

Popolo di Dio: un incompiuto riconoscimento di identità

di Serena Noceti

in "Concilium" n. 3 del maggio-giugno 2018

«È difficile sottrarsi all'impressione che la nozione di popolo di Dio abbia subito un processo di disaffezione [...]; sembra doversi riconoscere che nella ricerca ecclesiologicala del post-concilio la nozione di popolo di Dio tende a soccombere, come sommersa»¹. Così Giuseppe Colombo, in un articolo pubblicato nel 1985, segnalava la crescente disaffezione per quella categoria che indubbiamente i padri conciliari avevano posto al cuore della loro lettura ecclesiologicala; il teologo lamentava il progressivo abbandono dell'espressione da parte di tanti teologi sistematici, europei e nordamericani, e l'oblio nei documenti magisteriali, mentre andava sviluppandosi la riflessione nel magistero episcopale e nella teologia latinoamericani. Riflettere su come sia avvenuto questo distacco e sui fattori che lo hanno determinato risulta essenziale per poter comprendere, con senso critico e adeguata strumentazione, la lunga stagione post-conciliare, per leggere gli sviluppi di pensiero e di prassi ecclesiale. In questa ottica si possono più lucidamente giudicare anche quelle prese di posizione che, in nome di un consolidamento - ritenuto necessario - davanti alle tante novità conciliari o in vista di una voluta riaffermazione di continuità nella Tradizione, hanno portato di fatto a uno stallo nella ricerca, a rallentamenti nei processi di ripensamento delle strutture ecclesiali, a contrapposizioni e polarizzazioni ideologizzanti, a un clima di sospetto (e di autocensura) che ben poco ha giovato allo sviluppo teologico post-conciliare e quindi alla dinamica della vita ecclesiale.

I/ TRA RECEZIONE ED ERMENEUTICA CONCILIARE

Il confronto critico sull'uso e il contenuto della categoria di "popolo di Dio" si colloca proprio nel cuore del passaggio tra una prima fase di recezione del Vaticano II, indubbiamente segnata da una rapida trasformazione delle relazioni, delle prassi, della forma ecclesiale complessiva nello sforzo dichiarato di acquisire quei tratti di visione ecclesiologicala che il concilio aveva consegnato, e un secondo periodo di consolidamento istituzionale, di puntualizzazioni teologiche, di rideterminazione - sul piano simbolico, linguistico, operativo - delle relazioni tra i *christifideles*, ministri ordinati e laici/laiche, che arriverà fino al passaggio di millennio. Nella prima fase la recezione, intesa come processo trasformativo complessivo, nell'accoglienza dell'evento e della dottrina conciliare, ha coinvolto le chiese locali e le diverse componenti del corpo ecclesiale in riforme liturgiche, catechetiche, organizzative, con creative e coraggiose sperimentazioni (anche se talora, indubbiamente immature e parziali) ed ha visto l'apporto convinto degli episcopati locali, che hanno cercato di incarnare secondo sensibilità peculiari sul piano culturale il messaggio del Vaticano II e le sfide aperte per i differenti contesti sociali. La seconda fase è caratterizzata da una decisa e sempre più forte presenza e parola del magistero pontificio nell'ermeneutica dei documenti conciliari, per orientare la stessa recezione in prospettive che vengono considerate autentiche e corrette: verrà riproposta un'ecclesiologicala di carattere universalista, rispetto a quell'iniziale e incompiuta visione conciliare che prospettava una ecclesiologicala dalle chiese locali (cf. la lettera *Communio notio*, 1992); si riaffermerà una lettura cristologico-ontologica e sacerdotale del ministero ordinato (cf. l'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, 1992) con una correlata ricollocazione dell'apporto dei laici nella linea della "collaborazione" (cf. l'istruzione *Ecclesiae de mysterio*, 1997).

