liturgia in Romano Guardini, sono debitrice all'articolo di Juan Rego: J. REGO, *Die symbolische Objektivation des ewigen Lebens im Kult-Akt. Thesen zu Guardinis Auslegung der Liturgie*, in Y.D. SCHLOBITTEN – A. GERHARDS (ed.), *Ästhetische Bildung am Ort der Erfahrung. Eine Wiederbegegnung mit Romano Guardini und Rudolf Schwarz auf Burg Rothenfels*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2024, 133-149.

³ P. BUA, *Note ai testi*, in R. GUARDINI, *Ecclesiologia* (Opera omnia XI), P. BUA (ed.), Brescia, Morcelliana, 2025, 407.

⁴ BUA, *Note ai testi*, 407

Un fatto di notevole valore è che Guardini sviluppa il suo pensiero di teologo a partire dalle sue esperienze pastorali, dapprima con la Jugendbewegung, il movimento giovanile a Magonza e, dal 1920, con la Quickborn a Rothenfels. La prima edizione di *Sul senso della Chiesa* porta la dedica «Alla gioventù cattolica», proprio a conferma del fatto che la sua riflessione sulla Chiesa scaturisce dalla sua esperienza nella Jugendbewegung.⁵

Il movimento Quickborn, «fonte viva», nasce nel 1909 da un circolo di studenti presso il seminario vescovile di Neisse su iniziativa di Bernhard Strehler (1872-1945).⁶ Dopo aver conosciuto la realtà del castello di Rothenfels nella Pasqua del 1920 ed esserne rimasto positivamente segnato,⁷ Romano Guardini partecipò, nell'agosto del medesimo anno, alla seconda giornata annuale della Quickborn⁸ divenendo collaboratore della rivista *Die Schildgenossen*, dove molti dei suoi scritti di quegli anni comparvero per la prima volta.

Pasquale Bua non esita ad affermare che Rothenfels rappresentò per Guardini «l'esperienza di una "Chiesa viva": l'esperienza di ciò che la Chiesa è nella sua essenza più profonda».⁹ A Rothenfels disquisiva con i giovani dei temi fondamentali e i frutti di questi vivaci confronti saranno la base delle sue idee, delle sue lezioni a Bonn, dei suoi scritti. Il testo *Sul senso della Chiesa* nasce proprio da questi incontri a Rothenfels, quindi successivamente elaborato in alcune lezioni che egli tenne al congresso degli accademici cattolici a Bonn nel 1921. *Sul senso della Chiesa* inizia con la presa di coscienza che è accaduto, proprio a partire da questa esperienza, qualcosa di nuovo: «Un processo di portata incalcolabile ha avuto inizio: la Chiesa si risveglia nelle anime».¹⁰ Pasquale Bua annota come proprio nell'agosto del 1921, durante il terzo congresso della Quickborn, i giovani fecero «esperienza dell'essenza della Chiesa, arrivando a comprenderla non più solo esteriormente come istituzione giuridica, ma interiormente come corpo mistico di Cristo».¹¹ C'è un testo che Schwarz scrisse con

⁵ BUA, *Note ai testi*, 406.

⁶ S. WINTER, *Raumgestaltung aus dem Geist der Liturgie – historische und liturgietheologische Anmerkungen zu den «sieben Plänen» bei Rudolf Schwarz*, in SCHLOBITTEN – GERHARDS (ed.), *Ästhetische Bildung am Ort der Erfahrung*, 69.

⁷ BUA, *Note ai testi*, 408.

⁸ A. GERHARDS, *Theologisch-künstlerische Synergie: Romano Guardini und Rudolf Schwarz – eine mystagogische Burgführung*, in SCHLOBITTEN – GERHARDS (ed.), *Ästhetische Bildung am Ort der Erfahrung*, 47.

⁹ BUA, *Note ai testi*, 409.

¹⁰ R. GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, in *Ecclesiologia*, 67.

¹¹ BUA, *Note ai testi*, 409.

