



## **L'attualità della “ecclesiologia fondamentale” della *Lumen gentium*. invito a una rilettura in chiave del simbolismo cristologico-trinitario**

*The today relevance of the “fundamental ecclesiology” of Lumen gentium:  
an invitation to re-reading it in light of christological-trinitarian symbolism*

**Lubomir Žak\***

Pontificia Università Lateranense (PUL), Roma, Italia

---

### **Riassunto**

Il presente contributo riflette sulla *Lumen gentium* dal punto di vista della sua attualità. Questa viene cercata non tanto nelle singole prese di posizione o formulazioni della *Lumen gentium*, considerate importanti perché in grado di stimolare l'ecclesiologia post-conciliare. L'attualità che sta al centro dell'interesse dell'Autore viene intravista piuttosto nell'impostazione ecclesiologico-ermeneutica di fondo della costituzione. Si parte dal presupposto che tale impostazione si stagli con sufficiente chiarezza quando la *Lumen gentium* viene interpretata in quell'orizzonte fondamentale di pensiero, che fu adoperato dai padri conciliari per elaborare le loro riflessioni su tutti i grandi temi della dottrina

---

\* LZ: dottore in teologia, e-mail: zak@pul.it

cattolica. Esso consiste nella centralità ermeneutica della Rivelazione di Dio triuno in Gesù Cristo, ossia nel voler trattare ciascun tema, inclusi i temi di ecclesiologia, *sub Revelationis luce*. L'Autore si impegna a sviluppare l'interpretazione della *Lumen gentium* a partire da come questo presupposto viene concretizzato da K. Rahner. Il teologo gesuita considera, infatti, la Rivelazione trinitaria centrale per la teologia proprio per il fatto che essa permette di elaborare un pensiero credente adeguato, fondato sulla visione della persona di Cristo come "simbolo reale", in quanto in Lui si manifesta realmente Dio Padre. Secondo Rahner, ciò che vale di Cristo, vale anche della Chiesa, essendo essa "simbolo reale" della presenza di Cristo in mezzo agli uomini. Alla luce di una tale visione della Chiesa, l'Autore fa vedere come nella *Lumen gentium* è presente, in effetti, una prospettiva ermeneutica che segue la logica del "simbolo". Essa emerge in modo esplicito o implicito laddove, nella costituzione, viene tematizzato il rapporto tra vescovo e collegio dei vescovi, vescovo e Chiesa locale, Chiesa locale e Chiesa universale e via dicendo, rapporto per il quale vale che una realtà è simboleggiata dall'altra. Interpretare la *Lumen gentium* in questi termini significa ammettere che la Chiesa e tutto ciò che essenzialmente fa parte di essa sono di indole "simbolica". L'Autore cerca di dimostrare, che al centro di tale comprensione simbolica della Chiesa e degli elementi di ecclesialità sta, in ogni caso, quella verità che è centrale per la simbolicità della persona di Cristo: la Sua sostanziale identità relazionale di origine trinitaria. Questa verità porta a dover affermare che tutto ciò che è ecclesiale è sostanzialmente *relazionale*.

**Parole-chiavi:** Concilio Vaticano II. *Lumen gentium*. Ecclesiologia fondamentale. Epistemologia del simbolo.

### **Abstract**

*This contribution reflects on Lumen gentium from the point of view of its relevance today. However, its meaning for our times should not be sought in individual positions or formulations that are taken up in the document and that are considered important because they are capable of stimulating postconciliar ecclesiology. Instead, I believe its importance for today lies in the hermeneutical foundation at the core of the Constitution. I believe that this viewpoint is made sufficiently clear when Lumen gentium is interpreted in harmony with the fundamental horizon of thought with which the Council Fathers explained their reflections on all of the great themes of Catholic doctrine. At the center*

---

of this hermeneutic stands the Revelation of the Triune God in Jesus Christ, or rather the decision to treat each theme, including ecclesiology, sub Revelationis luce. The author develops this interpretation of *Lumen gentium* first by explaining how it was concretized by Karl Rahner. The Jesuit theologian views trinitarian Revelation as central for theology because it permits an adequate explanation of the thinking of believers that is founded on a vision of the person of Christ as "real symbol" in as much as God the Father is really manifested in Him. According to Rahner what is true of Christ is true also of the Church, because the latter is also a "real symbol" (sacrament) of Christ's presence in the midst of men. In the light of this vision of the Church, the Author explains how in *Lumen gentium*, there is, in effect, a hermeneutic outlook that adheres to the "logic of symbol". It emerges explicitly or implicitly in those places in the Constitution that touch upon the relationship between individual bishop and the college of bishops, or bishop and the local Church, or local Church and universal Church, an so on, relationships through which one reality is symbolized by the other. Interpreting *Lumen gentium* in these terms signifies admitting that the Church and all that essentially is part of it are characteristically symbolic. The Author demonstrates that at the core of this symbolic understanding of the Church and of its essential elements one always finds that same truth that is at the core of the symbolic nature of the person of Christ: His substantial relational identity of trinitarian origin. This truth demands that we affirm that all that is ecclesial is substantially relational.

**Keywords:** Second Vatican Council. *Lumen gentium*. Fundamental ecclesiology. Epistemology of symbol.

---

## Introduzione

I cinquant'anni di ricezione del Vaticano II attestano che la costituzione dogmatica sulla Chiesa è uno dei documenti più studiati e più discussi dell'intero *corpus* dei testi conciliari. Il che, ovviamente, non sorprende, trattandosi di una delle quattro colonne costituzionali, elaborate e approvate durante "un concilio eminentemente ecclesologico" (RAHNER, 1969b, p. 398). Infatti, il Vaticano II è stato indubbiamente

“un concilio della Chiesa sulla Chiesa” (RAHNER, 1969b, p. 398-399)<sup>1</sup>, che è stata sia il soggetto sia l’oggetto degli autorevoli enunciati conciliari.

La storia della ricezione della *Lumen gentium* (LG)<sup>2</sup> è caratterizzata dall’intrecciarsi e contrastarsi di differenti e, in certi casi, antitetiche prospettive di interpretazione, ma anche dalla permanente e simultanea presenza di differenti soggetti e ambienti di azione interpretativa. Con la presente relazione non intendo offrire una rassegna o una valutazione degli interventi di ricezione compiuti nell’arco dei 50 anni, né un misurato discorso di circostanza, puramente celebrativo, confezionato per onorare la costituzione in occasione del suo bell’anniversario. La mia intenzione è di affrontare il tema dell’attualità della *Lumen gentium*, un’attualità da rinvenire non tanto in quei passaggi e proposte della costituzione che sono “sopravissuti” fino a oggi come elementi ispirativi, in grado di stimolare ancora l’ecclesiologia postconciliare, quanto piuttosto nella sua impostazione ermeneutica di fondo, chiamata da Karl Rahner “ecclesiologia fondamentale”<sup>3</sup>. La presentazione di quest’ultima è la parte centrale del mio intervento.

Se ho scelto di affrontare questo tema, non significa che io non sia consapevole di una certa eterogeneità teologica della costituzione, che ha creato e continua a creare difficoltà di interpretazione. Sono, tuttavia, convinto che in essa vi sia la presenza di un quadro ecclesiologico unitario, che si può avvicinare con sufficiente chiarezza soprattutto quando si compia una scelta indicata come necessaria da alcuni importanti studiosi del Vaticano II: quella, cioè, di interpretare la costituzione sulla Chiesa dal di dentro del suo “ambiente ermeneutico naturale”, tematizzato dai

<sup>1</sup> Per dirla con le parole di G. Philips (1993, p. 11), teologo impegnato direttamente nella stesura della *Lumen gentium*: “[...] nessuno contesterà che la costituzione del Vaticano II ‘sulla Chiesa’ sia da considerare come la pietra angolare di tutti i decreti pubblicati”.

<sup>2</sup> La storia della ricezione della costituzione è stata già oggetto di numerosi studi. Tra quelli più recenti rimando a: Legrand (2011), Tangorra (2013), Borges de Pinho (2013), Hilberath (2014), De Salis (2014).

<sup>3</sup> Cf. RAHNER, 1969b, p. 397-426, 1982a, p. 344. Il contributo di Rahner alla plasmazione di una tale impostazione della *Lumen gentium* e dell’ecclesiologia conciliare viene esaminato in Wassilowsky (2001).

padri conciliari in diversi documenti, ma messo in luce in particolare dalla costituzione dogmatica *Dei Verbum*<sup>4</sup>.

## Comprendere la Chiesa *sub Revelationis luce*

Perché proprio la *Dei Verbum*? Secondo Christoph Theobald la risposta l'ha offerta, nel 1964, già la Commissione teologica conciliare. Questa, infatti, ha annotato che il *De Revelatione* costituisce "in un certo qual modo la prima di tutte le Costituzioni di questo Concilio, sicché il suo proemio finisce in un certo senso per introdurre tutte"<sup>5</sup>. Theobald fa inoltre richiamo alle parole del card. Ermenegildo Florit, il quale, in occasione dell'ultima votazione (29 ottobre 1965), ha affermato che la *Dei Verbum* esplicita il nesso presente tra tutte le questioni affrontate dal Concilio, introducendo "nel cuore del mistero della Chiesa"<sup>6</sup>.