Il tema del "popolo di Dio" è strettamente correlato con le dinamiche complessive di recezione del concilio, che investono tutte le componenti del Noi ecclesiale, e con l'evoluzione nell'ermeneutica magisteriale e teologica: costituisce uno degli elementi di riferimento ideali che hanno animato l'autocoscienza ecclesiale diffusa (non solo in America latina, ma anche in Europa) e che hanno

motivato la trasformazione della prassi; allo stesso tempo è stato oggetto di puntuali prese di posizione critiche da parte del magistero pontificio, che hanno portato in alcuni contesti ecclesiali e teologici a una vera e propria cancellazione della categoria e alla sua "sostituzione" con altre immagini e nozioni². È possibile "ri/attraversare" tutto il gioco di recezione ed ermeneutica conciliare proprio da questa prospettiva e da questo elemento "capitale"³. "Popolo di Dio" riapparirà e riacquisterà rilevanza solo dopo quasi trent'anni, con il papato di Francesco, nel profondo processo di rivisitazione dell'ecclesiologia del Vaticano II, una "re/visione" che egli conduce avvalendosi della ricca riflessione di teologi e vescovi latinoamericani (*in primis*, quella espressa dal Consiglio episcopale dell'America latina e dei Caraibi): il ritorno del "popolo di Dio" è una delle cifre portanti di quella quarta fase di recezione che si è aperta con il 13 marzo 2013⁴.

III/ "POPOLO DI DIO": TRA OBIEZIONI, RILETTURE CONCILIARI E RIFORME POSSIBILI

Quando e come è avvenuta questa rimozione? Quali sono stati i motivi di sospetto e critica esplicitamente adottati per ricusare la categoria e privilegiarne altre? Chi sono stati i protagonisti di questa presa di posizione e quali strategie ermeneutiche hanno adottato? I documenti che più ampiamente dibattono sul significato e sull'uso della categoria di "popolo di Dio" vengono tutti pubblicati nella prima metà degli anni Ottanta, sullo spartiacque tra la prima e la seconda fase della recezione post-conciliare: l'istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Libertatis nuntius* (1984), il documento della Commissione teologica internazionale *Temi scelti di ecclesiologia* (1985), la *Relazione finale* del sinodo straordinario a vent'anni dalla conclusione del Vaticano II (1985)⁵. Si tratta di testi di vario tenore, che rispondono a finalità diverse e sono stati elaborati da soggetti con differenti ruoli e funzioni ecclesiali, ma sono accomunati dalle obiezioni poste all'uso della categoria di "popolo" e dalla volontà di riconsegnare la lezione ecclesiologica conciliare a partire da prospettive "altre" (chiesa mistero, sacramento, corpo di Cristo; ecclesiologia di comunione). Le implicazioni per la forma di chiesa e per la comprensione della sua missione appariranno evidenti nel corso degli anni Novanta.

Una disamina critica di questi documenti, che focalizzi le contestazioni rivolte ad alcune correnti teologiche che riconoscevano nella categoria di "popolo di Dio"/"chiesa popolare" una chiave di volta imprescindibile (in particolare, le accuse di appiattimento sociologicistico e di riduzione democraticista)⁶ e che insieme evidenzia le ragioni che vengono addotte per privilegiare altre categorie o nozioni, aiuta a riavvicinare con maggiore profondità la novità della visione ecclesiologica del Vaticano II e permette di cogliere quegli snodi che devono essere necessariamente affrontati anche nell'attuale fase di riforma del corpo ecclesiale, quella a cui *Evangelii gaudium* chiama e orienta.

1/ I documenti: finalità e impianto interpretativo del tema "popolo/popolo di Dio"

Nel primo documento i riferimenti sono puntuali e rapidi. L'istruzione *Libertatis nuntius* stigmatizza in alcune teologie della liberazione il ricorso al concetto di "chiesa del/di popolo" (*Ecclesia populi*), intesa nel senso di «chiesa di classe, la chiesa del popolo oppresso che occorre "coscientizzare" in vista della lotta liberatrice organizzata», e denuncia le conseguenze che ne vengono tratte per la comprensione della struttura sacramentale e gerarchica della chiesa, in particolare il pensare che «il popolo sia la sorgente dei ministeri»⁷. La critica si concentra sul presupposto della visione ecclesiologica di alcuni teologi della liberazione: l'idea marxista di "classe" e il ruolo riconosciuto al "proletariato" in ordine alla lotta rivoluzionaria, a cui corrisponde in queste teologie una comprensione di "popolo/ popolare" che rimanda ad alcuni soggetti e gruppi sociali che sono parte della chiesa. A questo si obietta una visione di chiesa inclusiva, di tutti, richiamandosi al documento di Puebla e riconoscendo il valore di una opzione *preferenziale* per i poveri.