Emil Steffann, verosimilmente collocabile tra il 1934 e il 1936, in cui riportano la medesima espressione mostrando la portata di quel periodo:

Intendiamo piuttosto quel movimento popolare potente e originario che è stato definito «il risveglio della Chiesa nelle anime». Esso è iniziato con una nuova consapevolezza di ciò che la Chiesa è in verità e di ciò che significa per il singolo individuo e, incoraggiato dagli ammonimenti e dalle istruzioni dei papi, ha trovato la sua strada verso una comunità parrocchiale viva, che nella celebrazione comune dell'eucaristia si eleva a comunità che prende parte al sacrificio.¹²

Guardini infatti, nel paragrafo «Comunità» ne *Sul senso della Chiesa*, afferma che «Il sacramento della comunità, la comunione, è qualcosa di impensabile»,¹³ dove per comunione (*Kommunion*) intende proprio l'eucaristia. In questa unione con Dio del singolo e delle altre persone, in cui ognuno riceve singolarmente Dio, e congiuntamente con gli altri, si realizza «Una comunione dell'essere e della vita interiori: il corpo mistico di Cristo».¹⁴ Il nucleo centrale della riflessione del teologo è infatti «la vita che Dio dona al credente nella Chiesa».¹⁵ Per Guardini, mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana di cui l'eucaristia è il culmine, «la vita soprannaturale della comunità si desta, progredisce, viene ristabilita e si propaga continuamente».¹⁶

La Chiesa è l'effetto della comunione divina¹⁷ e l'esperienza di comunione unisce tutti i membri della Chiesa,¹⁸ cosicché non resta che sperimentare cos'è la comunità, «un flusso vitale che scorre da persona a persona, il battito che dal cuore di Cristo pulsa attraverso tutti i membri della Chiesa».¹⁹

¹² «Vielmehr verstehen wir darunter jene mächtige und ursprüngliche Volksbewegung, die man als "das Wiedererwachen der Kirche in den Seelen" bezeichnet hat. Sie begann mit einer neuen Erkenntnis dessen, was Kirche in Wahrheit ist und für den einzelnen bedeutet und fand, ermuntert durch die Mahnungen und Weisungen der Päpste, ihren Weg zur lebendigen Pfarrgemeinde, die sich in der gemeinsamen Feier der Eucharistie zur Opfer-gemeinde erhöht» (R. SCHWARZ – E. STEFFANN, *Planmappe Sankt Anna*, M. SUNDERMANN [ed.], Münster, Neutor, 2023, 105; anche in WINTER, *Raumgestaltung aus dem Geist der Liturgie*, 77).

¹³ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 140.

¹⁴ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 140.

¹⁵ REGO, *Die symbolische Objektivation des ewigen Lebens im Kult-Akt*, 136; corsivo dell'autore.

¹⁶ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 141.

¹⁷ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 146.

¹⁸ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 147.

¹⁹ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 147.

Nell'edizione del 1933, fortemente rimaneggiata dopo undici anni, si nota l'impronta dell'esperienza al castello con il confronto con l'amico architetto Rudolf Schwarz (1897-1961)²⁰ e l'influenza di alcuni autori. L'esperienza a Rothenfels ebbe una svolta nel 1924 con la ristrutturazione del castello, anno in cui il teologo pubblica *Il mistero liturgico*, sulla rivista *Die Schildgenossen*. In una nota che aggiungerà solo nell'edizione del 1966, cita il famoso testo di Max Wertheimer (1880-1943), *Über Gestalttheorie*,²¹ che tratta del rapporto tra individuo e comunità. In questo testo in cui espone la teoria della *Gestalt*, argomento di cui Guardini si occupò, scrive: «L'uomo non è solo parte di un campo, ma è anche parte integrante e membro della comunità umana»,²² dove ognuno può dire che: «lo sono innanzitutto una parte del campo. Non sono a priori [...] un io in contrapposizione agli altri».²³ Il lavoro sulla forma della comunità con Schwarz presso il castello unisce quindi le speculazioni teologiche ed ecclesiologiche a quelle che riguardano i coevi studi sulla *Gestalt*.