Ma cosa significa voler interpretare la *Lumen gentium* alla luce della *Dei Verbum*? Significa avvicinarla a un "grande testo" (Yves Congar) contenente la descrizione di quello che è il vero e unico *fundamentum fidei* di ogni verità di fede (cf. *Unitatis redintegratio* n. 11), incluse le verità ecclesiologicalhe: la Rivelazione trinitaria di Dio nella persona di Gesù Cristo; un testo che fa riferimento al *sensu* della Rivelazione e di tutto ciò che essa, in Cristo e per mezzo di Lui, fonda e mantiene nell'essere: la volontà del Dio triuno di intrattenersi con gli uomini "per invitarli e ammetterli alla comunione con Sé" (*Dei Verbum* n. 2); un testo che inoltre contiene una serie di importanti rimandi alla Chiesa come custode e trasmittitrice della Rivelazione, della sua *verità*, del suo *sensu* originario, facendo capire che ambedue – custodia e trasmissione – coinvolgono essenzialmente la

<sup>4</sup> Ovviamente, essa non intende sottovalutare altre scelte, di cui una obbligatoria è quella di interpretare la *Lumen gentium* dal di dentro dell'interno mosaico dell'ecclesiologia conciliare, composto dai tasselli sia di alcuni interi documenti (*Christus Dominus, Apostolicam actuositatem, Presbyterorum Ordinis, Ad gentes*) sia delle riflessioni ecclesiologicalhe sparse in tutto il *corpus* dei testi conciliari (in particolare nella *Sacrosanctum concilium*, nell'*Unitatis redintegratio*, nella *Dei Verbum* e nella *Gaudium et spes*).

<sup>5</sup> *Acta Synodalia*, IV/1, p. 31 (*relatio* del punto 1); cf. THEOBALD, 2012, p. 189. Si veda anche Theobald (2009, p. 55-56).

<sup>6</sup> *Acta Synodalia*, IV/5, p. 741; cf. THEOBALD (2012, p. 189).

Chiesa, in quanto essa non è un semplice “prodotto” della Rivelazione né una sorta di “ufficio” incaricato di trasmettere i “decreti rivelati”, ma è il “luogo” dell’attualizzazione storica dell’unica Rivelazione di Dio. Il Padre, spiega la *Lumen gentium*, “il quale ha parlato in passato”, non cessa di parlare con la Chiesa, Sposa del Suo Figlio, e con lo “Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo (*viva vox Evangelii*) risuona nella Chiesa, e per mezzo di questa nel mondo” (n. 8).

Tutto ciò dimostra — e questa è la consapevolezza rintracciabile nella *Lumen gentium* e in altri documenti conciliari — che la verità della Chiesa può essere conosciuta nella sua vera luce soltanto se viene contemplata alla luce della verità della Rivelazione trinitaria, ossia della verità circa la volontà salvifica di Dio triuno, manifestatasi nella persona di Gesù Cristo<sup>7</sup>. Inserita e letta in questo ambiente ermeneutico, la *Lumen gentium* si presenta come un testo capace di *crescere*, prestandosi a un’interpretazione che riesce a coglierne le intuizioni fondamentali, e a svilupparle in un quadro teologico più elaborato rispetto a quanto si sia fatto in passato.

Ciò non vuol dire che sia di poco interesse, per l’interpretazione della costituzione, la conoscenza del significato originario delle sue formule, scelto dai padri e dei periti del Concilio e conoscibile tramite lo studio della sua ontogenesi redazionale. Si tratta, in realtà, di valorizzare quell’intuizione fondamentale del Vaticano II che durante l’assise conciliare stava emergendo soltanto gradualmente, ma si è imposta alla fine come unificante e paradigmatica della teologia conciliare: quella di voler trattare — nella misura in cui lo permettevano le differenze tra le sensibilità teologiche della grande assemblea — ciascun tema *sub Revelationis luce* (cf. *Optatam totius* n. 16). Da questo punto di vista la *Dei Verbum* appare davvero centrale, unitamente, comunque, a tutti quei testi conciliari che,

<sup>7</sup> Come conferma di questo indirizzo interpretativo Theobald (2009, p. 5) cita la puntualizzazione del card. J. Ratzinger, secondo il quale “il Vaticano II voleva chiaramente inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio [e della Sua rivelazione, direi io], voleva proporre una ecclesiologia nel senso propriamente teo-logico” (RATZINGER, 2000, p. 67). Accanto a Theobald, impegnato nel giustificare e nel diffondere questo tipo di sguardo sulla *Lumen gentium*, va citato W. Thönissen (2013, p. 11-12, 35-38), il quale parla di un unico filo conduttore e di un’unica *dinamica di fondo* presenti in tutti i documenti conciliari, entrambi determinati dal concetto di Rivelazione proposto nella *Dei Verbum* e soprattutto nel decreto *Ad gentes* (particolarmente nel Cap. 1). La stessa chiave di lettura è rinvenibile in Hünermann (2004, p. 552-556, [Würdigung der Ekklesiologie von *Lumen gentium*]).

implicitamente o esplicitamente, si rifanno al mistero della vita trinitaria di Dio e alla sua rivelazione in Cristo come realtà sorgiva, fondativa e performativa di ciò che — e del modo di cui — la Chiesa è, crede ed opera (cf. *Sacrosanctum concilium* n. 2-4, *Unitatis redintegratio* n. 2, *Ad gentes* n. 2-4).

Ma in che consiste concretamente l'interpretazione della *Lumen gentium* "sub Revelationis luce"? Nel dover misurare il significato di ogni sua formula con il metro dei principi teologico-fondamentali derivanti dall'affermazione della centralità — per la fede — della Rivelazione trinitaria: il primo principio attesta che la verità della Chiesa si fonda sulla ed esprime la verità della Rivelazione e non viceversa. In altre parole: il perché della Chiesa, il significato di ciò che essa è, crede e opera, il senso più profondo della sua attività sono da ricercare non nella Chiesa in sé — come se potesse essa stessa autodeterminarsi —, ma nella verità, nel significato, nel senso più profondo della Rivelazione. Il secondo principio attesta che la Chiesa non ha in sé alcuna autonomia, ma esiste solo in funzione della Rivelazione trinitaria, della trasmissione di ciò che è stato rivelato (i *revelata*) e di ogni nuovo ripresentarsi della grazia e verità di Dio in Cristo. Perciò la natura della Chiesa, e di tutto ciò che è "ecclesiale" (sacramenti, ministeri, carismi ecc.), sta nell'"essere-strumento", creato da Dio per servire la verità della Rivelazione. Il terzo principio attesta che il *come* (il *come*) del rivelarsi di Dio in Cristo definisce la "misura" obbligatoria del *come* del vivere e agire della Chiesa (*ad intra* e *ad extra*). In realtà va detto che il *come* dell'accadere della Rivelazione trinitaria — in tutti i suoi modi, percorsi e tappe — è perfettamente conforme alla verità di quest'ultima, perciò esso stesso è, già in sé, rivelativo. Ebbene, lo stesso — salvaguardando, ovviamente, il principio di analogia — si può e si deve dire della Chiesa quale "strumento" a servizio della Rivelazione.

Immagino che la mia giustificazione del leggere e interpretare la *Lumen gentium* nello spazio della teologia della Rivelazione, accessibile grazie alla *Dei Verbum* e ad alcuni altri testi conciliari, possa essere condivisa, in linea di principio, senza rilevanti difficoltà. Ciò nonostante, penso vi possa essere chi trovi il quadro argomentativo appena esposto fin troppo generico, magari interessante dal punto di vista dell'impostazione ermeneutica di fondo, ma poco esplicito quanto alle concretizzazioni. Non si corre il rischio di rimanere legati a uno schema puramente generale,

senza essere in grado di compiere tali interpretazioni della *Lumen gentium*, che renderebbero manifeste sia le potenzialità delle profonde intuizioni ecclesologiche della costituzione sia le possibilità, le forme e i modi della loro concretizzazione nella vita reale della Chiesa<sup>8</sup>? No, se si accoglie la proposta interpretativa formulata da Rahner (1961, 1969a) nel saggio *Zur Theologie des Symbols* (1960)<sup>9</sup> e successivamente messa in atto, in modo a volte esplicito a volte implicito, nei suoi numerosi scritti sulla Chiesa.

