

Diocesi di Savona-Noli
Scuola del clero
Eucaristia, Chiesa locale e comunità territoriali
Don Giovanni Rota, docente di ecclesiologia
Seminario, 21 novembre 2023

1. Chiesa de eucharistia: un po' di storia

a. La convinzione attuale: Chiesa de eucharistia

Nell'attuale magistero è un dato acquisito che l'eucaristia sia in capace di generare la Chiesa.

Giovanni Paolo II, Litt. enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, n. 21: «C'è un *influsso causale dell'Eucaristia*, alle origini stesse della Chiesa».

EE n. 26: «Se ... l'Eucaristia edifica la Chiesa e la Chiesa fa l'Eucaristia, ne consegue che la connessione tra l'una e l'altra è strettissima».

L'espressione dell'enciclica allude alla famosa formula di Henri de Lubac «C'est l'Église qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Église» (*Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1978, 82).

b. I precedenti

Nella manualistica teologica posttridentina, il trattato *De Ecclesia* ha una funzione chiaramente apologetica: in opposizione alla visione spiritualista della Riforma, che identifica la Chiesa con la comunità dei santi e ne sottolinea il carattere invisibile, la teologia cattolica propone una comprensione della Chiesa che ne evidenzia principalmente la dimensione visibile, giuridica e istituzionale. Il rinnovamento del trattato *De Ecclesia* comincia nei primi decenni del XX secolo. Se la riflessione non ha raggiunto un risultato in grado di raccogliere unanime consenso, va comunque riconosciuto che diverse acquisizioni sono state accolte e puntualizzate dal Concilio Vaticano II.

A tali acquisizioni si è giunti però attraverso una tappa intermedia, che ha trovato la sua più qualificata espressione nell'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII (29 giugno 1943). Ad essa va riconosciuto il merito di aver ridimensionato la prospettiva giuridico-societaria, richiamando la Chiesa alla sua natura propria, che fondamentalmente è il "mistero" nel senso paolino del termine, figurativamente espresso con l'immagine del "corpo". Mediante questa immagine, l'enciclica esprime il fatto che la Chiesa è costituita fondamentalmente da Cristo e derivatamente dai cristiani, in quanto ontologicamente uniti a Cristo.

Nella sua struttura l'enciclica si articola in tre parti: la Chiesa come corpo, nel senso di società; la Chiesa come corpo di Cristo; la Chiesa come corpo di Cristo "mistico". Il carattere societario della Chiesa è affermato nella prima parte, indipendentemente dal riferimento a Cristo, che subentra solo in seguito nella seconda parte. È come se l'enciclica dicesse: la Chiesa, che per se stessa è un corpo sociale, si caratterizza in quanto è il corpo di Cristo, poiché Cristo ne è *Conditor, Caput, Sustentator et Servator*. Di conseguenza tra Cristo e la Chiesa si istituisce un rapporto singolare che può essere connotato come "mistico", in quanto non è né fisico, né di carattere semplicemente morale, ma più propriamente "spirituale" meglio misterico visto che si fonda sul medesimo Spirito Santo presente nel Capo e nel Corpo.

L'analisi dei *loci* nei quali la *Mystici Corporis* si riferisce all'eucaristia rivela che il dato eucaristico e sacramentale appare dissociato dal riferimento diretto a Gesù Cristo. In effetti, dell'eucaristia si parla anzitutto nella prima parte, che sviluppa il tema della Chiesa "corpo", prima d'introdurre il

tema cristologico della presenza nella Chiesa di Cristo. Il tema della Chiesa, svolto a partire dall'analogia col corpo umano e le sue membra, richiama i sacramenti come mezzi (*instrumenta*) coi quali il corpo sociale che è la Chiesa provvede alla santificazione dei suoi membri. In questo contesto si afferma che, grazie all'eucaristia, «i fedeli si nutrono e si rafforzano con l'unico e medesimo cibo» e così risultano uniti «fra loro e col divino Capo di tutto il Corpo» (*Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), 202). Il secondo passo si trova nella seconda parte dell'enciclica: precisando che la Chiesa non è un corpo sociale qualsiasi, ma il corpo di Cristo, il testo presenta gli elementi di comunione tra Cristo e la Chiesa. Tra essi, accanto ai vincoli giuridici e a quello teologale delle virtù, c'è anche l'eucaristia. In conclusione, l'analisi del testo mette in risalto che nella *Mystici Corporis* è presente la precomprensione che intende l'eucaristia (e in generale i sacramenti) come mezzo per lo sviluppo della vita cristiana, intesa propriamente come comunione di grazia con Cristo. In effetti la nozione di sacramento presupposta dall'enciclica è ancora quella della teologia scolastica tridentina, secondo cui «i sacramenti sono i segni e i mezzi efficaci della grazia, istituiti da Gesù Cristo per santificarci». Nell'enciclica invece non c'è traccia della teoria misterica, che pure in quegli anni era già una proposta teologica sostanzialmente definita. E non è rintracciabile l'idea che la Chiesa fondamentalmente provenga dall'eucaristia.