Guardini al castello ancora nell'agosto del 1921 si trova ad affrontare il tema della comunità con i giovani dell'associazione, fatto di cui ci dà un resoconto nel capitolo «Comunità» in *Sul senso della Chiesa*. Sorse infatti «all'improvviso [...] l'idea della personalità. [...] la comunità doveva essere tale che la dignità e la libertà interiore della personalità restino in essa possibili».²⁴ Guardini quindi si chiede come sia possibile che possa esistere una comunità «piena, profonda, in cui sia ultimamente possibile dare e ricevere» e contemporaneamente che la personalità possa «sussistere libera e piena di forza in se stessa».²⁵ Per Guardini ciò non è possibile per le sole «forze umane naturali».²⁶ Solo nella Chiesa che «sta di fronte a noi come la grande potenza che rende possibile

²⁰ Guardini e Schwarz si erano probabilmente conosciuti durante gli studi di architettura che Schwarz aveva completato alla Königlich Technische Hochschule di Berlino-Charlottenburg dopo un breve periodo di servizio militare nel 1914-19, e questi primi contatti portarono a un'amicizia che durò tutta la vita. Dal 1919, Schwarz si iscrisse all'Università di Bonn per studiare teologia cattolica, storia e filosofia.

²¹ M. WERTHEIMER, *Über Gestalttheorie*, in *Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache* 1 (1925), 39-60.

²² Nell'originale: «Der Mensch ist nicht bloss Teil eines Feldes, sondern der Mensch ist auch Teil und Glied in dem Zusammen mit den Menschen», in WERTHEIMER, *Über Gestalttheorie*, 51.

²³ WERTHEIMER, *Über Gestalttheorie*, 50.

²⁴ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 138.

²⁵ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 138-139.

²⁶ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 139.

la piena comunione della personalità»,²⁷ solo essa infatti «realizza una vera comunione».²⁸

Nella Sala dei Cavalieri (*Rittersaal*), uno spazio vuoto, bianco con cento sgabelli neri, luci al neon a soffitto che possono adeguarsi alle differenti forme di disposizione possibili, varie possibilità d'uso (in certe occasioni anche liturgico), si sperimenta che

il singolo deve costituire con gli altri una comunione improntata alla lealtà e impegnarsi per essi con tutto ciò che è e che ha; deve stare in comunione anche con le altre classi sociali e gli altri settori della collettività, come membro nel Tutto, donando e ricevendo a sua volta.²⁹

E di questa sala Rudolf Schwarz dirà che «lo spazio vivente doveva essere creato dalla comunità attraverso la sua assemblea. Qui si è presa sul serio l'idea che una comunità possa creare forme spaziali di propria iniziativa».³⁰

Ma è solo nella Cappella del castello che si realizza la vera comunità. Nell'esperienza a Rothenfels, Romano Guardini può approfondire il tema della comunità nei due opposti costitutivi della liturgia, sia entro il polo culturale naturale (*kulturell-natürliche Pol – Natur*) che entro il polo rivelato soprannaturale (*offenbarte-übernatürliche Pol – Gnade*) che la costituiscono.³¹ Il tema del singolo e della comunità per quanto riguarda la prima opposizione è dunque approfondito nella prima parte del capitolo «Il singolo e la comunità» in *Formazione liturgica*, e nel capitolo «La comunità liturgica» in *Lo spirito della liturgia*, mentre per quanto riguarda la seconda opposizione è approfondito nella seconda parte del capitolo «Il singolo e la comunità» in *Formazione liturgica*.³² La comunità congregata nella liturgia è tale poiché questa esiste solo nell'agire della Chiesa. La liturgia, atto oggettivo e soggettivo, in cui il primo interviene come una realtà autonoma e autorevole, la vita di Dio che fa rinascere la sua creatura e la rende partecipe della sua natura in una «Vita Nuo-

²⁷ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 139.

²⁸ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 139.

²⁹ GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 138.

