

Chiesa: dall’Io al Noi in cammino verso l’Uno. Una lettura dell’ecclesiologia dalla mereologia

di Marco Fiore

The article proposes a particular reinterpretation of ecclesiology through a mereologic model, in order to describe the community in its dynamism and interrelation, in communication with tradition and the magisterium council. Mereology, studies starting from the One and then to the parts, it looks at the One so that, the final point will not be exclusively of the communion We, but, the One, known as the original point from which we start and where we arrive. From this perspective of unity, the implications, from an ecumenical point of view are very interesting.

Keywords: *Dynamicity, Relationality, Part/Whole, Communion, Unity*

Il concetto di unità nell'ambito ecclesiologico è fondamentale. Sia da una prospettiva pastorale che da una prospettiva teologica, si mette in luce come nell'ultimo secolo il cammino ecumenico per le Chiese sia imprescindibile e, soprattutto da parte cattolica, abbia fatto passi assai significativi che hanno nell'esperienza del Concilio Vaticano II e nella riflessione ed attuazione che ne è seguita, un segno dei tempi¹. Tante esperienze e valutazioni sono state avanzate e il cammino sembra ormai avviato². Eppure molte sono le difficoltà e le resistenze. Il presente studio parte da un'area di ricerca della logica-filosofica denominata "mereologia" che proponiamo come chiave di lettura utile all'ecclesiologia, per poter intravvedere altre piste che aiutino la riflessione.

1. La mereologia: tracce di un nuovo paradigma

La mereologia è la teoria formale delle parti e delle relazioni fra le parti. Senza entrare nei dettagli storici, non si può trascurare di osservare come la *relazione parte-tutto* abbia in effetti costituito una delle principali coordinate lungo le quali si è articolata la riflessione ontologica classica. La teoria delle parti, dunque, è stata al centro dell'indagine filosofica fin dai Presocratici, passando poi da Platone e Aristotele, attraverso la Scolastica medievale fino agli scritti di Leibniz e Kant. Brentano e Husserl possono essere forse considerati i primi a cercare di proporre una teoria formale delle relazioni di parti, ma si deve attendere Lesniewski (1916) per una sua rigorosa formulazione³. Anch'egli apparteneva, come Husserl e Freud, alla scuola di Varsavia⁴, anche se più giovane. Dal 1940 la mereologia diventa un

1 - Emerge chiaramente come La Chiesa di Dio è comunione di comunioni, è cattolicità della comunione, è Chiesa di Chiese. Prima dell'esperienza del movimento ecumenico e del concilio Vaticano II la risposta alla domanda sulla realtà della Chiesa era la considerazione su un tutto, diviso in parti, ma all'interno del quale un ruolo fondamentale era dato al centro. L'esperienza conciliare ha mostrato nuovamente al mondo all'inizio del terzo millennio cristiano come la Chiesa di Dio è una 'comunione'. Ed in questa comunione ciascun gruppo, ciascuna tradizione, ciascuna epoca, in fondo ciascuna "parte", sia spaziale che temporale, lunghi dall'essere assorbita in un tutto indistinto, conserva i propri tratti specifici. La Chiesa allora si può inquadrare come la cattolicità della comunione, ed è su questa base che la ricerca ecumenica deve fondarsi se vuole avere successo. Cfr. J.M. Tillard, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 2005.

2 - Cfr. L. Sartori, *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Ed. Messaggero, Padova 1992; P. Jaeger, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo. Storia, contenuto e significato*, Morcelliana, Brescia 1965.

3 - Cfr. C. Calosi, *Temi di Mereologia* in «APhEx. Rivista italiana di filosofia analitica» n. 3, 2011, pp. 23-78.

4 - Cfr. E. Casari, *La Scuola di Leopoli-Varsavia*, in *Storia della Scienza. Istituto della Encyclopedie Italiana Treccani*, VIII, *La seconda rivoluzione scientifica*, pp. 141-145.

argomento fondamentale di molta ricerca ontologica e metafisica, andando a formulare un nuovo paradigma⁵.

