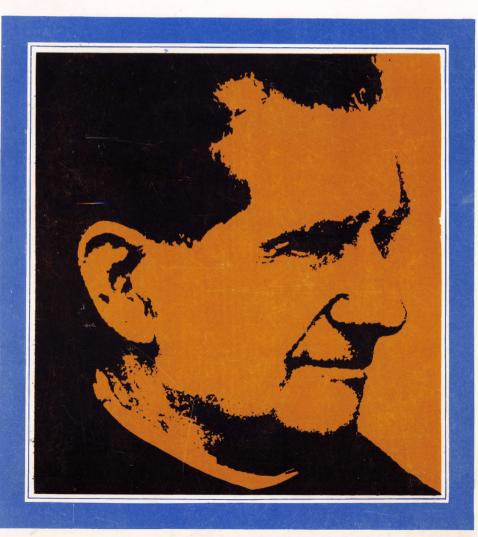
LA COMUNITA' SALESIANA

COLLANA
COLLOQUI
SULLA
VITA
SALESIANA

4

ELLE DI CI



LA COMUNITÀ SALESIANA

LEGGIUNO (VARESE), 28-31 AGOSTO 1972

EDIZIONE EXTRA-COMMERCIALE

Jenelah harro

ELLE DI CI TORINO-LEUMANN 1973

LA COMUNITÀ SALESIANA

wan walnut

Visto, nulla osta: Torino, 28.4.73: Sac. D. Magni

Imprimatur: Sac. V. Scarasso, Vic. gener.

ME 0753-73

Proprietà riservata alla Elle Di Ci, Colle Don Bosco (Asti)

La comunità salesiana locale: sua realtà ecclesiale

MARIO MIDALI

Nella linea del Capitolo Generale Speciale

I primi e secondi capitoli ispettoriali speciali (1969-1970) come pure i lavori del Capitolo Generale Speciale (1971) si sono interessati vivamente alla dimensione ecclesiale della comunità salesiana locale.¹ Nei testi del capitolo generale e soprattutto nelle nuove costituzioni questa dimensione occupa un posto di tutto rilievo.² La costruzione della comunità salesiana locale, oltre che ispettoriale, è una delle cinque linee fondamentali di rinnovamento programmate dal capitolo generale.³

Le riflessioni di indole teologica oggetto del presente saggio — ed è bene rimarcarlo subito a scanso di malintesi — si collocano nell'orizzonte di questi pronunciamenti autorevoli, e intendono contribuire all'azione di rinnovamento della congregazione da essi voluta. E precisamente si prefiggono i seguenti obiettivi:

6.IX.1971, p. 3.

² Cfr CGS, p. 307-352; Costituzioni e Regolamenti della Società di S. Francesco di Sales, Roma 1972, p. 20-21, 22, 37, 41, 43-45, 51-61, 67-68,

71-72, 75, 77-80, 82-83.

³ Cfr L. RICCERI, Introduzione a CGS, p. XVII-XVIII.

Cfr Radiografia, Roma 1969, vol. 2, p. 13-19, 48-50, 62-63, 69-73, 97-98, 111, 113, 127-136, 138-139, 142; Problemi e prospettive, Torino 1969, p. 68, 69-71, 74-76, 78-80, 81-82, 84-85; Radiografia dei secondi Capitoli Ispetoriali Speciali, capitolo IV: La comunità apostolica salesiana, Roma 1971, 2 fasc.; Capitolo Generale Speciale, Schema 9: Comunità fraterna apostolica, Roma, Direzione generale Opere Don Bosco, 1971, 1 fasc., 104 p.; Id., Schema 10: Comunità orante, ibid., 1971, 1 fasc., 104 p.; Id., Schema 11: I voti, la castità, ibid., 1971, 1 fasc., p. 12-16, 47-49; Id., Schema 12: La povertà salesiana, ibid., 1971, 1 fasc., p. 5-8, 17-26; Id., Schema 13: L'obbedienza salesiana, ibid., 1971, 1 fasc., p. 22-25, 28-29, 33-40; Relazione generale sullo stato della congregazione, Roma, Capitolo Generale Speciale, 1971, p. 17-32; Capitolo Generale Speciale, Notiziario, n. 9, Roma 6.IX.1971, p. 3.

- 1. Aiutare a prendere coscienza senza trionfalismi controproducenti da un lato, ma anche senza dannosi autolesionismi dall'altro — dei valori ecclesiali presenti nella nostra tradizione. Si tratta di valori che le comunità salesiane di ieri e di oggi hanno sovente più vissuto in modo spontaneo che conosciuto in forma riflessa. Le nuove acquisizioni della ecclesiologia conciliare e post-conciliare come le esperienze ecclesiali valide di questi ultimi anni non devono condurre a sacrificare tali valori, ma piuttosto ad un loro potenziamento ed integrazione.
- 2. Favorire la nuova mentalità di comunione promossa dal Capitolo Generale Speciale in consonanza con gli orientamenti del Concilio Vaticano II e i movimenti di pensiero e di vita seri ed impegnati del post-Concilio. Tale nuova mentalità include in sé ed arricchisce l'eredità salesiana del passato. Misconoscerla, o peggio, osteggiarla, tornerebbe di grave danno per la vita e il futuro delle comunità salesiane.
- 3. Offrire alcune indicazioni di ordine teologico, ormai largamente acquisite, a quanti daranno vita alle sperimentazioni di nuove forme comunitarie contemplate dal Capitolo Generale Speciale: ad esempio articolazioni delle grandi comunità in gruppi; creazione di « piccole comunità ».⁴ Mi pare assolutamente indispensabile e del resto il capitolo generale vi ha provveduto anche se con affermazioni necessariamente molto sintetiche ⁵ che tali sperimentazioni si ispirino innanzi tutto ad una illuminata visione ecclesiale della comunità salesiana locale.

Alcuni interrogativi

Prima di introdurci nel vivo della trattazione, è opportuno precisare i limiti di questo studio. Non si intende qui prendere in considerazione la vita salesiana in generale nel suo rapporto con la Chiesa, come fanno ad esempio per la vita religiosa in generale la *Lumen Gentium* (cap. VI) e diverse pubblicazioni recenti.⁶ Non si intende neppure trattare della dimensione eccle-

⁴ Cfr CGS, Sezione seconda: La nostra vita di comunione, p. 328-331.

⁵ Ibid., p. 313-317, 323-324. ⁶ Cfr, ad esempio, R. Carpentier, Vers une théologie de la vie religieuse, in La vie religieuse dans l'Église du Christ, Bruges 1964, p. 33-78; A. de

siale della comunità salesiana mondiale o ispettoriale. A questa ultima è dedicata una relazione contenuta nel presente volume.7

Ci si pone piuttosto nella prospettiva del Perfectae caritatis. n. 15, e ci si concentra sulla comunità salesiana locale considerata però nella sua concretezza, come comunità formata di sacerdoti, coadiutori e chierici, impegnata nelle forme di apostolato giovanile e popolare proprio della nostra Società, ed inserita nella più vasta comunità educativa cui è tradizionalmente legata. In breve, si vuol condurre una riflessione di fede sulla comunità salesiana locale, comunità fraterna ed apostolica sia nelle sue forme ereditate dal passato sia nelle forme nuove prospettate dal Capitolo Generale Speciale.

Ma anche così delimitato il campo di ricerca è ancora abbastanza ampio e non può essere studiato in modo conveniente nei limiti del presente saggio.8 Più modestamente esso tenta una risposta ad alcune domande. Da un punto di vista ecclesiale, quali esigenze devono rispettare e quali mete devono prefiggersi il rinnovamento delle attuali comunità e la sperimentazione di « piccole comunità »? La comunità salesiana vive e realizza le realtà comuni ad ogni comunità cristiana vera e che la fanno essere Chiesa a livello locale? E come si colloca in rapporto alla Chiesa diocesana e parrocchiale e alla Chiesa universale?

Non ci si possono infatti nascondere alcune tentazioni e pericoli tutt'altro che ipotetici. Ad esempio quello (cui forse si è stati maggiormente esposti in passato) di considerare la singola comunità legata unicamente, in forza dell'esenzione, alla Chiesa universale rappresentata dal Papa, e di disattendere quindi i par-

Bovis, Le sens ecclésial de la vie religieuse, in Vie Spirituelle (janv. 1966), p. 47-68; E. GAMBARI, Ma vie, c'est l'Église. Ecclésiologie de la vie religieuse (La religieuse dans la pastorale d'aujourd'hui, 20), Paris 1970, p. 368; M.-M. LABOURDETTE, Signification de la vie religieuse dans l'Église, in Revue Thomiste, 71 (1971), p. 480-493.

⁷ Cfr la relazione di D. Giovanni Raineri in questo volume.

⁸ Su questo argomento ho scritto in modo più diffuso nel volume, *La nostra vita comunitaria*, Torino 1969, p. 72-137. Il discorso ivi fatto resta sostanzialmente valido. Si veda inoltre il secondo *Studio previo* che ho redatto in vista del Capitolo Generale Speciale, in Linee di rinnovamento. I Salesiani di Don Bosco oggi, Torino 1971, p. 41-108. Questo saggio integra le prospettive dello studio precedente.

ticolari vincoli che deve avere con la Chiesa diocesana o parrocchiale. Oppure quello (cui forse si è più esposti oggi) di collocare in primo piano i rapporti della comunità salesiana con la Chiesa parrocchiale e diocesana, mettendo in ombra i necessari legami con le altre forme con cui la Chiesa si realizza a livello locale, e con la Chiesa universale. Od infine quello, più grave, di ridurre la comunità salesiana ad un puro gruppo funzionale, privo di un suo significato ecclesiale che non sia quello di una semplice associazione educativa ed apostolica.

Di fronte a queste sollecitazioni ci si può chiedere: ma la comunità salesiana locale non è già forse in se stessa una realizzazione particolare del mistero e della missione della Chiesa? E non è forse partendo da questa considerazione che vanno studiati i molteplici rapporti di comunione che deve avere tanto con la parrocchia, la diocesi, la Conferenza episcopale, che con la Chiesa universale?

Indicazioni metodologiche

Nel rispondere a questi interrogativi, articolo la ricerca nei seguenti punti: 1) La comunità salesiana esprime in modo visibile il mistero della Chiesa-comunione. 2) La comunità salesiana si ispira al gruppo dei discepoli di Cristo e soprattutto alla prima comunità di Gerusalemme. 3) La comunità salesiana è una forma peculiare di Chiesa locale. 4) Rapporti della comunità salesiana con le altre forme di Chiesa locale, e con la Chiesa universale intesa come « comunione di Chiese ».

Come appare evidente si parte da riflessioni di intonazione più generale per scendere progressivamente a indicazioni maggiormente delimitate e definite. Per raggiungere poi le finalità indicate, all'interno di ogni punto seguo questa traiettoria: accenno brevemente al pensiero e alla prassi salesiana; richiamo quindi alcuni dati storici sulla comunità religiosa nel corso della storia, utili per una comprensione più approfondita della comunità

⁹ Non intendo approfondire questo punto; mi attengo piuttosto a quanto si conosce da studi recenti e dagli atti del CGS, cui rimando per una conoscenza più ampia.

salesiana; infine presento alcuni risultati recenti delle ricerche bibliche e conciliari e delle esperienze comunitarie in corso nella Chiesa e nelle congregazioni religiose, che possono integrare ed arricchire la vita della comunità salesiana locale.

I. LA COMUNITÀ SALESIANA ESPRIME IN MODO VISIBILE IL MISTERO DELLA CHIESA-COMUNIONE

Pensiero e prassi salesiana

Per il raggiungimento dei suoi obiettivi educativi, Don Bosco ha voluto e creato una *comunità* religiosa di nuovo tipo, formata di sacerdoti e di laici, stretti tra loro dal vincolo della carità fraterna e dei voti semplici e dal riconoscimento effettivo di una essenziale uguaglianza di diritti e di doveri. Vivente il fondatore, il suo movimento educativo comunitario si è strutturato in comunità religiose locali di diverso tipo. La Successivamente esse si sono riunite in comunità ispettoriali. La

Nel pensiero del fondatore il punto focale della comunità salesiana è l'ideale evangelico dell'amor fraterno che fa dei membri della comunità « un cuor solo ed un'anima sola per amare e servire Dio ». ¹³ Un amore fraterno sostanziato di fede e di dedizione al servizio di Dio, fatto di semplicità e di calore umano, di comprensione e di bontà, che favorisce la comunione delle gioie e delle pene, sostiene nelle ore difficili e stimola all'azione apostolica. La documentazione in proposito è particolarmente abbondante e abbastanza conosciuta. ¹⁴ E' stata ampiamente ripresa

¹⁰ Cfr Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales, ed. 1966, art. 12; P. Albera, Manuale del Direttore, p. 360; F. Rinaldi, Atti del Capitolo Superiore, n. 23, p. 179; Cap. Gen. XIX, Atti, p. 41, 65-70, 87-89; CGS, Sezione seconda: La nostra vita di comunione, Roma 1972, p. 317-322; Costituzioni e Regolamenti della Società di S. Francesco di Sales, Roma 1972, art. 3, 34-38, 50-54, 58-62, 68-72, 78, 84-89, 94, 181.

¹¹ Si veda la relazione di F. Desramaut, contenuta nel presente volume.
12 Cfr M. Wirth, Don Bosco e i Salesiani, Torino 1970, p. 209-210.
13 Cfr Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales, ed. 1966, art.

^{12,} e relativa Introduzione, p. 37.

14 Si vedano, ad. es., M.B., vol. XIX, p. 630; vol. XI, p. 390; vol. XIII, p. 409; vol. IX, p. 524; Costituzioni della Società di S. Francesco di Sales, ed. 1966, Introduzione, p. 37-42.

dai successori di Don Bosco. 15 e viene riproposta in modo sintetico dall'ultimo capitolo generale. 16

Continuità con la tradizione

In tutto questo Don Bosco e la prassi salesiana si muovono nel grande alveo della storia della vita religiosa. Si ricollegano alla sua tradizione più antica, e ricevono da essa nuova luce.

Secondo gli studi più recenti ed attendibili. 17 le prime forme di vita religiosa sono sorte in seno alla Chiesa non come un fenomeno improntato a criteri più o meno individualistici, mirante cioè ad una vita « solitaria » o « isolata », ma piuttosto come un fatto essenzialmente « comunitario ». Lo schema organizzativo iniziale della vita religiosa è quello del « gruppo spontaneo », formato da cristiani che, rimanendo nell'ambito della Chiesa del luogo, intendono vivere la loro vita cristiana « insieme », « in comunità ».18

I grandi fondatori del monachesimo orientale — san Basilio, 19 san Pacomio e sant'Antonio 20 — ritengono che la fraternità evangelica sia essenziale alla loro esperienza religiosa. La koinonia del Nuovo Testamento costituisce la sostanza della loro vita religiosa.

16 Si vedano i rimandi della nota 10.

¹⁸ Si vedano gli studi di A. VEILLEUX e M.M. VAN MOLLE, citati nella

nota precedente.

¹⁹ Cfr J. Gribomont, Saint Basile, in Théologie de la vie monastique (Théologie, 49), Paris 1961, p. 93-113; A. Veilleux, La théologie de

l'Abbatiat cénobitique..., art. cit., p. 357-359.

²⁰ Cfr L. Th. Lefort, Oeuvres de St. Pachôme et ses disciples, in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 160, t. 24, Louvain 1956, p. 38, 40, 41-42, 57. Si vedano i lavori di: H. BACHT, Antonius und Pachomius, in Studia Anselmiana, 38 (1956), p. 66-107; Pachôme et ses disciples, in Théologie de la vie monastique, Paris 1961, p. 39-71; Mönchtum und

¹⁵ Cfr M. Rua, Lettera edificante, n. 9, 24.VI.1907, e le testimonianze di P. Albera e F. Rinaldi riportate sopra alla nota 10.

¹⁷ Cfr A. VEILLEUX, La théologie de l'Abbatiat cénobitique et ses implications liturgiques, in La Vie Spirituelle, Supplément, 86 (1968), p. 357ss (con bibliografia); Id., Evoluzione della vita religiosa nel suo contesto storico-spirituale, in Per una presenza viva dei Religiosi nella Chiesa e nel mondo, a cura di A. Favale, Torino 1970, p. 13ss; M.M. Van Molle, Aux origines de la vie communautaire chrétienne. Quelques équivoques déterminantes pour l'avenir, in La Vie Spirituelle, Supplément, 88 (1969), p. 101-121; G. LIGABUE, La testimonianza escatologica della vita religiosa, Roma 1968, p. 94ss.