c. Il Vaticano II

Cosa ha consentito di passare da un approccio all'altro?

Comunemente si attribuisce la riscoperta dell'ecclesiologia eucaristica in Occidente all'influsso della teologia ortodossa, che a partire dall'Ottocento ha recuperato la visione patristica misterica sulla Chiesa anche in senso antilatino. Pur se l'opera di de Lubac (*Catholicisme*) non va sottovalutata.

In effetti nella preparazione del Vaticano II è risuonato lo stesso nome di Nicolaj Afanasieff, citato nelle Note di quel passo che diventerà il n. 26 della LG. In particolare il nome di Afanasieff ricorre nello Schema *De Ecclesia* del 1962 nel cap. XI dedicato all'ecumenismo, al n. 49, alla nota 2, in cui si spiegano le ragioni per le quali si assume il riferimento all'Eucaristia per evidenziare i diversi vincoli di unità, si pone il richiamo agli Orientali ortodossi dissidenti e si scrive:

Illi enim cultum eucharisticum centrum habent totius religionis. Hodie, sententiam de structura democratica Ecclesiae (“sobornost”) generatim relinquentes, teologi orthodoxi maxime insistunt in elementa catholica, atque in primis in doctrinam de cultu eucaristico, ut “koinonia”. Duce autem in primis Prof. Afanasief multi theologi orthodoxi oppositionem creant inter ecclesiologiam universalisticam (i.e. ecclesiologia Ecclesiae universalis, iuridice hierarchico modo organisatae – ut in Ecclesia Catholica) et ecclesiologiam eucharisticam (i.e. ecclesiologiam Ecclesiarum particularium, non iure divino auctoritative subordinatarum – ut in Ecclesia Orthodoxa). Quare utilissimum videtur indicare quomodo et Ecclesia Catholica incipiat ab ecclesiologia eucharistica quae simul est universalistica¹.

Costoro infatti ritengono il culto eucaristico centro di tutta la religione. Oggi, abbandonando generalmente l'opinione circa la struttura democratica della Chiesa (“sobornost”), i teologi ortodossi insistono soprattutto sugli elementi cattolici, e in primo luogo sulla dottrina del culto eucaristico, come “koinonia”. Ma sotto la guida anzitutto del Prof. Afanasief molti teologi ortodossi creano una opposizione fra un'ecclesiologia universalistica (ossia una ecclesiologia della Chiesa universale, organizzata giuridicamente in modo gerarchico – come nella Chiesa Cattolica) e un'ecclesiologia eucaristica (ossia un'ecclesiologia delle chiese particolari, non subordinate dal punto di vista dell'autorità per diritto divino – come nella Chiesa Ortodossa). Pertanto sembra utilissimi indicare in che modo anche la Chiesa Cattolica cominci dall'ecclesiologia eucaristica che allo stesso tempo è universalistica.

Il risultato di questo confronto si è consolidato in LG 26 dove si dice:

¹ Nel terzo schema la Relatio al n. 26, che giustifica l'inserimento di una più ampia trattazione del *munus sanctificandi* del vescovo, riprende la nota 57 del precedente n. 20 con il rimando ad Afanasieff. Il riferimento scomparirà nel quarto Schema. Un altro riferimento ad Afanasieff compare nella n. 57 al n. 20 del secondo Schema dedicato al *munus sanctificandi* del vescovo per il legame tra Chiesa ed Eucaristia, dove si rimanda al saggio di N. Afanasieff, *L'Église qui préside dans l'amour*. L'eco della concezione di Afanasieff si trova anche al n. 15 del decreto *Unitatis redintegratio*.