Perché si arriva alla mereologia? Constatando che nel campo dei fondamenti della matematica l'insiemistica di Cantor aveva portato ad un grande paradosso (il cosiddetto paradosso di Russel⁶), Lesniewski pensava di trovare una soluzione al problema. Il punto di partenza della sua riflessione era sempre la considerazione degli oggetti come classi (insiemi); tuttavia egli si accorge di come tale inizio non poteva dare risultati. Gli insiemi, infatti, si possono considerare o come un raggruppamento di oggetti distinti o come l'estensione di un concetto, cioè come composti solo e solamente da tutti gli oggetti che godono di quella particolare qualità espressa da un dato concetto. Ora, però, mentre Cantor parte da elementi raggruppati o pensati insieme, e quindi con una relazione basilare che riguarda l'"essere un elemento di", quindi ultimamente pensa ad un approccio distributivo, Lesniewski comincia da un intero concreto, che si può dividere in parti in vari modi. La relazione basilare quindi della mereologia è "essere una parte di" ed in ultima analisi si può dire che ci troviamo di fronte ad una insiemistica con un approccio di tipo collettivo, e quindi alla "rovescia". Se prima si considerava un tutto come l'insieme di elementi distinti pensati come un uno, con la mereologia, si parte dall'Uno e poi si studiano le parti. Così se Cantor partiva dagli elementi per arrivare al tutto, in questo nuovo approccio di tipo collettivo, non considerando gli elementi ma le parti, si guarda prima all'uno (che può essere visto come parti in vari modi) e poi si considerano le sue parti. Cantor poteva dunque arrivare ad un tutto, ma forse mai all'uno. Nell'insiemistica classica, dunque, mancherebbe la relazionalità, mentre il dato essenziale e fondamentale in questo tipo di approccio – quello della mereologia – è che fra gli elementi venga mantenuta proprio la relazionalità.

5 - Dall'antico greco μέρος = parte, la mereologia è attinente allo studio dell'ontologia formale, e si occupa delle relazioni di appartenenza, in particolare di quelle tra la parte ed il tutto e di quelle tra parte e parte all'interno di un tutto. La questione parte-intero implica, poi, la relazione in tutte le sue forme fra la singola parte e l'intero, quella tra una parte e le altre parti, ed anche la relazione tra l'intero e l'interrelazione delle sue parti. Proprio per le sue implicazioni, la mereologia si staglia nella filosofia logica come un nuovo paradigma che apre prospettive nuove in vari ambiti della ricerca logica e matematica. La mereologia ha uno statuto incerto, tra logica matematica, ontologia (formale), proto-geometria, linguistica, ingegneria, computer science, sviluppo dell'Artificial Intelligence e Teoria dei link della Meccanica Quantistica. Si fonda su tre assiomi: riflessività, transitività e relazione antisimmetrica.

6 - Il paradosso di Russell (1902) lo si può considerare come una confutazione del principio di comprensione secondo cui un insieme è sempre identificabile come l'estensione di una proprietà. Il paradosso si riferisce tanto alla teoria degli insiemi, elaborata da Cantor, quanto al sistema logico di Frege. I vari tentativi fatti per cercare un possibile superamento hanno contribuito allo sviluppo di molteplici teorie nell'indagine sui fondamenti della matematica e nella logica, tra cui proprio la mereologia di Lesniewski.

2. Alcune domande per avviare una riflessione

Questa sottolineatura del dato riguardante il tutto e l'uno nella sua essenziale differenza, può portare ad una riflessione: come considerare la Chiesa, secondo questo approccio che muove dalla mereologia? Come questo nuovo paradigma può contribuire al cammino ecumenico? In che modo lo studio delle parti a partire dall'uno, può chiarire il significato delle dinamiche ecclesiali? Perché il Concilio, evento dello Spirito, non si è mai espresso con un riferimento chiaro alla Chiesa come comunione?

Spunti per una riflessione che partendo proprio dalla costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II e considerando quanto espresso dal paradigma presentato dalla mereologia, possono essere così sviluppati.