Essi hanno voluto fondare altrettante « comunità », in cui la « comunione » della Chiesa, radicata nella vocazione battesimale e nell'ideale evangelico dell'amore fraterno, viene realizzata e manifestata in maniera coerente. Come è noto, le forme di vita religiosa delle origini presentano caratteri assai differenti tra loro, e riflettono gli orientamenti dei fondatori, il momento storico e la collocazione geografica — Egitto, Palestina, Siria, Cappadocia —. Tuttavia, la « comunione fraterna », attuata in forma di vita comune e animata dall'ascesi e dalla ricerca della volontà di Dio, rappresenta un denominatore comune.

Anche il monachesimo occidentale di sant'Agostino e di san Martino come di san Benedetto e san Colombano,²¹ si costituisce come fraternità cristiana su base marcatamente comunitaria. Di più, fin dalle sue origini la vita monastica si autodefinisce di frequente come « immagine della Chiesa » (εἰκὼν τῆς ἐκκλησίας). Si tratta, senza dubbio, del fatto che la vita monastica si modella su quella ecclesiale, la realizza e la esprime. Occorre vedere in questo più che un prurito di esclusivismo monopolizzante, il desiderio di sentire cum Ecclesia, e il frutto di un'esegesi monastica della Scrittura, la quale, se ebbe degli eccessi, è però un esempio chiaro di interiorizzazione della Bibbia.²²

Un discorso simile va fatto per gli ordini e congregazioni sorti nel Medioevo e nell'epoca moderna. Essi assumono la « vita in comunità » come elemento strutturale e costitutivo della propria vita religiosa. Le motivazioni teologiche e le attuazioni concrete variano da congregazione a congregazione e sono fortemente influenzate dall'ecclesiologia del tempo, dalla spiritualità dei fondatori e delle singole epoche. Così, nel periodo post-tridentino il

²¹ Cfr P. Antin, Saint Jérôme, in Théologie de la vie monastique, p. 191-199; M. Verheisen, Saint Augustin, ibidem, p. 201-212; A. Veilleux,

art. cit., p. 366-375 (con bibliografia).

Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius, in J. Daniélou, H. Vorgrimler, Sentire Ecclesiam (trad. ital.), Friburgo 1961, p. 113-133; L'importance de l'idéal monastique de St. Pachôme pour l'histoire du monachisme chrétien, in Revue d'Ascétique et Mystique, 26 (1950), p. 308ss. A. Veilleux, art. cit., p. 359-365.

²² Cfr F. VANDENBROUCKE, Jalons pour une théologie de monachisme, in Studia monastica, 2 (1960), p. 159-192; H. de Lubac, Exégèse médiévale, Paris 1959-1961, t. 1, 2ª parte, p. 576-578, ritiene legittima tale esegesi monastica purché integrata con altri testi biblici.

concetto di Chiesa-comunione perde di rilievo. Così pure numerose congregazioni del secolo scorso ed altre, nate dopo il codice del 1917, riducono la fraternità evangelica alla pratica della *vita communis*, la quale a sua volta è sovente vista più come aiuto per l'apostolato e sostegno per la santificazione personale che come un fine a sé stante. Non si può però negare che ciò nonostante hanno consentito un'esperienza ecclesiale vera, anche se limitata e sotto molti punti di vista imperfetta.²³

Questi rapidi cenni storici, ricavati dagli attuali studi sull'argomento, offrono preziose indicazioni alla comunità salesiana, tanto più che il Vaticano II ha sancito con la sua autorità questa visione teologica, che vede la comunità religiosa come espressione concreta di comunione ecclesiale

Approfondimenti biblici e conciliari

Il Concilio ci ha infatti offerto un'ecclesiologia di comunione.²⁴ Esso considera costantemente la Chiesa universale e le Chiese locali come un riflesso, una proiezione della comunione trinitaria. Introducendo il suo discorso sul mistero della Chiesa, la *Lumen Gentium* asserisce che essa « è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano » (LG, 1; cfr 9d, 48a). E poco dopo aggiunge in forma riassuntiva che la Chiesa è il popolo dei fedeli « adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (LG, 4b).

Nei documenti conciliari il concetto di « comunione » assume — assieme ad altri concetti come vocazione, missione, servizio, sacramento — il ruolo di « costante » presente in tutte le dimensioni della Chiesa, e di « principio supremo » cui il Vaticano II s'ispira per conferire alle sue dichiarazioni di indole pa-

²³ Cfr A. VEILLEUX, Evoluzione della vita religiosa nel suo contesto storico-spirituale, loc. cit., p. 34-40; J.M.R. TILLARD, Le fondement évangélique de la vie religieuse, in Nouv. Rév. Théol., 91 (1969), p. 947-952.

²⁴ Con il termine « comunione » si intende generalmente indicare la espressione più alta della socialità umana, quale si attua in concreto nella

espressione più alta della socialità umana, quale si attua in concreto nella amicizia e nell'amore intesi non semplicemente come esperienza momentanea di intimità, ma come radicale donazione di sé agli altri e partecipazione alla realtà degli altri, nella conservazione e nel rispetto della persona dei singoli. In senso cristiano, essa indica la realtà più profonda del mistero della Chiesa.

storale e alle progettate riforme organizzative un fondamento

teologico valido e solido.25

Questo insegnamento conciliare si radica fortemente nel Nuovo Testamento, soprattutto nella teologia giovannea e paolina, messa in luce dalle attuali ricerche.²⁶ San Giovanni e san Paolo hanno dato grande rilievo al fatto che la Chiesa è una koinonía ovvero una comunione fraterna in Cristo, animata dal suo Spirito. Nei loro scritti il vocabolo koinonia assume tre sensi, secondo che esso evochi: 1. l'azione di dare una parte o di contribuire; 2. quella di aver parte o di condividere; 3. l'esser comunità e il vivere come comunità. Non si tratta di tre concetti differenti, ma di un unico concetto, le cui virtualità ogni volta sono utilizzate solo parzialmente per indicare però un'unica realtà, il mistero profondo della Chiesa. Al primo senso viene ricondotta la comunione dei beni temporali e spirituali che una Chiesa partecipa alle altre, come avviene, per esempio, con le collette di cui parlano gli Atti e le lettere paoline. Al secondo senso va ricondotto il testo della 1 Cor 10.16 relativo alla comunione eucaristica, che è « comunione al corpo di Cristo », « comunione al sangue

²⁶ Cfr J. Hamer, op. cit., nella nota precedente; F. Hauck, Κοινωνία, in Theol. Wört. zum N.T., a cura del Kittel, vol. III, p. 789-810; E. Hesse - H. Erharter (a cura di), Koinonia, Kirche und Brüderlichkeit, Vienna 1968; J. Coppens, La koinônia dans l'Église primitive, in Ephem. Theol. Lov., 46 (1970), p. 116-121; S. Cipriani, Volto e anima della Chiesa, Napoli 1970, p. 91-113, 157-178; B. Gherardini, La Chiesa dell'Alleanza, Roma 1971, p. 142-167; ed inoltre il vocabolo « comunione » nei noti dizionari biblici e teologici curati dalle Editrici Morcelliana, Marietti e

Oueriniana.

²⁵ Cfr J. Hamer, L'Église est une communion (Unam Sanctam, 40), Paris 1962, p. 263; T. Jiménez-Urresti, Ontologie de la communion et structures collégiales dans l'Église, in Concilium, 8 (1965), p. 13-22; B. Langemeyer, Kirche und Brüderlichkeit, in Theologie und Glaube, 55 (1965), p. 1901200; A. Bandera, La Iglesia misterio de comunión en el corazón del Concilio Vaticano II, Salamanca 1965, p. 488; Id., La comunión eclesial en el Concilio Vaticano II, in Ciencia Tom., 92 (1965), p. 3-48; E. Sauras, La Iglesia misterio de Comunión, in Teol. Espir., 11 (1967), p. 301-308; J. Esperia, La Iglesia comunidad sacerdotal orgánica, in Burgense, 9 (1968), p. 299-322; H. Holstein, Le sacrement de l'unité, in Christus, 15 (1968), p. 333-347; W. Kasper, Kirche und Gemeinde, in Der Seelsorger, 38 (1968), p. 387-393; I. Murillo, La Iglesia de Cristo, Sacramento de Comunión, in Diálogo Ecuménico, 4 (1969), p. 197-217; M. Delespesse, Questa comunità che si chiama Chiesa, Milano 1969, p. 129; Autori vari, Chiesa di comunione, in Communion (Verbum caro), n. 2, 1971.

di Cristo » e comunione fra quanti partecipano all'unico corpo e sangue, per cui formano un'unica persona mistica con il Signore eucaristico. Il terzo senso è impiegato ad esempio da san Giovanni nella sua prima lettera: « Quello che abbiamo veduto ed udito, lo annunciamo a voi, affinché pure voi abbiate comunione con noi, e la comunione nostra sia col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo » (1 Gv 1,3).

Secondo l'insegnamento dell'intero Nuovo Testamento, l'obiettivo fondamentale della missione di Cristo è stato la costituzione di una comunità o di un popolo vivente in comunione con Dio attraverso il Nuovo Patto, e vivente in comunione in se stesso mediante la presenza dello Spirito Santo, il quale opera attraverso la fede, la carità, la speranza, i sacramenti, i diversi carismi e ministeri. Tale popolo è destinato ad essere il centro di attrazione e di unificazione dell'intera umanità. Basti ricordare che le diverse immagini bibliche della Chiesa, prime fra tutte quelle di popolo di Dio, di corpo di Cristo e di tempio dello Spirito, sono immagini di comunione.

L'idea di koinonía sta così al centro del mistero della Chiesa, in quanto qualifica una maniera di essere e di vivere, una relazione con Dio e con gli uomini caratteristica della comunità cristiana. È sinonimo di « grazia », di « salvezza », di « santità », che sono realtà essenzialmente comunitarie. Consiste in un'unione misteriosa ma reale, intima e vitale con Cristo ad opera del suo Spirito, il quale crea tra i cristiani rapporti di fraternità, di concordia, di agàpe, che è la carità di Dio, e li spinge a creare rapporti di comunione con tutti gli uomini perché divengano il popolo di Dio, il corpo di Cristo e il tempio vivente dello Spirito.²⁸

Nella Lumen Gentium,²⁹ come nel Perfectae caritatis,³⁰ il Vaticano II colloca la vita religiosa in questa cornice, e propone come obiettivo alle singole comunità religiose quello di realizzare, là ove esse operano, il mistero e la vita della Chiesa che è appunto un mistero ed una vita di comunione, creata dalla presenza di Cristo e del suo Spirito. La riflessione teologica più seria del

²⁸ Cfr Lumen Gentium, 17; Ad Gentes, 7c. ²⁹ Cfr Lumen Gentium, 43, 44bd.

²⁷ Cfr Lumen Gentium, 1-4, 9, 13, 17; Dei Verbum, 2; Ad Gentes, 2-5; Gaudium et Spes, 24, 32.

³⁰ Cfr Lumen Gentium, 43, 44bd. ³⁰ Cfr Perfectae caritatis, 1bc, 2c, 15a.

post-Concilio ravvisa nella koinonia del Nuovo Testamento uno dei fondamenti più sicuri della comunità religiosa.³¹

Ancora, alla sorgente delle esperienze comunitarie nuove e più illuminate sorte nella Chiesa e nelle congregazioni religiose nel periodo post-conciliare, si trova la riscoperta di questa visione evangelica della fraternità cristiana che, tra l'altro, risponde a sentite esigenze attuali.³²

Il Capitolo Generale Speciale ha recepito queste acquisizioni ed istanze. Le ha inserite autorevolmente nella tradizione salesiana perché la integrano e la potenziano notevolmente. Di più, ritiene che il rinnovamento delle comunità salesiane attuali come la sperimentazione di nuove forme, dipenderà in larga parte dalla capacità dei confratelli di assimilare questa riscoperta mentalità ecclesiale di comunione.³³

religieuse, in Revue des Sciences Phil. Théol., 55 (1971), p. 284-297, 320-322, ove l'A. fa una rassegna molto accurata e puntuale sull'argomento. Si veda inoltre: M. Rondet, Où va la vie religieuse?, in Christus, 16 (1969), p. 138-156; Soeur Odile-Marie, La vie fraternelle, ivi, p. 199-210; Autori vari, Echange sur la vie religieuse, ivi, p. 255-260; T. Matura, La vita religiosa ad una svolta, in Studi Francescani, 66 (1969), p. 15-30; J. Leclerco, Le monachisme dans un monde en transformation, in Vie Spirituelle, 121 (1969), p. 5-30.

33 Cfr CGS, Sezione seconda: La nostra vita di comunione, Roma 1972,

p. 309-331; Cost. 1972, art. 3, 34, 46-47, 50-51, 53-54, 58, 71.

³¹ Cfr W. Pesch, Die evangelischen Räte und das Neue Testament, in Ordenskorrespondenz, 4 (1963), p. 86-96; Id., Zur biblischen Begründung des Ordenslebens, ivi, 6 (1965), p. 31-47; H. Schuermann, Der Jüngerkreis Iesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Rätesstandes), in Geist und Leben, 36 (1963), p. 21-35; (esiste la traduzione francese in Christus, 50 [1966], p. 184-209); C. Augrain, Témoins de l'Esprit. Aux sources bibliques de la vie consacrée (Coll. « Lumière de la foi »), Paris 1966, p. 176; S. Légasse, L'appel du riche (Lc 10,17-31 par.). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux, Paris 1966, p. 296; A. de Bovis, La vie religieuse est-elle essentiellement évangélique?, in Vie Spirituelle, 116 (1967), p. 697-710; J. SUDBRACK, Das Neue wagen-und das Alte gewinnen. Zur Selbstbesinnung der Ordengemeinschaften, in Geist und Leben, 41 (1968), p. 176-193 (con osservazioni critiche sulle tesi di Pesch e Schürmann, citati sopra); P. Penning de Vries, Wesen und Leben des christlichen Gemeinde nach der lukanischen Theologie, in Geist und Leben, 41 (1968), p. 165-176; P. LAMARCHE, Les fondements scripturaires de la vie religieuse, in Vie consacrée, 41 (1969), p. 321-327; J.M.R. TILLARD, Le fondement évangélique de la vie religieuse, in Nouv. Rev. Théol., 91 (1969), p. 916-955; V. Codina, Teología de la vida religiosa, Madrid 1969, p. 203.

³² Cfr P. Jacquemont, Recherches actuelles sur la théologie de la vie

II. LA COMUNITÀ SALESIANA SI ISPIRA AL GRUPPO DEI DISCEPOLI DI CRISTO E SOPRATTUTTO ALLA PRIMA COMUNITÀ DI GERUSALEMME

Pensiero e prassi salesiana

Don Bosco e la tradizione salesiana non si sono richiamati unicamente alla carità evangelica. Si sono più precisamente ispirati ad un ideale concreto: quello attuato dalla prima comunità cristiana di Gerusalemme. Già nelle prime costituzioni, là ove trattano della forma della Società, Don Bosco ha un esplicito accenno alla Chiesa apostolica, i cui membri formavano « un cuor solo e un'anima sola » (Atti 4,32).³4 Nell'introduzione alle stesse costituzioni, questo accenno ritorna e viene rimarcato.³5 Nei suoi scritti Don Bosco si è soffermato di frequente sull'argomento e ha proposto ripetutamente ai salesiani interni ed esterni tale ideale evangelico.³6

Il primo capitolo generale, tenuto a Lanzo nel 1877, nello sforzo di evidenziare alcune motivazioni teologiche e storiche sulla vita comune, ha elaborato abbastanza il citato testo degli Atti.³⁷ Le caratteristiche della comunità gerosolimitana espressamente ricordate sono soprattutto tre: la carità fraterna, la comunanza dei beni, e la gioia di vivere insieme uniti nell'amore.

Se si va al di là di tali asserzioni inequivocabili, e si guarda a tutto il pensiero di Don Bosco e della tradizione salesiana, e soprattutto alla vita vissuta dei salesiani dalle origini ad oggi, si deve riconoscere che altri valori presenti nella comunità apostolica di Gerusalemme hanno sostanziato in concreto la vita della comunità salesiana, anche se vennero percepiti e vissuti con la sensibilità e le forme del tempo. Si tratta precisamente dell'ascol-

35 Cost. 1966, p. 38.

³⁷ Cfr P. Stella, op. cit., p. 433s.

³⁴ Cfr P. Stella, Don Bosco nella storia della religiosità cattolica, vol. II, Zurigo 1969, p. 430-431.