Il vescovo, insignito della pienezza del sacramento dell'ordine, è « l'economista della grazia del supremo sacerdozio » [Orazione della consacrazione episcopale nel rito bizantino: *Euchologion to mega*, Romae 1873, p. 139] specialmente nell'eucaristia, che offre egli stesso o fa offrire [Cf. S. IGNAZIO M., *Smyrn.* 8, 1: ed. FUNK I, p. 282] e della quale la Chiesa continuamente vive e cresce. Questa Chiesa di Cristo è veramente presente nelle legittime comunità locali di fedeli, le quali, unite ai loro pastori, sono anch'esse chiamate Chiese nel Nuovo Testamento [Cf. At 8,1; 14,22-23; 20,17 e *passim*]. Esse infatti sono, ciascuna nel proprio territorio, il popolo nuovo chiamato da Dio nello Spirito Santo e in una grande fiducia (cfr. 1 Ts 1,5). In esse con la predicazione del Vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della Cena del Signore, « affinché per mezzo della carne e del sangue del Signore siano strettamente uniti tutti i fratelli della comunità » [Orazione mozarabica: PL 96, 759B]. In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto la sacra presidenza del Vescovo [Cf. S. IGNAZIO M., *Smyrn.* 8, 1: ed. FUNK I, p. 282] viene offerto il simbolo di quella carità e « unità del corpo mistico, senza la quale non può esserci salvezza » [S. TOMMASO, *Summa Theol.* III, q. 73, a. 3]. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere e disperse, è presente Cristo, per virtù del quale si costituisce la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica [Cf. S. AGOSTINO, *C. Faustum*, 12, 20: PL 42, 265; *Serm.* 57, 7: PL 38, 389, ecc]. Infatti « la partecipazione del corpo e del sangue di Cristo altro non fa, se non che ci mutiamo in ciò che riceviamo » [S. LEONE M., *Serm.* 63, 7: PL 54, 357C].

Questo e altri passaggi che si potrebbero citare ci permettono di dire che il Vaticano II, pur avendo come punto di riferimento la realtà e la nozione di Chiesa universale, nei suoi testi contiene sparsi qua e là spunti estremamente preziosi di una teologia della chiesa locale incentrata sull'eucaristia. Con ciò il Concilio ha posto i fondamenti teologici del modello della Chiesa *communio ecclesiarum*, in cui le Chiese particolari non sono semplicemente parti o meri distretti amministrativi di una confederazione di Chiese, chiamata Chiesa universale, ma la stessa realtà suprema dell'unica Chiesa di Cristo presente e realmente attualizzata in un determinato luogo.

SC 41: «la principale manifestazione della chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri».

2. Quale chiesa è fatta dalla Eucaristia?

Riferendoci a due passi del Vaticano II possiamo anche precisare quali sono le dimensioni “costitutive” della Chiesa e di ogni Chiesa.

LG 23: «I vescovi... sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro chiese particolari, formate ad immagine della chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica chiesa cattolica».

CD 11: «La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali di un vescovo coadiuvato dal presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da lui, per mezzo del Vangelo e dell'eucaristia, riunita nello Spirito Santo, costituisca una chiesa particolare, nella quale è veramente presente e opera la chiesa di Cristo, una santa cattolica e apostolica».

La Chiesa particolare, ossia quella realizzazione della Chiesa che è totalmente Chiesa, anche se non è la Chiesa tutta, possiede queste caratteristiche

(a) È una *portio* (e non semplicemente *pars*) del popolo di Dio. Ossia essa del “tutto” della Chiesa di Cristo possiede tutte le qualità essenziali per essere una Chiesa in senso vero e proprio. E in particolare:

(b) Essa è “*creatura dello Spirito*”: la Chiesa è radunata nello Spirito che ne è il primo “costruttore” grazie al Vangelo e ai sacramenti, e al ministero apostolico che è al servizio di tutto ciò.

(c) Lo Spirito è il principio dell'efficacia del *Vangelo*, quale parola e messaggio (Mc 1,15; At 1,8; Mt 28,19), che giudica il mondo (Gv 16,8) e lo riconcilia col Padre (2Cor 5,17-20), creando comu-

nione con Dio e i fratelli (cfr. 1Gv 1,1ss). In particolare lo Spirito è il principio dell'ispirazione del corpo delle Scritture che attestano l'insuperabile verità di Gesù (*fides ex auditu*).