3. Il volto della Chiesa emerso dal Concilio Vaticano II

Il nucleo di *Lumen Gentium* è senz'altro il passaggio da una concezione di Chiesa come "istituzione" a una concezione di Chiesa come "comunione". Tuttavia il Concilio non si esprime mai in questi termini giacché il concetto di Chiesa intesa come comunione sarà il frutto della riflessione post conciliare, per sintetizzare quanto espresso dall'evento del concilio stesso. Il capitolo I del documento ha come titolo "Il mistero della Chiesa", e quale base per tutto ciò che sarà sviluppato nel resto della costituzione dogmatica sulla Chiesa, afferma che tale realtà umana, che chiamiamo Chiesa, nasce dalla volontà eterna del Dio Uno e Trino e della sua opera nella storia, e ha come obiettivo fondamentale quello di far presente nel mondo il suo modo divino di essere, ossia quello della comunione nell'amore di elementi distinti e diversi. In definitiva c'è Chiesa dove c'è comunione tra le persone e con Dio.

4. Dalla Chiesa dell'Io alla chiesa del Noi: la comunione

Il passaggio da un'idea di "Chiesa istituzione" ad un'idea di "Chiesa comunione" è già un salto assai significativo. Potrebbe corrispondere ad un rovesciamento netto del modo di concepire quanto si considerava, fino al concilio ecumenico del secolo scorso, come realtà della Chiesa, per cui si poteva parlarne quando erano presenti alcuni elementi, quali i fedeli, che sotto la guida della gerarchia, e tra questi il papa in prima istanza, potevano rendere il culto a Dio e glorificarlo nel mondo con le opere di apostolato. Sembrerebbe una visione per cui essere Chiesa significava "essere elemento di un insieme" mantenendo la comunione ottenuta grazie al battesimo e cercando di contribuire con la propria vita all'esistenza stessa della Chiesa. Ciò che risulta da questa impostazione è una visione di Chiesa con un Io

molto accentuato, accanto ad altri lo, che si mantenevano legati in questo insieme. Sinteticamente, secondo questo approccio, che appare di tipo distributivo, si poteva considerare la Chiesa come l'insieme dei fedeli, sotto l'autorità della gerarchia, che mirava tutt'al più a fare proseliti, per radunare tutti gli uomini in questo insieme, battezzando ogni essere umano, facendolo cristiano e garantendo così l'obiettivo della salvezza per tutti, scaturita dai sacramenti. Il passaggio finale era dall'Io al Noi, con un obiettivo ultimo che aspirava al Tutti.

Il limite di questa impostazione è abbastanza chiaro. Riduce il Tutto alla realizzazione del Noi, dato complessivo ma certamente non sufficiente per essere quella Chiesa voluta da Cristo. Ecco la prima svolta, quella del concilio, con una proposta che guarda alla Chiesa come comunione. Difatti secondo questo approccio si guarda già all'origine stessa della Chiesa nel seno della Trinità, dove la comunione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo è il principio stesso che mantiene la Trinità delle persone nell'Unità della sostanza divina, in un rapporto tra l'unità e la molteplicità che ha nella *pericoresis* quell'armonia dinamica che lega insieme, secondo la definizione di Agostino d'Ippona, l'Amante, l'Amato e lo stesso Amore. Ecco allora la comunione come segno distintivo della Trinità e di riflesso della Chiesa chiamata ad essere comunione:

Il concetto di comunione (*koinonia*), già messo in luce nei testi del Concilio Vaticano II, è molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesiologia cattolica. L'approfondimento della realtà della Chiesa come Comunione è, infatti, un compito particolarmente importante, che offre ampio spazio alla riflessione teologica sul mistero della Chiesa, "la cui natura è tale da ammettere sempre nuove e più profonde esplorazioni"⁷.