³⁶ Cfr P. Stella, op. cit., p. 431-432; M.B., vol. IX, p. 356, 571ss; vol. XIII, p. 149, e numerosi altri riferimenti di cui negli *Indici* delle medesime, ai vocaboli « carità », « comunità », « vita comune ». Questo stesso ideale è proposto ai cooperatori salesiani nel primo articolo del loro Regolamento datato dal 1876.

to e meditazione della Parola di Dio, della celebrazione dell'Eucaristia, dello stile familiare di rapporti e di vita, dell'azione educativa ed apostolica, della direzione pastorale della comunità.

Continuità con la tradizione

Anche qui ci troviamo in presenza di un patrimonio che Don Bosco ha sì assunto dall'ambiente spirituale della sua epoca ed ha vissuto in modo originale, ma che si radica in una lunga ed ininterrotta tradizione ecclesiale. Si può dire che il riferimento essenziale alla vita comunitaria della prima Chiesa di Gerusalemme marca tutta la storia della vita religiosa. Lungo i secoli, quando nuovi ordini o congregazioni sorgono o si riformano, intendono sempre rinnovare l'ideale comunitario, descritto dai sommari degli Atti: 2.42-47; 4.32-35.

Fin dal suo nascere la vita monastica si è modellata in modo particolare sulla vita comunitaria di Gesù con i Dodici,³⁸ e soprattutto sulla prima comunità gerosolimitana. Probabilmente la vocazione di sant'Antonio abate è segnata dalla sofferenza per lo stato della Chiesa locale e dalla nostalgia per la vera koinonia di cui parlano gli Atti.³⁹ San Pacomio, il cui influsso sulla vita cenobitica sarà fondamentale, insegna che nella « comunione fraterna » i monaci rivivono la vita degli apostoli a Gerusalemme, caratterizzata dalla carità, dalla comunanza dei beni, dall'orazione comunitaria e dall'obbedienza ascetica.⁴⁰ Questo insegnamento ritorna come un *leit-motiv* nei suoi successori immediati.⁴¹

San Basilio — e la sua importanza per la tradizione mona-

41 Cfr Th. Lefort, Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs, Louvain 1943, p. 3, 65, 186, 268, 269; Id., Oeuvres de saint

³⁸ Cfr, ad es., M.H. VICAIRE, L'imitation des Apôtres, Paris 1963, p. 130; P. DESEILLE, Les origines de la vie religieuse dans le christianisme, in Lumière et Vie, 19 (1970), n. 96, p. 25-53; J.M.R. TILLARD, art. cit., p. 933ss. In questa esposizione ci si ispira soprattutto a questo autore, integrato però e a volte corretto da altri studi.

³⁹ Cfr S. Atanasio, Vita Antonii, 2, in Patrologia graeca, 31, p. 934B.

⁴⁰ Cfr sopra nota 20. Si veda inoltre: C.P. Tamburrino, Koinônia. Die beziehung « Monasterium », « Kirche » im frühen pachomianische Mönchtum, in Erbe und Auftrag, 43 (1967), p. 5-21; H. Van Cranenburgh, Valeur actuelle de la vie religieuse pachômienne, in Via Spirituelle, 120 (1969), 400-422; A. Veilleux, La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV siècle, in Studia Anselmiana, 57 (1968).

stica, cui ha infuso un vigoroso germe evangelico, è riconosciuta — prende anch'egli come asse di imitazione la comunità apostolica. Le nota la teoria di Cassiano, non sicura da un puto di vista storico, circa il radicamento storico della vita monastica nella comunità apostolica degli Atti. Al di là di addomesticamenti della storia, oggi inaccettabili, resta valida l'intuizione base di Cassiano, che troviamo meglio espressa in san Girolamo, nella regola di sant'Agostino 5 e in quella di san Benedetto: la comunità monastica ha come norma e modello lo stile di vita degli apostoli al seguito del Cristo, e della comunità primitiva descritta dai sommari degli Atti.

Il monachesimo medioevale medita ed assimila questa sua nativa relazione con la comunità pentecostale. Tenta anzi di collegare alla *koinonia* degli Atti le stesse attitudini monastiche: l'ascolto della Parola di Dio e la santa comunione, l'ufficio divino e la preghiera comune, l'abitazione e la vita comunitaria, il distacco dai beni, la gioia spirituale, la semplicità, l'unanimità e la concordia fraterna.⁴⁷

Al tempo della riforma gregoriana e col sorgere di nuovi ordini religiosi, il riferimento alla prima comunità gerosolimitana si arricchisce di una nuova prospettiva. Mentre fino al secolo IX vita apostolica era sinonimo di vita monastica, e significava vita comune in povertà e preghiera, nei secoli IX e X essa incomincia ad includere anche la vita canonicale, la quale oltre all'ufficio e vita comune, comprendeva pure il ministero nella Chiesa locale. Viene così messo in rilievo il carattere missionario della vita apostolica. A partire poi dal secolo XIII, con san Francesco e san Domenico, l'espressione vita apostolica acquista tutta la sua

Pachôme et de ses disciples, op. cit., p. 38, 41; A. Boon, Pachomiana Latina, Louvain 1932, p. 142; A. Veilleux, La théologie de l'Abbatiat cénobitique..., art. cit., p. 359ss.

⁴² Cfr Patrologia graeca, 31, p. 933ss. ⁴³ Cfr A. de Vogüé, Monachisme et Église dans la pensée de Cassien, in Théologie de la vie monastique, Paris 1961, p. 213-240.

4 Cfr De viris illustribus, 11, in Patrologia Latina, 23, col. 658. 5 Patrologia Latina, 32, col. 1378-1379; cfr L. Verheijen, La règle de saint Augustin, Paris 1967.

⁴⁶ Cfr O. LOTTIN, Le voeu de conversatio morum dans la Règle de saint Benoit, in Rech. de Théol. Anc. et Méd., 26 (1959), p. 5-16.

⁴⁷ Cfr M.H. VICAIRE, op. cit, p. 13-37.

densità. La vita è « apostolica » non semplicemente perché si nutre di una « comunità » di fede e di amore, né semplicemente perché essa si concentra sull'« apostolato », ma perché intende vivere, nell'oggi della storia, il tipo integrale di esistenza che fa della cellula apostolica il modello profetico e il fermento della Chiesa. Si inizia così a citare una serie di testi (Lc 10,1-16; 9,1-6; Mt 10.5-16; Mc 6.7-13) relativi alla missione dei Dodici e dei Settantadue discepoli. Si sottolineano i caratteri della missione apostolica: fu una missione personale con il mandato di evangelizzare: fu una missione di povertà; fu una missione di carità operosa. Le nuove comunità apostoliche non faranno altro che rimarcare qualcuno di questi aspetti della missione svolta dai Dodici prima al seguito di Cristo e poi nella comuntà pentecostale 48

Ouesta prospettiva ricompare nel clima tridentino, in modo meno accentuato presso i gesuiti, in maniera più chiara presso i chierici regolari, che sono un po' i capostipiti delle forme di vita religiosa oggi più diffuse in Occidente. 49 In questo periodo però e in quello successivo la preoccupazione per l'apostolato prende il sopravvento, e la fedeltà all'esempio apostolico si limita al campo dell'impegno operativo. La vocazione si fissa più sullo sforzo di ogni membro di imitare Cristo che su quello di vivere l'ideale indiviso dell'ecclesia di Gerusalemme. La vita in comune è vista più come mezzo di santificazione personale e di servizio ecclesiale che come espressione della koinonia degli Atti. Si afferma una dicotomia, e l'unità della vita apostolica come la conosceva la tradizione precedente viene purtroppo rotta. Interviene ormai una ecclesiologia diversa da quella dei grandi fondatori degli ordini antichi e medioevali. 50 Tuttavia la nostalgia del « cor unum et anima una » della prima comunità cristiana non si estingue. I fondatori delle nuove famiglie religiose si distanziano sì dalle forme monastiche e conventuali, ma inventano nuovi schemi

⁴⁸ Cfr L. Dewallly, Histoire de l'adjectif « apostolique », in Mélanges de Science Religieuse, (1948), p. 141-152; H. Holstein, L'évolution du mot « apostolat », in A. Plé ed altri, L'Apostolat, Paris 1957, p. 41-61.

⁴⁹ Cfr Monumenta Historica Societatis Jesu. Mon. Ign. Const., I, 3; L. HOLSTENIUS, Codex Regularum monasticarum et canonicarum, V, Augsburg 1759, p. 348.

⁵⁰ Cfr J.M.R. Tillard, art. cit., p. 948-949.

in cui incarnano, pur con limiti, l'ideale della comunità apostolica. Così è, ad esempio, di san Giovanni Battista de la Salle, di sant'Alfonso e di Don Bosco.⁵¹

Visti in questa cornice storica, ricostruita a larghi tratti, il pensiero e la prassi salesiana manifestano la loro radicale validità, ma rivelano insieme lacune ed ombre (dovute alle debolezze e ai limiti delle persone e all'ecclesiologia dell'epoca), che possono essere superate con il ricorso alla tradizione e agli orientamenti biblici e conciliari, cui si vuol ora accennare brevemente sulla scorta degli studi attuali.

Arricchimenti biblici

1. La comunità dei discepoli con Cristo. Gli evangelisti presentano la « comunione » e la « comunità » come una realtà religiosa posta in esistenza da Gesù Cristo, e come un ideale di vita proposto a tutti i cristiani. Ci descrivono innanzi tutto la comunità dei discepoli e in modo speciale quella dei Dodici che, con una scelta radicale, abbandonano tutto, e conducono vita comunitaria con Cristo. Gesù stesso nella sua attività pubblica si è formato questa comunità di seguaci, che è il primo nucleo della sua Chiesa.

Qual è la dinamica di questa comunità? Ci vien descritta da san Marco. È contrassegnata da un duplice movimento. C'è un primo movimento di « scelta » e « chiamata »: Cristo sceglie e chiama i Dodici perché « siano con Lui », cioè per farli suoi discepoli nel senso biblico del termine. E i Dodici conducono vita comune con Cristo, sono i testimoni dei suoi detti e dei suoi gesti, ne assimilano il modo di pensare, il modo di vedere e giudicare persone e vicende umane, ne fanno propri i sentimenti e il modo di agire. Realizzano in questo modo una vita segnata dall'esigenza radicale della fede in Cristo, cioè di appartenenza totale a lui e al servizio del suo Regno.

Collegato con questo c'è poi un secondo movimento di « missione »: Cristo chiama i Dodici « per inviarli ». La comunità dei Dodici non è puramente una comunità di amicizia, una comunità

⁵¹ Ivi, p. 950-953.

intimistica. Essa è una comunità apostolica. E l'obiettivo di questa missione è il Vangelo del Regno e il servizio sociale: « Cristo volle i Dodici perché fossero con lui e per inivarli ad annunziare il Regno, a scacciare i demoni e a guarire ogni sorta di infermità » (*Mc* 3,14-16). Va notato che questo gruppo non rappresenta una comunità di privilegiati, di cristiani di « prima categoria »; esso è semplicemente il nucleo della Chiesa nascente, una comunità cui verranno affidati compiti particolari e qualificati, ma non una specie di « casta privilegiata ».⁵²

2. La prima Chiesa di Gerusalemme. Penetrata ed animata dalla presenza dello Spirito di Cristo disceso nella Pentecoste, la prima comunità apostolica ha trasferito a se stessa la situazione esistenziale del gruppo dei Dodici e ha elevato i rapporti di comunione con Cristo che la caratterizzava a prototipo di vita cristiana. Tale comunità pentecostale si struttura attorno a due centri, messi in rilievo dai sommari di san Luca: la koinonia con il Signore, ascoltato nella parola dei suoi testimoni e nutrita dalla sua presenza misteriosa nell'assemblea dei suoi discepoli; il servizio del Vangelo compiuto sia con la testimonianza della comunità, sia con l'annuncio della Buona Novella riservata più specificamente ad alcuni. Senza dubbio i sommari idealizzano la vita cristiana primitiva, che non era priva di ombre, come lo dimostrano il caso

Se Cfr H. Schuermann, art. cit., p. 21-35; J. Sudbrack, art. cit., p. 176-193; J.M.R. Tillard, art. cit., p. 933-937; T. Matura, Celibato e Comunità, Brescia 1968, p. 49-53.

Sui sommari degli Atti si veda: L. Cerfaux, La première communauté chrétienne à Jérusalem, in Recueil Lucien Cerfaux, Gembloux 1956, t. 2, p. 125-156; P. Benoit, Remarques sur les sommaires des Actes, in Exégèse et Théologie, Paris 1961, t. 2, p. 180-192 (trad. ital. Ed. Paoline); L. Turrado y Turrado, La Iglesia en los Hechos de los Apóstoles, in XIX Semana Bíblica Española, 1962, p. 101-133; A.M. Denis, Ascèse et vie chrétienne, Eléments concernant la vie religieuse dans le Nouveau Testament, in Rev. Sc. Phil. Théol. 47 (1963), p. 605-618; J. Dupont, La communauté des biens aux premiers jours de l'Église, in Etudes sur les Actes des Apôtres, Paris 1967, p. 503-519; Id., L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres, in Nouv. Rev. Théol. 91 (1969), p. 897-915; P. Penning de Vries, art. cit.; B. Maggiolini, La Chiesa locale nel Nuovo Testamento, in Vita e Pensiero, 54 (1971), n. 4-5, p. 49-52; S. Cipriani, La Chiesa come « comunione » nel Nuovo Testamento, in Presenza Pastorale, (1971), n. 3, p. 172-174. La presente esposizione sintetica si ispira all'art. cit. di J.M.R. Tillard, p. 940-942.

di Anania e Zafira e la tensione tra Ebrei ed Ellenisti. Tuttavia questi testi evidenziano due valori assolutamente certi. Innanzi tutto l'affermazione che la presenza del Signore risorto è sperimentata nell'ascolto assiduo della Parola, nella preghiera e nella liturgia al cui centro va collocata sicuramente la celebrazione eucaristica. In secondo luogo che tale presenza del Signore nello Spirito (ἐν πνέυματι) in seno alla comunità cristiana, costituisce il polo di unificazione che lega i membri di essa in vera « fraternità », come la presenza fisica del Cristo prepasquale costituiva il centro di unificazione del gruppo dei discepoli. La dinamica di questa « vita di fraternità » tende ad esprimersi normalmente in una « comunione totale », la quale sul piano materiale implica la messa in comune dei beni. Il tipo di koinonia descritta da Luca sembra essere un tentativo, ideale ed idealizzato, di trasferire alla comunità pentecostale adunata dalla presenza pneumatica di Gesù, il tipo di vita realizzato dai discepoli con il Cristo prima della Pasqua. Come allora, anche adesso l'appartenenza incondizionata a lui crea di per se stessa la comunione fraterna. Come gli apostoli nel seguire Cristo abbandonarono tutte le loro cose, così nella Chiesa di Gerusalemme ciascuno rinuncia liberamente a quanto possiede (Atti 4,32) a profitto della comunione fraterna, nella quale tutti formano « un cuor solo e un'anima sola » (4,32). Questo distacco radicale non è un semplice fatto negativo, ma piuttosto una scelta feconda. Costruisce la koinonía, perché ciò a cui si rinuncia vien dato ai poveri. la cui povertà contrapposta alla ricchezza di altri membri costituisce uno scandalo.54

Senza dubbio san Luca ci presenta un ideale idealizzato di esistenza cristiana, che non cade sotto un'obbligazione vincolante. Esso vien proposto alla libera scelta. Agli occhi dell'autore stesso appare né pienamente realizzabile, né realizzabile in ogni suo aspetto. D'altra parte l'espansione della Chiesa ha ben presto dimostrato questo fatto. ⁵⁵ Tale ideale però è rimasto sempre vivente

48-50, 64-65, ove dimostra in modo cogente questo fatto.

 ⁵⁴ Cfr J. Schmitt, L'Eglise de Jérusalem ou la restauration d'Israël d'après les cinq premiers chapitres des Actes, in Rev. Sc. Rel., 37 (1963), p. 209-218.
 ⁵⁵ Cfr J.L. McKenzie, Authority in the Church, New York 1966, p.

nella Chiesa come appello e tensione, e sotto la spinta potente dello Spirito si è concretizzato lungo i secoli in modo particolare nelle comunità religiose, che ad esso si sono ispirate.