(d) Lo Spirito è invocato come il principio della santificazione di quel pane e di quel vino con cui si fa memoria dell'offerta di Gesù, fonte permanente del corpo ecclesiale. La *celebrazione eucaristica* unisce sacramentalmente i cristiani alla Pasqua del Cristo; essa è per eccellenza la confessione, da parte dei battezzati, del mistero della fede; essa unifica, in un luogo, i credenti nella loro diversità (*hoi polloi*) per mezzo della comunione ad un solo pane e ad un solo calice, per farne un corpo solo: per tutti questi motivi, la comunione eucaristica è la fonte decisiva del corpo ecclesiale.

(e) Lo Spirito è infine è riconosciuto come colui che abilita all'esercizio del *ministero apostolico*. Il ministero pastorale fa parte della struttura della Chiesa locale, come ne fanno parte lo Spirito santo, il Vangelo e l'eucaristia. Il pastore però ha un ruolo propriamente ministeriale in rapporto a queste mediazioni di cui non può disporre a piacere. Egli ha ricevuto un dono dello Spirito per presiedere alla edificazione della Chiesa locale e costituisce il legame di comunione tra le chiese locali (diacronicamente e sincronicamente).

Le forme obiettive dell'azione dello Spirito — che costituiscono il criterio di autenticità di ogni altra effusione — danno una concretezza e storicità obiettiva alla presenza di Gesù ed alla sua venuta dopo la sua partenza. Lo Spirito non completa la rivelazione di Gesù, ma, assicurando l'universalità sul piano storico di ciò che è e rimane singolare, è garante del realismo della fede di quelli che crederanno «pur non avendo visto» (Gv 20,29).

3. Istanze pastorali suscitate dalla celebrazione dell'Eucaristia

1) *L'eucaristia è la «principale manifestazione» della Chiesa (SC 41)*

Secondo LG 26 anche la comunità eucaristica locale è Chiesa. Ma ad alcune condizioni.

(a) La singola comunità celebrante per essere Chiesa deve essere “*legittima*” (LG 26): qui sta il senso della oggettività della istituzione al di là dell'emozione individuale e di gruppo - condizione della celebrazione non è una previa condivisione di vita, di simpatie, di interessi ...: l'eucaristia, infatti, ne è la condizione di possibilità; è l'eucaristia che doncrea la *communio*. Da ciò deriva l'impossibile autarchia della Chiesa locale (e di ciascun gruppo al suo interno): a partire dall'eucaristia si rende manifesto il fatto che la Chiesa una e unica è una *communio ecclesiarum*.

(b) L'eucaristia manifesta inoltre che il soggetto integrale della sua celebrazione è l'*assemblea*: la necessità dell'*amen*. Nessuno può dire: «Non ho alcun bisogno di te» (1Cor 12,21-24). Ma questo vuol dire che l'*“actuosa participatio”* richiede che ci sia un'azione di tutta la comunità.

LG 11: «Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e culmine di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa. Offrendo il sacrificio e ricevendo la santa comunione, prendono parte attivamente all'azione liturgica, non in maniera indistinta ma ognuno secondo il proprio ruolo. Cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa assemblea, manifestano in concreto l'unità del popolo di Dio, unità che il sacramento dell'eucaristia mirabilmente esprime e realizza».

(c) L'eucaristia infine fa della Chiesa la primizia del Regno: essa è quindi *cattolica*. La Chiesa nell'eucaristia ha ricevuto il dono - e il comando - di superare le divisioni fra le persone e i popoli (etniche, culturali, sessuali, sociali: cfr. Gal 3,28) [è possibile allora un'eucaristia di “genere”? e un'eucaristia per classi o gruppi? C'è la possibilità di pensare un'alternativa?]. La Chiesa, di conseguenza, non può organizzarsi come un club: diversamente sacralizzerebbe le divisioni umane di ordine culturale, sociale e politico. La comunità è presso il Signore e soltanto allora riunita nel suo nome, quando è tutta intera nella Chiesa, e tutta intera nella sua globalità. Se è vero che «dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro (Mt 18); è vero anche che la celebrazione liturgica non è mai atto privato, perché è realizzazione di quel movimento di raccolta suscitato da Gesù che dà la sua vita per radunare i figli di Dio dispersi (Gv 11,52).

2) *L'Eucaristia, però, è solo un sacramento; essa deve essere "fatta" dalla Chiesa.*

(a) Non è possibile quindi ridurre l'azione della Chiesa alla sola liturgia. Bisogna evitare i rischi del soggettivismo e del ritualismo. Se da una parte la liturgia nella sua ritualità è una forma obiettiva che apre al riconoscimento della precedenza del dono di Dio e della ecclesialità della fede (il rito è dato alla singola comunità; essa non se lo può inventare e non lo può maneggiare a suo piacere), d'altra parte il rito da solo, per essere sincero e pieno, sorge dalla confessione di fede comune e conduce alla testimonianza.