5. Verso un ulteriore approfondimento del significato di Chiesa-comunione

Ma affinché il concetto di comunione possa esprimersi al massimo delle sue potenzialità bisogna non considerarlo in maniera univoco, perché possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesiologia. Infatti, la comunione implica sempre una duplice dimensione: "verticale" (comunione con Dio) ed "orizzontale" (comunione tra gli uomini). È essenziale alla visione cristiana della comunione

7 - Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della chiesa come comunione* del 28 maggio 1992 (in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communonis-notio_it.html, consultato il 04.03.2024)

riconoscerla innanzitutto come dono di Dio e a Dio ricondurla, per quanto espresso appena sopra. La comunione cioè, anche se rappresenta un «Noi», non si chiude nella realizzazione del «noi» stesso, ma si apre a qualcosa di ben più significativo: la nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro, in quanto il concetto di comunione sta nel cuore dell'autoconoscenza della Chiesa, perché rimanda al mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini. In tale considerazione diventano determinanti due concetti chiave espressi nei termini «dinamicità» e «relazione», che permettono un salto in questa prospettiva.

La «dinamicità», contrapposta alla «staticità», rimanda alla presenza di forze che intervengono attivamente nelle successive configurazioni di un fenomeno e quindi rimanda alla tendenza più o meno accentuata a progredire o a rinnovarsi mediante l'impiego di energie proprie e che quindi certamente si realizza in un'azione, in un atto, superando la componente potenziale. Secondo questa prospettiva la Chiesa è dinamica, sempre in azione, capace di realizzarsi in una continua tensione verso il «noi», ossia verso la comunione senza mai raggiungerla, come se la comunione da sola non bastasse. La Chiesa si distende nel tempo, infatti, all'interno del progetto della salvezza, per cui è caratterizzata da una dinamicità storica, che la rende viva e operante nello spazio e nel tempo, al di là di ogni determinazione esclusivamente giuridico-istituzionale. Un salto di qualità, dunque, ma forse, non sufficiente.

La «relazionalità», da parte sua, rappresenta forse la svolta più significativa, il punto di non ritorno. La ricerca sul tema della relazionalità è al cuore di nuovi approcci nella logica, nella matematica e nell'ontologia. Già sant'Agostino, guardando alla Trinità ha ribaltato l'interpretazione dell'ontologia che aveva al centro l'essere-in-sé e cioè la sostanza, per passare ad una concezione dell'ontologia in senso relazionale, con la ricerca, oggi più che mai chiara e sentita, di esprimere un mondo non fatto da enti o individui (tanti «Io»), ma da un'ontologia di relazioni (il «Noi»). L'Ipponate infatti pone la relazione come elemento chiave della spiegazione dei dati offerti dalla rivelazione e dalla tradizione e afferma che

quando parliamo di «Dono del Donatore» e «Donatore del Dono», usiamo entrambe queste espressioni in senso reciprocamente relativo (*relative ad invicem*). Quindi lo Spirito Santo è una certa comunione ineffabile (*ineffabilis quaedam communio*) del Padre e del Figlio, e forse è chiamato in questo modo proprio perché la stessa denominazione può essere conveniente sia per il Padre sia per il Figlio. Infatti per Lui si usa come nome proprio quello che il Padre e il Figlio si dice come nome comune, poiché sia il Padre sia il Figlio è spirito, così come sia il Padre sia il Figlio è santo. In questo modo, lo Spirito Santo è chiamato Dono di entrambi, affinché Colui che è comunione di tutti e due sia indicato da un

nome che conviene ad entrambi. E questa Trinità è un unico Dio, solo, buono, grande, eterno, onnipotente: unità, divinità, grandezza, bontà, eternità, onnipotenza in sé⁸.

Agostino, partendo proprio dalla Trinità, espressione di un unico Dio nell'unità della sostanza divina e nella molteplicità delle persone, capisce che «l'unità divina si dice solo nel linguaggio della relazione, perché è in se stessa (e dunque essenzialmente) "relazione"»⁹ e quindi sperimentabile nella realtà dell'amore che permette di superare gli egoismi dell'io per giungere alle dinamiche del noi.