³⁰ «Das andere, den lebendigen Raum, mußte die Gemeinde durch ihre Versammlung erschaffen. Hier wurde damit Ernst gemacht, daß eine Gemeinde aus sich heraus Raumgestalten hervorbringen kann» (R. SCHWARZ, *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*, Heidelberg, Kerle, 1960, 37; cf. GERHARDS, *Theologisch-künstlerische Synergie*, 52).

³¹ REGO, *Die symbolische Objektivation des ewigen Lebens im Kult-Akt*, 137.

³² REGO, *Die symbolische Objektivation des ewigen Lebens im Kult-Akt*, 137.

va».³³ Guardini definisce la Chiesa la «Vita Nuova» dell'umanità. Riceviamo la vita di Dio, là dove c'è la Chiesa, comunità di vita del *corpus mysticum*.³⁴ L'atto liturgico è oggettivo e contemporaneamente necessita sempre del soggetto umano, la comunità, dove Cristo è la chiave dell'unità dell'atto liturgico. Se è un prerequisito per la realizzazione dell'atto liturgico nella sua completezza che vi sia «la capacità umana di percepire le forme simboliche come epifania rituale del mistero»,³⁵ ecco dunque che lo spazio sacro con la sua forma lo fa percepire «con lo sguardo e il sentimento».³⁶

La Cappella, i cui lavori si protrassero a lungo dal 1927 al 1929,³⁷ viene definita da Romano Guardini «camera di Dio»³⁸ durante il discorso in occasione della collocazione della statua³⁹ della beata Vergine Maria dell'artista Maria Eulenbruch (1899-1972). L'immagine originaria (*Urbild*) a cui si riferisce questo spazio è quella che nel suo testo, *Costruire la chiesa*, coincide con il secondo tipo, la «sacra partenza» o «anello aperto» e che, rifacendosi al suo schema di riferimento – lo sviluppo della pianta da fiore – coincide con la fase dell'esternalizzazione (*Veräusserung*), ossia la proiezione all'esterno di ciò che il nucleo contiene, una sfera fiorita (*Aufblühende Kugel*).⁴⁰

Spesso inteso erroneamente come il tipo perfetto, è invece il secondo di sette tipi che sono parte di un processo,⁴¹ «lo stadio intermedio del "crescere sviluppandosi"».⁴² Nel descrivere questo tipo l'architetto tedesco dice: «entrando in questa chiesa, [le persone] spe-

³³ REGO, *Die symbolische Objektivation des ewigen Lebens im Kult-Akt*, 138.

³⁴ REGO, *Die symbolische Objektivation des ewigen Lebens im Kult-Akt*, 139.

³⁵ «Die menschliche Fähigkeit, die symbolischen Formen als rituelle Epiphanie des Mystereums zu empfinden (vgl. das liturgische Schauen)» (REGO, *Die symbolische Objektivation des ewigen Lebens im Kult-Akt*, 148).

³⁶ R. SCHWARZ, *Costruire la Chiesa. Il senso liturgico nell'architettura sacra*, Brescia, Morcelliana, 1999, 2024², 200.

³⁷ WINTER, *Raumgestaltung aus dem Geist der Liturgie*, 87.

³⁸ R. GUARDINI, *L'immagine della Madre di Dio nella Cappella del castello a Rothenfels. Un discorso*, in *Ib.*, *Scritti di estetica, letteratura, arte* (Opera omnia XV), G. MORETTI (ed.), Brescia, Morcelliana, 2026, 103.

³⁹ Nel testo sopra citato è erroneamente definito dipinto, ma si tratta di una scultura in terracotta di cui oggi resta solamente la testa. La foto d'epoca in cui appare nella sua interezza è in SCHLOBITTEN – GERHARDS (ed.), *Ästhetische Bildung am Ort der Erfahrung*, 232, oltreché nella copertina del medesimo volume.

⁴⁰ T. HASLER, *Architektur als Ausdruck – Rudolf Schwarz*, Zürich-Berlin, Gta-Gebrüder Mann, 2000, 69.

⁴¹ F. LETO, «Mistero della comunità nella forma e nell'anima». *Rileggere Rudolf Schwarz*, in *Humanitas* 79/4 (2024), 816.