Ben più ampia la trattazione del tema nel documento della Commissione teologica internazionale:

come ricorda il Preambolo, il testo viene preparato da trenta studiosi come contributo alla preparazione del sinodo straordinario sul Vaticano II e si propone di dibattere alcuni temi presenti in *Lumen gentium* che avevano suscitato questioni e richiedevano perciò chiarimenti e approfondimenti. Tra i «problemi ecclesiologicali che dopo il concilio sono stati particolarmente esasperati» (*Introd.*) il documento colloca l'uso dell'espressione "popolo di Dio", che «non è in sé immediatamente chiara» e può dare luogo a false interpretazioni (II,2): «una di quelle parole a effetto, che vanno in giro con un contenuto sovente molto esagerato» (*Introd.*). Si richiama la centralità per il concilio di questa espressione, «tanto che ha finito per designare l'ecclesiologia conciliare» (II,1), e si ricordano i motivi teologici e pastorali che hanno spinto i padri conciliari a preferirla ad altre espressioni (fondamento battesimale di appartenenza, natura comunitaria e storica della chiesa), come anche la sua fondamentale dimensione escatologica (X). Allo stesso tempo però, a differenza di quanto fa il concilio, viene correlata alle altre immagini e nozioni, in particolare a quella di "mistero" e "corpo di Cristo", con la raccomandazione di non limitarsi a una sola immagine. Con una ripresa letterale di *LG* 9 la trattazione si dispiega intorno all'espressione «nuovo popolo di Dio», quale cifra del «superamento» (II,2) della nozione anticotestamentaria di "popolo di Dio"⁸, per esprimere il riferimento costitutivo al mistero trinitario. Quando è così intesa e se «adoperata unitamente ad altre denominazioni» (III,1), l'espressione permette di coniugare il carattere di mistero e di soggetto storico della chiesa; i tratti di relatività e di incompiutezza qualificano tale soggetto e permettono di comprendere la relazione della chiesa con il cammino dell'umanità e dei popoli. Due ulteriori riferimenti vengono dalla trattazione dedicata alla inculturazione (IV,1s.) e alla strutturazione delle relazioni intraecclesiali tra ministri e laici (VI,1: «La comunione che definisce il nuovo popolo di Dio è una comunione sciale gerarchicamente ordinata»; VII,3). L'espressione «nuovo popolo di Dio» rimane ancora portante nella trama del documento, ma comincia ad affiorare una centralità riconosciuta alla nozione di "sacramento" a cui si possono avvicinare le immagini di "corpo di Cristo" e "Sposa", «come anche la formula di "nuovo popolo di Dio" quale si rifrange nei suoi inscindibili orientamenti di mistero e soggetto storico» (VIII,2); ad essa si riconosce la virtualità di attestare con chiarezza il vincolo a Cristo e di esprimere la realtà insieme umana e divina della chiesa (VIII,2.1).

In questa direzione andrà la *Relatio finalis* del sinodo del 1985. La scelta è quella di utilizzare diverse immagini complementari per esprimere il mistero della chiesa: "popolo di Dio" diventa uno dei concetti, accanto agli altri, perdendo così la centralità singolare che il concilio aveva riconosciuto quale "descrizione" portante del soggetto ecclesiale, della sua identità, forma, missione, sul fondamento del recupero della prospettiva storico-salvifica biblica e della tradizione patristica e liturgica dei primi secoli. La chiave di volta, l'idea centrale e fondamentale dei documenti del concilio, viene ora individuata nella "ecclesiologia di comunione", di evidente rilievo per l'autocoscienza della chiesa neotestamentaria e ricca di feconde implicazioni per il dialogo ecumenico.

2/ Il cambiamento di prospettiva e i suoi protagonisti

Tanto il documento della Commissione teologica internazionale del 1985, che il documento finale del sinodo mostrano preoccupazione davanti ad alcuni abusi, unilateralismi, parzialità nella riflessione ecclesiologicala e nella prassi ecclesiale postconciliare: essi vengono ricondotti a una errata, falsa, parziale comprensione della categoria di "popolo di Dio", soprattutto nell'uso che di essa è stato fatto in alcune correnti teologiche latinoamericane e nord-europee. «La nozione è stata vittima di un fuoco incrociato di interpretazioni equivocate e di relativizzazioni squalificanti»⁹. Se è vero che talora è stata poco approfondita da alcuni teologi della liberazione la correlazione tra prassi di liberazione dei poveri, lotta di classe e vita del popolo di Dio e limitatamente sono stati definiti i criteri di recezione dell'analisi marxista della realtà sociale, economica e politica, non si può sottovalutare l'impatto che su questi documenti e sulla successiva elaborazione di documenti magisteriali ha avuto l'elaborazione teologica di Joseph Ratzinger su questo tema.

