

## La Chiesa comunione che si dilata

In prossimità della celebrazione del concilio Vaticano II (1962-1965), nella descrizione della Chiesa, si è incominciato a dare rilievo alla categoria di *comunione*. Si deve al domenicano Jerome Hamer il merito di aver richiamato l'attenzione dei teologi sull'importanza di abbandonare le categorie societarie tipiche della Controriforma e di riprendere il linguaggio più coerente con la natura della Chiesa, quello che il Nuovo Testamento attestava<sup>1</sup>. In verità nel NT la descrizione della Chiesa come 'comunione' non è abbondante come si potrebbe immaginare. Certo, si riscontra l'uso del termine *koinonia*, ma più in prospettiva 'verticale': in forza dell'annuncio e del battesimo le persone umane entrano in comunione con Dio. Se però si tiene conto di questa 'mediazione', si deve riconoscere che la comunione storica con Dio è possibile perché altri la rendono possibile; si profila cioè una partecipazione al dono ricevuto grazie a una comunicazione orizzontale. La ragione di questa duplice direttrice sta nel fatto che il rapporto con Dio passa ormai dalla vicenda storica di Gesù e la relazione con lui è mediata da una comunità già costituita. Al riguardo non si può dimenticare il prologo della Prima Lettera di Giovanni, che collega appunto un'esperienza verticale con un'esperienza orizzontale che si dilata:

«Quel che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita - la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi -, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo»

Prestando attenzione al dinamismo descritto in questo testo, non è difficile costruire una riflessione sulla Chiesa a partire da una esperienza verificabile di condizione di possibilità della comunione con Dio.

Sulla scorta di questa riscoperta, grazie anche alla rinata riflessione sulla Trinità, è diventato abituale stabilire analogie tra la comunione trinitaria e la comunione ecclesiale. Il testo di riferimento è stata la conclusione del n. 4 della Costituzione *Lumen gentium* del concilio Vaticano II, dove, a conclusione della descrizione dell'origine della Chiesa dalla Trinità, si cita una espressione di san Cipriano: «Così la Chiesa universale si presenta come "un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo"»<sup>2</sup>.

Alla diffusione della nozione di comunione ha contribuito notevolmente la Relazione finale dell'Assemblea straordinaria del Sinodo dei vescovi del 1985 nella quale si afferma che la categoria di comunione sarebbe la categoria principale della ecclesiologia del Vaticano II. Quanto si affermava nella relazione finale del Sinodo trovava riscontro anche nel dialogo ecumenico, dove «la nozione ecclesiologica di *communio* è generalmente riconosciuta [...] come l'idea guida della riflessione che ha come obiettivo l'elaborazione di una comprensione comune della chiesa». In Italia l'idea era già entrata nel linguaggio ecclesiale grazie alla scelta dell'episcopato italiano di proporre per il decennio 1981-1990 un piano pastorale sul tema "Comunione e comunità". Era la congiuntura ecclesiale a suggerire il tema: il sorgere e il diffondersi dei movimenti aveva creato sussulti nelle comunità e aveva prodotto perfino contrapposizioni; si doveva pertanto far riscoprire gli elementi fondamentali comuni dell'esperienza ecclesiale. In effetti la ripresa della nozione di comunione poteva fare da traino a riscoprire l'originalità dell'esperienza ecclesiale a fronte di ogni divisione da qualsiasi parte derivasse: se la Chiesa è comunione, la comunità è chiamata a vivere anzitutto di ciò che la fonda, e questo è il dono dello Spirito mediato da elementi strutturali (la Scrittura, i sacramenti, i ministeri), la cui funzione è servire appunto alla comunione. Si giungeva così a ripensare il nesso tra la fede nello Spirito Santo e la confessione della verità ultima della Chiesa, che il Simbolo di fede poneva nel suo terzo articolo.