⁴² SCHWARZ, *Costruire la Chiesa*, 106.

rimentano vitalmente la loro forma di storia come struttura della grazia operante, poiché anche la forma aperta e ferita di questo mondo ha un sacro fine, che la conserva».⁴³ Guardini nel suo discorso descrive la Cappella con queste parole: «Le sue pareti sono completamente libere. Racchiudono e proteggono, ma non limitano. Dietro il loro tenue color avorio si apre uno spazio ampio e profondo»,⁴⁴ l'apertura non è fisica, la comunità nella liturgia percepisce la parete bianca come aldilà che si «fa visibile come effetto»,⁴⁵ lo sguardo procede oltre e in quel punto «Al di là dell'altare nell'"aperto" sta l'"altro mondo", il cielo. L'altare è confine tra il tempo e l'eternità, "soglia"».⁴⁶

Nel saggio della maturità che contiene cinque sermoni universitari pronunciati tra il 1948 e il 1955, in «La visibilità della Chiesa», partendo dall'immagine paolina di Chiesa come corpo di Cristo, specifica come quest'ultima, in quanto «in sé reale, data oggettivamente, fondata e organizzata»,⁴⁷ non è riducibile alla designazione come assemblea o congregazione (*Gemeinde*), poiché «In ogni congregazione si rende presente la "Chiesa", ma essa stessa in quanto tale è più della comunità (*Gemeinschaft*) di persone affini che si raduna qui e ora».⁴⁸ Infatti, nell'*Epilogo* del medesimo scritto, può dire che la Chiesa «si realizza nella più piccola comunità, eppure si protende di continuo al mondo intero».⁴⁹ Guardini mette in evidenza che «Il mistero che sta al cuore della Chiesa è l'eucaristia», sono due realtà che formano quasi un tutt'uno. L'unità delle membra nel corpo di Cristo scaturita dal mistero e realizzata dall'amore che le attraversa è «in una particolare prossimità con il mistero cristiano centrale dell'eucaristia, in cui Cristo dona se stesso ai suoi come sorgente della loro vita».⁵⁰ La Chiesa è la comunità di coloro che hanno parte «ai *sancta*, al mistero di salvezza, all'eucaristia».⁵¹

Guardini ci mostra come l'evento storico della prima comunità, la Chiesa nascente, sia diventato con le medesime caratteristiche qualcosa di sovrastorico. Nel suo *La Chiesa del Signore*, si chiede innanzitutto

⁴³ SCHWARZ, *Costruire la Chiesa*, 104.

⁴⁴ GUARDINI, *L'immagine della Madre di Dio nella Cappella del castello a Rothenfels*, 103.

⁴⁵ SCHWARZ, *Costruire la Chiesa*, 115.

⁴⁶ SCHWARZ, *Costruire la Chiesa*, 108.

⁴⁷ R. GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, in *Id.*, *Ecclesiologia*, 286.

⁴⁸ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 286. Per la traduzione di "congregazione" e "comunità", cf. nota 18.

⁴⁹ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 305-306.

⁵⁰ R. GUARDINI, *La continuazione dell'opera di Cristo nella storia: la Chiesa*, in *Id.*, *Ecclesiologia*, 368.

⁵¹ GUARDINI, *La continuazione dell'opera di Cristo nella storia*, 382.

cosa sia la Chiesa e vi risponde con una fenomenologia degli eventi e specificando nella nota all'ultima edizione, quella del 1965, che «Qui non si vuole dare nessuna definizione teologica della Chiesa, ma la sua immagine si deve dispiegare di meditazione in meditazione».⁵² Descrive quindi la scelta dei dodici che è numero simbolico che sta a indicare «la totalità del popolo di Dio redento»;⁵³ la «preminenza di Pietro [...] una preminenza di vocazione»;⁵⁴ la cerchia più ampia dei discepoli; il mandato apostolico come vero e proprio ministero per la causa del regno;⁵⁵ la Chiesa continuerà fino alla fine della storia poiché «quando arrivano gli invitati, arriva Lui; quando essi parlano, è Lui che parla».⁵⁶ Il contenuto originario della «nuova comunità che si sta costituendo» è che i suoi riuniti nell'ultima cena fanno che «qui Egli, nel mistero di un sacrificio inimmaginabile, dona loro se stesso».⁵⁷ La comunità si costituisce dunque a partire dall'eucaristia e la Chiesa è quindi «il Cristo vivente, che si comunica ai suoi attraverso i tempi».⁵⁸