È chiaro che si tratta di un cambio radicale di prospettiva: la categoria di relazione viene a precedere quella di essenza; sono le relazioni fra gli oggetti ad essere più importanti. Si supera la dimensione quantitativa per sottolineare l'importanza della dimensione qualitativa e tra questa, la relazionalità come base per una nuova ontologia.

Ecco allora che muovendo da una dinamica trinitaria, e quindi relazionale, nel tentativo di un discorso ecclesiologico, si vuole cercare di esprimere queste considerazioni in un linguaggio formale nel tentativo di «offrire uno spazio concettuale ed un linguaggio base utili per esprimere in modo oggettivo i fondamenti di vari ambiti di conoscenza, compreso quello filosofico/teologico»¹⁰.

6. Dalla Chiesa del Noi alla Chiesa-Una

Grazie all'intuizione circa il rovesciamento radicale operato dalla mereologia per quanto riguarda un approccio collettivo e non distributivo nell'ambito dell'insiemistica, in quanto sottolinea l'importanza della parte in rapporto con il tutto e delle parti in rapporto fra di loro, partendo dall'uno, è possibile chiedersi se un tale discorso possa offrire una luce di interpretazione per l'ecclesiologia. La Chiesa muove dall'Uno?

⁸ - Agostino, *De Trinitate*, V, 5,6. Cfr. G. Maspero, *Relazione e ontologia in Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona*, in «Scripta Theologica» 47 (3/2015), pp. 626-627.

⁹ - M. Donà, *Identità come unità*, in M. Marianelli - E. Pili (a cura di), *Unità. Metafisica teologia cosmologia*, (Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria 3), Città Nuova, Roma 2022, p. 36.

¹⁰ - Cfr. J. Povilus - L. Obojska, *Ontologie formali e paradigma trinitario. Alla ricerca di un linguaggio base per esprimere uno specifico pattern di relazionalità dinamica* in «Sophia» IV (2/2012), pp. 177-195. Questo articolo ha come obiettivo quello di dare all'ontologia formale la possibilità di offrire uno spazio concettuale per «l'identificazione di forme di relazionalità tipiche di un'ontologia trinitaria e la loro estrinsecazione per mezzo di un linguaggio formale [che] forniscono una specie di "lente concettuale", che permette di mettere a fuoco e confrontare analoghi pattern di relazionalità in vari ambiti di ricerca» (*ibid.*, p. 178).

Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari, nato da un carisma, il carisma dell'unità, invitava gli studiosi di varie discipline che si incontravano regolarmente con lei a "partire dall'Uno"¹¹. Può questo punto di partenza valere per la Chiesa in questo cambio di paradigma? Si tratta di riconoscere che la Chiesa è originariamente Uno e che la sua unità non è solo il risultato finale. Ecco la possibile svolta, con le conseguenze che questa considerazione porta con sé in campo ecclesiologico e in particolare per il modo di pensare la Chiesa *ad intra* e *ad extra*, in una riflessione sulla comunione e sull'ecumenismo.

Secondo questo tipo di considerazioni si può sottolineare che la Chiesa non è chiamata a vivere solamente la comunione come risultato di un processo che porti dall'Io al Noi e così esser convinta di aver raggiunto l'unità. Anche se il Noi può raggiungere la dimensione di totalità, cioè il Tutto, potrebbe non realizzarsi nella Chiesa l'unità, cioè l'Uno. E forse, il dato più significativo che l'approccio legato alla mereologia evidenzia, è che l'Uno è il dato originario, cioè la Chiesa è chiamata a partire dall'unità, dall'Uno, che già le compete, perché nel progetto originario di Dio, la Chiesa è una per definizione.