Indicazioni conciliari e post-conciliari

Nel n. 15 del decreto Perfectae caritatis, il Vaticano II ha fatto proprio questo insegnamento biblico e tradizionale. Il testo del decreto, assai rimarchevole, rappresenta un momento forte nella lunga storia della coscienza che la vita religiosa ha avuto di trovare nella comunità pentecostale la sua forma e il suo modello. Specialmente le comunità apostoliche, come quelle salesiane, che provano sovente nella loro esistenza concreta la dicotomia tra la vita fraterna e l'azione apostolica, trovano qui un principio sicuro di soluzione. « La vita in comune, sull'esempio della Chiesa primitiva in cui la moltitudine dei credenti era d'un cuor solo e di un'anima sola (cfr Atti 4,32), nutrita per mezzo degli insegnamenti del Vangelo, della sacra Liturgia e soprattutto dell'Eucaristia, perseveri nell'orazione e nella stessa unità di spirito (cfr Atti 2,42). I religiosi, come membri di Cristo, in fraterna comunanza di vita si prevengano gli uni gli altri nel rispetto scambievole (cfr Rom 12,10), portando gli uni i pesi degli altri (cfr Gal 6.2). Infatti con l'amore di Dio diffuso nei cuori per mezzo dello Spirito Santo (cfr Rom 5,5), la comunità, come una famiglia unita nel nome del Signore, gode della sua presenza (cfr Mt 18,20). La carità è poi il compimento della legge (cfr Rom 13,10) e vincolo di perfezione (cfr Col 3,14), e per mezzo di essa noi sappiamo di essere passati dalla morte alla vita (1 Gv 3,14). Anzi l'unità dei fratelli manifesta l'avvento di Cristo (Gv 13,35; 17,21) e da essa promana grande energia per l'apostolato ».

Si deve aggiungere che i tentativi di serio rinnovamento postconciliare si muovono in questo orizzonte. Non sempre il richiamo agli Atti è esplicito; tuttavia la nostalgia per l'ideale apostolico vi è operante. All'interno degli ordini e congregazioni classici, la «fraternità » tende a divenire la stessa forma della vita religiosa, tende cioè a convogliare verso se stessa i voti e a conferire loro un volto comunitario. I tentativi di articolazione delle comunità in gruppi, di distinzione della comunità di lavoro dalla comunità di vita, e la sperimentazione di « piccole comunità », hanno alla loro scaturigine il desiderio nuovo di riattualizzare oggi l'esperienza evangelica descritta da san Luca e vissuta da tante comunità religiose del passato. Ed in tutto questo va rav-

visato uno dei « segni del nostro tempo ».56

Questo potente movimento di pensiero e di vita è confluito nel Capitolo Generale Speciale dei salesiani. In testi sobri e densi degli atti capitolari e delle costituzioni compaiono espliciti richiami ai testi biblici e conciliari; i valori della tradizione religiosa vi sono largamente recepiti.57

III. LA COMUNITÀ SALESIANA È UNA FORMA PECULIARE DI CHIESA LOCALE

Ouesta nuova affermazione è intimamente legata alle due precedenti e ne è un'ulteriore precisazione dato che la comunità di Gerusalemme è la prima Chiesa locale in cui si è realizzato e visibilizzato il mistero della Chiesa-comunione. Se però la riflessione fin qui condotta era assolutamente pacifica, il discorso si fa ora piuttosto delicato e complesso. Delicato perché presta il fianco a malintesi provenienti dalla molteplicità di realtà sottese alla formula « Chiesa locale », e perché è esposto al pericolo di fare della comunità salesiana una specie di « chiesuola » opposta alla comunità parrocchiale e diocesana. Complesso perché tocca gran parte della problematica sollevata dalla teologia della Chiesa locale, che è tuttora in fase di elaborazione.

Ad ogni modo, per evitare subito dannosi equivoci, premetto alcune precisazioni. Innanzi tutto non equiparo la comunità salesiana locale ad una Chiesa locale, ma dico più semplicemente che essa è una forma peculiare di Chiesa a livello locale. Il concetto poi di « Chiesa locale » è analogico, in quanto la concretizzazione del mistero della Chiesa a livello locale non avviene secondo un

⁵⁶ Cfr J.M.R. Tillard, art. cit., p. 952; Paolo VI, Evangelica testificatio,

n. 40, ed inoltre i riferimenti della nota 32.

⁵⁷ Cfr CGS, Sezione seconda: La nostra vita di comunione, § 490-491, 510, 513-516; Costituzioni e Regolamenti della Società di S. Francesco di Sales, Roma 1972, p. 51-59, 65-67, ove sono opportunamente richiamati i sommari degli Atti, e i riferimenti biblici alla sequela di Cristo da parte dei Dodici, presentati nella presente esposizione.

cliché fisso, ma in modi diversi e per ragioni varie. Esso può indicare le Chiese regionali, diocesane e parrocchiali, le assemblee liturgiche e le comunità infraparrocchiali, ed appunto le comunità religiose locali. Inoltre, il termine « locale » non indica semplicemente un fatto territoriale, ma la connotazione sociale e culturale propria di un gruppo umano, e soprattutto la caratterizzazione che in esso assume l'intera vita cristiana, e precisamente: la fede e le sue forme espressive, i doni spirituali o carismi, la liturgia e le tradizioni cristiane locali, l'assetto giuridico e l'azione pastorale, il dialogo con i non cattolici, i non cristiani e i non credenti, la presenza nel mondo e il servizio missionario.

Quando poi affermo che la comunità salesiana è una « forma peculiare » di Chiesa locale, non la considero unicamente come un'entità chiusa in se stessa, ma piuttosto come una realtà unita da legami di diverso genere sia con le altre comunità salesiane, sia con la Chiesa parrocchiale e diocesana, sia con la Chiesa universale.

Per quanto riguarda infine l'altra difficoltà, occorre precisare che nella teologia della Chiesa locale non tutto è discusso ed incerto. Alcuni dati di rilievo sono ormai sicuri. Il presentarli servirà a illuminare ulteriormente la natura ecclesiale della comunità salesiana. La visuale in cui mi colloco può esser illustrata dal seguente interrogativo: i salesiani, come partecipano in concreto al mistero della Chiesa e in che modo lo vivono? Semplicemente come membri della Chiesa universale? o di quella diocesana? O non piuttosto e prima di tutto come membri attivi della propria comunità fraterna e apostolica, che sia evidentemente tale?

Pensiero e prassi salesiana

Il pensiero di Don Bosco e della tradizione salesiana fino al Vaticano II si muove nel quadro di una ecclesiologia universalista, in cui, cioè, la Chiesa è essenzialmente quella universale, considerata inoltre nel suo aspetto gerarchico. In questo esso è in consonanza con la teologia e spiritualità corrente del tempo.⁵⁸ La teologia della Chiesa locale — che è soprattutto un'ecclesiologia

⁵⁸ Cfr P. Stella, op. cit., p. 119-146.

eucaristica — è piuttosto recente. È nata nell'ambito dei movimenti biblico, liturgico e missionario dell'ultimo periodo. È entrata, benché in modo non elaborato, in alcuni testi conciliari assai significativi, ed è balzata in primo piano nel periodo post-conciliare. Sarebbe quindi anacronistico pretendere da Don Bosco e dalla tradizione salesiana una visione teologica che è posteriore, e chieder loro che presentino la comunità salesiana in tale prospettiva.

I primi pronunciamenti in questo senso dovranno essere presumibilmente cercati nel clima del Vaticano II. Ed è infatti il Capitolo generale XIX che guarda alla comunità salesiana in questa luce.⁵⁹ Questo orientamento dottrinale è stato elaborato nei documenti preparatori al Capitolo Generale Speciale,⁶⁰ e fatto proprio dalle nuove costituzioni, in modo speciale là ove parlano della comunità fraterna, apostolica e orante. Né mancano asserzioni esplicite come questa: « I consigli evangelici, per mezzo della carità alla quale conducono, uniscono in modo speciale alla Chiesa e al suo mistero (LG, 44). Essi ci permettono di viverlo intensamente in questa "piccola Chiesa" che è la comunità religiosa » (art. 71).

Ma se Don Bosco e la tradizione salesiana per molti decenni non hanno potuto ricorrere alla teologia della Chiesa locale, ciò non vuol dire che i salesiani non abbiano vissuto nelle loro comunità il mistero della Chiesa con particolare intensità e tonalità proprie, anche se frammiste a sensibilità e forme esterne oggi superate. Basti ricordare alcuni elementi della prassi salesiana. Don Bosco ha voluto che nelle sue comunità religiose ed educative i salesiani vivessero un tenor di vita strettamente cristiano. Aspetti salienti della vita cristiana delle case salesiane sono: la pratica

⁶⁰ Cfr CGS, Schema 9: Comunità fraterna apostolica, p. 40-51; Schema

10: Comunità orante, p. 35-49.

⁵⁹ Cfr Cap. Gen. XIX, *Atti*, Torino 1966, p. 79, ove si legge: « La Chiesa è la famiglia dei figli di Dio radunati nella fede e viventi nella carità. Questo mistero del tutto soprannaturale viene realizzato dalla comunità religiosa in modo sintetico e visibile. Di modo che essa è un segno permanente ed una testimonianza pubblica che la Chiesa di Cristo esiste davvero in questo mondo come comunità. Ogni salesiano deve sapere che si unisce a dei fratelli che il Signore gli dà e gli ordina di amare e dai quali ha il diritto di essere amato. Tutti insieme poi devono ricordarsi che il loro primo dovere è di non tradire la piccola Chiesa che costituiscono ».

della carità fraterna e lo spirito di famiglia, la gioia e l'ottimismo assieme al lavoro indefesso e allo zelo apostolico; la vita sacramentale incentrata nel sacramento della Penitenza e nell'Eucaristia; la vita di preghiera che ricama l'intera giornata e trova momenti forti in pratiche settimanali, mensili ed annuali; la pratica dei consigli evangelici di povertà, castità ed obbedienza in un clima cristiano di comunione fraterna.⁶¹

È appunto sulla base di questi valori ecclesiali che la comunità salesiana può essere qualificata come « forma peculiare » di Chiesa locale. Il ricorso quindi alla teologia della Chiesa locale aiuta a percepirne e ad esprimerne l'ecclesialità in maniera più adeguata. Consente inoltre di integrare in modo illuminato nella vita salesiana valori, ieri forse meno percepiti e in parte disattesi, rimessi oggi in luce dal Vaticano II e dalla teologia post-conciliare.

Indicazioni della storia della vita religiosa

Purtroppo questo lato importante della vita religiosa non è stato studiato, da un punto di vista storico, come ci si poteva attendere. D'altra parte tale ricerca si prospetta piuttosto difficile. Innanzi tutto per la diversità delle forme storiche di vita religiosa. Il problema si pone infatti in termini diversi secondo che si tratti di vita monastica o conventuale con una propria vita liturgica, o di comunità clericali e laicali che garantiscono al proprio interno la vita sacramentale, od invece di comunità clericali e laicali, le quali, per tutto quello che concerne i sacramenti, gravitano piuttosto attorno alla parrocchia o diocesi e sono al servizio di essa. C'è poi da notare che l'ecclesiologia occidentale, da sant'Agostino al Vaticano II, si muove quasi esclusivamente in una visuale universalistica. Esistono però studi storici recenti sul rapporto Chiesa-monastero, che offrono alcune indicazioni utili. 63

62 Cfr Y. Congar, L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne,

⁶¹ Cfr P. Stella, op. cit., p. 359-440, 275-358; F. Desramaut, Don Bosco e la vita spirituale, Torino 1969, p. 97-216.

Paris 1970.

63 Cfr V. Severus, Das Monasterium als Kirche, in Enkainia..., Düsseldorf 1965, p. 230-248; A. Vogüé, Le monastère, Église du Christ, in Studia Anselmiana, 42 (1957), p. 25-46; O. Rousseau, Communauté

Dai suoi inizi a tutto il Medioevo, la tradizione monastica qualifica la comunità dei monaci come Chiesa. Trasferisce alla comunità religiosa le diverse immagini con cui l'Antico e il Nuovo Testamento esprimono il mistero della Chiesa: vigna, campo, gregge; tempio e casa; corpo e popolo, famiglia e sposa. Riconosce in essa le stesse realtà che costituiscono l'essenza della Chiesa. Si richiami, ad esempio, quanto è stato detto sopra sulla comunità apostolica di Gerusalemme, modello della comunità religiosa. Presenta ancora il monastero come immagine della Chiesa, e giunge anche a parlare di « Chiesa monastica ».⁶⁴

Sulla base dei dati, qui semplicemente elencati, alcuni storici protestanti dell'inizio del secolo hanno propugnato la tesi secondo cui nei primi secoli del cristianesimo sarebbe esistito una contrapposizione tra la Chiesa gerarchica e la Chiesa monastica. Questa tesi però non ha resistito alla stessa critica posteriore di parte protestantica. Esistettero sicuramente tensioni e conflitti tra la Chiesa locale e la comunità monastica.65 Ci furono anche esagerazioni, ad esempio, nel poco uso dei sacramenti da parte dei monaci, e nella sopravvalutazione della vita monastica nei confronti di quella cristiana. Tuttavia i grandi fondatori e le figure più eminenti del monachesimo delle origini e del Medioevo non intesero mai fare della comunità monastica una specie di Chiesa a sé completa, contrapposta o affiancata a quella parrocchiale o diocesana, quasi due grandezze separate e a sé stanti. Non intesero neppure fare della comunità religiosa una specie di Chiesa di élite. Vollero piuttosto che il monastero o il convento fosse il luogo in cui i monaci, uomini peccatori come tutti i cristiani, impegnati

64 Cfr, ad es., A. LE BAIL, Saint Bernard, in Dict. de Spiritualité, t. I, col. 1492.

ecclésiale et communauté monastique, in La Maison-Dieu, 51 (1957), p. 10-30; A. Kassing, Die mönchsgemeinde in der Kirche, in Geist und Leben, 34 (1961), p. 190-196; A. de Vogüé, Monachisme et Église dans la pensée de Cassien, in Théologie de la vie monastique, Paris 1961, p. 213-240; A. de Bovis, Le sens ecclésial de la vie religieuse, in Vie Spirituelle, 114 (1966), p. 47-68; P. Tamburrino, Koinonia, art. cit., n. 40, sopra; A. Zumkeller, Ekklesiologische Aspekte des klösterlichen Lebens nach heiligen Augustinus, in Augustinianum, 81 (1968), p. 312-324; M.-M. Labourdette, Signification..., art. cit., (supra, n. 6), p. 480-493; ed inoltre gli studi di H. Bacht, citati sopra a nota 20.

⁶⁵ Cfr H. Bacht, Mönche und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius, p. 113-133 (trad. ital., p. 191ss).

però nella conversione e nella vita della perfezione, potessero vivere più intensamente come Chiesa. In breve, ritennero che la realtà ecclesiale, la quale si realizza e si esprime nella Chiesa episcopale e presbiterale, si attua e si manifesta pure nella comunità monastica, però in modo peculiare. Gli elementi essenziali del cristianesimo e costitutivi della Chiesa locale sono pure quelli fondamentali per la comunità monastica: il Vangelo, le virtù cristiane, la comunione ecclesiale, la vita sacramentale, i doni dello Spirito e i diversi ministeri. Gli elementi essenziali che conferiscono un'impronta caratteristica alla Chiesa monastica sono i doni o carismi propri della vita religiosa: la vocazione monastica, la sequela di Cristo in povertà, castità ed obbedienza, l'appartenenza ad una comunità carismatica perché frutto della libera risposta ad una chiamata dello Spirito, la presenza in essa di una guida essa pure carismatica perché gratificata di un dono spirituale, la forma particolare di testimonianza e di servizio ecclesiale offerti dalla comunità religiosa in forza di tutti gli elementi elencati, e la relativa spiritualità.66

Come si è accennato più sopra,⁶⁷ questa concezione è frutto di una rilettura della Scrittura in chiave monastica. Essa è valida e riceve dalle attuali ricerche bibliche e teologiche non solo una conferma, ma notevoli apporti integrativi.

Dati neotestamentari sulla Chiesa locale 68

Ci si deve innanzi tutto rifare ai significati fondamentali che il vocabolo ecclesia assume nel Nuovo Testamento. Si possono

⁶⁶ Si veda in merito, oltre agli studi citati sopra alla nota 63, soprattutto l'articolo di A. Kassing e A. Veilleux, *La théologie de l'Abbatiat..., art. cit.*, p. 357-360, 367-375, importante per la concezione della natura propria dell'autorità strettamente religiosa.