### Un'illuminante proposta di Karl Rahner

Al centro della proposta di Rahner sta l'idea della necessità, per la teologia, del cristocentrismo epistemologico, ossia l'idea che nella persona del *Logos* incarnato vada intravista una vera e propria "categoria teologica"<sup>10</sup> che permette di formulare un concetto "essenziale in tutti i trattati teologici, senza del quale non è possibile una giusta comprensione della tematica dei singoli trattati in se stessi e in rapporto agli altri" (RAHNER, 1969a, p. 94), inclusi i trattati di ecclesiologia: il concetto di "simbolo reale" o, si può dire, "ontologico". Il ragionamento di Rahner parte da una giustissima constatazione: le parole di Gesù "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,9) dischiudono la verità centrale sulla Sua persona, la verità che il *Logos* eterno è "generato" dal Padre come Sua *immagine ed espressione* e che, dunque, incarnandosi Egli è, nella Sua umanità, "il simbolo rivelatore" (RAHNER, 1969a, p. 84)<sup>11</sup> per eccellenza. Il *Logos* incarnato, infatti, non rimanda semplicemente a Colui di cui è il simbolo, il Padre, ma lo rende presente.

<sup>8</sup> Ricordo che proprio il problema della mancata attenzione alla *concretizzazione* venne sollevato da Rahner durante il Concilio, nell'intervento del 2 ottobre 1963 dedicato allo schema sulla Chiesa. Cf. MÜLLER, 1965, p. 135-141.

<sup>9</sup> Tra gli studi dedicati a questo saggio si veda Buckley (1979), Callahan (1982), Splett (1999), Kleinschwärzer-Mesteir (200), Reali (2014).

<sup>10</sup> Più tardi un'idea simile viene formulata da un altro teologo (impegnato con Rahner al Concilio), con le parole: "La novità del Nuovo Testamento non sta in nuove idee, ma *nella figura stessa di Cristo, che dà carne e sangue ai concetti*" (BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* n. 12, corsivo mio).

<sup>11</sup> Cf. VON BALTHASAR, 1991, p. 10.



A parere di Rahner – in piena sintonia con quanto verrà successivamente affermato al n. 8 della *Lumen gentium* riguardo alla “non debole analogia” tra il mistero del Verbo incarnato e la Chiesa –, quanto detto a proposito della simbolicità del *Logos* incarnato può e deve venir detto anche a proposito della Chiesa, intimamente legata alla persona del Suo Sposo. Essa “è la presenza continuata del Verbo incarnato nello spazio e nel tempo” e, in quanto tale, fa continuare nel mondo la “funzione simbolica del *Logos*” (RAHNER, 1969a, p. 85). Dunque, pure la Chiesa è simbolo, dato che mediante essa si rende presente la realtà simboleggiata. E questa è la verità centrale riguardo alla natura della Chiesa, al suo essere-strumento della Rivelazione.

Com'è noto, Rahner si concentra, nel citato articolo e negli scritti successivi, soprattutto sul tema della Chiesa come “simbolo reale della presenza di Cristo, della Sua definitiva azione salvifica nel mondo e pertanto della redenzione” (RAHNER, 1969a, p. 87)<sup>12</sup>. Egli sostiene che la Chiesa rimane simbolo reale nonostante la complessità della sua struttura sociale implicante vincoli giuridici. Non solo; pur ribadendo frequentemente e con insistenza che la simbolicità della Chiesa si attua tramite la celebrazione dei sacramenti, in particolare del sacramento dell'Eucaristia, il teologo gesuita riconosce la possibilità della presenza di Cristo nella Chiesa sotto molte forme. Si può dire – spiega Rahner – che Cristo è presente attraverso un atto del Magistero, ad esempio di Concili, nel predicatore e nell'ascoltatore della Parola di Dio, nella luce della speranza e nell'amore di coloro che fanno parte della comunità di luogo e di altare, vivendo insieme la preghiera collettiva, la confessione comunitaria della fede, animati dalla premura unanime di aiutare le membra più bisognose e sofferenti della Chiesa (attraverso le elemosine, l'amore attivo ecc.) (RAHNER, 1969c, p. 484)<sup>13</sup>.

Non c'è dubbio che il ragionamento di Rahner allarghi la visione della Chiesa, spingendosi verso un orizzonte di interpretazione molto

---

<sup>12</sup> Cf. RAHNER, 1982.

<sup>13</sup> Ricordo che, anche se il teologo gesuita distingue tra una presenza di Cristo “più intensa” (la presenza eucaristica) e una presenza “dinamica” (cf. RAHNER, 1969c, p. 488-491), egli comunque ribadisce che la presenza di Cristo sia “una sola. Essa nasce e si sviluppa in diversi aspetti a partire dall'unica azione che Cristo compie sui Suoi fedeli, però conserva sempre la sua unità originaria” (RAHNER, 1969c, p. 492).

promettente del suo essere “una sola realtà complessa”<sup>14</sup> (*Lumen gentium* n. 8). Il fatto è che la costituzione non solo contiene le premesse di un tale allargamento, ma offre persino alcuni stimoli per un suo potenziamento. In che senso? Nel senso di non voler tematizzare soltanto il rapporto costitutivo tra la Chiesa e la persona di Cristo, di non limitarsi a concepire la complessità dell’identità simbolica della Chiesa con il ricorso soltanto all’idea di essa – per quanto si tratti di un’idea assolutamente centrale e fondamentale – come “sacramento” di Cristo, luogo della salvifica presenza di Lui, manifestazione del Suo Regno (cf. RAHNER, 1972), ossia della “grazia di Dio divenuta escatologicamente irreversibile in Cristo” (RAHNER, 1986, p. 357)<sup>15</sup>. Nella *Lumen gentium* ricorrono, infatti, altri termini e affermazioni che mettono in luce ulteriori aspetti essenziali della simbolicità della Chiesa: si pensi, ad esempio, ai termini-immagini “Chiesa – tempio dello Spirito Santo” (cf. n. 4), “Chiesa – germe e inizio del Regno di Cristo” (cf. n. 5), che arricchiscono la concezione della simbolicità della Chiesa con il riferimento al rendersi presente in essa dello Spirito Santo e del Regno di Cristo. Non solo; vi si rinvengono formulazioni come “la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica” (n. 8), “Chiese particolari [sono] formate a immagine della Chiesa universale” (n. 23), oppure “Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime comunità locali di fedeli” (n. 26)<sup>16</sup>, che alludono anch’esse all’indole simbolica della Chiesa, mettendone in luce la complessa identità dinamico-rivelativa.

La costituzione mantiene lo stesso livello di descrittività anche quando dal “mare aperto” delle riflessioni ecclesologiche generali entra nei “fiordi stretti” dei discorsi più specifici, riguardanti l’organizzazione della struttura ecclesiale. Mi riferisco a formulazioni come: “Nella persona quindi dei vescovi, assistiti dai sacerdoti, è presente in mezzo ai credenti

<sup>14</sup> Per un approfondimento di questa importante qualifica conciliare della Chiesa, da interpretare in chiave del simbolismo cristico – ossia dell’idea della Chiesa come “sacramento” di Cristo – rimando alla tesi dottorale di Yoon (2013, [particolarmente la conclusione] p. 267-278).

<sup>15</sup> Un’attenta descrizione, di evidente impronta rahneriana, delle dinamiche e dei molteplici aspetti di tale simbolismo cristico si trova in Thönissen (2013, p. 105-108).

<sup>16</sup> Tale formulazione riecheggia anche nel decreto conciliare *Christus Dominus*, dove si dice che nella Chiesa particolare “è veramente presente ed opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica” (n. 11). La *Lumen gentium* inoltre aggiunge: “In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere, o disperse, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica” (n. 26).

il Signore Gesù Cristo, Pontefice Sommo" (n. 21)<sup>17</sup>; i "singoli vescovi rappresentano la propria Chiesa" (n. 23) e "tutti insieme col Papa rappresentano tutta la Chiesa nel vincolo della pace, dell'amore e dell'unità" (n. 23), formulazioni che, assieme ad alcune altre<sup>18</sup>, invitano a comprendere la simbolicità della Chiesa non tanto in termini generali quanto piuttosto con il riferimento concreto a un "elemento" chiave della sua struttura simbolica: il ministero episcopale<sup>19</sup>. E soprattutto fanno intuire che l'unica identità simbolica della Chiesa – di cui uno degli elementi costitutivi è proprio l'episcopato – possiede una pluriforme complessità<sup>20</sup>.

Qual è, però, il senso dell'argomentazione appena svolta? Non è forse importante ricordare che, se è vero che la *Lumen gentium* in alcune sue parti utilizza i succitati termini e formule con l'evidente intenzione di muoversi nell'orizzonte del simbolismo – si potrebbe dire: della "sacramentalità" –, è altrettanto vero che tali termini e formulazioni sono presenti solo di rado o non sono presenti affatto in altre parti, ad esempio laddove si parla dei sacerdoti, dei diaconi o dei fedeli laici? Insomma, l'enfasi sull'interpretazione rahneriana della Chiesa come "simbolo" non è forse un'esagerazione che non corrisponde né alle reali intenzioni dei padri conciliari né alle caratteristiche compositive e teologiche della *Lumen gentium*?