<sup>1</sup> Cfr. *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962. L'opera fu parzialmente tradotta in italiano dalla Morcelliana di Brescia nel 1964. Per un bilancio dell'attenzione dell'ecclesiologia a questa nozione cfr. P.C. Bori, *Κοινωνία. L'idea di comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1971, pp. 15-77.

<sup>2</sup> La citazione è tolta dal commento al Padre nostro: *De oratione dominica* 23.

In effetti nel Simbolo cosiddetto 'apostolico' - rielaborazione in modalità affermativa di un antico Simbolo battesimale in modalità interrogativa - dopo la confessione di fede nello Spirito Santo si aggiungeva: «la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi, la remissione dei peccati, la risurrezione della carne, la vita eterna». È opinione comune dei commentatori che le espressioni successive a "lo Spirito Santo" stanno a indicare che le realtà indicate sono da considerare esito dell'azione dello Spirito. Tra queste non vi è solo la Chiesa cattolica, ma pure la "comunione dei santi"<sup>3</sup>. L'espressione assume un duplice significato, in dipendenza dal fatto che il genitivo latino *sanctorum* può essere un plurale maschile (*sancti*) ma pure un plurale neutro (*sancta*). Ovvio che i due significati non sono alternativi: partecipando ai santi (misteri: cioè l'eucaristia e più in generale i sacramenti) le persone umane diventano sante e sono in comunione tra loro. Tale comunione valica però sia il tempo che lo spazio. Non a caso già a partire da Agostino si è introdotta l'idea di una *Ecclesia ab Abel* per dire che la Chiesa include tutti i giusti a partire dal primo di cui narra la Bibbia.

L'idea si collegava alla spiegazione che Niceta (335-414 ca), vescovo di Remesiana (attualmente in Serbia), dava della formula "comunione dei santi". Partendo dalla descrizione della Chiesa come assemblea di tutti coloro che sono santi, Niceta si preoccupava di stendere un elenco di costoro: «i patriarchi, quali Abramo, Isacco e Giacobbe, i profeti, gli apostoli, i martiri e tutti i giusti passati presenti e futuri»; precisando che si tratta di «un'assemblea unica di santificati da una sola fede creduta e vissuta, sigillati col segno dell'unico Spirito, divenuti un corpo solo, il corpo di cui è capo il Cristo». Di quest'unica assemblea «fanno parte anche gli angeli e con essi le Virtù assieme alle superne Potestà»<sup>4</sup>. La Chiesa attuale è, nello stesso tempo, il luogo nel quale e il mezzo tramite il quale si entra in comunione con tutti costoro: Niceta, sulla scorta della teologia coeva, non teme di affermare che in questa Chiesa si potrà raggiungere la comunione dei santi.

Tale idea resterà perennemente nella coscienza ecclesiale. Del resto non potrebbe che essere così: se a fondamento della Chiesa sta l'evento Gesù Cristo, la cui opera consiste nell'abbattere i muri di separazione tra i popoli, formando di essi un solo corpo (cfr. *Ef* 2,14-18), appare evidente che la partecipazione a quell'evento mette in comunicazione con tutti coloro che sono raggiunti da esso, pur in forma a essi inconsapevole. Ovvio tuttavia che non si può identificare la condizione di quanti sono entrati in rapporto consapevole con esso e quella di coloro che non ne sono venuti a conoscenza. Per i primi la comunione assume una densità particolare: permette di vivere legami di fraternità anche storica, sebbene non ci sia incontro visibile; in forza di tale fraternità il bene di alcuni diventa il bene di tutti. Merita, al riguardo, di essere ricordato quanto scrive la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* parlando della cattolicità della Chiesa: «In tutte le nazioni della terra è radicato un solo Popolo di Dio, poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i cittadini del suo regno, non terreno ma celeste. E infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo comunicano con gli altri nello Spirito Santo, e così "chi sta a Roma sa che gli Indi sono sue membra"» (n.13)<sup>5</sup>.