PO 6: «Una comunità cristiana non può formarsi se non avendo come radice e come cardine la celebrazione della santissima eucaristia, alla quale perciò deve ispirarsi qualsiasi educazione allo spirito comunitario. La celebrazione eucaristica, a sua volta, per essere sincera e piena deve condurre sia alle diverse opere di carità e al reciproco aiuto, sia all'azione missionaria e alle varie forme della testimonianza cristiana».

Non si può quindi isolare l'assemblea eucaristica da ciò che la precede e la segue: nella Chiesa antica era decisivo il catecumenato e il Battesimo (solo i battezzati potevano accedere all'eucaristia); l'eucaristia si inverte nella vita ... assumendo anche l'inevitabile dimensione penitenziale propria di una Chiesa pellegrina in cammino verso il Regno. L'eucaristia è il nucleo, ma non il tutto, anche della vita liturgica della Chiesa.

(b) Ciò comporta una riflessione più articolata a proposito della "testimonianza della carità". Nel linguaggio ecclesiale contemporaneo si è verificato uno spostamento di vocabolario: da carità – virtù teologale a carità come opera sociale di soddisfacimento di un bisogno. Paolo VI istituisce anche le *Caritas* diocesane come organismi specifici deputati al ministero della carità.

Di fronte a questo sviluppo linguistico, ci sembra si debbano richiamare all'attenzione almeno questi punti. (1) La carità è riferita a Dio, alla sua ineffabile *agape* (l'amore di Dio è il cuore del mistero cristiano); (2) nel linguaggio della scolastica, la carità è la *virtù teologale*, che soltanto Dio può donare e che assicura la partecipazione a ciò che è esclusiva caratteristica della vita trinitaria di Dio (essa ordina e dirige le altre virtù: senza la carità, la fede e la speranza sono "informi"); (3) la forza divina della carità come fondamento dell'attività spirituale del cristiano non può sussistere senza le *opere della carità* e ogni qual volta la Chiesa compie questo gesto, essa annuncia il Vangelo; (4) la carità designa anche uno specifico ministero, il "ministero della carità" (la carità della Chiesa, però, non è delegabile a un organismo per quanto ecclesiale: la Chiesa deve non solo caratterizzarsi come caritativa in ogni suo membro e in ogni suo comportamento, essendo la comunità di coloro che amano e che vivono nella fraternità e nella dedizione, ma deve anche esprimere concretamente e comunitariamente il ministero della carità); (5) la carità, intesa come attenzione e dedizione nei confronti della *causa sociale*, esprime non solo il momento etico della vita cristiana ma indica anche il servizio socio-etico della Chiesa nei confronti della società, delle istituzioni civili e politiche.

La stessa celebrazione eucaristica indica almeno tre forme in cui l'amore di Dio donato al credente "suscita" la qualità morale della fede: (a) La *comunione* allo stesso pane e allo stesso calice costituisce la condizione di possibilità dell'amore vicendevole tra fratelli e sorelle nella fede (cfr. la prima lettera di Giovanni che rilegge l'implicazione reciproca fra amore di Dio e amore del prossimo) e chiede così il servizio del "portare i pesi gli uni degli altri" per "adempiere la Legge di Cristo" (Gal 6,2); (b) la *raccolta delle offerte* per i bisogni dei poveri ci richiama all'amore particolare di Gesù per i poveri, che la comunità cristiana non può mai dimenticare. Il vangelo precisamente impedisce una comprensione puramente materiale del bisogno dell'altro: la cura cristiana, infatti, non mira ultimamente all'impossibile obiettivo di eliminare il bisogno, ma all'obiettivo di affermare, pure a fronte degli aspetti ineluttabili dell'esperienza del bisogno, la permanenza di un vincolo di prossimità tra gli umani che è più forte del bisogno stesso. L'obiettivo della carità cristiana non è il bisogno stesso, ma l'altro prossimo. Perciò l'attività caritativa non può essere trasformata in un mezzo di evangelizzazione del povero, ma mantiene un carattere *secolare*. Lungi dall'essere una supplenza nei confronti del servizio sociale, la cura cristiana per i poveri deve essere profezia della nuova città, attesa dal cielo come una sposa adorna per il suo sposo; (c) lo scambio del *segno di pace* istruisce

sce alla forma radicale (ed escatologica) dell'amore cristiano che è il perdono dei nemici (Mt 5,23-24): «Tu forse lo vedi peccatore, ma tu non sai in qual modo egli passerà da questa vita» (Anastasio Sinaita).