<sup>17</sup> A questa formulazione va, ovviamente, aggiunto il suo immediato proseguimento, in cui la *Lumen gentium* ricorda che nelle azioni dei vescovi agisce lo stesso Gesù Cristo. È lui che predica, amministra, incorpora, dirige e ordina il popolo del Nuovo Testamento (cf. n. 21). Questa riflessione riprende l'idea della presenza di Cristo nella Chiesa sviluppata al n. 7 della *Sacrosanctum concilium*.

<sup>18</sup> Altri riferimenti espliciti o impliciti all'indole simbolica dell'episcopato si trovano nel decreto *Christus Dominus*, ma anche nel *Ad gentes*, dove, ad esempio, si afferma che "il Vescovo *rende presente e, per così dire, visibile* lo spirito e l'ardore missionario del Popolo di Dio [...]" (n. 38, corsivo mio).

<sup>19</sup> Hünemann mette in luce ciò che è caratteristico di tale visione simbolica (sacramentale) dell'episcopato, e cioè che il n. 21 parla del vescovo non al singolare, ma al plurale, per mettere in luce l'unità interna dell'agire di tutti i vescovi: quella data dalla presenza in loro del Sommo sacerdote Gesù Cristo. "La sacramentalità del ministro episcopale viene [qui] derivata non a partire dall' *istituzione* o dalla *legittimazione* di questo sacramento, ma dalla presenza spirituale di Cristo nell'operare dei vescovi". E aggiunge: "Il Concilio Vaticano II fa entrare con questi e altri simili brani un nuovo capitolo nella cristologia. Nei manuali di cristologia neoscolastica mancavano le riflessioni sulla presenza pneumatica del Signore Innalzato e sulla sua opera nella Chiesa, in particolare nei ministri" (HÜNNEMANN, 2004, p. 414-415, [Einleitung]).

<sup>20</sup> La stessa complessità riguarda il ministero episcopale. Il vescovo – se nel suo ministero si attiene e conforma alla Rivelazione (cf. n. 25) – è il "simbolo", sì, della presenza di Cristo, ma anche della propria concreta Chiesa locale (la diocesi) e, assieme a tutti gli altri vescovi, dell'unità di tutta la Chiesa.

Sono persuaso che la presente proposta interpretativa, che riprende Rahner ed è in sintonia con alcuni altri autori, non è per niente infondata. È vero che la logica del simbolismo – connesso con il concetto di identità complessa – non è presente ovunque nei documenti conciliari, inclusa la *Lumen gentium*<sup>21</sup>. Rimane, tuttavia, un dato di fatto che essa emerge a più riprese e in diversi di essi come una logica di valenza permanente, come un modo di pensare, insomma, che cerca di mantenere il riferimento all'unico *fundamentum fidei*, per poter esprimere le “realtà” tematizzate *sub Revelationis luce*. Inoltre, la logica del simbolismo continua a essere riproposta nel postconcilio dai documenti del Magistero – quasi tutti concepiti come interventi di interpretazione del Vaticano II –, inclusi i documenti aventi per oggetto la Chiesa.

La questione che si impone non è tanto quella di dover giustificare la ragion d'essere della logica del simbolismo e la sua importanza per l'ecclesiologia, quanto piuttosto quella del *come* di una rigorosa fondazione e applicazione cristologico-trinitaria di tale logica<sup>22</sup>.

## Per un simbolismo in chiave cristologico-trinitaria

Alla luce di quanto affermato finora, si ritiene di poter dire che “ecclesiale” significa “essere simbolico”, nel senso che come Cristo, *Logos* incarnato del Padre, è, nella Sua “carne”, simbolo reale del Padre, così la Chiesa, nella sua esistenza visibile e storica, è simbolo reale del *Logos* incarnato, creato da Dio per continuare nella storia la “funzione simbolica” – ossia rivelatrice – di Colui che in ogni momento della vita terrena poteva dire: “Chi ha visto me, ha visto il Padre” (Gv 14,9). La *simbolicità* è ciò che definisce propriamente la natura della realtà chiamata “Chiesa”, qualsiasi ne sia la specificazione: sia essa concepita come *Chiesa di Cristo*

<sup>21</sup> Essa manca, ad esempio, laddove il discorso diventa più settoriale e operativo – riguardante le norme liturgiche, il rapporto verso le altre religioni, la formazione dei candidati al sacerdozio ecc. –, e soprattutto laddove i padri conciliari non hanno tenuto sufficientemente conto della prospettiva teologico-fondamentale.

<sup>22</sup> Riferendosi a una precisa e promettente corrente di pensiero, si potrebbe anche dire: del *come* di una rigorosa fondazione *ontologico-trinitaria*. Cf. HEMMERLE, 1994; ŽAK, 1998, p. 5-18; CODA, 2011 [in part.: 1.4. L'ontologia trinitaria sprigionata dalle “viscere della Rivelazione”], p. 521-583, 2012, p. 159-170.

(o *Chiesa universale*) o come *Chiesa particolare* o, semplicemente, come piccole e povere *comunità locali* (*comunità dell'altare*, per dirla con Rahner). Ed è la stessa *simbolicità* a definire l'identità di ogni singola realtà storica che appartenga essenzialmente alla realtà della Chiesa o che esista in funzione di essa: dal culto ai ministeri (e ai ministri), dalle formule dottrinali alla concreta forma dell'organizzazione istituzionale. Come già detto, la grande complessità della realtà della Chiesa costringe a parlare di pluriformità della sua simbolicità e, con ciò, di pluriforme simbolicità di tutti i singoli "elementi" di natura ecclesiale<sup>23</sup>.

Questo tipo di logica del simbolo, rinvenibile nella *Lumen gentium* – ma concettualmente afferrabile con chiarezza e applicabile in modo coretto solo dal di dentro della "teologia della Rivelazione" del Concilio –, è una sorta di traslitterazione concettuale della verità su Cristo, *Logos* incarnato del Padre. Essa permette, come si è già in parte fatto, di sviluppare una serie di riflessioni sulla Chiesa quale continuazione "corporea" della funzione simbolica di Cristo<sup>24</sup>. Il fatto è, però, che il simbolismo a cui qui si fa riferimento diventa ancor più ricco e completo se la persona del *Logos* incarnato viene considerata nella sua identità non esclusivamente duale (Figlio-*Logos* del Padre e Padre), ma trinitaria. Infatti, un attento approccio fenomenologico<sup>25</sup> alla persona di Cristo porta a concludere che Egli Colui che con tutto sé stesso *rivela*, sì, di essere in-un-altro da sé, di esistere per-un-altro, di essere "luogo" del rendersi presente di-un-altro (il Padre), ma anche di essere uno dei tre, di essere nell'unità-con-i-tre.

<sup>23</sup> Fa parte della logica del simbolo che ciò che è "più grande" (nel senso: ciò che è in qualche modo "fondativo" rispetto a ciò che è "più piccolo") si esprima per mezzo di ciò che è "più piccolo"; che ciò che ha le caratteristiche di un "universale" si dia in ciò che ha le caratteristiche di un "frammento", un "particolare".

<sup>24</sup> Il decreto *Ad gentes*, nel contesto del tema della missione, esprime l'idea di tale continuità con le seguenti parole, di grande densità quanto alla logica del simbolo: la Chiesa deve inserirsi nei raggruppamenti degli uomini "con lo stesso movimento [*eodem motu*: che deve animare la Chiesa e di cui essa deve essere il segno, rico io], con cui Cristo stesso, attraverso la Sua incarnazione, si legò a quel certo ambiente socio-culturale degli uomini, in mezzo ai quali visse" (n. 10). La descrizione di questo *motus Christi* si trova: ai n. 11-12 con il riferimento alla Chiesa, ai n. 2-4 con il riferimento alla missione del Figlio (*per vias verae Incarnationis*) e dello Spirito Santo.

<sup>25</sup> Una sintetica giustificazione di tale approccio e una sua applicazione si trovano in Coda (2004, p. 141-158).

Non solo; Cristo *rivela* la Sua sostanziale “pro-esistenza”<sup>26</sup> ed esistenza trinitaria per mezzo del suo esistere-per-gli-uomini e dal di dentro del Suo esistere, come un uomo, in-mezzo-agli-uomini. La preghiera sacerdotale di Cristo (cfr. Gv 17) svela che è proprio questo tipo di complessa esistenza a dover caratterizzare le persone e la comunità dei Suoi seguaci. Similmente il dono del “comandamento nuovo”, che invita a vivere nella comunità il massimo grado possibile di pro-esistenza interumana, non può che essere considerato una norma di valore non tanto individuale-etico quanto ecclesiale. In fondo, vivere e mostrarsi al mondo uniti con l’intensità indicata da tale norma significa diventare insieme un “simbolo” che rivela la vera identità del gruppo dei seguaci: l’essere “di” e “in” Cristo (cf. Gv 13,35).

