

UNA CHIESA IN FORMA DI POPOLO

di Dario Vivian

“Nonostante la scelta del Vaticano II di porre in primo piano la categoria di popolo, l'ecclesiologia posteriore non l'ha utilizzata tanto quanto ci si sarebbe potuti aspettare”⁽¹⁾. Si tratta di una constatazione condivisa da tanti commentatori in ambito ecclesiologico, che andrebbe tuttavia verificata più puntualmente non tanto nella sua pertinenza quanto piuttosto nelle sue motivazioni e nei suoi esiti.

Vangelo e storia

Comunemente si sostiene che l'abbandono della figura di popolo, per tratteggiare la forma prima della Chiesa, sia dovuta al carattere eccessivamente sociologico che detta categoria metterebbe in risalto. Certo, anche la costituzione *Lumen Gentium* premette al capitolo sul “popolo di Dio” (II) quello sul “mistero della Chiesa” (I), a dire l'anima di una realtà generata anzitutto dall'alto; tuttavia l'accoglienza storica del dono di comunione e di missione derivante dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito, si ha in un popolo immerso nella storia, che cammina verso il regno di Dio (più grande della Chiesa, di cui la Chiesa è sacramento).

L'enfasi conciliare sulla Chiesa popolo di Dio mi sembra pertanto uno dei frutti di quella accoglienza della storia – luogo teologico, dove lo Spirito agisce prima e al di là di noi – che il Vaticano II ha saputo fare, dopo la crisi che in epoca modernista aveva visto l'istituzione ecclesiastica reagire duramente ai tentativi di riformulare il dato di fede in relazione al dato storico.

Già nel discorso di apertura dell'assise conciliare, papa Giovanni XXIII motivò l'indizione di un Concilio con l'esigenza che la dottrina “sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo”⁽²⁾. La sfida è questa, che la storia pone in tutte le sue contraddizioni ma anche nelle sue opportunità; ritrarsi da essa, in contemplazione di un “mistero” immobile e

fuori del tempo, non tiene conto che “il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi” (Gv 1,14).

Ora, questa decisa scelta di immergersi nella storia, facendone il luogo evangelicamente denso di segni dello Spirito (i “segni dei tempi”, da cui farsi provocare), è ben presto andata in crisi a fronte delle ambiguità da una parte e delle paure dall'altra. È subentrata la cautela o addirittura la marcia indietro, che in ambito ecclesio-logico ha visto sfumare progressivamente l'immagine di popolo a favore del riferimento alla comunione come dono e alla comunità come sua accoglienza; con richiami ai fondamenti spirituali, più che alle concrete modalità strutturali capaci di veicolare una forma di Chiesa davvero popolo di tutti e con tutti. Per altro verso, il magistero della Chiesa è oggi piuttosto preoccupato delle derive relativistiche e storicistiche, cui gli sembra soggetta la dottrina (al punto di formulare un unico catechismo di riferimento e un compendio delle verità da credere). Peraltro già al Concilio l'attenzione alla storia ebbe le sue cautele, come testimonia l'iter dei documenti nelle loro varie stesure.

È significativo, a questo riguardo, ciò che avvenne della categoria “segni dei tempi”. Presente nei Vangeli (“Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non siete capaci di interpretare i segni dei tempi?” – Mt 16,3), ripresa da papa Giovanni nella “Pacem in terris”, la troviamo all'interno della Gaudium et Spes nel passaggio dall'esposizione introduttiva (dove, collocandosi nel pieno della storia, si cerca di delineare la condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo) al primo capitolo, che costituisce in qualche modo la risposta che la Chiesa dà agli interrogativi emersi (dove, purtroppo, il piano storico è abbandonato per riproporre la dottrina nei suoi termini essenzialisti e in certo senso immutabili). È significativo, peraltro, che il soggetto chiamato al discernimento sia proprio il popolo di Dio: “Il popolo di Dio, mosso dalla fede per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio” (GS 11).

Ebbene, in uno degli schemi del documento elaborati in precedenza si era arrivati a dire che “il tempo è, per la Chiesa e per gli uomini, segno e voce della presenza di Dio” e di conseguenza “nella voce del tempo è necessario udire la voce stessa di Dio”⁽³⁾. Successivamente, presi da paura a fronte dell'ambiguità presente nelle vicende storiche, si preferì invertire il movimento: non tanto accogliere quello che i segni dei tempi dicono a noi, illuminando di luce nuova l'evangelo di sempre; quanto piuttosto proporre quello che la Chiesa può dire a fronte degli eventi per discernarli, attingendo alla luce perenne del Vangelo. In sintesi: non più segni “dei” tempi, ma segni “sui” tempi. Non si ha la determinazione di andare fino in fondo nel passaggio intuito, che a partire proprio dalla rivelazione accoglie la storia non più come semplice *contesto* dell'evangelo, ma vero e proprio *testo* da leggere in circolarità con il Vangelo; non può non venire in mente l'immagine evocata dal grande teologo Barth: in una mano la Bibbia, nell'altra il giornale.