⁶⁷ Cfr sopra p. 176.
68 Indico gli studi generali maggiormente utilizzati: R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Basilea 1961 (trad. ital., Morcelliana, 1966); Aa. Vv., L'Église dans la Bible, Bruges 1962 (con bibliografia molto vasta); L. Cerfaux, La théologie de l'Église suivant saint Paul, Parigi 1965 (trad. ital., Ed. A.V.E., 1968); E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zurigo 1959 (trad. ital., Gribaudi, Torino 1971); H. Muehlen, Una mystica persona, München 1964 (trad. ital., Città Nuova, 1969); H. Küng, Die Kirche, Freiburg i. Br., 1967 (trad. ital., Queriniana, 1969); L. Cerfaux, Le immagini simboliche della Chiesa nel Nuovo Te-

ricondurre a tre: ⁶⁹ 1) ecclesía è l'assemblea dei cristiani, radunata in concreto, ad esempio, per l'ascolto della Parola di Dio annunciata dagli apostoli, ⁷⁰ o per la celebrazione della « cena del Signore »; ⁷¹ 2) ecclesía è la comunità dei cristiani, sovente di proporzioni molto ridotte, che vivono in un determinato luogo, a prescindere dal loro raduno in assemblea liturgica, che però è sempre sullo sfondo dei testi; ⁷² 3) ecclesía è la Chiesa universale, cioè la comunità di tutti i cristiani in qualunque luogo essi vivano. ⁷³ Va notato che nelle lettere paoline della prigionia, il mistero della Chiesa universale include l'intera realtà celeste ed escatologica e non semplicemente la sua realizzazione e manifestazione nella Chiesa totale pellegrinante nella storia. ⁷⁴

Nei due primi significati dunque, il termine *ecclesia* implica un legame essenziale con la comunità cristiana locale, sia essa radunata o meno in assemblea liturgica. Questo fatto trova una

stamento, in Aa. Vv., La Chiesa del Vaticano II, Firenze 1965, p. 299-313; B. RIGAUX, Il mistero della Chiesa alla luce della Bibbia, ivi, p. 297-298; B. NEUNHEUSER, Chiesa universale e chiesa locale, ivi, p. 616-642; J.D. ZIZIOULAS, La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église, in Istina, 14 (1969), p. 67-88; J.J. VON ALLMEN, L'Église locale parmi les autres Églises locales, in Irénikon, 43 (1970), p. 512-537; E. BALDUCCI, La Chiesa come Eucaristia, Brescia 1970, p. 124; S. CIPRIANI, art. cit.; B. MAGGIONI, art. cit.; H. de LUBAC, Les églises particulières dans l'Église universelle, Paris 1971, p. 29-86.

⁶⁹ Per una conoscenza più dettagliata si vedano gli studi tecnici di: K.L. Schmidt, Ἐκκλησία, in Theol. Wört. zum N.T., t. III, p. 503ss; P. Tena Garriga, La palabra Ekklesia. Estudio Histórico Teológico, Barce-

lona 1958.

70 Atti 15,22.

71 1 Cor 11,17ss.

⁷² In questo senso san Luca parla della « chiesa che è in Gerusalemme » (Atti 8,1; 11,12), della « chiesa che è in Antiochia » (Atti 13,1), della chiesa di Efeso (Atti 20,17); e san Paolo indirizza le sue lettere alla « chiesa dei Tessalonicesi » (1 Tess 1,1; 2 Tess 1,1), alla « chiesa di Dio che è in Corinto » (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1). Sempre in questo senso il vocabolo viene utilizzato al plurale per indicare, ad esempio, le « chiese della Galazia » (Gal 1,2), « tutte le chiese di Cristo » (Rom 16,16), « le diverse chiese » (Atti 14,22-23; 15,41; 16,5).

⁷³ Cfr Mt 16,18; Atti 9,31; 1 Cor 10,32; Gal 1,13; Ef 1,22; 3,10.21;

Noltre all'opera citata di L. Cerfaux si vedano: P. Benoit, Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité, in Rev. Bib. (1956), p. 5-44; A. Feuillet, L'Église plérôme du Christ d'après Ephés. 1,23, in Nouv. Rev. Théol. (1956), p. 449-472; H. Schlier, Il tempo della Chiesa (trad. ital.), Bologna 1965, p. 255-297.

convalida in altre costatazioni. È partendo dalla propria esperienza ecclesiale locale che la Chiesa di Gerusalemme e le Chiese paoline prendono coscienza di essere, nel proprio luogo, il nuovo popolo di Dio, il nuovo Israele, erede delle promesse messianiche. Questo fatto emerge dall'intero libro degli Atti e dalle grandi lettere paoline. San Paolo inoltre utilizza le immagini di corpo di Cristo e di tempio dello Spirito per rimarcare la realtà ecclesiale di una comunità locale ben determinata, quella di Corinto.⁷⁵

Ci si può chiedere: in che senso la comunità locale è ecclesia, popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito? L'unica risposta possibile è questa: perché in essa si rende attuale e visibile il mistero della Chiesa e tutti i beni salvifici che essa connota.

Innanzi tutto nella singola comunità cristiana è presente ed operante in potenza Cristo, « in cui inabita la pienezza della divinità », e che riempie dei suoi doni la Chiesa. ⁷⁶ Essa gode della presenza operativa dello Spirito Santo, il quale unisce i fedeli nell'amore sì da renderli il corpo di Cristo e il tempio di Dio, e distribuisce loro i suoi carismi e ministeri con libertà e munificenza. ⁷⁷ Essa è nella propria sede la « Chiesa di Dio », ⁷⁸ la « Chiesa di Cristo ». ⁷⁹

In secondo luogo la comunità locale vive dell'ascolto della Parola di Dio, è da lui convocata in assemblea fraterna, ed è guidata e animata direttamente dagli apostoli o tramite i loro cooperatori diretti. ⁸⁰ Essa è nella sua sede una comunità apostolica, che vive della testimonianza degli apostoli e del loro ministero.

In terzo luogo è nella comunità cristiana locale che i fedeli manifestano di essere effettivamente adunati nel nome del Signore, e danno un contenuto concreto e pluriforme alla fraternità,

⁷⁵ Cfr 1 Cor 12,4ss; 3,17; 2 Cor 6,16.

⁷⁶ Cfr Ef 1,22-23 e quanto si è detto sopra sulla prima comunità di Gerusalemme.

⁷⁷ Cfr 1 Cor 12,1ss; 3,17; 2 Cor 6,16; Rom 12,4ss.

⁷⁸ 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1.
⁷⁹ Rom 16,16.

⁵⁰ Per quanto riguarda i sommari degli *Atti* si veda la nota 53. Si veda inoltre *Atti* 13,1ss per quanto riguarda la Chiesa di Antiochia; *Atti* 15,1ss per quanto riguarda la Chiesa di Gerusalemme; *Atti* 20,17ss per quanto concerne la Chiesa di Efeso ed inoltre le lettere ai Corinti riguardanti i rapporti di S. Paolo con questa sua comunità locale (cfr in proposito H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, p. 236-254).

libertà e uguaglianza evangeliche, continuamente minacciate da differenze di razza, di cultura, di educazione, ed esposte a tensioni e conflitti.81 È nell'assemblea adunata in una sede ben circoscritta che essi si intrattengono con salmi, inni e canti spirituali, cantando al Signore. Ivi ancora il ringraziamento per ogni cosa al Padre nel nome di Cristo, raggiunge il suo culmine. 82 È nella assemblea liturgica, intesa non semplicemente come configurazione esteriore, ma come comunione di persone, che vengono celebrati i sacramenti e soprattutto la Cena del Signore. Si deve anzi dire che alla radice di questa concezione sta l'idea dello strettissimo nesso esistente tra Chiesa locale e Eucaristia. Per san Paolo la comunità dei fedeli che si raduna nella casa di un cristiano per celebrarvi la cena eucaristica è Chiesa. Secondo il famoso passo della 1 Cor 10,17s, la partecipazione all'unico corpo e sangue di Cristo eucaristico crea la comunione misteriosa di tutti i fedeli con Cristo e tra loro, crea cioè Chiesa. Per l'Apostolo è la Chiesa locale che fa l'Eucaristia, ma è anche l'Eucaristia che fa la Chiesa locale, in quanto l'Eucaristia attua e rivela in modo mirabile la comunione spirituale e reale, anche se invisibile perché misteriosa, esistente tra i fedeli. In breve la celebrazione non anonima (come purtroppo molte volte avviene), ma veramente comunitaria dell'Eucaristia, è causa e segno insieme della comunione dei cristiani radunati nella Chiesa locale.83

Da tutto questo appare ormai chiaro che il riferimento al luogo non va ascritto ad una mera esigenza che la Chiesa ha in comune

⁸¹ Cfr J. Ratzinger, Fraternità cristiana, Roma 1960, p. 129; J. Cambier, La liberté chrétienne selon S. Paul, in Lumière et Vie, 61 (1963), p. 5-40; E. Pesch, Fondamenti neotestamentari per una forma democratica di vita ecclesiale, in Concilium (1971/3), p. 61-74.

⁸² Cfr Et 5,19-20.

⁸³ Si vedano i riferimenti fatti alla nota 68, soprattutto quelli che studiano direttamente il rapporto tra Chiesa e Eucaristia. Questa cosiddetta « ecclesiologia eucaristica », secondo cui l'Eucaristia sta al centro della struttura e della vita del popolo di Dio, quale si rivela in una comunità cristiana locale, anima l'intera teologia e catechesi della Chiesa dei Padri dei primi secoli, ad es. di sant'Ignazio di Antiochia e di san Cipriano. Nelle Chiese d'Oriente ha sempre avuto un grande risalto come ha dimostrato di recente N. Afanassieff; anche in Occidente però è sempre stata viva. Si vedano al riguardo: B. NEUNHEUSER, art. cit., p. 625-634; G. Wagner, Il vescovo e il suo presbitero nella prospettiva teologica dell'ortodossia orientale, in Concilium (1972/1), p. 39-50 (con bibliografia).

con ogni gruppo umano, necessariamente vincolato alla dimensione spaziale. Esso è intrinseco alla natura sacramentale della salvezza che si realizza nella storia, e fa quindi parte del mistero della Chiesa che deve incarnarsi in comunità umane concrete e storiche. Si deve precisare inoltre che tale riferimento non va inteso come puro fatto territoriale, pure ineliminabile; e neppure ridotto alla situazione socio-culturale della comunità cristiana, ad esempio, di Gerusalemme o di Corinto, che pure è imprescindibile. Esso indica molto di più. Innanzi tutto il fatto che l'ecclesia si rende attuale e visibile in un determinato gruppo umano, ed inoltre la caratterizzazione o connotazione cristiana particolare che assume in esso. Indica cioè le infinite potenzialità della presenza di Cristo e del suo Spirito nella comunità locale e le multiformi espressioni che vi manifesta in forza della diversità dei doni o carismi, della molteplicità dei ministeri (e tra questi quello della Gerarchia), della ricchezza dei frutti dello Spirito, della diversa risonanza e risposta di fede e di carità che la comunità locale dà a tali sollecitazioni, al di là e al di sopra, ma non prescindendo dai suoi condizionamenti socio-culturali.

Questi sono presenti nelle comunità neotestamentarie, formate di Giudei e di Greci, di uomini e di donne, di liberi e di schiavi, di persone di cultura, o con cariche civili, e di semplici popolani. Acquistano però una rilevanza ecclesiale non per se stessi — e le affermazioni di san Paolo in proposito sono inequivocabili --. 84 ma perché aiutano a conferire tonalità e sfumature particolari, a volte notevoli, ai diversi aspetti della vita cristiana locale: alla sua fraternità, alla sua fede e testimonianza, alle sue celebrazioni liturgiche e alla sua riflessione teologica, alla sua azione evangelizzatrice e alla sua organizzazione. Si pensi anche solo alle caratteristiche della Chiesa di Gerusalemme, di quella di Antiochia,85 o di quella di Corinto.86 In breve, contribuiscono a rivelare il volto cattolico della Chiesa.

84 Cfr Gal 3,28g; Col 3,11.

86 Cfr 1 e 2 Cor. Si vedano per tutto questo argomento le indicazioni della nota 68.

⁸⁵ Cfr Atti 2,41; 5,42; 6,1-7; 8,1-40; 11,1-18; 15,1ss; 21,18ss per la Chiesa di Gerusalemme; Atti 13,1ss per la Chiesa di Antiochia.

I grandi documenti del Vaticano II sulla Chiesa sono ancora prevalentemente dominati da un'ottica universalista. Senza dubbio in essi si trovano testi sulla Chiesa locale assai rimarchevoli, in cui sono sostanzialmente presenti i dati neotestamentari sopra enucleati. Notevole è stato lo sforzo di perfezionare la teologia dell'episcopato e del presbiterato che è intimamente connessa con quella sulla Chiesa locale. Pure rilevante è stato l'impegno tanto nella formulazione di una dottrina sull'azione missionaria, intesa come creazione di Chiese locali, che nella definizione dei principi cattolici dell'ecumenismo in chiave di dialogo tra Chiese. In complesso però — e il giudizio dei commentatori è pressoché unanime - non ha prodotto una teologia della Chiesa locale elaborata almeno nelle sue linee portanti. Senza dire poi che il suo insegnamento è sovente sollecitato più da preoccupazioni di ordine giuridico e pastorale che da esigenze dottrinali, come avviene appunto nel caso della comunità religiosa locale.

Per definire l'atteggiamento del Concilio in merito, interessa qui accennare innanzi tutto all'uso che esso fa del termine « Chiesa ». Quando lo utilizzano in riferimento alle comunità locali, i testi del Vaticano II lo fanno in modo non univoco ma analogico. Parlano così di « Chiese particolari », che sono tali in forza di tradizioni, o riti ⁸⁸ propri. Riservano di preferenza tale espressione per indicare le diocesi. ⁸⁹ Ricorrono alla formula « Chiesa locale » o « Chiese locali » per indicare sia i Patriarcati, sia le Chiese che fanno capo ad una Conferenza episcopale, sia le comunità ecclesiali diocesane e infra-diocesane. ⁹⁰ Usano ancora il vocabolo

88 Cfr Lumen Gentium, 13c, 23d; Orientalium Ecclesiarum, 2, 3, 4; Unitatis redintegratio, 14, 15.

90 Cfr Lumen Gentium, 23d, 26a, 28bd; Unitatis redintegratio, 14a, ecc.

⁸⁷ Per quanto riguarda la bibliografia conciliare sull'argomento rimando ai bollettini bibliografici curati da M. Mariotti, in *Presenza pastorale*, 38 (1968), n. 5, p. 505-516; 41 (1971), n. 3, p. 213-242; ripresi in *Vita e Pensiero* 54 (1971), n. 4-5, p. 159-163. Si veda inoltre: H.-M. Legrand, *Implicazioni teologiche della rivalorizzazione delle Chiese locali*, in *Concilium* (1972/1), p. 71-85.

⁸⁹ Cfr Lumen Gentium, 23ad, 26a; Christus Dominus, 11a; Sacrosanctum Concilium, 41; Ad gentes, 19-22, ecc.

« Chiesa » per indicare la parrocchia 91 e l'assemblea liturgica. 92 Definiscono la famiglia cristiana « velut domestica ecclesia », perché luogo privilegiato di formazione cristiana e di evangelizzazione ». 93 Indicano i criteri teologici e pratico-pastorali richiesti perché una diocesi sia « ecclesia sufficienter condita ».94 Parlano ancora di « Chiese o comunità ecclesiali » separate da Roma.95 Come appare abbastanza evidente in tutti questi casi il vocabolo « Chiesa » viene usato in senso analogico, e viene applicato in particolare ai moduli attuali di Chiesa locale. Ora si sa che la loro origine e configurazione è dovuta in parte a ragioni di indole divina — il Vangelo, l'Eucaristia e i sacramenti, i carismi e i ministeri apostolici —, ed in parte a cause di natura ecclesiastica come sono le tradizioni liturgiche, teologiche e disciplinari particolari, la territorialità e il tipo di organizzazione in diocesi e parrocchie, le condizioni pratico-pastorali di maggior o minor maturità.

Questo uso linguistico del Concilio non costituisce un impedimento a che si chiamino « Chiesa », comunità cristiane che realizzano i requisiti di istituzione divina per essere tali, e non necessariamente quelli di origine ecclesiastica nella loro forma attuale. È appunto il caso di determinate comunità religiose, come quelle salesiane. È vero, il Vaticano II si è sempre astenuto dal chiamarle « Chiese ». Ne ha anzi sottolineato il loro inserimento nella Chiesa universale, ⁹⁶ e in modo particolare nella vita della Chiesa diocesana. Questo atteggiamento è guidato da motivi dottrinali e più ancora pastorali. Lo sforzo teologico di rivalutazione dell'episcopato lo ha condotto a collocare in primo piano l'ecclesialità della diocesi, che viene così descritta: « La diocesi è una porzione del popolo di Dio, affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e, per mezzo del Vangelo e della SS. Eucaristia, unita nello

92 Cfr Lumen Gentium, 26a; Sacrosanctum Concilium, 41, 42; Presbyte-rorum Ordinis, 5, 6.

⁹¹ Cfr Lumen Gentium, 28bd; Sacrosanctum Concilium, 41; Christus Dominus, 30 e Apostolicam actuositatem, 10.