Questo evento sovrastorico, la Chiesa, è descritto da Guardini nella prefazione al libro di Rudolf Schwarz, *Costruire la Chiesa*.⁵⁹ Guardini riflette sull'immagine che Schwarz ha maturato in merito alla Chiesa che non «procede da concetti» ma «scaturisce da un vivido avvenimento»;⁶⁰ «Un'immagine del tutto dinamica, che non smentisce l'altra, ma la completa in modo meraviglioso».⁶¹ Dalla Pentecoste la Chiesa prende continuamente forma nella celebrazione dei santi misteri, cioè la comunità stessa, che a sua volta riceve dalla celebrazione del mistero di Cristo «una meravigliosa ampiezza».⁶² E sull'idea di processo Schwarz costruisce l'impianto del suo testo, sul parallelismo delle sue *Urbilder* (immagini originarie) di comunità con lo sviluppo della pianta da fiore.⁶³ Ma come la comunità per Guardini è una congregazione in cui si rende presente la Chiesa, costruire immagini di comunità, che poi daranno

⁵² GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 218.

⁵³ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 218-219.

⁵⁴ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 219-220.

⁵⁵ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 222.

⁵⁶ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 222.

⁵⁷ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 223.

⁵⁸ GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, 223.

⁵⁹ SCHWARZ, *Costruire la Chiesa*, 29-31; la traduzione qui riportata è quella rivista e corretta e pubblicata in R. GUARDINI, *Per accompagnare il lettore. 1938*, in *Id.*, *Scritti di estetica, letteratura, arte*, 181-184.

⁶⁰ GUARDINI, *Per accompagnare il lettore*, 182.

⁶¹ GUARDINI, *Per accompagnare il lettore*, 183.

⁶² GUARDINI, *Per accompagnare il lettore*, 183.

⁶³ Cf. LETO, «Mistero della comunità nella forma e nell'anima», 813.

vita a forme, è mettere in opera «punti di intersezione tra essere umano e mondo, storia umana e agire divino; come chiarificazioni di quella misteriosa processione in cui il popolo di Dio peregrina attraverso il tempo». ⁶⁴ Non quindi configurazioni possibili di una congregazione ma immagini originarie come istantanee sullo sviluppo di una comunità che sta dinanzi a Dio. ⁶⁵

Questa sovrastoricità della Chiesa si unisce a un'idea di Chiesa sovraperpersonale che Guardini così esprime: «La Chiesa è la Vita Nuova nel suo lato sovraperpersonale, è la comunità umana rinata. L'individuo è "Chiesa" nella misura in cui si volge all'edificazione di questa comunità, formandone un membro, una cellula». ⁶⁶ L'individuo è davvero comunità, e quindi Chiesa, quando pone se stesso al servizio, alla costruzione della comunità. In un articolo del 1924 pubblicato su *Die Schildgenossen*, con il titolo *Puppenspiel* (Il teatro delle marionette), Guardini ci fornisce un'immagine che può darci un'idea di cosa egli intenda per individuo nella comunità. Essa celebrando si trova immersa in un contesto sovraspaziale e sovratemporale che è la liturgia, un'opera d'arte. Scrive:

La marionetta non vuole essere nulla per sé stessa. Non rivendica pretese di una qualche prestazione personale. [...] Ci dice fin dall'inizio: «Di per sé, io non sono nulla. Non sono nemmeno un signore o una signora taldeitali. Sono qui solo perché tu ti immerga completamente in quel regno irreale e recitato, in cui sorge ciò che è autentico, l'opera d'arte». ⁶⁷

In una lettera che Schwarz scrisse all'amico e maestro architetto Otto Bartning (1883-1959) nel 1951, ci mostra come egli affidi allo spazio costruito la possibilità di "mettere in opera" la sovraperpersonalità e l'atemporalità della comunità/Chiesa:

Il costruttore crea per una comunità una forma sovraperpersonale e atemporale, nella quale la comunità risiederà a lungo. Nell'architettura reale, questa forma è una forma sacra in cui la congregazione umana, organizzata in una forma completamente chiara, si offre all'eterno. Non voglio dire che questo atteggiamento debba essere definito cattolico e dogmatico, ma di fatto lo è... ⁶⁸

⁶⁴ GUARDINI, *Per accompagnare il lettore*, 183.