Popolo di uguale dignità

Con un po' di malizia, si potrebbe anche dire che la categoria di popolo è stata progressivamente abbandonata nella comprensione (e nell'edificazione concreta) della comunità cristiana, per quanto essa mette in discussione e in certo senso rivoluziona un modo assodato di essere e di fare Chiesa. Tutti ricordano il passaggio avvenuto nella discussione conciliare, che portò durante l'elaborazione della Lumen Gentium a mettere il capitolo sul popolo di Dio prima di quello sulla costituzione gerarchica della Chiesa, quasi a ribaltare una modalità piramidale (“gerarcologica”, come dice qualche teologo). Ma, più profondamente, è quello che si afferma di questo popolo a delineare un orizzonte impensabile entro certe idee di Chiesa ancor oggi radicate nell'immaginario comune.

Lo voglio riassumere qui non con parole mie, ma con quelle di un teologo divenuto poi vescovo (e quindi pienamente parte dell'istituzione). Egli lo dice in riferimento al tema della *laicità* nella Chiesa, riconducendo questo termine al suo rimando primo: il *laòs*, popolo di cui tutti i battezzati sono parte ad ugual titolo. Mi

scuso per la citazione un po' lunga, ma estremamente significativa: "I battezzati sono soggetti umani, la cui dignità e responsabilità propria deve essere riconosciuta e promossa. I diritti umani sono un valore assoluto ed inalienabile, anche nell'ambito dei rapporti intraecclesiali: non esiste autorità, neppure sacra, che sia autorizzata a misconoscerli. L'assunzione della laicità nella Chiesa rende diffidenti nei confronti dell'uso troppo facile della categoria di sacro in riferimento al potere, che un uomo può esercitare su un altro uomo: l'autonomia e la creatività dei singoli non devono essere repressi in nome di un'obbedienza assoluta e immotivata; il diritto alla libertà di ricerca, di espressione, di scelte storico-politiche differenti non deve essere sacrificato in nome di una uniforme disciplina ecclesiastica. In questo senso, laicità nella Chiesa viene a significare libertà del cristiano, primato della coscienza e della motivazione interiore rispetto all'osservanza formale, responsabilità di ciascuno in ordine alla crescita della comunità verso la pienezza della verità (cf. DV 8).

La schematica contrapposizione fra Chiesa docente e Chiesa discente, fra componente attiva e componente passiva della comunità a tutti i livelli, esige allora di essere superata: tutti, in forza della dignità battesimale e secondo il carisma proprio di ciascuno, sono al tempo stesso Chiesa che insegna e Chiesa che impara, Chiesa che riceve e Chiesa che dona lo Spirito"⁽⁴⁾.

Nel mentre si scorrono queste parole, non può non venire in mente la fatica concreta a recepirle e tradurle in pratica nella vita di una qualsiasi parrocchia media delle nostre diocesi; ma anche la sensazione di una certa involuzione più generale, che non si limita ad una pratica diversa di Chiesa bensì rilegge in senso restrittivo le aperture conciliari. È comprensibile allora che si sia preferito lasciare da parte quanto evoca la categoria di popolo, evidenziandone piuttosto le derive sociologiche e il rischio di proiettare sulla Chiesa dinamiche proprie delle organizzazioni mondane. Con immagine evangelica, si potrebbe dire che le difficoltà e le frustrazioni di una pesca percepita come inutile (mentre nel clima conciliare la si immaginava ancora più ricca e promettente) rischiano di far tirare i remi in barca, salvando il salvabile, invece di

gettare con coraggio le reti più al largo. Assumere la sfida evangelica richiede invece di ritornare a far vibrare la consapevolezza dei battezzati, che costituiscono ciascuno per sua parte e con eguale dignità il popolo di Dio che è la Chiesa.