Nel 1978, nella presentazione all'edizione italiana della sua tesi di dottorato *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Ratzinger scriveva:

Nella pubblicistica conciliare la nuova strutturazione del testo [di *Lumen gentium*], formatasi con l'incorporazione del secondo capitolo, apparve quasi come una completa disdetta del concetto di "corpo di Cristo" e quindi come il passaggio a una concezione ecclesiale non più cristologica, ma ampiamente sociologica¹⁰.

Tra le critiche alla recezione del Vaticano II, nel *Rapporto sulla fede*, le cui anticipazioni avevano di poco preceduto la celebrazione del sinodo straordinario, Ratzinger poneva «le esagerazioni di una apertura indiscriminata al mondo»¹¹.

Successivamente denuncerà le metamorfosi, le indebite riduzioni sociologiche del termine "popolo" e le traslazioni di significato alla "classe sociale del proletariato" per una acritica recezione del pensiero marxista; lamenterà la carenza di un riferimento costitutivo alla cristologia¹². Ratzinger non nega la centralità della categoria per la visione conciliare, ma ritiene che sia subentrata una banalizzazione del concetto nel momento in cui si sono separate le due immagini di "popolo di Dio" e "corpo di Cristo"¹³. Si può comprendere quindi la preferenza da lui accordata all'espressione "nuovo popolo di Dio" e la comprensione della chiesa, come «popolo di Dio nella misura in cui esiste come corpo di Cristo», in cui il primo termine (popolo) è compreso e definito a partire dal secondo.

Così pure non si può dimenticare quanto, nell'affermarsi di una nuova ermeneutica degli scritti conciliari, abbia influito Walter Kasper da segretario speciale del sinodo del 1985¹⁴. Nella idea della *communio* egli riconosce una prospettiva unitaria e unificante, capace di tenere insieme e di decrittare insieme aspetti differenti del Noi ecclesiale, tra piano misterico e dato empirico: la chiesa-comunione viene rinviata alla sua radicazione teologica (comunione del Dio trinitario) e alla sua dimensione escatologica (comunione del regno di Dio), mostrata nelle sue dinamiche relazionali interne (quale *communio hierarchica*), fatta discendere dalle sue "fonti" (la parola di Dio e i sacramenti). D'altra parte in questa visione comunionale, che pur esprime l'essenza ecclesiale, non si comprende immediatamente quale sia il modello ecclesiale di riferimento e quali siano le forme concrete in cui tale *koinonía* si incarna: non vengono di per sé, infatti, chiariti né chi siano i soggetti implicati (singoli, chiese locali?), né il principio che garantisce l'esistenza di chiese (l'annuncio, l'eucaristia, il ministero?).

III/ DIRE LA CHIESA COME "POPOLO DI DIO": UNA PROSPETTIVA NECESSARIA

Il dibattito degli anni Ottanta sul "popolo di Dio" riconsegna ad alcune "questioni chiave" per pensare un modello ecclesiologico ed ecclesiale che sia rispondente alla novità aperta e sancita dal concilio Vaticano II. La storia della redazione della costituzione sulla chiesa *Lumen gentium* mostra con chiarezza l'opzione dei padri per questa categoria e la distinzione di piano posta rispetto alle altre immagini ecclesiologiche, compresa quella tradizionale e amata da molti di "corpo di Cristo"¹⁵. Dagli *Acta synodalia* si raccolgono facilmente le motivazioni che li hanno guidati ad accogliere la proposta del card. Suenens di inserire un capitolo dedicato al "popolo di Dio" prima delle parti dedicate alla gerarchia e ai laici: la radice biblica, in Israele; la possibilità di esprimere la natura storica ed escatologica del soggetto collettivo; la radice battesimale di appartenenza e di soggettualità come elemento comune a tutti i *christifideles*, previo a qualunque successiva determinazione ministeriale, da cui deriva la coscienza della uguale dignità e della corresponsabilità nell'unica missione. La volontà di recuperare una prospettiva misterica in ecclesiologia, con il superamento della visione societaria e gerarcologica, trovò concretizzazione nel ricorso alla categoria "sintetica" — a un tempo sociologica e teologica — di "popolo di Dio". È la ripresa, sostenuta da pochi ma essenziali studi preconciliari, di una categoria "carsica": presente in alcuni basilari testi ecclesiologici neotestamentari (capace di esprimere la continuità tra la fase gesuana nella raccolta escatologica del popolo per la venuta del regno di Dio e la autocompressione ecclesiale delle prime comunità, nella unione di giudeocristiani ed etnocristiani), ma marginale per secoli nel pensiero teologico; ridotta a sinonimo di *plebs* a partire dal IV secolo, ma mantenutasi con un significato inclusivo e universale nel linguaggio liturgico; riapparsa con l'ultimo concilio, poi sparita dal linguaggio del magistero e di molta teologia dagli anni Ottanta in poi, mentre continuava a scorrere viva nelle chiese della America latina.