⁶⁵ SCHWARZ, *Costruire la Chiesa*, 80.

⁶⁶ Cf. GUARDINI, *Sul senso della Chiesa*, 87, nota 2.

⁶⁷ R. GUARDINI, *Il teatro delle marionette*, in *Id.*, *Scritti di estetica, letteratura, arte*, 92-93.

⁶⁸ «Der Bauende setzt für eine Gemeinde eine überpersönliche und überzeitliche Form, in der die Gemeinde für eine lange Zeit einhäusig wird. Diese Form ist bei wirklicher

■ Conclusioni

Ho inteso mostrare come l'origine del pensiero ecclesologico di Guardini sia fortemente radicata e generata dalle esperienze pastorali da lui vissute. La teologia di Guardini non nasce in astratto, ma si sviluppa preminentemente grazie al lavoro svolto con il movimento giovanile Quickborn a Rothenfels. Il «risveglio della Chiesa nelle anime» non è un concetto teorico, ma il frutto di una prassi vissuta che precede la sistematizzazione ecclesologica.

Il gioco della polarità è la chiave ermeneutica fondamentale: le opposizioni, in senso guardiniano, natura/grazia, singolo/comunità permettono a Guardini di spiegare come l'individuo non sia in contrapposizione al "campo" comunitario, ma ne sia parte integrante (*Gestalttheorie*). Il saggio *Il teatro delle marionette*, grazie all'analogia della marionetta, descrive acutamente l'ascesi del singolo nella liturgia: non rivendicare nulla per sé per immergersi nell'opera d'arte autentica che è l'azione sacra. Riferendo poi della collaborazione tra Guardini e Rudolf Schwarz apprezziamo come l'architettura, da semplice "contenitore", viene colta come "punto di intersezione" tra agire divino e storia umana. Lo spazio sacro (come l'anello aperto o la sfera fiorita) non è una forma statica, ma la proiezione esterna di un nucleo vitale in crescita.

■ In forma di tesi

Tesi I: La precedenza dell'atto sulla struttura. La comunità non è il presupposto della liturgia, ma il suo effetto. Essa si costituisce nell'agire sacramentale, dove la comunione (*Kommunion*) trasforma la congregazione umana in corpo mistico.

Tesi II: La visibilità come epifania del mistero. La forma architettonica ha il compito di rendere percepibile «con lo sguardo e il sentimento» l'ordine invisibile della grazia. Lo spazio sacro (la «camera di Dio») protegge senza limitare, aprendo la comunità verso l'eterno.

Baukunst eine sakrale Form, in der sich die Menschengemeinde, zu einer völlig klaren Gestalt verfasst, dem Ewigen anbietet. Ich möchte nicht gerade sagen, dass man diese Gesinnung katholisch und dogmatisch nennen soll, aber eigentlich ist sie es...» (HASLER, *Architektur als Ausdruck* – Rudolf Schwarz, 108).

Tesi III: L'unità dei poli naturale e soprannaturale. La liturgia è l'unico spazio in cui è possibile la sintesi tra la libertà della personalità e la profondità della comunione. Tale unione non è raggiungibile per sole forze umane, ma richiede la mediazione della Chiesa.

Tesi IV: La sovraperpersonalità della forma sacra. L'architettura reale crea per la comunità una forma «sovraperpersonale e atemporale». In essa, l'individuo cessa di essere un "io" in contrapposizione agli altri per diventare cellula viva dell'intero organismo ecclesiale.