Bisognerebbe forse ripartire proprio dal battesimo, così dimenticato perché visto come un adempimento da fare alla nascita e da mettere in certo senso in archivio; non invece come il dono che ci identifica, ci fa consapevoli, ci riconosce nell'uguaglianza e nella dignità, ci permette di prendere la parola in libertà, ci legittima nello Spirito ad essere Chiesa a tutti gli effetti e in modo paritetico. Purtroppo c'è ancora un cammino da fare, per arrivare a comunità cristiane che si edificano a partire dal battesimo e non sul solo ministero ordinato (con il parroco che plasma la parrocchia a sua immagine e somiglianza); anche il diritto ecclesiastico dovrà trovare un modo di riconoscere che la *potestas* non può essere legata unicamente all'ordine, ma che invece c'è un'autentica e concreta *potestas* derivante dal battesimo (non una delega da parte del prete, per cui tutto è sempre nell'ordine della consultività, della collaborazione, della discrezionalità e non nell'ordine di una corresponsabilità riconosciuta e garantita).

La forza di un legame debole

L'abbandono della categoria di popolo, a favore di quella di comunità, è indice anche di un bisogno espresso con modalità contraddittorie in questi nostri tempi. Da una parte, infatti, aumenta l'individualismo e in ambito religioso molti continuano ad andare alla Chiesa per avere servizi religiosi, snobbando la dimensione comunitaria dell'esperienza cristiana. Eppure, come afferma *Lumen Gentium* introducendo la riflessione sul popolo di Dio: "Piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse" (LG 9). E, all'inizio del documento, si afferma che "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). La

Chiesa non è il “luogo” dove si va per avere il lasciarsi passare della salvezza (purtroppo bisogna passare di là, visto che ne ha l'esclusiva!), è piuttosto l'“esperienza” di comunione che anticipa la salvezza (è grazia poter pregustare, nel noi della Chiesa, relazioni filiali e fraterne entro le quali sentirsi amati per poter amare).

Dall'altra parte in questo nostro tempo, quasi come rovescio della medaglia, si cercano esperienze forti di appartenenza dove sia possibile riconoscersi, sentirsi tra i “nostri”, vivere una comunanza di intenti in modo omogeneo, confermarsi nella propria identità. Comprensibile, in questa logica, che ci sia voglia di “comunità” più che di “popolo”: la comunità, infatti, ha legami forti e omogenei; il popolo più larghi, allentati, disomogenei. “La comunità presuppone la condivisione di un *ethos* culturale comune e privilegia la relazione breve delle solidarietà primarie e degli obiettivi comuni. In tale modello di socializzazione la parrocchia diviene un piccolo gruppo affinitario, i cui membri condividono valori comuni e in cui la condivisione e la comunicazione sono messe in valore. Questo modello ha conosciuto e continua a conoscere un notevole successo: basta vedere come oggi nella Chiesa si tende a parlare di comunità cristiane più che di parrocchie”⁽⁵⁾. Quando invece parliamo di popolo, immediatamente dobbiamo fare i conti con una realtà tendenzialmente disomogenea; un popolo è costituito di giovani e vecchi, di chi cammina veloce e di chi segna il passo, di quanti vivono un coinvolgimento profondo e di quanti stanno ai margini, di chi partecipa sempre e di chi vedi di tanto in tanto... “Nei fatti le parrocchie non sono comunità nel senso sociologico del termine, in ragione della grande diversità delle condizioni sociali delle persone che essere radunano, della pluralità delle culture che le abitano e della grande varietà del livello di implicazione delle persone che raggruppano”⁽⁶⁾. Qualche sociologo definisce il tipo di relazione, che si instaura in una Chiesa di popolo, una “comunione di estranei”; dove il punto di partenza è l'estraneità intesa appunto come non affinità, disomogeneità, differenze di ogni tipo, ma il punto di arrivo è una comunione che – dati i presupposti – non può che essere sperimentata come dono.

Ciò diviene assai più faticoso da vivere e da gestire e lascia margini di possibilità a frustrazioni di vario tipo: sia in coloro che vivono un'appartenenza forte e si sobbarcano la fatica di gestire la pastorale (preti e laici impegnati), sia in quanti approdano saltuariamente (pensiamo alla richiesta sacramentale, tutto sommato ancora presente da noi) e o non desiderano coinvolgersi o reclamerebbero un'accoglienza più calda e una comunità più viva. Ma, per altro verso, si nota anche che proprio questi legami deboli sono la forza di una Chiesa di popolo, perché garantiscono la massima apertura e l'accesso di tutti all'esperienza cristiana. “Ciò che la caratterizza è la più ampia capacità di accoglienza e di comunicazione, sia al suo interno che con l'altro da sé. Così le si impone la forma di aggregazione più ampia che esista, cioè quella di popolo: al popolo infatti appartengono tutte le categorie di persone, senza nessuna esclusione previa, mentre le altre aggregazioni ecclesiali possono selezionare i loro membri sulla base del sesso, dell'età, del grado di istruzione, della posizione sociale, dei carismi particolari, della forma di spiritualità, della qualità dell'impegno”⁽⁷⁾.