È in questo orizzonte di confronto critico, tra le proposte ecclesiologiche latinoamericane¹⁶ e le prese di posizioni magisteriali prima ricordate, che possiamo riaffrontare alcuni snodi rimasti non adeguatamente approfonditi nella trattazione conciliare, che una decisa volontà di recepire il concilio in contesti socio-culturali altri dall'Europa ha portato a parola. Nel ricorso (o nel rigetto e nella ricollocazione ai margini) della categoria di "popolo di Dio" entrano in gioco, infatti, questioni di tipo antropologico (relazione tra soggetti individuali "credenti" e soggetto collettivo chiesa; criteri di appartenenza ecclesiale e di riconoscimento di soggettualità; valore delle culture dei popoli) e questioni di tipo teologico (come si dà la mediazione ecclesiale nella realizzazione della storia della salvezza, nella realizzazione del Regno nel cammino storico dell'umanità? Come si correla la natura misterica della chiesa con la sua esistenza di soggetto collettivo istituzionale?). Più in generale, una questione epistemologica: per presentare la chiesa è sufficiente il ricorso a immagini e metafore che si concentrano sulla natura ecclesiale, o siamo necessariamente rinvii a categorie sociologiche? È un processo di istituzionalizzazione aperto che devo investigare o devo privilegiare l'esame delle forme e strutture già date?

a/ I documenti prima ricordati della Congregazione per la dottrina della fede, della Commissione teologica internazionale, del sinodo del 1985 pensano "popolo di Dio" quale immagine di chiesa, relativizzandola tra altre immagini bibliche e riportandola (sulla base di un'idea prospettata da G. Philips nel suo commento ai capp. I-II di *Lumen gentium*) a elemento di un "dittico inscindibile e imprescindibile": "mistero e popolo di Dio". Viene così trascurato il fatto che ci troviamo davanti a un'espressione che unisce una categoria sociologica (popolo) a una determinazione teologica costitutiva, espressa attraverso il genitivo, di autore e di appartenenza: "di Dio". Proprio per questo essa può definire la forma fondamentale di chiesa, contemporaneamente data come istituzione, soggetto storico riconoscibile, che vive e agisce perché contemporaneamente e correlativamente soggetto esistente sul piano misterico, generato dalla e nella comunicazione di fede cristologica e oggetto di un *Credo ecclesiam* qualificato pneumatologicamente.

Non si può certamente misconoscere il fatto che "popolo" è una categoria sociologica non scevra da ambiguità, dal momento che non esprime immediatamente il criterio di appartenenza specifico dei suoi membri (come i suoi detrattori non hanno mancato di rilevare) e sono facili gli scivolamenti verso l'idea di "nazione" o di "classe popolare", o le interpretazioni a orientamento populista¹⁷. In questo senso l'uso in forma isolata del sostantivo "popolo" o dell'aggettivo "popolare" (riservando alla fase escatologica da raggiungere il darsi del "popolo di Dio") in alcuni esponenti della teologia della liberazione può dare luogo a fraintendimenti. D'altra parte va messo in luce che si tratta di uno strumento ermeneutico fondamentale, imprescindibile in ecclesiologia, proprio per la presenza del lemma "popolo", in cui si esprime la forma peculiare del soggetto collettivo "chiesa". È una categoria che dice contemporaneamente la dimensione storico-salvifica e collettivo-istituzionale che segna il "Noi ecclesiale", evitando ogni destoricizzazione del soggetto (nella quale cadono i concetti di "mistero" e "sacramento") e contemporaneamente ogni appiattimento sul solo piano sociologico (come avviene per "società" e "comunità"). Il giusto richiamo al fondamento cristologico e al principio pneumatologico («Il popolo di Dio procede dall'alto, dal disegno di Dio»: così la Commissione teologica internazionale) non devono far dimenticare che la chiesa è istituzione umana e che non si può predicare in essa l'azione del Cristo e del suo Spirito prescindendo dalla vicenda storica dei soggetti credenti che la compongono, o sottovalutando le leggi sociologiche che guidano l'aggregazione, *l'agency*, l'esercizio del potere.