Quanto appena esposto può arricchire la nostra riflessione sulla simbolicità della Chiesa e delle “realità” ecclesiali? A mio avviso, non solo può, ma deve. Certo, evitando gli scogli delle semplificazioni e applicazioni teologicamente ingenuie o scorrette. Il punto chiave sta nella sfida di comprendere e descrivere la comunità che si richiama a Cristo (come realtà da Lui voluta e fondata) nell’orizzonte del simbolismo trinitario proprio della Sua persona, di cui la Chiesa è il “corpo”, considerando che la *forma*, il *funzionamento*, l’*organizzazione* di ogni singola “realità” di natura ecclesiale non possono non manifestare misure e dinamiche proprie della *simbolicità* di Cristo. Per essere più concreti: l’esistenza della “non debole analogia” tra la simbolicità trinitaria di Cristo e la simbolicità della Chiesa porta, anzitutto, a riconoscere come essenziale il principio di relazione. Infatti, contemplare la persona del *Logos* incarnato invita ad ammettere che tutto ciò che è “ecclesiale” – che è “di Chiesa” in quanto “sacramento” di Cristo – dev’essere *sostanzialmente relazionale*. Che questa relazionalità sia una realtà complessa non sorprende, ma nemmeno confonde. Così come non confonde che la relazionalità conferisca a ciò che è “ecclesiale” un’identità dinamico-rivelativa e, insieme, comunionale. Ma deve trattarsi, si capisce, di una relazionalità agapica, vissuta secondo la logica e la misura dell’amore reciproco.

<sup>26</sup> Ricorro a questo termine (“Pro-Existenz”), diffuso nella cristologia, per indicare l’idea dell’essere-per-un-A/altro di Gesù Cristo. Cf. SCHÜRMAN, 1994.

Che cosa significa tutto questo, ad esempio, per quanto riguarda la persona del vescovo e il ministero episcopale? Come accennato, la concezione e le descrizioni della persona del vescovo, nella *Lumen gentium*, ne fanno notare l'intrinseca e pluriforme simbolicità: egli, assieme ad altri vescovi, è simbolo di Cristo ma è anche simbolo<sup>27</sup> della comunità di fedeli a lui affidata (Chiesa particolare), ed è parte del collegio dei vescovi che è simbolo dell'unità di tutta la Chiesa. Non c'è dubbio che le "grandezze" simboleggiate varino e non siano riducibili l'una all'altra. Eppure non si può dubitare del fatto che esse siano, in ogni caso, reciprocamente connesse, sia perché ogni "grandezza" simboleggiata è sostanzialmente ordinata all'unico *fundamentum fidei*, riconoscendo in esso la matrice originaria e riassuntiva del proprio significato, sia perché le dinamiche che caratterizzano il processo di simbolizzazione di ogni "grandezza" sono strutturalmente identiche: poggiano, cioè, sugli stessi principi basilari di "rappresentanza" propri della persona del *Logos incarnato*. In breve, si tratta di dinamiche che possono essere descritte come cristologico-trinitarie.

Dire ciò non significa voler affermare che la *Lumen gentium* offra una concezione e descrizione compiute e definitive di tale processo di simbolizzazione e di tali dinamiche. Infatti, essa, ad esempio, non mostra con chiarezza come si concretizzi il principio di relazione nell'ambito della visione simbolica dell'episcopato sul piano del rapporto del vescovo con la sua Chiesa particolare (la diocesi) quale comunità dei battezzati, pur ammettendo che ognuno di essi è – singolarmente, e assieme a tutti gli altri – "tempio dello Spirito"; e pur riconoscendo che tutti insieme (con il loro pastore), come una porzione dell'*universitas fidelium* (cf. n. 12), possono aspirare a possedere quel senso soprannaturale della fede (*sensus fidei/fidelium*) che "è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità" (n. 12).

---

<sup>27</sup> Ritengo che se – e solo se – il discorso si muove nell'orizzonte teologico-fondamentale, ossia della teologia della Rivelazione, allora sia possibile utilizzare questo termine anche nel contesto del rapporto "vescovo-Chiesa particolare", nonostante la *Lumen gentium* n. 23 utilizzi il termine *repraesentatio* (= *singuli Episcopi suam Ecclesiam [...] repraesentant*). Infatti, dal contesto del n. 23 si capisce che il significato del termine oltrepassi quello di una rappresentanza giuridica. Cf. HÜNERMANN, 2004, p. 429, [Kommentierung]. Allo stesso tempo sono persuaso che quando l'esortazione *Pastores gregis* di Giovanni Paolo II parla del "Vescovo come immagine del Padre" (n. 7), affermando: "Ogni Vescovo, di conseguenza, tiene il posto del Padre di Gesù Cristo sicché, proprio in relazione a questa rappresentanza, egli dev'essere da tutti riverito" (n. 7); tali parole possono e devono essere interpretate soltanto nello stesso orizzonte teologico-fondamentale.

Il vero è che la *Lumen gentium* sia particolarmente preoccupata di descrivere le relazioni all'interno del collegio episcopale, in cui il ruolo centrale è quello del pontefice<sup>28</sup>. Ciò deve forse significare che una comunità locale di fedeli (cf. n. 26) non sia in alcun modo determinante per la verità dell'indole simbolica dell'episcopato? In altre parole: la realtà dell'episcopato presuppone o no l'esistenza di una relazione di reciprocità tra il vescovo e la comunità di fedeli a lui affidata, relazione concepita e vissuta secondo la logica del simbolismo cristologico-trinitario? Un cenno di sintetica risposta sembra comparire, nella *Lumen gentium*, laddove vengono affrontati i tre principali uffici dei vescovi (cf. n. 25-27) e, quindi, anche il tema della cura del vescovo per la propria comunità<sup>29</sup>. Tuttavia nell'ambito di questa specifica trattazione emerge un'immagine di comunità come realtà piuttosto passiva per quanto riguarda i processi di simbolizzazione. Non viene spiegato, cioè, se e come la comunità dei fedeli possa essere un elemento di valenza strutturale e attivo della simbolicità sacramentale dell'episcopato. Come interpretare un tale silenzio?

La soluzione va cercata al n. 26 della *Lumen gentium*, dove la costituzione sembra riconoscere a chiare lettere che la comunità locale dei fedeli abbia un'indole simbolica, affermando che in essa è veramente presente la Chiesa di Cristo (cf. n. 26). Cosa suggerisce tale specificazione per

<sup>28</sup> Va ricordato che la descrizione del ruolo e della *potestas* del pontefice ai n. 3 e 4 della *Nota explicativa praevia* (della *Lumen gentium*) continua ad essere al centro della critica di diversi teologi, i quali annotano la mancanza di una concezione comunionale del papato, rilevando come più problematiche le due note affermazioni: "La distinzione non è tra il romano pontefice e i vescovi presi insieme, ma tra il romano pontefice separatamente (*seorsim*) e il romano pontefice insieme con i vescovi" (n. 3); "Il sommo pontefice, quale pastore supremo della Chiesa, può esercitare la sua potestà in ogni tempo a suo piacimento (*omni tempore ad placitum*), come è richiesto dallo stesso suo ufficio" (n. 4). "Tali clauseole" - spiega Legrand - "[...] sono caratteristiche di una monarchia assoluta" (LEGRAND, 20014, p. 422-423).

<sup>29</sup> Che la comunità locale di fedeli sia, in realtà, determinante per l'indole simbolica dell'episcopato viene affermato, nel dopoconcilio, dalla Dichiarazione *La funzione dei vescovi e dei presbiteri* (1976) della Consulta ortodossa-cattolica romana degli USA (trad. italiana pubblicata in *Enchiridion Oecumenicum* vol. 2, n. 3007-3018). Dopo aver ribadito che la "ordinazione nella successione apostolica è richiesta per il conferimento del ministero pastorale" e che questo ultimo "è un elemento fondamentale della realtà sacramentale della Chiesa", la Dichiarazione spiega: "Il vescovo e i presbiteri possono rappresentare Cristo in quanto vescovi e presbiteri solo nel momento in cui esercitano il ministero pastorale della Chiesa. Perciò la Chiesa può riconoscere solamente un'ordinazione che comporti un vescovo con un ministero pastorale e un candidato con un titolo di servizio concreto" (n. 3012). Il tema della *representazione* è presente anche nei n. 3014 e 3016.



il nostro tema? Si deve pensare che la comunità abbia un'indole simbolica esclusivamente grazie alla presenza in essa dell'indole simbolica del vescovo – nel senso dell'antico detto: *ubi episcopus ibi ecclesia* –, oppure si può affermare che l'indole simbolica della comunità sia una caratteristica connessa intrinsecamente con l'indole simbolica dell'episcopato e da essa determinata, tuttavia ad essa non riducibile? Sono convinto che la riflessione della *Lumen gentium* (n. 12) sul *sensus fidei* di tutti i fedeli (*sensus fidelium*) permetta di dare ragione a questa seconda alternativa. Ne sono conferma timidi richiami presenti in alcuni documenti del magistero postconciliare, come *Pastores gregis*<sup>30</sup> di Giovanni Paolo II o *Evangelii gaudium*<sup>31</sup> di Francesco. Specialmente questo secondo documento fa sperare che la riflessione teologica sull'indole intrinsecamente simbolica sia dell'episcopato sia della comunità locale dei fedeli porti a nuovi interessanti sviluppi, con significative possibilità di concretizzazione sia canonistica che pastorale; ma soprattutto che tali sviluppi avvengano nell'orizzonte di un'ecclesiologia fondata rigorosamente sul simbolismo cristologico-trinitario.