Da questo punto di vista, l'essere popolo della Chiesa ha il suo terminale più caratteristico nella parrocchia; essa infatti è la mediazione di Chiesa, che più di ogni altra si fa carico di questo aspetto fondamentale. Se non va assolutizzata, d'altra parte non si può nemmeno pensare che abbia finito la sua funzione. L'etimologia del suo nome ci fa avvertiti dell'esigenza che la Chiesa sia “tra le case”, in rapporto quindi con il territorio; che non significa semplicemente i confini geografici segnati su una mappa, ma le donne e gli uomini che in quel territorio vivono e hanno tutto il diritto di poter accedere ad un'esperienza di Chiesa connotata dall'evangelo e da nessun altro requisito previo. Che la Chiesa possa e debba avere anche altri volti è dimostrato fin dagli inizi, quando presero forma modalità più radicali di vivere la sequela di Gesù (dal monachesimo, agli ordini religiosi, alle congregazioni... fino ai movimenti del nostro tempo); ma ridurre tutta la Chiesa ad una forma “movimentista” significherebbe precluderle l'esperienza a troppi, sacrificando l'apertura e l'accoglienza ad una possibile qualità maggiore di vita cristiana⁽⁸⁾.

Universalità dell'unico popolo di Dio

È quanto afferma la *Lumen Gentium*, evidenziando la cattolicità – che significa appunto universalità – della Chiesa; infatti “l'unico popolo di Dio è presente in tutte le nazioni della terra, poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i suoi cittadini” e pertanto “favorisce e accoglie tutte le risorse, le ricchezze, le consuetudini dei popoli, nella misura in cui sono buone, e accogliendole le purifica, le consolida e le eleva” (LG 13). Nella percezione comune l'identità di un popolo troppo spesso si lega ad un'unica razza, un'unica lingua, un'unica cultura; al punto che il fenomeno inarrestabile della globalizzazione ha fatto nascere per contrappeso localismi di vario tipo, settari se non addirittura razzisti. L'origine di quel popolo, che è la Chiesa, fin da subito contesta chiusure identitarie a favore della convivialità delle differenze.

La scena della Pentecoste narrata dal libro degli Atti si pone infatti in antagonismo con il racconto biblico di Babele; alla volontà umana di sottomettere tutti ad un'unica lingua, per far funzionare il progetto imperialistico di “una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo” (Gn 11,4), si contrappone la volontà divina per cui “ciascuno li udiva parlare nella propria lingua” (At 2,6).

In tempi recenti, proprio a partire da questa consapevolezza, si è parlato di “inculturazione” della fede, del Vangelo, dell'esperienza di Chiesa. Il termine, come è chiaro, viene coniato a partire dal dato di “incarnazione” centrale nel cristianesimo; per cui, analogamente al mistero del farsi carne del Verbo eterno di Dio, si afferma la necessità che l'unica fede cristiana possa dirsi in differenti contesti nella “lingua” di ciascuno. Universalità, pertanto, sarebbe la capacità di tradurre nel particolare ciò che è universale, più che cancellare le particolarità a favore di una universalità indistinta.

Anche perché, quando si vuole imporre a tutte le Chiese una modalità “universale” in ambito di dottrina, di liturgia, di disciplina... in realtà si estende alla cattolicità un modello particolare (quello, per usare una definizione semplicistica, “romano”; non si caratterizzava forse la Chiesa con le note di: una, santa, cattolica, apostolica e... romana?). Lo si è fatto e non solo nel passato, purtroppo.