b/ In secondo luogo, la reinterpretazione della categoria ecclesiologica a partire dal "popolo povero e oppresso" da una parte ha dato volto reale e autentico alla recezione nel contesto sociale latinoamericano, segnato da una situazione socio-economica di ingiustizia antievangelica, dall'altro ha richiamato la chiesa intera alla memoria pericolosa dell'annuncio del regno di Dio: la raccolta escatologica del popolo di Dio comporta una lotta per la giustizia, la pace, l'inclusione, il superamento dei conflitti, un "prendere parte" per coloro che sono emarginati, sfruttati, e insieme

chiede di riconoscere la parola di annuncio del Regno che viene dalla sapienza di vita dei poveri, dalla loro fede aperta alla provvidenza e alla condivisione, dalle loro lotte. Il documento della Commissione teologica internazionale e la stessa istruzione del 1984 finiscono per parlare dei poveri come "destinatari" dell'annuncio cristiano, senza riconoscere la loro appartenenza ecclesiale e la loro soggettualità di parola nella comprensione del vangelo e nel suo annuncio a tutti. D'altra parte non bisogna dimenticare che per secoli *populus* ha indicato la *plebs*, povera, incolta, marginale. Il concilio dà indubbiamente all'espressione un valore inclusivo e collettivo (e con questo non vuole misconoscere le differenti condizioni dei soggetti singoli che la compongono), ma non si può negare che «a misura che la chiesa si apre al popolo si fa sempre più essa stessa popolo di Dio»¹⁸.

c/ I teologi europei che hanno mantenuto per tutta la fase post-conciliare la categoria di "popolo di Dio"¹⁹ come ricapitolativa e orientativa della loro visione ecclesiologica hanno mostrato le sue virtualità per indicare la soggettualità di tutte e tutti i battezzati, l'uguale dignità e la compartecipazione nell'unica missione messianica, con una ricollocazione della stessa figura dei ministri ordinati. Alcuni hanno lamentato il rischio di una deriva "democraticista"; altri hanno invece ricordato quanto ci sia ancora molto da fare per dare parola a tutti nella e per la vita del popolo di Dio. Questo tratto di autocoscienza di popolo, a cui si appartiene per la professione di fede e il battesimo, ha sempre preservato il corpo ecclesiale dalla tentazione di pensarsi quale "setta elitaria" o di appiattirsi su logiche corporativistiche: la chiesa è popolo a cui appartengono bambini e adulti, persone mature nella fede e cristiani che muovono i primi passi nella comunità, teologi di accademia e persone che iniziano percorsi catechistici di base, uomini e donne. Le differenze di sesso, lingua, cultura, grado di istruzione, condizione fisica e mentale, non devono dare luogo a esclusione o indebita gerarchizzazione interna.

d/ Infine, la *teologia del pueblo* argentina ha portato in primo piano il rapporto tra popolo di Dio e cultura/culture. Da un lato parlare di "popolo di Dio" vuol dire abbandonare i modelli collettivi sociali e politici di identità (nazione, razza, classe), dall'altro il popolo di Dio è presente, insiste, si incarna (*LG 13: «inest»*) in molti popoli. Con un'analisi che si è avvalsa di un confronto con scienze sociali di taglio ermeneutico, mossi da una critica decisa agli strumenti di analisi marxista usati da molti teologi della liberazione, L. Cera, J.C. Scannone, R. Tello hanno preso in esame il fattore culturale e la volontà politica per l'appartenenza a un popolo e hanno ipotizzato, per l'America latina, l'esistenza di una pluralità di culture ma informate da una sola religiosità popolare. A partire da questo specifico tratto di identità hanno sollecitato la promozione di una "pastorale popolare"²⁰. A differenza di altre correnti della teologia della liberazione, la "scuola argentina" non è stata oggetto di particolari critiche. Il tema così sollevato suggerisce però un'ulteriore possibile problematica in gioco nel ricorso alla categorizzazione di "popolo di Dio": quelle interferenze tra coscienza nazionale, spirito messianico e motivazione religiosa di cui si sono sentiti investiti alcuni popoli e alcune chiese²¹.