⁹³ Cfr Lumen Gentium, 11b; Apostolicam actuositatem, 11d.
94 Cfr Ad gentes, 6, 15, 19, 20; Christus Dominus, 22-23.

⁹⁵ Cfr Lumen Gentium, 15; Unitatis redintegratio, 3, 4, 19.
96 Cfr Lumen Gentium, 43-47; Perfectae caritatis, 1-2 et passim.

Spirito Santo, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è presente ed opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica » (*Christus Dominus*, 11a).⁹⁷ Questo ha comportato una forte accentuazione del carattere episcopale della pastorale e la conseguente esigenza di inserirvi tutte le forze diocesane, ivi comprese quelle religiose.⁹⁸

Ouesta prospettiva però va integrata con le dichiarazioni relative al presbiterato e alle assemblee liturgiche. Nella nuova valutazione dei presbiteri considerati come cooperatori in genere dell'ordine episcopale, 99 e come collaboratori del vescovo locale. il Concilio afferma che anche la comunità guidata dal prete che agisce in comunione con il vescovo, è Chiesa. « I presbiteri, sotto l'autorità del vescovo, santificano e governano la porzione di gregge del Signore loro affidata, nella loro sede rendono visibile la Chiesa universale e portano un gran contributo all'edificazione di tutto il corpo mistico di Cristo (cfr Et 4,12) » (Lumen Gentium, 28b). Per questo motivo rivolge loro questo invito: « Divenuti spontaneamente modelli del gregge (1 Pt 5,3), presiedano e servano alla loro comunità locale, in modo che questa possa degnamente essere chiamata col nome con cui è insignito tutto e solo il popolo di Dio, cioè di Chiesa di Dio (cfr 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,7) » (Lumen Gentium, 28d). Tra queste Chiese locali occupano il primo posto le parrocchie. 100 Tra esse si possono annoverare, a loro modo, anche tutte le comunità infraparrocchiali che si radunano per un'attività apostolica, e soprattutto per il servizio divino della Parola e la celebrazione dell'Eucaristia. Di esse afferma il decreto Presbyterorum Ordinis, 5cb: « La sinassi eucaristica è... il centro della comunità dei cristiani presieduta dal presbitero... Nella SS. Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè, lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo che, mediante la sua carne vivificata dallo Spirito Santo e vivificante, dà vita agli uomini... ». 101

Se si mettono ora a confronto queste dichiarazioni autorevoli

⁹⁹ Cfr Lumen Gentium, 28b; Presbyterorum Ordinis, 2, 7.
 ¹⁰⁰ Cfr Sacrosanctum Concilium, 42.

⁹⁷ Cfr Lumen Gentium, 26a e Sacrosanctum Concilium, 41.

⁹⁸ Cfr Christus Dominus, 33-35; Perfectae caritatis, 2 et passim; Adgentes, 23.

¹⁰¹ Si vedano anche Presbyterorum Ordinis, 6e; Lumen Gentium, 26a.

con quelle sulla comunità religiosa, si giunge alla logica conclusione che anche questa può esser chiamata a buon diritto « Chiesa ». Il Perfectae caritatis infatti propone come modello alla comunità religiosa la prima Chiesa di Gerusalemme. Annovera inoltre tra gli elementi essenziali della vita comunitaria religiosa: l'ascolto della parola di Dio, l'Eucaristia, la fraternità apostolica, la varietà dei doni spirituali, che sono appunto gli elementi costitutivi della Chiesa locale. Afferma infine che « la comunità (religiosa) come una famiglia, radunata nel nome del Singore, gode della sua presenza (Mt 18,20) » (Ivi, 15a). Manca è vero la parola « Chiesa », ma viene affermato il suo contenuto. A ragione quindi si può ritenere che le comunità religiose, le quali si trovino nelle condizioni segnalate, sono veramente, nella propria sede, Chiese di Cristo e di Dio. Di fatto è in questa direttiva che si sono collocati alcuni commentatori qualificati del Vaticano II. 102

In questa stessa linea si muovono la riflessione e le esperienze nuove del post-Concilio. A questo riguardo sono degni di menzione alcuni fenomeni attuali di rilievo. Innanzi tutto quella che da più parti è stata definita « crisi dell'esistenza comunitaria della Chiesa ». Nell'esperienza ecclesiale del periodo post-conciliare si è manifestato, a volte con toni acuti e drammatici, il divario tra il progetto ecclesiale presentato dal Vangelo e riproposto dal Vaticano II, e la sua realizzazione nelle diocesi e nelle parrocchie. Queste restano sovente più un fatto amministrativo, un raggruppamento occasionale e anonimo, che una reale fraternità cristiana di fede, di amore e di servizio al mondo nel senso delle Chiese del Nuovo Testamento. 103

Questa costatazione ha dato origine al fenomeno significativo

102 Si vedano, ad es., B. Neunheuser, art. cit., p. 641; J.M.R. TILLARD e Y. Congar, Il rinnovamento della vita religiosa. Studi e commenti intorno al decreto « Perfectae caritatis » (trad. dal fr.) Firenze 1968; T. CITRINI, Appunti a margine del Vaticano II, in Vita e Pensiero, 54 (1971), n. 4-5,

p. 11, 13.

¹⁰³ Cfr P.R. Cren, Église en crise? Bilan, in Lumière et Vie, 18 (1969), p. 80ss.; J. Duquesne, L'Église en crise?, ivi, p. 422; H. Denis, J. Frisque, L'Église à l'épreuve, Tournai-Paris 1969, 160 p.; J. Leclerq, Où va l'Église aujourd'hui, Paris 1969, 196 p.; H. de LUBAC, L'Église dans la crise actuelle, Paris 1969, 100 p.; P. BRUNETIÈRE, L'Église en panique, Tournai 1970, 125 p. Per quanto riguarda in particolare i problemi della diocesi e della parrocchia si veda il Bollettino bibliografico di M. Mariotti, in Vita e Pensiero, 54 (1971), n. 4-5, p. 176-180.

e interessante, anche se sotto diversi aspetti criticabile, dei gruppi spontanei, delle « Chiese sotterranee » e della contestazione ecclesiale. 104 Ha anche stimolato l'iniziativa pastorale dei vescovi, preti, laici e religiosi a creare « comunità di base » o altri modelli di comunità su misura umana, luoghi di autentica comunicazione e corresponsabilità cristiana e missionaria, al fine di far rivivere, in forme moderne ed adeguate, la proposta ecclesiale del Vangelo e del Concilio. 105

Al livello di riflessione teologica si è giunti a distinguere in modo più lucido gli elementi di istituzione divina, da quelli di origine umana e contingenti che strutturano però in maniera determinante le Chiese locali attuali. In questo modo si è aperto un ampio spazio alla creazione di un tessuto ecclesiale di base

104 Cfr, ad es., B. Malcom, La Chiesa sotterranea, Milano 1968, 205 p.; K. Rahner, Schisme dans l'Église? Paris 1969, 59 p.; J. Bonnefoy, Inconfortable Église du 20° siècle, Paris 1969, 168 p.; G. Ermecke, Die Kirche, ihre Theologie, und ihre Verkündigung im Aufbruch, in Theol. und Glaube, 59 (1969), p. 422-433; H.R. Fray, Conflict and Change in the Church, Philadelphia 1969, 113 p.; Aa. Vv. Le due Chiese, Milano 1969, 216 p.; J. Rémy, Conflit et dynamique sociale. Interrogations relatives à la vie de l'Église, in Lumen vitae, 24 (1969), p. 26-50; S. Burgalassi, Le cristianità nascoste, Bologna 1970, 404 p.; J. Riezu, El conflicto social y las tensiones en la Iglesia, in Communio, 3 (1970), p. 55-85; A. Borelli, Sui fermenti del mondo cattolico. I due cattolicesimi, in Protestant., 4 (1971), p. 58-82; E. Rideau, Traverser le conflit, in Christus, 18 (1971), p. 55-81;

M. Bellet, Sur la séparation, ivi, 18 (1971), p. 41-52.

105 Cfr M.H. Féret, L'amore fraterno vissuto nella Chiesa e il segno della venuta di Dio, in Concilium, 3 (1967), n. 9, p. 28-51 (ed it.); A. Godin, La vie des groupes dans l'Église, Paris 1968, 104 p.; C. MULLER, Jalones para una teología de las comunidades cristianas de base, in Teol. y Vida, 10 (1969), p. 254-265; AA. Vv., La parrocchia. Documenti, Bologna 1969, p. 152; C. CAROZZO, Le comunità di base e l'avvenire della Chiesa, in Il Gallo, 24 (1970), n. 6, p. 6-7; P. Brugnoli, Il coraggio di una Chiesa libera, Brescia 1971; AA. Vv., Giovani in parrocchia, Brescia 1970, 118 p.; AA. Vv., I piccoli gruppi nella Chiesa, Assisi 1970, 90 p.; AA. Vv., I piccoli gruppi, fonte di energia per la comunità cristiana, in Presenza pastorale, 40 (1970), n. 7 per intero; F. Klostermann, Comunità nell'ambito universitario, modello di future comunità cristiane, in Diakonia, 3 (1971), p. 26-37; A. NESTI, Mutamento sociale. Gruppi e « comunità di base », in Testim., 14 (1971), p. 294-320; AA. Vv., Las comunidades de base, in Lumen, 20 (1971), n. 2 per intero; D. Léger - J.M. Domenach, Sulle comunità di base, in Humanitas, 26 (1971), p. 869-887; G. DANNEELS - J.H. WALGRAVE, Les petits groupes dans l'Église, in Foi et Vie, 1/4 (1971,) p. 335-363; J. NEUMAN, Ist kollegiale Gemeindeleitung kirchenrechtlich zulässig?, in Diakonia, 2 (1971/3), p. 181-186; N. Fabro, I gruppi spontanei nel Popolo di Dio, in Vita e Pensiero, 54 (1971), nn. 4-5, p. 146-154. improntato a modelli di comunione, e non semplicemente di effi-

cienza organizzativa o di massa. 106

All'interno degli istituti religiosi l'insegnamento conciliare e le esperienze del post-Concilio hanno in molti casi messo in crisi le comunità religiose locali. 107 Da un lato hanno fatto riscoprire la natura ecclesiale della comunità religiosa sia negli aspetti essenziali che essa ha in comune con ogni forma di Chiesa locale, sia in quelli che le sono propri in virtù del carisma della vita religiosa e dei carismi particolari delle diverse congregazioni religiose. 108 Dall'altro lato hanno fatto percepire in forme più o meno chiare la distanza tra l'ideale comunitario proposto e la realtà concreta della comunità, molte volte assai povera di au-

106 Si consultino in merito i bollettini bibliografici di M. Mariotti se-

gnalati in precedenza.

107 Oltre ai riferimenti di nota 32, si veda: J. LECLERCO, Le monachisme contesté, in Nouv. Rev. Théol., 89 (1967), p. 607-618; La vie religieuse en évolution, in Concilium. Documentation, 28 (1967), p. 139-158; H. CLAASSENS, C'è un domani per la suora?, Brescia 1969, 144 p.; I. VRANKEN, Un monastero nelle strade, Milano 1969, 164 p.; J.M.R. TILLARD, Les religieux au coeur de l'Église, Paris 1969, 182 p.; C. Bovetto, A che punto siamo col rinnovamento dei religiosi?, in Vita consacrata, 7 (1971), p. 705-716; V. de Couesnongle, H. Carrier, J. Beyer, Vers un nouveau type de religieux, in Vie Spirituelle. Supplément, n. 99 (1971); J. Rémy - F. HAMBYE, Crise de la communauté. Situation provisoire ou changement culturel?, in Lumière et Vie, 18 (1969), p. 85-111.

Oltre ai riferimenti di nota 63, si veda: P.-M. Suárez, « Fraternità »: spirito e struttura dell'Ordine, Vicenza 1966, 150 p.; MARIAN DOLORES, La vie de communauté, in Vie religieuse et efficacité personnelle, Mulhouse-Paris 1966, p. 115-139; H. Helen Marie, Hacia una teología de la comunidad, in Christus, 31 (1966), p. 299-308; M.A. Santaner, Vie religieuse et vie en communauté, in Vie spirituelle, 115 (1966), p. 154-167; Marie-ISABELLE DES ANGES, Vie commune et mystère de l'Église, in La vie des communautés religieuses, 25 (1967), p. 45s; J.-M. CLICHE, Un avenir à la communauté, ivi, p. 243-247; P. Meinhold, Les communautés religieuses signes de l'Église, in Vie consacrée, 40 (1968), p. 227-241; B. DEPLANQUE, La vie en communion, in La Vie Spirituelle, Supplément, 86 (1968), p. 303-339; 87 (1968), p. 495-542; A. MATANIÇ, Vita comune e comunanza di vita, in Riv. delle Religiose, 17 (1968), p. 347-351; U. NAAL, The Community of Today, in Rev. for Rel., 28 (1969), p. 729-732; S. Odile-Marie, La vie fraternelle, in Christus, 16 (1969), p. 199-210; Y. Congar, Vie chrétienne en communauté et fraternité, in Vie Spirit., 121 (1969), p. 329-340; E.C. Ahner, Toward a Renewed Life in Community, in Rev. for Rel., 29 (1970), p. 364-370; C.A. Schleck, Community Life: Problematic and Reflections, ivi, p. 532-549. Per quanto riguarda la dimensione carismatica della comunità religiosa rimando al mio studio: Il carisma permanente di Don Bosco, Torino 1971, 215 p., con relativa bibliografia e al bollettino di J. Jacquemont più volte ricordato.

tentica fraternità. Di qui la contestazione, le situazioni diffuse di conflitto. Tutto questo ha stimolato la sperimentazione di comunità religiose che testimonino in modo credibile la fraternità, libertà, uguaglianza e cattolicità evangeliche, e siano, per le loro scelte significative, centri di polarizzazione e di animazione di altre comunità cristiane. 109

Al termine di questo punto, che, per la sua delicatezza e complessità, è risultato più diffuso, si può ormai comprendere in che senso la comunità salesiana è una « forma peculiare » di Chiesa locale. Tutti gli elementi costitutivi della Chiesa locale presentati da san Paolo e dal magistero conciliare sono presenti in essa. Essa è una comunità di fede che vive dell'ascolto della Parola di Dio: è una comunità eucaristica e di culto: è una comunità apostolica inserita nel tessuto vivente delle altre Chiese locali e della Chiesa universale. La presenza in essa dei presbiteri, legati alla « comunione gerarchica », le garantisce la nota di apostolicità. Gli elementi che la caratterizzano e che le derivano dal carisma della vita religiosa, professata dai suoi membri, e dal carisma di Don Bosco permanente in essa, sono il motivo per cui è una forma di Chiesa locale non qualsiasi, ma « peculiare ». 110

Si possono inoltre percepire più chiaramente le prospettive e le mete che le si aprono davanti, che possono arricchire notevolmente la sua tradizione e renderla una comunione di persone rispondente alle esigenze ed aspettative ecclesiali del nostro tempo.

usano ormai e a buon diritto, le formule « carisma della vita religiosa », « carisma del fondatore », « carisma della congregazione » (cfr Paolo vi, Evangelica testificatio, nn. 2, 3, 11, 32).

¹⁰⁹ Oltre ai riferimenti di nota 32 e 108, si veda: A. de Bonhome, Grandes ou petites communautés? Résultats de notre enquête, in Vie consacrée, 40 (1968), p. 336-352; H. Roth, Ueberlegungen zum Gruppenleben in religiösen Institutionen, in Geist und Leben, 44 (1971), p. 48-62; B. Deplanque, G. Paiement, J. Legerd, Les communautés nouvelles, in Vie Spir. Supplément, 98 (1971); Paolo vi, Evangelica testificatio, nn. 39-41.

110 Nel linguaggio teologico corrente e nei documenti del Magistero si

IV. RAPPORTI DELLA COMUNITÀ SALESIANA CON LE ALTRE FORME DI CHIESA LOCALE E CON LA CHIESA UNIVERSALE

La comunione con le altre Chiese è una dimensione essenziale di ogni forma di Chiesa locale. Non parlarne a proposito della comunità salesiana, sarebbe una grave lacuna, che esporrebbe tra l'altro al rischio di favorire un « campanilismo » salesiano assolutamente inaccettabile, proprio nel momento in cui la congregazione compie uno sforzo notevole di rinnovamento della sua presenza nelle Chiese locali. È necessario invece dire espressamente che essa è sì una « forma peculiare » di Chiesa locale, ma appunto per questo è strutturalmente innestata nella comunione con le altre forme di Chiesa a livello diocesano, superdiocesano e mondiale. Il tema è quindi sicuramente fondamentale. Purtroppo però i limiti del presente saggio non consentono di svilupparlo in modo adeguato. Ci si deve limitare a rapidi cenni, necessariamente semplificatori, non privi però di una certa utilità.