Verrebbe quasi da dire che il popolo di Dio, che è la Chiesa, nella sua universalità colorata di singolarità realizza ciò che alcuni commentatori osservano nel fenomeno della globalizzazione, così come viene recepito e vissuto anzitutto nel mondo giovanile (ma non unicamente). La modalità è riassumibile nell'aggettivo *glocal*, dove “globale” e “locale” si fanno reciproci; così la globalità non diviene universalità astratta o imposizione di un modello unico e la località non si chiude in forme settarie e contrappositive. La sfida non è semplice, anche perché non si tratta di tradurre nelle differenti culture una sorta di “nucleo” che esiste allo stato puro. Per questo qualcuno preferisce parlare di “transculturazione”, dal momento che la rivelazione stessa giunge a noi dentro una mediazione culturale; si tratta allora di operare un passaggio, dove da una parte si de-codifica ricostruendo il quadro culturale originario e dall'altra si ri-codifica entro il nuovo quadro culturale. Al di là dei paroloni, è quanto facciamo ogni volta che apriamo una pagina biblica e ci poniamo la domanda: che voleva dire il testo quando è stato scritto e cosa dice a noi oggi? L'interrogativo potrebbe essere se in questi passaggi non si ottenga l'effetto di rendere sempre meno significativa l'esperienza cristiana, quasi smarrendone la carica originaria.

È il motivo per cui sentiamo il bisogno di reimmergerci nella Chiesa delle origini, cercando nelle Scritture i tratti più autentici delle comunità cristiane così come ci sono raccontate da Paolo nelle sue lettere o dagli Atti degli Apostoli. Certo, quei testi fondanti saranno sempre alla base di ogni forma di Chiesa; ci permettono, infatti, di rimanere radicati nell'evento di Gesù e nella sua pasqua di morte e di risurrezione. Ma ciò non significa che i passaggi successivi, le differenti “transculturazioni” cui viene sottoposto il Vangelo, facciano sbiadire i contorni originari. Anzi, lo Spirito guida alla verità tutta intera e solo in questo modo si realizza progressivamente la vocazione universale dell'unico popolo di Dio.

Pensiamo alla nostra esperienza di Chiesa, fino a ieri racchiusa tutta in un “piccolo mondo” cattolico, omogeneo sì ma non confrontato con quasi nessuna differenza. Oggi abbiamo il mondo in casa e, anche non volendo, facciamo Chiesa gomito a gomito con

altre confessioni cristiane, con altre religioni, con altri orizzonti culturali. Ciò da una parte spinge a riscoprire la propria identità, come è giusto che sia; ma troppe volte si rischia di farlo in forme aggressive, di paura e di contrapposizione. E se invece questa "contaminazione" fosse benedetta? Autorevoli uomini di Chiesa parlano del "meticciato" come di una realtà che contraddistingue sempre più il nostro tempo; ma non da tutti viene ritenuta un'opportunità. J. Audinet, pastoralista francese che già anni fa propose il paradigma del meticcio come appunto una opportunità, chiude la sua riflessione con una sfida: "A questo punto si tratta di guardare avanti. Non verso un passato mitico, quello delle tradizioni immutabili o della purezza illusoria, pericolo di tutti i nazionalismi e di tutti gli integralismi. Ma verso il possibile degli incontri interumani, dei meticcii ineluttabili. Non è dunque la fine della storia. Ma, al contrario, il suo rinnovamento permanente, il gioco infinito della novità capace di ricrearsi incessantemente. Imprevedibile, come il flusso continuo degli esseri umani che si mescolano e generano altri umani, facendo emergere sul suolo del pianeta Terra la grande varietà delle società e delle culture. Il tempo del meticcio è oggi"⁹.

In quest'ottica va forse ripensata anche la questione delle "radici cristiane" dell'Europa; innegabili, da una parte (anche se non esclusive), e tuttavia pericolosamente inclini (per come sono rivendicate) a identificare il cristianesimo con l'occidente e il Cristo non più come il "Fratello universale", secondo la suggestiva espressione di C. de Foucauld. Proprio il carattere di universalità, che ha la Chiesa, permette invece ad ogni popolo di elaborare un proprio cammino di sequela all'interno dell'unica "via", il Cristo; ma non sarà più il Cristo di qualcuno – men che meno dell'occidente, viste anche le scelte economiche e politiche che l'hanno contraddistinto – ma finalmente il "Christus totus".

Continuità o discontinuità?

Quanto il Vaticano II afferma della Chiesa, ma anche di tutta la realtà del cristianesimo, è nuovo rispetto al passato o si pone in continuità con esso? La polemica si è innescata a partire dalle pos-

sibili "ermeneutiche", che si fanno dell'evento e dei testi conciliari; essa ha visto pronunciamenti autorevoli, in alto e in basso della compagine ecclesiale (per usare un termine che non dovrebbe più avere senso in un popolo di eguali).