Il problema è vedere come questa comunicazione avvenga. Fatto salvo che al principio di essa sta lo Spirito di Gesù - né potrebbe essere diversamente poiché a fondamento della comunione sta la persona di Gesù -, si deve indagare mediante quali mezzi lo Spirito realizzi la comunione. Ciò comporta riandare agli elementi costitutivi della Chiesa. Per individuarli si possono seguire due vie: la prima è quella della considerazione dell'ecclesiogenesi; la seconda è quella dell'osservazione della struttura permanente della medesima Chiesa. Questa seconda, del tutto legittima, non aiuta a cogliere come nasca la Chiesa nel corso del tempo e quindi non riesce a mostrare il legame diacronico tra la vicenda di Gesù e la Chiesa. D'altra parte la via dell'ecclesiogenesi sembra lasciare continuamente aperta l'identità della Chiesa, quasi questa non avesse ancora raggiunto (né mai raggiungerebbe) la sua figura compiuta. Nonostante questo limite, la prima via sembra comunque da preferire poiché permette di capire in che

---

<sup>3</sup> L'espressione, sulla base di documenti degli ultimi decenni del secolo IV, sembra entrare nel Credo nel Sud della Gallia, sebbene la provenienza sia dall'Oriente: cfr. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, London 1972<sup>2</sup>, pp. 389-390.

<sup>4</sup> *Catechesi preparatorie al battesimo: 5. Simbolo di fede e rinunce battesimali*, tr. it. di C. Riggi, Città Nuova, Roma 1985, p. 108.

<sup>5</sup> L'espressione tra "" è di Giovanni Crisostomo: *In Is.*, Hom. 65, 1: PG 59, 361.

modo nasca la comunione storica tra le persone umane in forza del loro legame fenomenico con Gesù, la cui storicità non può essere dimenticata. Ebbene, l'ecclesiogenesi comporta un processo di comunicazione di un'esperienza: quella dell'incontro con l'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo. Tale esperienza conduce a comprendere che Gesù Cristo è divenuto il centro di unificazione di tutta la realtà (cfr. *Ef*, 1,10), il cui anticipo sta nella comunità che si raccoglie per l'ascolto dell'annuncio e per la celebrazione della cena del Signore. La scoperta dell'identità di Gesù Cristo fa poi nascere la missione, che consiste nel dilatare la possibilità di condividere l'esperienza originaria, secondo un movimento che non ha fine: la comunità riunita dall'annuncio attorno al Signore che si fa presente, si percepisce inviata, cioè strumento del medesimo Signore per una convocazione universale. Il dato fenomenico ha però valore simbolico. Il Signore, infatti, non è più costretto nei limiti della storia: innalzato alla destra di Dio partecipa della sua condizione di Signore universale. Di conseguenza la sua azione travalica i tempi e gli spazi e raggiunge tutti gli umani, facendo di essi il suo corpo, il popolo di cui Egli è la guida e il capo che conduce tutti alla salvezza (cfr. *Eb* 2,10).

La Chiesa terrena è pertanto solo una dimensione dell'esito dell'azione unificatrice di Gesù; si potrebbe dire la punta dell'*iceberg*, la visibilizzazione di un'azione pervasiva. Va tuttavia precisato che senza tale visibilizzazione non si coglierebbe l'esito 'nascosto' dell'azione di Gesù.