Pensiero e prassi salesiana 111

Anche su questo punto non si può, per motivi evidenti, chiedere a Don Bosco e alla tradizione salesiana una dottrina proposta solo dalla recente teologia della Chiesa locale. Il loro pensiero continua ad esser guidato da un'ecclesiologia di tipo universalista. È soprattutto dalla prassi salesiana che ci vengono le indicazioni più significative.

A livello di Chiesa universale e di « Chiese particolari » e superdiocesane, meritano di esser ricordate: la convinta professione di fede nella Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica; la particolare fedeltà e adesione al Papa e ai vescovi; la disponibilità duttile e creativa alle loro disposizioni; la mistica missionaria; la stampa popolare a sostegno della fede cattolica e della Chiesa in Italia e altrove.

A raggio diocesano e parrocchiale si devono segnalare: le iniziative educative ed apostoliche di diverso genere attuate tanto

¹¹¹ Cfr P. Stella, op. cit., p. 119-146, 359ss; M. Wirth, Don Bosco e i Salesiani, Torino 1970, p. 221ss.

in forma stabile, ad esempio, con oratori, scuole, ospizi, parrocchie, collaborazioni nei seminari, che in forme occasionali, come le prestazioni per le diverse attività parrocchiali e diocesane; inoltre la creazione e animazione del movimento dei cooperatori in aiuto ai vescovi e ai parroci. Tutto questo, svolto generalmente nell'ambito delle strutture organizzative del luogo. Sovente però al di fuori di esse e in maniere nuove, precorritrici, in certo senso, di sviluppi posteriori.

Non mancarono limiti e deficienze dovute a situazioni locali e alle persone. Sono documentabili, ad esempio, atteggiamenti più o meno coscienti di autonomia dalla parrocchia e dalla diocesi; e certa mentalità superficiale di « ghetto », peraltro comprensibile se giudicata nel contesto ecclesiale dell'epoca. Oggi, senza dubbio, questo ampio settore della vita della Chiesa presenta una situazione differente. Soprattutto dopo il Vaticano II, la comunione tra Chiese si pone in termini e con accenti nuovi, che richiedono da ogni comunità salesiana uno sforzo notevole per integrare i valori di ieri nelle acquisizioni di oggi e di domani.

Indicazioni della storia della vita religiosa 112

Come nei numeri precedenti, anche qui si tenta semplicemente di far emergere alcuni atteggiamenti di fondo delle diverse forme di vita religiosa nei confronti delle comunità presbiterali, episcopali e della Chiesa universale, ed alcune caratteristiche dell'azione da esse svolta a loro favore. A questo scopo si avanzano alcune osservazioni generali, tratte dalla storia di tutte le forme storiche di vita religiosa, e si fanno in seguito alcuni rilievi riguardanti il contributo specifico di alcune di esse.

Nella storia della Chiesa ci sono state incomprensioni, tensioni ed anche conflitti tra comunità religiose da una parte e Chiese locali o Chiesa universale dall'altra. Tuttavia, al di là e al di sopra di esse, è sempre stata viva e profondamente radicata la coscienza di appartenere all'*Una Sancta*, e la volontà di comunione con essa, in modo speciale attraverso l'unione alle sue guide autorevoli: i Papi e i vescovi. L'adesione al Papa e l'impegno per

Per i riferimenti bibliografici si vedano le note 17 e 63.

difenderne l'autorità e renderne efficace, a tutti i livelli, il servizio pastorale, divengono una caratteristica abbastanza comune delle congregazioni sorte dopo il Concilio di Trento, ed acquistano modulazioni particolari — non sempre pienamente accettabili, come il disinteresse per la Chiesa diocesana e l'abuso dell'esenzione — nel clima ecclesiale creato dal Vaticano I. È indiscutibile il contributo da esse dato, soprattutto in momenti critici della storia della Chiesa. Si pensi, ad esempio, all'apporto del monachesimo orientale ed occidentale del primo millennio, all'influsso di Cluny, all'incidenza ecclesiale dei grandi ordini medioevali, all'apporto di sant'Ignazio di Lovola e della sua Compagnia, e di tante congregazioni sorte negli ultimi secoli. La loro presenza nei diversi settori di apostolato delle Chiese locali e della Chiesa mondiale: la liturgia, l'evangelizzazione, l'educazione, l'insegnamento, le opere caritative, le missioni, la politica ecclesiastica, è stata costante e a volte determinante. Senza dubbio essa ha assunto i lineamenti propri di ogni periodo storico, con i conseguenti limiti e lacune. Il che giustifica, tra l'altro, il rinnovamento voluto dal Vaticano II. Questo però non sminuisce la portata del loro contributo ecclesiale.

Per quanto riguarda il tipo di testimonianza e di servizio offerto da alcune forme più importanti di vita religiosa si possono fare i seguenti rilievi. Esso è multiforme o pluralistico, e corrisponde ai differenti carismi dei fondatori o riformatori, alle esigenze proprie delle singole epoche, e alle differenti situazioni locali.

Il contributo specifico della vita monastica è stato la testimonianza della contemplazione, della preghiera, della fraternità evangelica, dello spirito di semplicità, di umiltà e di libertà. Ad essa si sono aggiunti, secondo gli orientamenti dei diversi ordini, incarichi apostolici e opere caritative. Lungo tutto l'arco della storia, sovente i monasteri e i conventi sono stati veri centri di irradiazione di autentica vita cristiana nelle Chiese locali e nella Chiesa universale.

La « vita canonicale » nelle sue diverse espressioni storiche (chierici canonici, canonici regolari) ha congiunto alla testimonianza monastica il ministero diretto nelle comunità locali. Sorta in seno ad esse, è stata sempre votata al loro servizio specifico.

Nelle comunità religiose apostoliche dette anche « funzionali », soprattutto dal Concilio di Trento in poi, l'azione apostolica o

caritativa diviene elemento costitutivo della loro stessa vita religiosa e l'obiettivo immediato cui tendono. Ne consegue che il loro contributo ecclesiale è caratterizzato dal genere di missione e relativo servizio che svolgono a raggio locale o più generale: l'evangelizzazione, l'insegnamento, l'educazione, l'ospitalità, le molteplici iniziative caritative ed assistenziali, le missioni.

Né si possono dimenticare le forme proprie di spiritualità, che hanno esercitato un benefico influsso nella vita della Chiesa; ed inoltre i numerosi movimenti apostolici da esse suscitati e sostenuti come i terzi ordini e i diversi tipi di associazioni. Si potrebbe ancora accennare ai caratteri di tempestività e di urgenza, di supplenza o di stabilità, di conservazione o di creatività, di volta in volta connessi con il loro impegno apostolico nelle comunità parrocchiali, diocesane e nella Chiesa mondiale.

Spunti biblici 113

Ai fini del presente studio interessa descrivere rapidamente i rapporti di fraternità delle Chiese locali del Nuovo Testamento, cercando di scorgere la coscienza ecclesiale che sta a monte di essi: è a questi modelli che ci si deve ispirare in un momento di rinnovamento.

Innanzi tutto la Chiesa primitiva è cosciente che per essere comunità di Cristo deve vivere al suo interno una genuina fraternità evangelica. Non basta predicare nel nome del Signore, è indispensabile realizzare la fraternità da lui voluta.

Quando l'unica Chiesa si rende presente in nuove comunità cristiane, ad esempio, in Giudea, in Samaria e ad Antiochia, ¹¹⁴ emerge tosto nella Chiesa di Gerusalemme la coscienza della propria responsabilità verso di esse, ¹¹⁵ e nelle Chiese sorelle la convinzione di dover vivere in comunione con la Chiesa madre e tra di loro. ¹¹⁶ Non è sufficiente la fraternità locale: questa deve allargarsi alla fraternità tra tutte le comunità.

In concreto essa si esprime in primo luogo attraverso la soli-

Per i riferimenti bibliografici si veda la nota 68.

¹¹⁴ Cfr *Atti* 9,31; 11,23-30.
115 Cfr *Atti* 8,14.

¹¹⁶ Cfr Atti 11,23-30.

darietà cristiana, fatta di scambi, di aiuti, di visite. Significativa in proposito è la colletta organizzata da san Paolo nelle sue Chiese a favore della comunità gerosolimitana. Non la concepisce come un dono, ma come uno scambio, cioè, come manifestazione di giustizia e di uguaglianza tra Chiese.¹¹⁷

Altra espressione di fraternità tra Chiese è la corresponsabilità di ciascuna di esse, secondo le proprie possibilità e i carismi dei suoi membri, nell'affrontare i problemi che si pongono alla Chiesa. A questo riguardo va ricordato il Concilio di Gerusalemme, cui intervennero assieme agli apostoli, ai presbiteri e alla comunità locale, dei rappresentanti, ad esempio, della Chiesa di Antiochia. 118

Un'ulteriore ed importante manifestazione è la consonanza nello stesso Vangelo, attuata attraverso il mutuo riconoscimento e la vicendevole accettazione. La comunione tra le guide responsabili delle Chiese ne è il segno autorevole. Molto indicativa al riguardo è la controversia tra Paolo e Pietro, e il riconoscimento per il suo Vangelo e le sue comunità ottenuto dall'Apostolo dei gentili da parte della Chiesa di Gerusalemme e dai suoi capi. In questo contesto il riferimento a Pietro appare essenziale. Esso viene integrato nella collegialità e conciliarità della Chiesa e rimanda ad un'istanza superiore: Dio, Cristo e il suo Spirito.

In seno alle comunità primitive vive chiara e potente questa coscienza: la *koinonia* che le lega vicendevolmente non è frutto di mere convergenze umane, ma opera della presenza vittoriosa di Dio, tramite Cristo ed il suo Spirito. Questo è il grande insegnamento racchiuso da san Paolo nelle immagini della Chiesa universale, corpo di Cristo, popolo di Dio e tempio dello Spirito; 120 questa è la dottrina solenne e sublime espressa da san Giovanni nelle immagini della vite e dei tralci, del buon pastore, nel discorso eucaristico circa l'unione vitale dei fedeli nel Padre e nel Figlio, e nella prima lettera circa la comunione dei cristiani con l'apostolo e tramite lui con il Padre e Cristo. 121

¹¹⁷ Cfr Atti 24,27; 1 Cor 16,1-3; 2 Cor 8,9; Rom 15,25-27.31. Cfr in proposito J. Dupont, art. cit. in Nouv. Rev. Théol. 91 (1969), p. 909ss.
¹¹⁸ Cfr Atti 15,1ss.

¹¹⁹ Cfr Gal 2,1ss.

¹²⁰ Cfr Col 1,15-23; 2,19; Ef 1,18-23; 2,17-22; 4,3-16.
¹²¹ Cfr Gv 10,1ss; 15,1-5; 17,10ss; 1 Gv 1,3-4.6-7.

Punto nodale di questa divina presenza creatrice di comunione tra tutte le Chiese e i fedeli è la celebrazione della cena del Signore. In essa quanti partecipano al corpo eucaristico di Cristo realizzano e rivelano la fraternità universale e partecipano alla vita dell'intero corpo mistico di Cristo. La comunione tra Chiese è di natura eucaristica, prima ancora che ministeriale. Questa è al servizio di quella.

C'è un altro aspetto che merita di essere rilevato. Le Chiese del Nuovo Testamento - lo si è sottolineato nel numero precedente - presentano numerose differenze tra loro, e non in elementi marginali della vita cristiana, ma di un certo rilievo. Riguardano, ad esempio, tipi diversi di cristologia, di ecclesiologia, di escatologia. Studi recenti in merito 122 hanno fatto notare che non è possibile ricondurli a semplici aspetti complementari, quasi pezzi di un mosaico. Si tratta piuttosto di una pluralità di modi o forme con cui viene vissuta ed espressa, nella fede, nella liturgia e nell'organizzazione, l'esperienza cristiana delle singole comunità a modo di ritratti diversi della stessa persona, o quadri diversi della stessa realtà. Ci si può chiedere, fino a che punto questa pluralità e diversità è compatibile con l'unità della Chiesa? Il Nuovo Testamento ci offre alcune indicazioni semplici ma decisive. La comunione tra le Chiese è garantita innanzi tutto dal confronto con il Vangelo delle origini, con l'apostolo e la Chiesa madre di Gerusalemme. Nessuna Chiesa locale, neppure quella madre, può avanzare la pretesa di identificarsi con la Chiesa universale, o di esigere che le altre comunità facciano combaciare in tutto la propria specifica esperienza cristiana con la sua. Questo è appunto il dato che emerge dalla discussione tra la comunità giudeo-cristiana e le comunità cristiane di origine pagana. L'intervento di Pietro, dell'apostolo, del collegio apostolico, secondo i casi, è nel senso non della uniformità totale, ma di una sana pluralità e diversità, espressione di cattolicità e compossibile con l'unità della Chiesa. C'è poi sempre la coscienza che la comunione

¹¹² Cfr, ad esempio, P. Lanne, Pluralisme et unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale, în Istina, 14 (1969), p. 171-190; R. Schnackenburg, Il Nuovo Testamento, în Problemi e risultati degli studi biblici, Brescia 1969, p. 77-119; H. de Lubac, op. cit., p. 57-69.

all'interno delle comunità e tra le comunità è una vittoria continua di Cristo e del suo Spirito sulle divisioni perpetuamente in agguato.

Da ultimo va rimarcata la *dinamica missionaria* che attraversa la vita delle singole Chiese e la loro più ampia fraternità.

In un momento come il nostro, di crisi, di tensioni, di conflitti in seno alle comunità religiose e cristiane e tra le Chiese, queste indicazioni del Nuovo Testamento (che però andrebbero completate con altre della tradizione) sono difficilmente sottovalutabili. L'adeguamento alle esigenze pastorali locali deve tener presenti questi orientamenti evangelici.

Indicazioni conciliari e post-conciliari 123

Integrando le annotazioni sull'argomento, contenute nel numero precedente, si riassumono qui alcuni asserti riguardanti il concetto di Chiesa universale, i rapporti tra le Chiese locali, e la collocazione delle comunità religiose in questo nuovo quadro ecclesiale con particolare riguardo all'esenzione e al loro inserimento nella pastorale d'insieme.

Secondo l'insegnamento conciliare, la Chiesa universale non è una specie di entità che sta al di sopra delle Chiese locali. Non è neppure la semplice somma o giustapposizione di esse come un tutto coestensivo e costituito di parti. Essa è comunione di Chiese, perché si realizza e si rende visibile nelle singole Chiese locali, e da esse risulta costituita: « Le Chiese particolari (sono) formate ad immagine della Chiesa universale, e in esse e da esse sussiste (exsistit) l'una ed unica Chiesa cattolica » (Lumen Gentium, 23a).

Il Vaticano II riconosce ripetutamente il pluralismo di Chiese locali, dovuto a un patrimonio teologico, liturgico, spirituale, canonico proprio, a valori socio-culturali locali, e a forme molteplici di pastorale. Riconosce insieme che esso non impedisce l'unità del popolo di Dio; la realizza piuttosto e la rende veramente

Per i riferimenti bibliografici si veda M. MARIOTTI, art. cit. in Vita e Pensiero, 54 (1971), nn. 4-5, p. 160-163, 169-171. Riprendo qui sostanzialmente quanto ho scritto in Linee di rinnovamento, Torino 1971, p. 79-83.
 Cfr Lumen Gentium, 23d, 13c; Sacrosanctum Concilium, 37; Ad Gentes, 22.

cattolica, perché ognuna di esse comunica con le altre, e concordemente operano per la pienezza dell'unità. 125

Ouesta unità dinamica comprende sia la comunione con la cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale di carità, sia la comunione delle Chiese locali tra loro. Sono due direzioni della comunione ecclesiale che si completano a vicenda. La Chiesa, cui presiede il successore di Pietro, tutela la legittima varietà e insieme cura che il pluralismo delle Chiese non nuoccia all'unità, ma piuttosto la serva. Le comunità locali comunicano tra loro i tesori spirituali, le forze apostoliche e gli aiuti materiali. Attraverso questo servizio scambievole nasce il consenso universale della fede, viene realizzata la missione universale e viene consolidata la fratellanza di tutto il genere umano. 126 Tutti i membri delle Chiese locali sono responsabili e costruttori di questa comunione, ognuno secondo il proprio carisma e ministero e nella propria situazione o forma di vita cristiana. Questa collaborazione universale tra Chiese è rappresentata e promossa dal collegio episcopale con il Papa. 127

È in questa prospettiva che il Vaticano II presenta l'esenzione dei religiosi dalla giurisdizione del vescovo locale. Essa risponde ad una duplice funzione ecclesiale: a) sottolinea il massimo di disponibilità di una comunità religiosa per il servizio alla Chiesa universale, alla collegialità episcopale, alle conferenze dei vescovi e alle necessità delle Chiese particolari; b) sottolinea l'importanza per la Chiesa universale e per le Chiese locali di favorire l'unità del carisma e dello spirito di un istituto religioso, affidandone la responsabilità particolare ai superiori dell'istituto sotto l'autorità del Papa. Questo fa sì che le comunità religiose locali o singoli religiosi, possano inserirsi nella pastorale della Chiesa particolare con una presenza differenziata, cioè come un corpo specializzato, chiamato dallo Spirito a svolgere una missione particolare in ragione di un carisma specifico. 128

Nel periodo post-conciliare si è assistito allo sforzo, non privo di tensioni e di conflitti, di assimilazione di questa rinnovata

125 Cfr Lumen Gentium, 23d, 13bc.

¹²⁶ Cfr Lumen Gentium, 13c, 23bcd; Ad Gentes, 19-20, 35ss.