(c) L'eucaristia ci ricorda che la Chiesa di Cristo, seppur abbia una forma comunitaria, è una "*polis - civitas*". La Chiesa non può strutturare le proprie relazioni sul modello della *comunità* (cioè un tipo di relazione sociale limitata ai rapporti interpersonali, "caldi", e di solito "elitari"): 1) essa non è la chiesa dei "perfetti"; non è neppure la comunità degli "affini" (non è un club!); 2) essa nel NT appare come una "città" (cfr. la città sul monte di Mt 5,14; la Gerusalemme celeste dell'Apocalisse) perché non può testimoniare in modo "adeguato" il Vangelo che iscrivendolo nelle relazioni lunghe della "società". In tal senso si comprende perché la realizzazione locale della chiesa che è veramente tale, è la Chiesa locale, diocesana: questa stessa è composta oltre che di parrocchie, anche di comunità (religiose e non), di gruppi attivi che contribuiscono a instaurare dinamiche di mediazione, che seppur più "neutrali", sono l'espressione di un rapporto "giusto" che è custodito a vantaggio non solo di coloro che "stanno bene" assieme, ma nei confronti di tutti coloro che la comune professione di fede e il battesimo uniscono, e più radicalmente a vantaggio di ogni uomo.

3) *La celebrazione eucaristica esige e qualifica uno "spazio"*.

(a) Le denominazioni: "*epi to auto*" (At 2,1.44.47; 1Cor 11,20; Ignazio...) = «in unum» = «in uno stesso luogo per la stessa cosa»; *synerchomai*; sinassi; *collecta*. La celebrazione dell'eucaristia esige la sinassi: al punto che nell'antichità le celebrazioni al di fuori erano un'eccezione riconosciuta come tale (eccezione di Roma): la persecuzione e i funerali. Nemmeno agli stiliti era concesso celebrare l'eucaristia. C'è un *novella* di Giustiniano che vieta la celebrazione dell'eucaristia in oratori privati: il proprietario che lo consentiva, subiva il sequestro del bene a beneficio del tesoro pubblico. Un dinamismo fondamentale regola la sinassi: coincidere con la chiesa locale: essere unica e radunare tutti. Cfr. i casi di Alessandria (lettera di Leone Magno a Dioscoro) e Cartagine. Essa è veramente *hic et nunc* la rappresentazione escatologica e cattolica del popolo di Dio riunito nel corpo del suo Figlio, come in una nuova Pentecoste.

(b) La "*località*" / "particolarità" della Chiesa è contrassegnata proprio dall'eucaristia: Nicea, can. 8: «non ci siano due vescovi per città». Più rilevante per noi è la questione della *parrocchia*. Ovviamente non è più pensabile la "chiesa ignaziana". Ma se non è *de iure divino* il riferimento parrocchiale (magari sul modello tridentino che riprendeva dal Lateranense IV l'obbligo di soddisfare il precetto pasquale con la confessione e comunione attestata dal parroco), come strutturarsi in una "società della nomadizzazione"?

4) *L'eucaristia esige e qualifica un "tempo"*.

(a) Il tempo della *festa*: una festa che può darsi solo dove è "autorizzata": l'autorizzazione alla gioia è data solo dove si è in grado di far fronte alla domanda sulla morte, cioè con la risurrezione di Cristo (RATZINGER, *La festa della fede*, Jaca Book, Milano 1990², 61). La "festa" non si confonde col «fine settimana». Non solo è autorizzata, ma è anche «comandata», «istituita» come necessaria, perché qui avviene qualcosa di unico, che non si dà da altrove: «*sine dominicum esse non possumus*» (Emerito, Atti dei martiri di Abitene). Non può essere l'angolo che non disturba ... Inoltre essa accade in un tempo specifico: non si può fare sempre festa, diversamente essa perderebbe la sua verità (il taglio della torta può avvenire solo alla fine; non prima né in fasi diverse ...).

(b) Essa educa ad una mentalità del gratuito, (antiutilitaristica perché si viene per stare col Signore) e del ringraziamento (ciò che non è dovuto e che dice la nostra dimensione radicale di creaturelità); il riposo come tempo che redime, perché ne dice il senso, anche la fatica.