Che il tema sia scottante, lo dice già il Vangelo. Da una parte, sembra che esso ci indichi la prudente saggezza di chi si guarda bene dal rompere la continuità: "Ogni scriba, divenuto discepolo del regno dei cieli, è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche" (Mt 13,52). Dall'altra, ci consegna il monito di Gesù propenso a rompere con gli indugi verso la novità: "Nessuno versa vino nuovo in otri vecchi; altrimenti il vino nuovo spaccherà gli otri, si spanderà e gli otri andranno perduti. Il vino nuovo bisogna versarlo in otri nuovi" (Lc 5,37-38). È vero che subito dopo, con la sua fine ironia, lo stesso Gesù riconosce che siamo attaccati al vecchio e il gusto del nuovo ci sgoimenta: "Nessuno poi che beve il vino vecchio desidera il nuovo, perché dice: Il vecchio è gradevole!" (Lc 5,39). Chi avesse in mente, non ci è dato di sapere... Ebbene, a proposito dell'interpretazione da dare al Vaticano II ci si è schierati o con l'ermeneutica della continuità, sottoscritta nientemeno che da papa Benedetto XVI, o con l'ermeneutica della rottura (chiamata così forse più dai detrattori, che non da coloro che fanno del Concilio un evento di innegabile novità e per questo ne sottolineano lo scarto con il pensiero e la prassi precedenti).

Non è questa la sede per presentare le ragioni degli uni e degli altri. Vorrei più semplicemente fare riferimento ad una dinamica evangelica, che mi sembra importante per capire in che modo lo Spirito porta avanti le cose nella Chiesa e nel mondo. Come ha fatto irruzione il regno in mezzo a noi, come si è piantato nella storia (anche se tra il *già* e il *non ancora*)? Attraverso la pasqua del Cristo, una pasqua di morte e di risurrezione. Gesù stesso l'interpreta come grande parto, un venire alla luce che anticipa ai suoi amici nella cena d'addio: "La donna, quando partorisce, è nel dolore, perché è venuta la sua ora; ma, quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più della sofferenza, per la gioia che è venuto al mondo un uomo" (Gv 16,21). Il *novum* del regno di Dio

viene dunque con queste modalità, similmente al bimbo che esce dal grembo della madre; c'è continuità con il feto, ma c'è il trauma del venire alla luce (a rischio inevitabile).

Non è possibile pensare ad una continuità nell'interpretazione del Concilio, che ci risparmi la fatica di lasciarci attraversare dalle "doglie" dello Spirito; stare al sicuro, nel grembo, non solo è una scelta di regressione, ma ultimamente diviene ferale. La pasqua chiede che qualcosa muoia, affinché qualcosa viva; certo, non siamo noi a stabilire che cosa, è l'ascolto dello Spirito che ce lo indica. Ma anche qui torna in primo piano la Chiesa come popolo, in particolare là dove il Concilio solennemente afferma: "La totalità dei fedeli che hanno ricevuto l'unzione dello Spirito Santo non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa proprietà che gli è particolare mediante il senso soprannaturale della fede" (LG 12). Non si tratta pertanto di risolvere tutto nelle dispute di scuola, ma di accompagnare quanto è sempre stato il banco di prova di tutti i concili: la loro ricezione. Un processo non immediato, che peraltro riporta il Vaticano II al suo dato di partenza: il fatto che ha voluto essere un Concilio pastorale. Solitamente i concili venivano indetti per risolvere problemi dottrinali, qui invece si è trattato di ridisegnare il volto di Chiesa nell'oggi della storia. Non tuttavia per rifare il *maquillage* di una vecchia signora, che si sentiva un po' *fanée*; ma perché l'evangelo di Gesù risuonasse come novità di salvezza anche nella contemporaneità.

NOTE

¹ S. DIANICH – S. S. NOCETI, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 216

² GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio*, in *EVI*, 55* [45]

³ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, vol III/IV, Città del Vaticano 1973–1976, 117

⁴ B. Forte, *Laicità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Supplemento I, Paoline, Alba 1983, 2011–2012.

⁵ J.-M. Donegani, *C'è un futuro per la parrocchia?*, in *Rivista del Clero Italiano* 6/2008, 424–425.

⁶ *Ibidem*, 425

⁷ S. DIANICH – S. NOCETI, *Op. cit.*, 219

⁸ Su questo tema: D. Vivian, *Movimenti e parrocchia: separati in casa o partner nella pastorale?*, in *Credere oggi* 6/2005, 95–106

⁹ J. AUDINET, *Il tempo del meticcio*, Queriniana, Brescia 2001 (originale francese del 1999).