Si può vedere in questa affermazione il senso del passo introduttivo della Costituzione *Lumen gentium* del Vaticano II, dove pur in una proposizione dipendente, si descrive la Chiesa come sacramento, spiegando poi il senso di tale termine: segno e strumento della comunione degli uomini con Dio e degli uomini tra di loro. Il termine "segno" indica l'emergenza visibile di una realtà, che è insieme visibile e invisibile; il termine "strumento" richiama invece la funzione che tale segno svolge in vista della realizzazione della comunione. Sullo sfondo non si può non vedere il brano della *IGv* sopra citato. In esso è dato cogliere anche attorno a che cosa la comunione si realizzi. Senza giungere ad assolutizzare gli elementi costitutivi dell'esperienza storica della comunione - va ricordato il principio elaborato dalla teologia scolastica: *Deus gratiam suam sacramentis non alligavit* -, non si può misconoscere che sia la comunione con Dio sia quella tra gli umani comporta necessariamente elementi visibili: gli umani accedono alla comunione sempre e solo in forme storiche. Del resto Dio stesso ha voluto comunicarsi in forma storica. Il testo della Lettera al quale ci stiamo richiamando lo mostra in modo chiaro. Peraltro, va tenuto presente che uno degli scopi di questa lettera, come di tutta la letteratura giovannea, è combattere tendenze gnostiche che si erano infiltrate nelle comunità cristiane e che negavano la dimensione 'carnale' del Figlio di Dio. Non a caso il prologo della Lettera mette in gioco i sensi (vista, udito, tatto). Come già si notava, l'evento Gesù Cristo non può essere sradicato dalla storia, sebbene viva ormai oltre la storia. Lo stanno a dire alcuni racconti pasquali: colui che appare si mostra come il crocifisso; ciò vuol dire che, pur nella gloria, Gesù Cristo porta con sé la traccia incancellabile della sua radicazione nella vicenda umana. Lo aveva capito bene Origene che parlava di una triplice incarnazione del Verbo: nella Scrittura, nella carne, nella Chiesa. Ebbene, la comunione ecclesiale ha strutturalmente bisogno di elementi visibili: la Scrittura, i sacramenti, il ministero. Sono questi che permettono di sperimentare una comunione effettiva sia con Dio sia tra gli umani. È infatti tramite essi che Gesù Cristo si rende presente, come annota la Costituzione liturgica del Vaticano II, *Sacrosanctum concilium*, al n. 7. Pensare a una comunione che non sgorgi da essi significa dimenticare la forma assunta dall'autocomunicazione di Dio. Certo, questo suona strano a spiriti che relegano il rapporto con Dio nella dimensione 'spirituale'. E tuttavia tutta la tradizione teologica ha tenuto a ribadire questa dimensione come 'incarnata' in un corpo, sulla scorta del mistero dell'incarnazione. Emblematico al riguardo il passaggio che si riscontra nella ecclesiologia medievale, quando in dipendenza dal rapporto tra eucaristia (corpo di Cristo 'mistico', cioè in mistero) e Chiesa (corpo 'reale') si denomina la Chiesa corpo mistico a fronte del corpo 'reale' (l'eucaristia) per salvaguardare la presenza effettiva di Cristo nell'eucaristia, contro quanti la consideravano semplicemente 'simbolica'. Parlare di corpo mistico vuol dire almeno due cose: 1. richiamare la dimensione sociale (corpo) e insieme misterica della Chiesa; 2. dilatare la stessa Chiesa oltre lo spazio e il tempo: il corpo di Cristo è coestensivo alla sua azione universale. Si deve ad Agostino la illustrazione di questo secondo aspetto: il Cristo totale include tutti i giusti. Basti un testo tra i

tanti che si potrebbero citare: «Tutti insieme siamo membra e corpo di Cristo: non solo noi che ci troviamo qui in questo luogo, ma tutti su tutta la terra. E non solo noi che viviamo in questo tempo, ma che dire? Dal giusto Abele sino alla fine del mondo, fino a quando ci sarà generazione umana. Qualsiasi giusto faccia il suo passaggio in questa vita, tutta l'umanità presente e non solo di questo luogo, e tutta l'umanità futura, tutti formano l'unico corpo di Cristo e ciascuno ne è membro. [...] E poiché di lui si dice ancora che è *capo di ogni principato e di ogni potestà* (Col 2,10), è chiaro che questa Chiesa, ora pellegrina, si salda a quella celeste dove abbiamo gli angeli come concittadini, ai quali noi saremo pari dopo la risurrezione dei corpi»<sup>6</sup>.

La prospettiva è del tutto logica: se Cristo è diventato il capo - idea notevolmente attestata negli scritti del NT -, ne consegue che tutti coloro che sono a lui sottomessi, ne hanno cioè seguito o ne seguono le orme, partecipano dell'unico corpo che è la Chiesa, la quale consta di *tutti* i fedeli.