5) *La figura del presbitero*

È la "figura apostolica", dell'anziano nella Chiesa stessa. Se la trasformazione della figura concreta del prete ci sarà, essa però non potrà staccarlo dalla presidenza dell'Eucaristia. Attenzione però al rischio: dopo aver dismesso attività di cui altri nella comunità sono capaci, può diventare il funzio-

nario nomade e frenetico del culto (perché solo lui può fare questo). Le figure sono diverse: ad es. alcune più legate al carattere missionario (cfr. le missioni al popolo...); altre più legate al luogo (a questa figura è tradizionalmente affidata la celebrazione eucaristica). In questo occorre recuperare l'originaria dimensione comunitaria del ministero: il presbiterio: LG 28: «I presbiteri costituiscono con il loro vescovo un unico presbiterio sebbene destinato ad uffici diversi».

6) *L'eucaristia e il cosmo*

GS 38: «Il Signore ha lasciato ai suoi un pegno di questa speranza e un viatico per il cammino in quel sacramento della fede nel quale degli elementi naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati nel corpo e nel sangue glorioso di lui, come banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo». La materia è sacra e degna di onore a partire dal momento in cui il Figlio di Dio si è incarnato e che il tempo è santificato dalla sua presenza incarnata. L'ultima cura che la chiesa offre al cristiano è il viatico quale pegno della risurrezione futura.

4. I cambiamenti nell'azione pastorale della parrocchia: alcune attenzioni

a. Il problema fondamentale

Il mutamento della figura del cattolicesimo e della sua organizzazione amministrativa attorno alla cellula parrocchia ha portato di recente all'imporsi del tema delle *Unità Pastorali*. L'etichetta "Unità Pastorali" è un nome provvisorio dato ad un problema di cui non conosciamo l'esito futuro. Anzi il confronto a partire dall'esperienza ha spinto verso un importante spostamento di accento: dalle Unità pastorali alla *Pastorale d'insieme*. Il traguardo più importante non è quello delle Unità Pastorali (magari il risultato futuro sarà diverso: unità cittadine, aree omogenee, vicariati multipolari ... chi lo sa!), ma quello di un lavoro comune in ordine ad una nuova proposta del Vangelo che penetri effettivamente nella vita della gente: questo è ciò che propriamente significa pastorale d'insieme.

Ciò consentirà di approdare a una visione di comunità più "articolata" sul territorio, uscendo dalla riproduzione di figure di comunità, pressoché eguali, che offrono quasi una clonazione di attività e strutture sul medesimo modello.

La risposta delle comunità non può più essere pensata replicando per ogni comunità ecclesiale tutta una serie di interventi e di strutture, così che tutte le parrocchie abbiano e facciano le stesse cose. La pastorale d'insieme dovrà essere lo stile anche di parrocchie che si ritengono grandi a sufficienza e che hanno abbondanza di sacerdoti. La sfida delle Unità pastorali è dunque per tutti. Dopo una prima fase dove la questione può sembrare limitata alle parrocchie troppo piccole e ad alcuni coraggiosi pionieri, oggi ci si sta rendendo conto che è un tema che muta il modo di far pastorale, cioè di annunciare il Vangelo, di costruire la comunità e di essere presenti alla vita delle persone. Per questo bisogna che tutti si mettano in movimento. Occorre fare oggi per scelta ciò che si dovrà fare domani per necessità. La sorpresa potrebbe essere quella di veder nascere nuove forze ed energie, soprattutto laicali, superando lentamente ma definitivamente, l'immagine della parrocchia identificata con il parroco. Con la pazienza di tutte le grandi trasformazioni, ma anche con la tenacia e la lungimiranza di chi guarda lontano. Certo è finita la parrocchia autonoma e autosufficiente! Questo, tuttavia, non significa la fine della parrocchia tout court, perché la Chiesa non può smettere di immaginare la sua presenza nel proprio tempo. In modo più flessibile e articolato. A servizio di tutti.

b. Tre livelli della pastorale d'insieme

Come pensare questa "pastorale d'insieme"? Si propongono tre livelli di ordinamento:

* il livello dei *gesti costitutivi della comunità*, cioè quei gesti che definiscono i momenti essenziali della comunità incentrata sulla parola e sull'eucaristia, attorno alla quale far convergere l'azione pastorale settimanale e annuale. Occorrerebbe individuare questi gesti costitutivi seguendo almeno quattro criteri: 1) i momenti settimanali (per le parrocchie e per l'UP); 2) i percorsi annuali (calen-

dario liturgico-pastorale); 3) gli itinerari di fede (ragazzi, giovani e famiglie); 4) le figure ministeriali (l'evidenza di quelle già presenti e le nuove da suscitare).