Non a caso i primi due concili ecumenici della storia (Nicea 325 e Costantinopoli 381), quelli trinitari per eccellenza, hanno prodotto un testo fondamentale e imprescindibile, anche in chiave ecumenica, cioè il simbolo niceno-costantinopolitano, che ha definito la fede trinitaria e ha dato alla Chiesa le quattro proprietà che segnano il modo di considerarla. Della Chiesa, nel simbolo, si afferma che essa è *una, santa, cattolica ed apostolica*. Proprio l'essere "una" è la prima proprietà. Lo si afferma come un postulato di fede. Ecco allora che la Chiesa è chiamata a partire dall'unità, perché essa è già una. Nonostante le molteplici divisioni che hanno contraddistinto la sua bimillenaria storia, la Chiesa non è intaccata in quell'unità fondamentale e fondativa. Il cammino, allora, per l'unità della Chiesa deve guardare alla sua origine, per confrontarsi con quanto già porta in sé, riscoprendosi fondamentalmente legata alla oggettività trinitaria e relazionale, in una dinamicità che vede realizzare in atto ciò che potenzialmente già è.

11 - Nel 1990 nacque la *Scuola Abbà*, un Centro di studi interdisciplinare. Sviluppatisi con l'apporto del vescovo Klaus Hemmerle, noto teologo e filosofo, e di alcuni esperti, ha lo scopo di approfondire il carisma dell'unità da vari punti di vista. La consapevolezza che il carisma dell'unità era portatore di una cultura propria, secondo quanto intuito dalla Lubich, una cultura in dialogo con la tradizione cristiana e con la novità inaugurata dal carisma, ne ha reso necessario l'approfondimento dottrinale teologico, ma anche filosofico, politico, economico, psicologico, artistico.

7. Considerazioni circa la Chiesa-Una

Per parlare di Chiesa si sono spesso utilizzate delle immagini che rimandano a dei modelli. Tra questi già il Nuovo Testamento, e in particolare Paolo nelle sue lettere ci presenta e ci spiega la realtà della Chiesa attraverso delle immagini.

L'immagine paolina di Chiesa come *corpo di Cristo* è uno dei modelli più comuni per presentare la Chiesa e per spiegarne la natura. Come sottolinea Alessandro Clemenzia: «questa immagine del corpo ha rivestito un ruolo centrale non soltanto per esprimere il rapporto di mutua interiorità tra Cristo e la Chiesa, ma soprattutto per comprendere l'unità dinamica tra l'individuale ed il collettivo che compone la soggettività ecclesiale»¹². Proprio la dimensione di complementarietà tra individuale e collettivo, si presta bene ad una lettura alla luce della riflessione suggerita dalla mereologia. Se l'individuo è l'*'Io* e la sua dimensione collettiva è il *Noi*, il corpo può essere considerato come esemplare in questo senso. Un individuo infatti può essere identificato con la pluralità. Il corpo è un *Io* che contiene in se stesso l'esperienza del *Noi*, ossia dell'unità fra le sue membra. Ed ancora non è indifferente il punto di partenza nel considerare il corpo, giacché immediatamente lo si considera nella sua unità e non secondo la molteplicità delle sue parti, come la mereologia insegna. Quindi come l'immagine del corpo di ogni individuo non è visto direttamente e in prima istanza come formato da tutte le sue membra, ma si mostra per la sua unità, così parimenti il corpo di Cristo che è la Chiesa non dovrebbe risultare come la somma dei membri che la formano, anche in una prospettiva collettiva o meglio comunionale, quanto nella sua unità.

Dal punto di vista ecumenico tale sottolineatura circa il rapporto tra il capo e le membra sembra evidenziare come «il confronto-incontro dei cristiani avviene in Cristo e non nella chiesa. Con uno spostamento di accento: da un principio istituzionale ad un principio carismatico»¹³, che evidenzia un metodo nuovo, incentrato su Cristo e non più su di un sistema di concetti, al fine di giungere alla verità.

La seconda chiarificazione potrebbe muovere dalla struttura della Chiesa che si articola in *Chiesa universale* e *Chiesa particolare*. Si delinea così un modello comunionale di relazioni.

Una grande innovazione ecclesiologica della *Lumen Gentium* la troviamo proprio nell'ambito del rapporto tra la Chiesa universale, che ha il suo centro nella

12 - A. Clemenzia, *Sul luogo dell'ecclesiologia. Questioni epistemologiche*, Città Nuova, Roma 2018, p. 48.