## Verso un'apertura all'indole simbolica di ogni battezzato

In questa prospettiva del simbolo reale che cosa si può e si deve dire dei fedeli laici? Va detto che pur essendo i laici al centro dell'attenzione del quarto capitolo della *Lumen gentium*, il Concilio, in realtà, non riflette

<sup>30</sup> Sono molto significative le parole: "Un Vescovo trova la sua identità e il suo posto all'interno della comunità dei discepoli del Signore, dove ha ricevuto il dono della vita divina e il primo ammaestramento nella fede. Ogni vescovo, specialmente quando dalla sua Cattedra episcopale esercita davanti all'assemblea dei fedeli la sua funzione di maestro nella Chiesa, deve poter ripetere come sant'Agostino: 'A considerare il posto che occupiamo, siamo vostri maestri, ma rispetto a quell'unico Maestro, siamo con voi condiscipoli nella stessa scuola'. Nella Chiesa, scuola del Dio vivente, Vescovi e fedeli sono tutti condiscipoli e tutti hanno bisogno di essere istruiti dallo Spirito" (n. 28).

<sup>31</sup> Mi riferisco, tra gli altri, all'invito del papa che il vescovo cammini non soltanto *davanti* e *in mezzo* al popolo, ma anche *dietro* a esso, con la consapevolezza che "il gregge stesso possiede un suo olfatto per individuare nuove strade" e che, perciò, è necessario "stimolare e ricercare la maturazione degli organismi di partecipazione proposti dal Codice di diritto canonico e di altre forme di dialogo pastorale, con il desiderio di ascoltare tutti" (n. 31).

sulla loro identità ecclesiale (sulla loro appartenenza al popolo di Dio) con l'aiuto della logica del simbolo. Tale logica compare, nel contesto del tema "fedeli laici", solo quando la costituzione parla dei ministri ordinati, definendoli "rappresentanti di Cristo" (n. 37).

La prospettiva teologico-fondamentale del Concilio fa tuttavia intravedere la possibilità di una visione più ampia: quella che ammette che il titolo di "rappresentanti", qui attribuito ai pastori, indichi l'indole propria di ogni battezzato, in quanto chi riceve il sacramento del Battesimo viene reso partecipe dell'indole simbolica della Chiesa grazie all'incorporazione a Cristo e alla Chiesa stessa. Mi pare sia questo il senso delle riflessioni presenti ai nn. 10, 12, 33 e 34 della costituzione, dove il fedele laico viene descritto come colui che è chiamato "a *rendere presente* la Chiesa" e a essere il "vivo *strumento* della missione" di questa; e dove si afferma che Gesù Cristo concede al laico parte del Suo ufficio sacerdotale, congiungendolo alla Sua vita e alla Sua missione<sup>32</sup>.

Non c'è dubbio che quella dei ministri ordinati e quella dei laici siano due indoli di natura simbolica che differiscono quanto alle tipologie (di simbolizzazione) e alle funzioni. Eppure si deve riconoscere – e lo richiede una conseguente applicazione della logica propria della teologia conciliare della Rivelazione – che esse convergono in pieno quanto alla *res* rappresentata e alle dinamiche di simbolizzazione (che la stessa *res* definisce e impone). Ovviamente, ammettere ciò e interpretare tali dinamiche secondo la logica cristologica-trinitaria fa apparire in una luce nuova la questione del rapporto tra i chierici e i fedeli laici, tra il sacerdozio universale e il sacerdozio ministeriale.

Rimane da constatare che l'apertura che la *Lumen gentium* sembra favorire viene interpretata, nel dopoconcilio, con qualche difficoltà e con l'assunzione di posizioni contrastanti di fronte all'idea di una maggiore interazione tra l'indole simbolica propria dei fedeli laici e quella propria dei ministri ordinati (entrambe in funzione della simbolicità della Chiesa). Tuttavia diventa sempre più chiaro che tale interazione sia non solo possibile, ma anche opportuna e ciò persino sul piano dell'esercizio dei tre uffici (*munera*). Recentemente è stato Walter Kasper a ricordare

<sup>32</sup> Si veda Hilberath (2006, 2014, p. 92-95).

che un'apertura del genere riguarda tutti i battezzati, incluse le donne. Egli scrive:

Alla curia romana farebbe bene se le donne potessero portarvi il loro carisma e le loro competenze professionali, più di quanto non sia avvenuto fino a ora. Inoltre ancora le donne possono rappresentare la Chiesa a livello locale, regionale, nazionale e internazionale nei settori pubblici della cultura, dell'educazione, della formazione, della politica, dell'informazione. Poiché alle antiche comunità cristiane appartenevano sia uomini sia donne, anche le donne hanno partecipato al Concilio di Gerusalemme, che di fatto fu un'assemblea di comunità sotto la guida degli apostoli (Ap 15). [...] Seguendo l'esempio degli apostoli, nel necessario rinnovamento nelle strutture sinodali, questo dovrebbe oggi offrirci un motivo in più per far partecipare le donne in misura adeguata nei Sinodi, nei consigli parrocchiali e nelle commissioni (KASPER, 2013, p. 173).

Una tale apertura potrebbe contemplare una qualche partecipazione delle donne anche all'ufficio di santificare, proprio della sacramentalità dell'episcopato e partecipato, in virtù del sacramento dell'Ordine, in misura differente dai sacerdoti e dai diaconi? La risposta di Kasper è affermativa, pur ammettendo che allo stato attuale delle conoscenze, decisamente consolidato, non ci sono motivi sufficienti per l'introduzione di un sacerdozio o di un diaconato sacramentale (nel suo significato attuale) per le donne. E, dopo aver fatto cenno a un'antica prassi della Chiesa del III-IV secolo, il cardinale prosegue in forma di domanda:

Non si potrebbe quindi oggi, di fronte alle nuove sfide, prevedere un ministero per le donne, che non fosse quello del diacono, ma piuttosto avesse un proprio profilo, come in passato? Non si potrebbe, senza l'imposizione sacramentale delle mani ma con una benedizione simile a quanto avveniva per la consacrazione delle badesse, ordinare le donne al ministero del diaconato per la comunità, incaricandole dei servizi pastorali, caritativi, catechetici, e alcuni servizi liturgici? Anche un tale sacramentale parteciperebbe alla dimensione sacramentale fondamentale della Chiesa, sebbene senza la stessa "densità" di un sacramento (KASPER, 2013, p. 174-175).

È evidente che queste posizioni di apertura siano spighe cresciute dai semi della *Lumen gentium*, così come lo sono le recenti affermazioni

del papa Francesco riguardo a un necessario allargamento degli spazi “per una presenza femminile più incisiva nella Chiesa” (*Evangelii gaudium* n. 103), inclusi quelli “dove si prendono decisioni importanti” (n. 104). Allo stesso tempo, però, sono convinto che tali aperture potranno portare a una maturazione e a una mietitura in sintonia con lo spirito del Vaticano II solo se verrà salvaguardata la prospettiva del “simbolo reale”, propria di un’ecclesiologia *sub Revelationis luce*, libera dalla concezione tattico-organizzativa della Chiesa e non soggetta alle mode né teologiche né pastorali né socio-culturali. E soprattutto sono certo che la qualità del “grano” ricavato potrà essere buona solo se il seme verrà coltivato, raccolto, custodito e, a suo tempo, gettato di nuovo nella terra da una comunità consapevole della propria “non debole analogia” con Cristo – *Logos incarnato* del Padre —, vivente in costante apertura al soffio dello Spirito Santo, apertura di cui la *Lumen gentium* ha voluto parlare nel 5 capitolo, descrivendo nel 8 capitolo la sua perfetta realizzazione nella persona di Maria, Madre di Dio e Modello della Chiesa<sup>33</sup>.

Ogni altra consapevolezza al di fuori di questa — del proprio essere, cioè, simbolo reale della presenza della grazia e della volontà di Dio trinitario in mezzo agli e per gli uomini – porta la Chiesa a esporsi a un severo giudizio di Colui di cui essa è “soltanto” un simbolo e uno strumento, giudizio pari a quello che lo Spirito rivolge, nell’Apocalisse cap. 2, agli “angeli” delle sette chiese.