* Il livello della *risposta ai bisogni antropologici*, cioè quegli interventi che appartengono alla missione della Chiesa, sia in proprio sia come implicazione inevitabile (Caritas, scuola, sanità, lavoro, cultura, animazione del tempo libero, attenzione al disagio, ecc.) che dovranno normalmente riferirsi ad un orizzonte più vasto della parrocchia. Questa sembra la pista più creativa per dinamizzare dall'interno l'attuale volto della parrocchia e aprirla verso le possibilità di una "comunità articolata". Questi bisogni colgono gli uomini e le donne nella loro situazione esistenziale e diventano appelli ad una risposta pastorale diversificata. Si pensi al lavoro, alla scuola, alla promozione culturale, all'assistenza sanitaria, alle diverse forme d'intervento di volontariato e di assistenza, alla cura delle condizioni marginali (cf carcere, migranti, ecc.), ai luoghi del tempo libero e del divertimento. Questo plesso di luoghi antropologici, dove la libertà si dispone a fronte di un bisogno e di un interesse più elaborato, lancia un appello diversificato alla comunità cristiana: in alcuni ambienti la presenza concertata della/e comunità cristiana/e potrà essere a volte quella dell'*aiuto*, qualche volta della *collaborazione* fattiva con le istituzioni civili, qualche altra quella della *supplenza* e dello *stimolo* (si pensi all'assistenza), qualche altra volta ancora quella del *confronto* attivo e della *proposta in proprio* (si pensi al campo della scuola e della cultura), qualche volta persino della *figura alternativa* (si pensi ai processi educativi e al tempo libero), qualche volta, infine, dell'*iniziativa diretta* (si pensi al rapporto con le famiglie). Di fronte a queste istanze antropologiche la comunità cristiana non è solo variamente stimolata, ma anche chiamata a superare il suo limite parrocchiale, ma forse sarebbe meglio dire a ripensare il suo stesso essere parrocchia vincolata ad un territorio inteso in modo rigidamente geografico.

* il livello dell'*intervento sulle strutture*, cioè quegli interventi di riconversione che toccano più direttamente il profilo istituzionale, organizzativo e amministrativo della parrocchia: sia sul versante delle strutture pastorali (Consigli, Commissioni, Gruppi di coordinamento), sia sul versante delle strutture materiali (oratori, chiese, e altre strutture di servizio). È noto che questo è il punto più difficile su cui intervenire, perché molte parrocchie hanno speso ingenti risorse personali e materiali per approntare queste strutture. Inoltre questo è il livello più inerziale ed esige che siano già stabilizzati bene i due primi livelli, perché ogni intervento sulle strutture appaia funzionale in modo chiaro al cammino delle comunità. In ogni caso, sarà utile una particolare vigilanza dinanzi a strutture nuove o a ristrutturazioni, perché non seguano l'antica logica del "tutti devono avere tutto".

6. Conclusione

Non si può stabilire *a priori* quali altri momenti la comunità territoriale possa ancora offrire diversamente, all'interno dell'attività pastorale intesa come incontro della Chiesa con l'uomo, nella molteplicità dei punti di riferimento per lui importanti e quindi anche significativi sotto l'aspetto della storia salvifica. Nessun *a priori* teologico fornisce criteri per rispondere a questa domanda, ma li offre l'analisi della particolare natura della società in questione coll'aiuto della ricerca *empirica*. Quest'analisi dovrà allora chiedersi innanzi tutto quali sono le dimensioni e le condizioni giuste per la comunità cristiana perché il Vangelo sia accolto, perché esso generi un'esperienza di vita cristiana ed ecclesiale accessibile e fruibile nelle condizioni della vita contemporanea. E quindi quanti di tali punti di riferimento e quante delle forme di organizzazione, che nascono da quei punti, si trovino dentro il raggio spaziale della parrocchia territoriale e, partendo da qui, si proporrà la risposta alla questione che è stata avanzata sopra, una risposta che può riuscire molto diversa non solo nel corso della storia, ma anche nel medesimo tempo, nel territorio della medesima diocesi.