13 - G. Pattaro, *Ecumenismo* in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Ed. Paoline, Roma 1979, p. 351.

Chiesa di Roma, e le Chiese particolari¹⁴. Dopo il Concilio di Trento e come mezzo per arginare il rischio di divisione che incombeva, la Chiesa cattolica rafforzò ulteriormente una certa tendenza al monolitismo e alla uniformità, che naturalmente portava con sé una forte propensione alla centralizzazione. Tutto ciò ha certamente contribuito a evitare tale rischio; tuttavia le conseguenze sono state tante ed alcune anche negative.

Si diffuse ampiamente l'idea di una Chiesa universale suddivisa in amministrazioni locali e percepite come minori, ossia le diocesi e le parrocchie, fortemente vincolate e certamente subordinate all'amministrazione centrale. I vescovi, almeno in Occidente, finirono per essere considerati come vicari del papa, e messi da lui a capo di una parte della Chiesa per governarla in suo nome e con l'autorità da lui conferita. Una Chiesa, dunque, dipendente in tutto e per tutto dall'alto, se non evidentemente nella forma, certamente nella sostanza, da chi è a capo della piramide del potere.

La *Lumen Gentium*, sempre ispirata all'idea-guida della comunione, anche se non dichiaratamente, delineò percorsi nuovi in questo ambito. Non è stata di certo rifiutata formalmente l'idea di una Chiesa universale, ma guardando al momento fondativo della Chiesa stessa e accogliendo anche quanto l'ecclesiologia eucaristica orientale aveva da sempre sottolineato, propose un modello comunionale di relazioni anche nei confronti delle Chiese particolari, destinato ad avere una grande incidenza nella nuova visione della Chiesa nella sua sostanza. Concretamente, pensò la genesi dinamica della Chiesa a partire dal piccolo nucleo familiare visto come Chiesa domestica, passando per il gruppo di fedeli che si radunano attorno all'altare per celebrare l'Eucaristia, e per la Chiesa particolare presieduta da un vescovo, fino alla Chiesa universale che risulta dalla comunione di tutte le Chiese particolari e che è presieduta dal Vescovo di Roma.

L'uniformità derivata dall'accentramento venne eliminata per fare spazio ad un nuovo principio che muovendo dalla comunione nella diversità, guardava direttamente alle dinamiche trinitarie mostrando l'unità e salvaguardando la diversità. Un simile approccio, in riferimento alla Chiesa, e soprattutto alle Chiese, mostrava come fosse possibile per ogni Chiesa particolare essere pienamente Chiesa, ma secondo aspetti propri, legati allo spazio e al tempo, in una prospettiva sia diacronica che sincronica, con la reale possibilità di stabilire legami con le Chiese sorelle, in una reciprocità capace di superare sia l'isolamento e l'autoreferenzialità che ne poteva essere la più diretta conseguenza, sia l'incomunicabilità che ultimamente

¹⁴ - Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Temi scelti d'ecclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II* del 1984 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_it.html, consultato il 04.03.2024).

era chiusura agli altri e quindi all'Altro. Dalla visione delle diversità come minaccia si arriva così a scorgerne tutte le potenziali ricchezze.

In questa prospettica si recupera tutto il valore della cattolicità della Chiesa rendendola con «uno slancio apostolico universale; essa è la forza attiva di quell'olivo fecondo che è il nuovo Israele. Essa è in linea di principio e nel suo divenire unità nella pienezza; non totalitaria ma totalizzante come spiega perfettamente la costituzione *Lumen gentium*»¹⁵ al n. 13, tanto da far convergere nel concetto di unità, quelli di unità e di universalità, in riferimento alla Chiesa universale e alle Chiese particolari.