## Conclusionione

Ecco dove sta, a mio avviso, l’attualità della *Lumen gentium*, se letta e interpretata nell’ottica di un’ecclesiologia fondamentale, ossia alla luce della

---

<sup>33</sup> Tali consapevolezza e apertura chiedono “un’adeguata e determinata concentrazione d’impegno nella formazione della coscienza sinodale dei credenti e della comunità cristiana. [...] Non si tratta di un operativo, ma neppure soltanto di un fatto intellettuale, bensì, in prima istanza, di un fatto spirituale. Si tratta, cioè, di immergere la coscienza credente nell’esperienza del vivere in-Cristo, sotto l’azione dello Spirito, nella concretezza di quella *communio* che è il popolo di Dio” (CODA, 2014, p. 433). Da questo punto di vista è e sarà di incessante attualità il richiamo alla necessità di una *spiritualità di comunione*, presente nella *Novo millennio ineunte* n. 43-45, di Giovanni Paolo II.

Rivelazione trinitaria. Tale luce permette di pensare e descrivere la Chiesa come una realtà che deve rimanere certamente fedele agli originari principi normativi – quelli della fase storica primitiva, della cosiddetta “Chiesa apostolica” – della sua complessa organizzazione e del suo complesso funzionamento, ma che, soprattutto grazie alla celebrazione del sacramento dell’Eucaristia, è chiamata a crescere nella consapevolezza della costante presenza, in essa, del mistero trinitario. Lo stesso mistero che, apparso in *forma Christi*, era e continua ad essere la vivente *norma normans* di tutte quelle “realtà” ecclesiali, la verità e il senso delle quali sono intrinsecamente connessi con la verità e il senso della Chiesa stessa: il suo essere “simbolo reale” a servizio della reale simbolicità del *Logos incarnato*; sia che tali “realtà” vengano chiamate “uffici” o “ministeri”, sia che vengano indicate con le espressioni “successione apostolica” o “primato petrino”.

Ovviamente questo orizzonte interpretativo non intende portare verso semplificazioni ed esagerazioni già verificatesi nella storia della Chiesa, ma, consapevole degli eventuali pericoli, si preoccupa di mantenere lo sguardo sulla Chiesa come realtà non ripiegata ossessionatamente in sé stessa e conscia di non dover idolatrare le modalità e le norme di esistenza organizzativa né della sua fase storica iniziale, in particolare quella del passaggio dal periodo apostolico al postapostolico, né delle fasi storiche successive. Insomma, l’orizzonte del simbolo reale propone di assumere un tipo di logica che l’unico corrisponde alla peculiarità della realtà della Chiesa quale *realitas complexa*: quello che, poggiando sul solido e fecondo terreno degli studi biblici e storici, permette di pensare tutto ciò che è “ecclesiale” non nella chiave di un semplicistico e meccanico rimando alla Chiesa di ieri, ma con il riferimento a Colui che di essa è lo Sposo fedele di sempre e che, come tale, continua a rendersi presente; Colui che dona alla Chiesa il Suo Spirito, il quale non smette di esortarla a rimanere rivestita della stessa fedeltà e dello stesso amore della comunità apostolica<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Si tratta di una logica che rimette la coscienza credente “a diretto contatto con l’ispirazione evangelica [e, prima ancora, con il mistero trinitario della persona e della missione del *Logos* incarnato – aggiungo io] in modo che essa, ricca dell’eredità della grande Tradizione ma non inibita dalle espressioni storicamente contingenti dell’identità ecclesiale, possa incarnarsi nel qui e nell’ora del nostro tempo con fedeltà e incisività” (CODA, 2014, p. 433).

Concludendo, viene da chiedersi: non c'è il rischio che tale interpretazione della *Lumen gentium* sconvolga le concezioni e le descrizioni di importanti verità della dottrina sulla Chiesa e, con ciò, la stessa vita e prassi ecclesiale? Sono convinto che l'interpretazione proposta non comporti alcuno sconvolgimento, ma conduca — mi si permetta l'espressione — a un salutare "infodrenaggio" sia del pensiero sulla Chiesa sia del concreto funzionamento di tutti quegli "elementi" (persone, uffici, organismi) che fanno parte della struttura ecclesiale.

Vale la pena di ricordare che un significativo incoraggiamento — rivolto alla teologia e alla Chiesa — ad andare in questa direzione veniva dato, nel periodo postconciliare, da numerosi fautori e testimoni dell'assemblea conciliare, uno dei quali era Rahner, grande e creativo maestro dell'ecclesiologia fondamentale nella chiave del simbolo reale. Tuttavia, quanto alla vita e prassi concreta della Chiesa, è stato in particolare Benedetto XVI a mettere in luce l'attualità della prospettiva ecclesiologica di fondo del Vaticano II e della *Lumen gentium*. Mi riferisco alla sua rinuncia al ministero petrino, vissuta nella piena fedeltà all'indole simbolica del proprio ufficio, ossia come atto di *confessio* pubblica della sovrana *potestas* di Cristo sulla Chiesa e sui suoi ministri<sup>35</sup>. Chi frequenta gli scritti di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI sa che tale gesto è maturato sul terreno della ricezione della *Lumen gentium*. È opportuno ricordare, a questo proposito, la sua lettera (del 1986) al teologo Max Seckler, ove si legge:

---

<sup>35</sup> Va rammentato che Ratzinger ha voluto segnalare la cruciale importanza, per l'ecclesiologia, della prospettiva del "simbolismo reale" già prima del Vaticano II. Mi riferisco, ad esempio, al suo saggio *Die christliche Brüderlichkeit* del 1958, in cui il teologo tedesco descrive l'indole simbolica della Chiesa ricorrendo al termine *repraesentatio*. Egli spiega: "Sotto il profilo dogmatico dobbiamo dire che la raffigurazione oggettiva dell'azione salvifica vicaria di Gesù Cristo, la prosecuzione e la rappresentanza oggettiva dell'impegno vicario di Cristo in favore degli altri può spettare solo all'unica chiesa, cioè, secondo la fede cattolica, appunto alla chiesa cattolica, che si raccoglie attorno al successore di Pietro. Ci imbattiamo qui in una categoria ecclesiologica fondamentale, la cui importanza comincia solo a poco a poco a diventare chiara, vale a dire la categoria della *re-praesentatio*. Come il senso essenziale del sacramento è quello di far rispendere simbolicamente il mistero nascosto di Dio, di proclamare pubblicamente nel mondo visibile la partecipazione di Dio al dramma della storia, di annunciare l'invisibile nel mondo del visibile e di rinviare a lui, così la stessa cosa va detta anche del grande sacramento complessivo che è la chiesa: esso è segno di Dio in questo mondo, il suo compito è quello di rappresentare in maniera visibile e pubblica la volontà salvifica divina davanti al volto della storia" (RATZINGER, 2005, p. 112-113).

Le persone perseverano nella Chiesa non perché vi trovano feste comunitarie e gruppi di azione, bensì perché sperano di trovarvi le risposte a domande vitali indispensabili. Tali risposte non sono state escogitate dai parroci o da altre autorità, ma vengono *da un autorità più grande* e sono fedelmente mediate e amministrare, semmai, dai parroci. [...] La religione penetra oggi come sempre in profondità nella vita degli uomini per attingervi un punto di Assoluto e, a tanto, serve solo una risposta che viene dall'Assoluto. Là dove i parroci o i vescovi non appaiono più come i mediatori *di quanto è Assoluto anche per essi*, ma hanno solamente da offrire le loro proprie azioni, è allora che diventano una "chiesa ministeriale" e, come tali, superflui (RATZINGER, 1987, p. 132-133).

Concretizzando più tardi la stessa idea, ma questa volta in riferimento al ministero petrino, il cardinale ribadisce:

Il ministero del successore di Pietro è un caso particolare del ministero episcopale e connesso in modo particolare con la responsabilità di tutta quanta la Chiesa. Ma questo ministero di Pietro e la sua responsabilità non potrebbero nemmeno esistere, se non esistesse innanzitutto la Chiesa universale. Si muoverebbe infatti nel vuoto e rappresenterebbe una pretesa assurda. Senza dubbio la retta correlazione di episcopato e primato dovette essere continuamente riscoperta anche attraverso fatica e sofferenze. Ma questa ricerca è impostata in modo corretto solo quando viene considerata a partire dal primato della specifica missione della Chiesa e ad esso in ogni tempo orientata e subordinata: il compito cioè di portare Dio agli uomini, gli uomini a Dio. Lo scopo della Chiesa è il Vangelo, e attorno ad esso tutto in lei deve ruotare (RATZINGER, 2000, p. 76-77).