¹²⁸ Cfr Lumen Gentium, 45b; Christus Dominus, 35.

visione ecclesiale, e di attuazione delle diverse riforme strutturali ed organizzative dirette a rendere operative l'inserimento delle comunità religiose nella « pastorale d'insieme » a raggio parrocchiale e diocesano e nei rispettivi organi rappresentativi. 129

I documenti del Capitolo Generale Speciale e le nuove costituzioni hanno recepito gli apporti biblici e conciliari ricordati, e si dimostrano aperti alle esigenze ed istanze della nuova situazione ecclesiale. ¹³⁰

Conclusione

La comunità salesiana esprime in modo visibile il mistero della Chiesa-comunione; si ispira al gruppo dei discepoli di Cristo e alla prima comunità di Gerusalemme; è una forma peculiare di Chiesa locale, ed è unita da molteplici legami di comunione con le altre comunità salesiane, con le altre forme di Chiesa locale e con la Chiesa universale. Questo è un fatto e più ancora una meta. È l'obiettivo cui devono tendere tanto le comunità attuali che quelle che sorgeranno in esecuzione delle deliberazioni dell'ultimo capitolo generale. È un ideale che esige un rinnovamento permanente e mai pienamente raggiunto. Se la comunità salesiana rinnovata o di nuovo tipo non risponde alla sua irrinunciabile vocazione e missione ecclesiale, percepita però e vissuta nelle forme nuove e valide del nostro tempo, vanifica la sua realtà più profonda e svuota di senso e di significato la sua stessa fisionomia salesiana.

della lede, 45), l'olifo 1711.

130 Cfr CGS, Sezione prima: La nostra missione apostolica, p. 21-24, 45-52, 57s, 61-65, 75, 91-97, 114-128, 133-134, 135-136, 179-208, 214, 221-222, 245, 249, 253-277, 295, 305; Sezione seconda: La nostra vita di comunione, p. 323-331; Costituzioni e Regolamenti..., 1972, art. 33, 55.

¹²⁹ Cfr H. Proesmans, Les religieux dans la pastorale diocésaine et paroissiale, in Concilium, 28 (1967), p. 77-84; K. Rahner, Stati e professioni nella Chiesa, in Nuovi saggi, I, Roma 1968, p. 595-603; N. Jubany, Les religieux, collaborateurs du ministère pastoral des évêques, in Aa. Vv., La charge pastorale des évêques, paris 1969, p. 297-327; L. Bettazzi, I religiosi e la Chiesa locale, in Aa. Vv., La Chiesa locale, Bologna 1970, p. 185-204; R. Roge, Les religieux dans l'Église locale, in Vocation, 255 (1971), p. 388-396; C. Brovetto, Integrazione dei religiosi nella pastorale della Chiesa locale, in Vita consacrata, 7 (1971), p. 3-14, 101-112; Aa. Vv., I religiosi nella Chiesa locale, in Presbyteri, 3 (1971), n. 6, per intero; M. Pellegrino, I religiosi e le religiose nella pastorale diocesana (Maestri della fede, 45), Torino 1971.

DISCUSSIONE

La discussione, cortese ma serrata, si è concentrata quasi esclusivamente sulla legittimità del titolo di Chiesa che il relatore aveva utilizzato per qualificare la comunità salesiana locale. Un sociologo vi scorgeva una concessione inutile e forse pericolosa a delle tendenze in voga. Un pastore stimava che i gruppi di salesiani cui egli si rivolgeva non avrebbero voluto saperne. Soprattutto un teologo rifiutava in modo assoluto tale appellativo, per dei motivi che ha scaglionato successivamente lungo l'intero dibattito, mentre il conferenziere, aiutato a volte da un altro partecipante, restava sulle sue posizioni, rimandando, in risposta a diverse obiezioni, all'ultima parte della sua relazione, la quale, per lasciare più spazio alla discussione, non era stata letta in assemblea.

La comunità salesiana locale è assimilabile a una Chiesa?

Prese la parola innanzi tutto il sociologo: « Non riesco a vedere come si possano distinguere diverse Chiese, che si chiamano con nomi diversi; come si possano distinguere diversi gruppi ecclesiali: un gruppo ecclesiale salesiano che fa chiesa; un gruppo di gesuiti che fa chiesa... Non vedo la possibilità di distinguerli. Ho poi l'impressione che si voglia ad ogni costo forzare l'interpretazione dei documenti su una concezione culturale relativistica del concetto di ecclesia. Oggi, per indottrinamento, per condizionamento, ecc., abbiamo una certa visione di cos'è la convivenza umana, e questa visione ci piace, anzi ci sembra necessaria. Quindi vogliamo ad ogni costo verificare con i documenti della Chiesa che questa è l'essenza assoluta, così come nel secolo scorso si voleva provare che la Scrittura è in rapporto con la scienza ».

L'ispettore: « Dopo aver ascoltato questo esposto, non sono sicuro delle reazioni che provocheremo nei confratelli quando parleremo in questo modo della comunità locale. Non credo che si riuscirà a convincerli. Chiedo come far capire questa realtà, e quali sono gli ostacoli che esistono nella mentalità dei confratelli per accettarla ».

Il teologo sviluppò innanzi tutto delle considerazioni nel medesimo senso: « Basta che un nome coincida con una dottrina perché lo si possa usare? Non c'è da rispettare la mentalità dell'ambiente, l'uso comune, che dà a un nome un senso, che va più in là di ciò che penso io? C'è tutta una discussione sul concetto di Chiesa locale e di Chiesa particolare, ben illuminato da uno degli ultimi libri di De Lubac (noto peraltro al conferenziere. Ndr). Anche lo stesso Concilio propende per un senso quando dice Chiesa locale, per un altro senso quando dice Chiesa particolare. Non è però tanto chiaro. Ma nella mentalità comune, Chiesa locale implica tutta una gerarchia e tutti i carismi presenti appunto in una Chiesa ». S'oppose quindi all'assimilazione della comunità salesiana a una Chiesa. Tale assimilazione gli pareva per lo meno inopportuna. Il rinnovamento della Società salesiana è legato ad una concezione più giusta delle relazioni

di servizio tra essa e la Chiesa locale « nel senso comune della parola, ossia della diocesi e della conferenza nazionale ». Un altro teologo, nel medesimo senso, si richiamò invece all'introduzione della relazione, e fece osservare che il conferenziere aveva fatto due passi: 1) innanzi tutto associava i salesiani alla vita della Chiesa locale intesa nel senso della diocesi, ecc.; 2) presentava la comunità salesiana come una maniera peculiare di essere Chiesa nel quadro della parrocchia e della diocesi. Ora, a suo parere, i confratelli non sono preparati a questo. Alcuni di loro rischiano di non fare che il secondo passo e di ritrovarsi rinforzati nelle proprie posizioni contestabili. Due partecipanti, d'altra parte, si felicitarono d'aver inteso mettere in valore sia la somiglianza tra la comunità salesiana locale e la « Chiesa domestica », sia la koinonía e la fraternità salesiana... « Io ritrovo tutto l'aspetto apostolico ed evangelico, disse uno di loro, che sarebbe molto interessante sottolineare in una comunità ».

In risposta all'intervento del sociologo, il relatore rimandò innanzi tutto all'ultima parte del suo esposto, in cui venivano chiariti i rapporti di comunione tra diversi gruppi ecclesiali nell'unità della Chiesa; fece poi notare che lui stesso era giunto alle conclusioni presentate, non già attraverso un processo di verifica di tesi prestabilite, ma in seguito allo studio della teologia del Vaticano II e della Bibbia, fatto sulla scorta dei migliori commentatori, cui peraltro rimandava nel suo esposto. Quanto poi al vocabolario chiamato in causa dal suo collega teologo, si limitò ad osservare che la teologia ha le sue fonti: la Bibbia, il Magistero, ecc. e che si era attenuto al linguaggio usato da tali fonti, con le limitazioni presentate nella sua relazione. Ma ciò che più di tutto gli interessava era mettere in guardia da un doppio pericolo: da un lato, da parte di alcuni, il deprezzamento della propria comunità, e la fuga nella parrocchia e nella diocesi all'insegna della Chiesa locale; e dall'altro, il fatto che certi, chiusi nelle loro comunità, non vivono però in essa un'autentica vita ecclesiale, cioè di comunione veramente espressa comunitariamente, per esempio, fanno messa da soli, meditazione da soli, vivono una vita cristiana e religiosa individualistica. Non è che egli deprezzasse la messa o la meditazione, tutt'altro, metteva solo in guardia dall'individualismo che a volte trova in queste forme concrete una sua giustificazione e che ostacola una vera vita ecclesiale. Il primo teologo riprese la parola per attaccare di fronte la dottrina sottesa dall'ultima affermazione. « Mi ha confermato molto quanto ha detto prima. Con questo modo di ragionare, si identifica il concetto di comunità e il concetto di Chiesa. E mi chiedo: la Chiesa è solo dimensione comunitaria, o implica una struttura istituzionale voluta dal suo fondatore, che ha degli elementi che vanno più in là della semplice realizzazione comunitaria? ». Richiamò al riguardo la definizione delle « comunità di base » fatta dalla conferenza episcopale del Cile: « Non sono strutture della Chiesa, ma centri dinamici per far funzionare l'assemblea ecclesiale, la totalità della Chiesa. E non è un autentico dinamismo, proseguì, se non va d'accordo con altri per costruire una comunità più grande, quale è la Chiesa locale ».

Don Midali riespresse nuovamente la sua tesi: « Sicuramente la struttura attuale della Chiesa universale e delle Chiese locali è importante, necessa-

ria. ma deriva in larga parte da elementi culturali umani, e per di più oggi sono in crisi: si parla di crisi della diocesi, di crisi della parrocchia. Ora il modello di Chiesa che possiede lo Spirito con tutte le sue espressioni. ivi comprese quelle del ministero episcopale, lo si trova nel Nuovo Testamento. Chiedo: Ouali obiettivi ci prefiggiamo di raggiungere? Una semplice migliore realizzazione di tipo ecclesiastico delle comunità stabilite, cercando di potenziarne il dinamismo, o invece delle comunità evangeliche unite tra loro da rapporti di comunione, che si accettino vicendevolmente e collaborino attraverso il servizio specifico del ministero sacerdotale e episcopale? ». « Secondo me, una comunità salesiana oggi, in cui vi sono preti. coadiutori, giovani con tutta la cerchia di persone cui è interessata, realizza tutti gli elementi che il Nuovo Testamento e il Concilio applica alla Chiesa locale: la presenza di Cristo e del suo Spirito, la Parola di Dio, i sacramenti, i diversi carismi... Mancherà sì la presenza del vescovo..., ma c'è la comunione con lui attraverso i preti». Il suo oppositore moltiplicò le considerazioni sugli elementi della Chiesa, sulla differenza tra Chiesa locale e Chiesa particolare, poi riassunse nuovamente la sua posizione: « Il problema sta nel troyare dov'è l'elemento essenziale. Abbiamo detto che non basta il senso di koinonia. Il concetto di Chiesa aggiunge qualche cosa al senso di koinonia, qualche cosa voluta da Colui che ha fondato la Chiesa. Adesso, partendo dal Vaticano II, si dice che la Chiesa è sacramentum salutis. In altre parole, per costruire la Chiesa, ci devono essere gli elementi di una sacramentalità, un segno per tutti coloro che vivono attorno, in modo che s'accorgono che c'è. Per costruire questo segno, ci sono grandi elementi di sacramentalità, che il Concilio sviluppa: il gruppo della Gerarchia, il gruppo del laicato in quanto si distingue dal gruppo dei religiosi; e poi appunto il gruppo dei religiosi. Dunque la comunità religiosa o il religioso è una dimensione della Chiesa, che entra a formare il sacramento della Chiesa, ma non può essere Chiesa... Come possiamo chiamare Chiesa una comunità salesiana, anche analogicamente, se è solo un aspetto della Chiesa? ». Al che il relatore fece notare che il suo esposto prendeva sempre in considerazione la comunità salesiana locale inserita nel suo contesto ecclesiale più ampio della parrocchia e della diocesi, che rendeva possibile l'espressione di tali dimensioni sacramentali.

Quale appellativo proporre per qualificare la comunità salesiana locale?

Ad ogni modo, stando così le cose, quale termine proporre per rendere conto dei valori della comunità religiosa messi in rilievo? Le risposte a tale questione sono state abbastanza convergenti. « Nell'ambiente da cui provengo, Chiesa non dice quanto ho fatto notare, rimarcò il principale oppositore di Don Midali..., *Ecclesiola* basta: una piccola Chiesa ». « Preferirei adottare l'espressione *cellula di Chiesa*, osservò un ispettore...: non mi sento di dire ad una comunità: voi siete una Chiesa ». Un altro teologo propose una formula vicina: « Come modo di parlare più felice, ricorrerei

al vocabolo cellula: come nel caso di cellula vivente, così la comunità locale salesiana ha una funzione speciale nella Chiesa locale, in cui l'unità esteriore o strutturale viene dal vescovo. Ho difficoltà a concepire una Chiesa tanto particolare che locale senza la presenza del vescovo, o di un gruppo di vescovi... La comunità salesiana sarebbe una cellula o un organo vivente, che porta la sua parte originale in questa Chiesa... Infine vorrei dire un po' la mia impressione generale su tutto ciò che si dice qui sulla comunità. Mi domando se non cediamo troppo ad una specie di tentazione di rinchiudere un poco la comunità su se stessa, considerandola una specie di assoluto, come se il giovane che si fa salesiano avesse per scopo di vivere soltanto come fratello tra fratelli. Io non mi sono fatto salesiano per questo. Sono davvero molto sensibile all'aspetto di fraternità..., riconosco tali valori, riconosco la consistenza della comunità salesiana, ma essa non ha il suo scopo in se stessa: è apostolica. Questo valore permea la comunità fraterna come tale. Nei testi capitolari, per qualificare la comunità salesiana, è stata introdotta una congiunzione - e - tra "fraterna" e "apostolica". A me non piace: è la comunità fraterna che è apostolica ».

La discussione sull'appellativo Chiesa riemerse nuovamente. Uno dei partecipanti esclamò: « Non si tratta di adattarsi alla mentalità comune dei confratelli, ma di portare i confratelli all'idea del Concilio», il quale, nello spirito dell'intervento, permette l'assimilazione della comunità salesiana locale a una forma di Chiesa locale, a motivo dei valori di comunione che essa comporta. Il presidente concluse: « A mio parere la difficoltà nasce dalla diversità di significati della parola Chiesa... Nel Nuovo Testamento, si parla di tre forme della Chiesa: la Chiesa universale, la Chiesa locale e la Chiesa che sta realizzandosi attraverso la celebrazione dell'Eucaristia. Da ciò nasce la difficoltà. Quando un gruppo celebra l'Eucaristia, realizza idealmente la Chiesa, riferendosi a Cristo. L'analogia sta nel realizzare la Chiesa... Il Concilio usa la parola Chiesa per indicare le diverse forme della sua realizzazione concreta. Perciò credo sia da raccomandare di non attribuire il titolo di Chiesa alle famiglie religiose; ma, com'è stato suggerito, dire che sono membri della Chiesa e che la rappresentano. Si evita il pericolo della divisione e dell'opinione di coloro che dicono che noi siamo la Chiesa... Prima del Concilio, diverse famiglie religiose si sono considerate come ecclesiole nella Chiesa. Evitiamo questo pericolo, dicendo che le famiglie religiose rappresentano la Chiesa e ne fanno parte in qualità di membri ».