Questo rapporto delle parti in relazione al tutto e in relazione fra di loro, sembra ripresentare quanto proposto dalla mereologia nelle sue osservazioni. La particolarità è che in queste relazioni dinamiche tra le parti e il tutto si può cogliere il rapporto tra Chiesa particolare e Chiesa universale e il rapporto fra le Chiese particolari stesse. Ma ciò che è significativo è il ruolo della Chiesa universale che non può essere considerata come la somma delle Chiese particolari, quanto invece una realtà che è originaria e non, per così dire, finale, in quanto bisogna comprendere il rapporto che esiste tra l'insieme della Chiesa e le diverse chiese locali o particolari, ma partendo dalla Chiesa universale stessa. È radicalmente un modo diverso di procedere, al "rovescio", per cui il dato unitario è originario.

Conclusione

Il percorso esposto in questo articolo ha cercato di delineare un metodo forse nuovo per dire la realtà della Chiesa e della sua essenza nel rapporto tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare seguendo la scia tracciata dalla mereologia, attraverso un linguaggio formale che con la chiarezza dei termini e del ragionamento e la sottolineatura della relazionalità che stabilisce i criteri di veridicità di un discorso razionale, hanno condotto a cogliere un percorso aperto da un paradigma nuovo, quale quello della mereologia, per una riflessione nell'ambito ecclesiologico ed in particolare circa le dinamiche ecumeniche, tendenti al pieno raggiungimento dell'unità nella Chiesa e tra i cristiani, accolta come grazia di Dio e non come decisione degli uomini, proprio perché dato originario.

Il rapporto tra due saperi "differenti", come l'ecclesiologia e la mereologia, diventa occasione per un dialogo alla luce di strutture ontologico-formali di riferimento. Un tentativo certamente, che necessita di maggiori approfondimenti, studi, ricerche, ma che apre alla possibilità di un linguaggio formale ed un impianto ra-

15 - H. de Lubac, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale* in *Opera omnia*, vol. 10, Jaca Book, Milano 2017, pp. 24-25.

zionale nel fare teologia, ricorrendo ad una metodologia ben definita e secondo categorie logiche coerenti, come quelli della mereologia.

Concludo riportando una citazione tratta dall'introduzione al testo *La Chiesa* di Chiara Lubich pubblicato postumo e che raccoglie degli scritti inediti della fondatrice del Movimento dei Focolari, circa uno dei punti della spiritualità di detto movimento:

Che cos'è la Chiesa? La Chiesa – fa comprendere Chiara – non è *qualcosa* ma *qualcuno*: è Gesù in mezzo ai suoi, è – per dirlo con l'apostolo Paolo – il suo "Corpo" che gli dà visibilità e incidenza nella realtà umana [...].

E a che cosa serve la Chiesa? che cosa fa? Chiede senza mezzi termini il mondo contemporaneo. Sempre più anche in ambito ecumenico si fa strada la convinzione che essa ha il compito di essere, in seno all'umanità, fermento di unità; e lo è, e lo può essere, perché attinge la sua vita da Dio che è Amore: dall'unico Dio la cui vita si dispiega in tre Persone – l'Amante, l'Amato e l'Amore – e nel quale l'essere tre – e quindi "molti" e "diversi" – non va affatto a scapito dell'unità ma ne rappresenta anzi l'intrinseco dinamismo. Immettere questo lievito "trinitario" come carica d'amore in tutti i rapporti, personali e sociali – e così rinnovarli, trasformarli, renderli fecondi – è la grande avventura che lo Spirito ci spalanca oggi davanti e che trova, nel Carisma dell'unità di Chiara Lubich e nell'esperienza della Chiesa che ne deriva, una significativa risposta¹⁶.

L'unità della Chiesa è dunque dinamica, in costante divenire, creativa, bisogna sa dell'apporto di ciascuno e di tutti, rispettosa di ognuno e di tutti. L'unità è nella Chiesa e per la Chiesa. La mereologia mi pare può contribuire ad un'espressione chiarificatrice di tale realtà.

MARCO FIORE

Docente di Teologia sistematica allo Studio Teologico S. Paolo di Catania

marcofiorect@gmail.com

¹⁶ - C. Lubich, *La Chiesa*, a cura di B. Leahy e H. Blaumeiser, Città Nuova, Roma 2018, pp. 12-13.