Con quanto appena detto non intendo affatto insinuare che il pontefice migliore, più fedele al Vaticano II, sia quello che ha il coraggio di rinunciare, al tempo opportuno, al ministero petrino. Il fatto è che, per l'alto grado di simbolicità che rivestono la persona e il ministero del pontefice, una scelta del genere è in grado di scuotere le coscienze di tutti noi, richiamando l'attenzione su ciò che nella fede e nella Chiesa è e deve rimanere sempre essenziale. Una scelta, cioè, che aiuta a scoprire che – come sottolineò Benedetto XVI, citando Romano Guardini, in occasione del saluto di congedo ai cardinali – la Chiesa

non è un'istituzione escogitata e costruita a tavolino..., ma una realtà vivente... Essa vive lungo il corso del tempo, in divenire, come ogni essere vivente, trasformandosi... Eppure nella sua natura rimane sempre la stessa, e il suo cuore è Cristo. È stata – ha continuato il papa – la nostra esperienza, ieri, mi sembra, in Piazza: vedere che la Chiesa è un corpo vivo, animato dallo Spirito Santo e vive realmente dalla forza di Dio. Essa è nel mondo, ma non è del mondo: è di Dio, di Cristo, dello Spirito. Lo abbiamo visto ieri. Per questa è vera ed eloquente anche l'altra famosa espressione di Guardini: "La Chiesa si risveglia nelle anime"<sup>36</sup>. La Chiesa vive, cresce e si risveglia nelle anime, che – come la Vergine Maria – accolgono la Parola di Dio e la concepiscono per opera dello Spirito Santo; offrono a Dio la propria carne e, proprio nella loro povertà e umiltà, diventano capaci di generare Cristo oggi nel mondo. Attraverso la Chiesa, il mistero dell'Incarnazione rimane presente per sempre. Cristo continua a camminare attraverso i tempi e tutti i luoghi (BENEDETTO XVI, 2013, p. 295-296).

## Riferimenti

ACTA Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. [Città del Vaticano]: Typis polyglottis Vaticanis, 1970. 6 v.

BENEDETTO XVI. *Lettera Enciclica Deus caritas est*. Roma, 2005. Disponibile: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)>. Accesso: 20 ag. 2015.

BENEDETTO XVI. Saluto di congedo ai cardinali presenti in Roma (28 febbraio 2013). In: ACTA Apostolicae Sedis. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

BORGES DE PINHO, J. E. Lumen Gentium: a Igreja (antes, depois, 50 anos depois). *Theologica*, n. 48, p. 257-284, 2013.

BUCKLEY, J. J. On being a symbol: an appraisal of Karl Rahner. *Theological Studies*, n. 40, p. 453-473, 1979.

---

<sup>36</sup> Si veda il commento alle parole di Guardini in Hünemann (2004, p. 286-287, [Einleitung]).



---

CALLAHAN, C. A. Karl Rahner's Theology of symbol: basis for his theology of the Church and the Sacraments. *Irish Theological Quarterly*, n. 49, p. 195-205, 1982.

CODA, P. *Il logos e il nulla: Trinità religioni mistica*. Roma: Città Nuova, 2004.

CODA, P. *Dalla Trinità: l'avvento di Dio tra storia e profezia*. Roma: Città Nuova, 2011.

CODA, P. L'ontologia trinitaria: che cos'è?. *Sophia*, v. 4, n. 2, p. 159-170, 2012.

CODA, P. Coscienza sinodale del popolo di Dio: rinnovamento a cinquant'anni dal Vaticano II. *Il Regno Attualità*, n. 59, p. 429-434, 2014.

DE SALIS, M. La ricezione postconciliare della *Lumen gentium*: piste per superare l'impasse. *Lateranum*, v. 80, n. 3, p. 595-612, 2014.

ENCHIRIDION œcumenicum: documenti del dialogo teologico interconfessionale. Bologna: EDB, 1988. v. 2.

HEMMERLE, K. *Tesi di ontologia trinitaria: per un rinnovamento del pensiero cristiano*. Roma: Città Nuova, 1994.

HILBERATH, B. J. Thesen zum Verhältnis von Gemeinsamen Priestertum und dem durch Ordination übertagenen priesterlichen Dienst. In: BÖTTIGHEIMER, C.; FILSAR, H. (Hrsg.). *Kircheneinheit und Weltverantwortung*. Regensburg: Pustet, 2006. p. 181-194.

HILBERATH, B. J. "Löscht den Geist nicht aus!": Beobachtungen zur Rezeption von *Lumen gentium* in der römisch-katholischen Kirche. *Una Sancta*, n. 69, p. 86-97, 2014.

HÜNERMANN, P. Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*). In: HÜNERMANN, P.; HILBERATH, B. J. (Hrsg.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004. v. 2.

KASPER, W. La collaborazione tra uomini e donne nella Chiesa. *Il Regno Documenti*, n. 58, p. 166-175, 2013.

KLEINSCHWÄRZER-MESTEIR, B. *Gnade im Zeichen: Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners*. Münster; Hamburg: Lit, 2001.

LEGRAND, H. La ricezione ecclesiologica della Lumen Gentium. *Synaxis*, n. 29, p. 7-51, 2011.

LEGRAND, H. Primato e collegialità per la comunione delle Chiese. *Il Regno Attualità*, n. 59, p. 419-428, 2014.

MÜLLER, O. (Hrsg.). *Vaticanum secundum: Die zweite Konzilsperiode*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1965. v. 2.

PHILIPS, G. *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II: storia, testo e commento della costituzione Lumen Genium*. Milano: Jaca Book, 1993.

RAHNER, K. Zur Theologie des Symbol. In: RAHNER, K. *Schriften zur Theologie: Neuere Schriften*. Einsiedeln; Zürich; Köln: Benzinger, 1961. v. 4.

RAHNER, K. Sulla teologia del simbolo. In: RAHNER, K. *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*. Roma: Paoline, 1969a.

RAHNER, K. Il nuovo volto della Chiesa. In: RAHNER, K. *Nuovi saggi*. Roma: Paoline, 1969b. v. 3

RAHNER, K. La presenza del Signore nella comunità di culto. In: RAHNER, K. *Nuovi saggi*. Roma: Paoline, 1969c. v. 3.

RAHNER, K. Kirche und Welt. In: RAHNER, K. (Hrsg.). *Herders Theologisches Taschenlexikon*. Freiburg im Breisgau, 1972. v. 4.

RAHNER, K. Interpretazione teologica fondamentale del Concilio Vaticano II. In: RAHNER, K. *Nuovi saggi*. Roma: Paoline, 1982a. v. 8.

RAHNER, K. Derivazione storico-salvifica della Chiesa dalla morte e risurrezione di Gesù. In: RAHNER, K. *Nuovi saggi*. Roma: Paoline, 1982b. v. 8.

RAHNER, K. *Sul modo di concepire l'ufficio*. In: RAHNER, K. *Nuovi saggi*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1986. v. 10.

RATZINGER, J. Progressi dell'ecumenismo: una lettera alla "Theologische Quartalschrift" di Tubinga. In: RATZINGER, J. *Chiesa, ecumenismo e politica: nuovi saggi di ecclesiologia*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1987.

RATZINGER, J. L'ecclesiologia della costituzione "Lumen Gentium". In: FISICHELLA, R. (Ed.). *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del Giubileo*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000.

RATZINGER, J. *La fraternità cristiana*. Brescia: Queriniana, 2005.

REALI, N. Ontologia simbolica come ontologia trinitaria: per una ripresa del tema della Chiesa sacramento nella teologia di Karl Rahner. *Lateranum*, n. 80, p. 61-92, 2014.

SCHÜRMAN, H. "Pro-Existenz" als christologischer Grundbegriff. In: SCHOLTISSEK, K. (Hrsg.). *Jesus – Gestalt und Geheimnis: Gesammelte Beiträge*. Paderborn: Bonifatius, 1994.

SPLETT, J. "Realsymbol": Zur Anthropologie des Sakramentalen. In: OBERHAMMER, G; SCHMÜCKER, M. (Hrsg.). *Raumzeitliche Vermittlung der Transzendenz: Zur "sakramentalen" Dimension religiöser Tradition*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.

TANGORRA, G. Nodi di un'ecclesiologia postconciliare. *Lateranum*, n. 79, p. 75-102, 2013.

THEOBALD, C. La costituzione Dei Verbum del Concilio Vaticano II: Un grande testo, un testo di compromesso In: CHENAUX, P; BAUQUET, N. (Ed.). *Rileggere il Concilio: Storici e teologi a confronto*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2012.

THEOBALD, C. Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II. In: MELONI, A.; RUGGIERI, G. (Ed.). *Chi ha paura del Vaticano II?* Roma: Carocci, 2009.

THÖNISSEN, W. *Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter: Schlüsselthemen des Zweiten Vaticanums*. Leipzig-Paderborn: Evangelische Verlagsanstalt-Bonifatius, 2013.

VON BALTHASAR, H. U. *La verità è sinfonica*. Milano: Jaca Book, 1991.

WASSILOWSKY, G. *Universales Heilssakramente Kirche*: Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums. Innsbruck: Tyrolia, 2001.

YOON, J. H. *La Chiesa è una sola "realitas complexa"*: analisi storico-redazionale di Lumen gentium art. n. 8. 2013. Tesi (Dottorado in Teologia) – Pontificia Università Lateranense, Roma, 2013.

ŽAK, L. Verso un'ontologia trinitaria. In: CODA, P; ŽAK, L. (Ed.). *Abitando la Trinità: per un rinnovamento dell'ontologia*. Roma: Città Nuova, 1998.

Ricevuto: 03/11/2014

*Received*: 11/03/2014

Approvato: 09/03/2014

*Approved*: 03/09/2014