IV/ CONCLUSIONE

"Popolo di Dio" è al centro del confronto sulle linee interpretative e sulle riforme strutturali necessarie per accogliere l'ecclesiologia del concilio Vaticano II in una chiesa divenuta mondiale e culturalmente policentrica, nella quale l'apporto di laici e laiche sia finalmente riconosciuto, nella quale logiche realmente partecipative siano promosse, nella quale una chiesa povera e dei poveri dia verità al servizio al regno di Dio nella storia. La visione di "chiesa popolo di Dio" - secondo il Vaticano II - può e deve qualificare la coscienza personale e collettiva dei soggetti ecclesiali; essa intercetta e definisce il piano della forma delle relazioni ecclesiali (partecipative, sinodali, ecclesiali) e perciò può e deve permearle e plasmarne il ripensamento. Deve conseguentemente orientare la riforma delle strutture comunicative, organizzative, decisionali, formative, perché la forma popolare di chiesa sia sperimentata e realizzata. In fondo, è proprio sulla mancata promozione di processi istituzionali (e di relative strutture) che attuassero la

visione del cap II di *Lumen gentium* che si è in parte arenata la recezione de concilio. Ogni processo di riforma di istituzioni eterogenee tocca sempre contemporaneamente e correlativamente questi tre livelli — coscienza comune riflessa; esperienza di nuove forme aggregative e relazionali; strutture, funzioni, ruoli — e non può che essere promosso operando contemporaneamente in modo sinergico su questi tre vettori trasformativi. "Popolo di Dio" li intercetta tutti e tre, in modo unitario. La autorevole riproposizione da parte di papa Francesco dell'ecclesiologia del popolo di Dio (*EG* 111) orienta ad assumere questa prospettiva come imprescindibile scelta di un cambiamento auspicato, necessario, urgente.

¹ G. COLOMBO, Il "Popolo di Dio" e il "mistero" della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare, in *Teologia* 10 (1985) 97-169, qui 107.

² Per esempio, nei progetti e piani pastorali elaborati dalla Conferenza episcopale italiana nel corso degli ultimi cinquant'anni, l'espressione "popolo di Dio" appare solo due volte, segnatamente in un documento dell'inizio degli anni Ottanta, *Comunione e comunità*. Si fa ricorso abitualmente alle categorie di "chiesa sacramento", "chiesa madre e sposa", "chiesa corpo di Cristo", "chiesa mistero" ecc.

³ Cf. G. ROUTHIER, La recezione dell'ecclesiologia conciliare, in M. VERGOTTINI (ed.), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e di recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 3-45.

⁴ Individuo una terza fase di recezione conciliare negli anni 2000-2013, prendendo come *terminus a qua* il passaggio a forte valore simbolico del Grande Giubileo del 2000, nel quale il concilio Vaticano II è indicato come «bussola per la chiesa del terzo millennio», senza che venga richiamata la prospettiva definitiva del "popolo di Dio", e la rinuncia di papa Benedetto XVI; vi sono compresi gli ultimi cinque anni di pontificato di Giovanni Paolo II e il pontificato di Benedetto XVI. È un tempo in cui l'ermeneutica magisteriale pontificia ha prospettato una valutazione di quale ermeneutica del Vaticano II fosse da considerarsi adeguata al processo di autentica recezione. Si pensi al discorso alla curia romana del 22 dicembre 2005, all'inizio del pontificato ratzingeriano.

⁵ Può essere utile anche riferirsi alla notificazione della Congregazione per la dottrina della fede a Leonardo Boff, in merito a *Chiesa: carisma e potere* (12 febbraio 1982), in *AAS* 77 (1985) 756-762. Le riserve sollevate sul modo di affrontare la struttura della chiesa, il rapporto tra rivelazione e dogma, l'esercizio del potere e la comprensione del ministero ordinato, il *manus* profetico del popolo di Dio rimandano a snodi centrali per la comprensione dell'espressione "popolo di Dio".