La tradizione catechistica aveva articolato questa idea parlando di tre stadi della Chiesa: militante, purgante, trionfante. I tre aggettivi, sebbene risentano di un linguaggio un po' arcaico e possano evocare figure piuttosto obsolete, servono a indicare che l'esperienza ecclesiale travalica il tempo e lo spazio per il fatto che la relazione con Cristo, ormai risorto, non è più rinchiudibile nei confini della storia, sebbene sia entro tali confini che essa ha preso avvio. Si evidenzia così una convergenza tra storia e trascendenza, fondata sulla condizione di Cristo risorto, che resta perennemente con i segni della sua vicenda terrena, in particolare con i segni della crocifissione.

La convergenza richiamata trova il suo luogo espressivo e fondativo nella celebrazione liturgica nella quale Cristo si rende presente e con lui la Chiesa nella sua totalità. Lo si coglie in maniera particolare nella Preghiera eucaristica prima, detta anche Canone romano, nella quale si fa memoria dei martiri e dei santi facendone l'elenco (almeno dei principali) e si prega per i fratelli defunti che «ci hanno preceduto nel segno della fede e dormono il sonno della pace». La celebrazione eucaristica diventa pertanto il momento di coagulo, quasi concentrazione dell'esito dell'azione salvifica di Cristo. Come avviene in genere nel rito, il tempo e lo spazio vengono trascesi, sicché nella celebrazione eucaristica l'umanità rinnovata dal mistero pasquale si raduna (sarebbe meglio dire "è radunata", sulla scorta di Gv 11,52 e 12,32) e si propone come l'anticipo dell'umanità definitivamente raccolta in unità sotto la signoria di Gesù. Perciò la celebrazione eucaristica è la fonte e il culmine di tutta la vita ecclesiale (cfr. SC 10 e PO 6) e la più alta manifestazione della Chiesa (cfr. SC 41). Né potrebbe essere diversamente: là dove Cristo si rende presente come Signore cadono tutti i muri di separazione e le persone vivono della comunione che viene loro donata. Questa, lungi dall'esaurirsi in un luogo, si dilata fino ai confini dell'umanità nel tempo e nello spazio, sicché la fraternità opera dello Spirito di Gesù diventa universale. Ancora un cenno alla celebrazione eucaristica aiuta a rimarcare questa idea: nella Preghiera eucaristica si prega per i «nostri fratelli defunti», dove "nostri" perde il significato dei legami affettivi o di sangue, per assumere il significato della nuova fraternità, quella della famiglia di Gesù che riconosce Dio come Padre e Gesù come fratello, primogenito.

Si ritorna così alla radicazione storica della comunione: senza il legame con la vicenda di Gesù la fraternità non potrebbe rendersi visibile. E il legame si attua mediante i vincoli sopra ricordati: la Scrittura, i sacramenti, il ministero. Questi, benché a Dio non siano necessari in forma assoluta, lo sono per disposizione sua in forza della quale Egli ha voluto entrare in comunione con gli umani in forma storica.

Si potrebbe concludere affermando che la comunione è donata da Dio in forma storica e si trasmette in forma storica, pur producendo esiti che travalicano la storia, poiché questa è solo il luogo penultimo della vita umana. Come del resto è accaduto a Gesù, paradigma dell'umano e primogenito di molti fratelli.

#### *Per il laboratorio*

---

<sup>6</sup> *Discorso 341*, 11, traduzione di V. Paronetto e A.M. Quartiroli, in Sant'Agostino, *Discorsi VI (341-400)*, Città Nuova, Roma 1989, p. 17.

1. In quale senso si può dire che la Chiesa è 'comunione'?
2. Cosa sta all'origine dell'esperienza di comunione?
3. Si possono riconoscere diversi livelli di comunione?
4. Cosa impedisce la comunione?

Giacomo Canobbio