⁶La denuncia di una visione che indulge a «un democraticismo e a un sociologismo che non rispecchiano la visione cattolica della chiesa e l'autentico spirito del Vaticano II» ritorna anche in GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* circa la preparazione del Giubileo dell'anno 2000, del 10 novembre 1994, n. 36, in *EV* 1/1780.

⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis nuntius* su alcuni aspetti della "teologia della liberazione", del 6 agosto 1984, nn. IX, 11 e 13.

⁸ Non si può tacere il limite di questa ambigua espressione, che rischia permanentemente di avallare "teorie della sostituzione" della chiesa a Israele.

⁹ C.M. GALLI, Il ritorno del popolo di Dio, in *Il Regno-attualità* 5/2015, 296.

¹⁰ J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 2005, XV.

¹¹ V. MESSORI — J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, Cinisello B. 1985, 36.

¹² Cf. il saggio del 1956 «Sull'origine e l'essenza della chiesa» e «Il concetto di chiesa e il problema dell'appartenenza alla chiesa», ora in J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1971 [ed. orig. 1969], rispettivamente alle pp. 83-98 e 99-114. Sull'ecclesiologia di Ratzinger, cf. P. MARTUCCELLI, *Origine e natura della chiesa. La prospettiva storico-donnica di i. Ratzinger*, Lang, Frankfurt a. M. 2001.

¹³ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, S. Paolo, Cinisello B. 1987; In., *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen gentium*, in FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, Paolo, Cinisello B. 2001.

¹⁴ Cf. W. KASPER (ed.), *Il futuro dalla forza del concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento*, Queriniana, Brescia 1986.

¹⁵ Cf. S. NOCETI — R. REPOLE (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II, II: Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015.

¹⁶ Cf. A. QUIROZ MAGANA, *Ecclesiologia en la teologia de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, 153-189; G. FERNANDEZ BERET, *El pueblo en la Teología de la Liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericana*, Vervuert - Iberoamericana, Frankfurt a. M. - Madrid 1996; R. ALVARADO, *Pueblo mártir. Reflexión sobre el "pueblo crucificado"*, in *Revista Latinoamericana de Teología* 16 (1999) 293-306; L. BOFF, *Chiesa: carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Boria, Roma 1984 [ed. orig. 1981]; J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santan der 1981; E. DUSSEL, "Populus Dei" in populo pauperum. Dal Vaticano II a Medellín e Puebla, in *Concilium* 6/1984, 969-973; I. ELLACURIA, *Conversione della chiesa al Regno di Dio. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia*, Queriniana, Brescia 1992 [ed. orig. 1984], spec. 39-114; J. COMBLIN, *Il popolo di Dio, Servitium - Città Aperta, Troina 2007* [ed. orig. 2002].

¹⁷ Da cui non è stata immune la *teologia del pueblo* argentina, segnata in qualche modo dalla vicenda peronista.

¹⁸ BOFF, *Chiesa: carisma e potere*, cit., 213.

¹⁹ Cf. S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello B. 1993, 231-255; M. SEMERARO, *Popolo di Dio. Una nozione ecclesiologica: al concilio e venti anni dopo*, in *Rivista di Scienze Religiose* 2 (1988) 29-67; Y.M. CONGAR, *La Chiesa come Popolo di Dio*, in *Concilium* 1/1965, 19-43; R. HEYER, *Réflexions au sujet de l'Église et du peuple*, in *Revue de droit canonique* 49 (1999) 193-205; J.M.R. TILLARD, *Chiesa di chiese*, Queriniana, Brescia 1989 [ed. orig. 1987], 101-198. Cf., anche per gli USA, J.A. KOMONCHAK, *People of God, Hierarchical Structure, and Communion. An Easy Fit?*, in *Canon Law Society of America Proceedings* 60 (1998) 91-102.

²⁰ Cf. J.C. SCANNONE, *Perspectivas eclesiológicas de la "teología del pueblo" en la Argentina*, in F. CHICA — S. PANIZZOLO — H. WAGNER (edd.), *Ecclesia Tertii Millenniumis. Omaggio al P. Angel Antón*, Piemme, Casale M. 1997, 686704; E.C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Agape, Buenos Aires 2012 [trad. it., *Introduzione alla teologia del popolo*, Prefazione di J.M. Bergoglio, EMI, Bologna 2015].

²¹ Cf. S. DIANICH, *Popoli messianici ed ecclesiologia*, in L. SARTORI (ed.), *Popoli nessianici*, EDB, Bologna 1987, 235-247.