

Istituto Regionale di studi sociali e politici “Alcide De Gasperi” - Bologna

Erio Castellucci

**LA CHIESA DOMESTICA
DAI PADRI AL VATICANO II**

Da Rinaldo Fabris - Erio Castellucci (edd.),
CHIESA DOMESTICA
LA CHIESA- FAMIGLIA NELLA DINAMICA
DELLA MISSIONE ITALIANA
Edizioni San Paolo, 2009

Cap. V-VIII, pp. 129-214

Supporto formativo per l'incontro
“Famiglie nella chiesa e nella Parrocchia: quale partecipazione?”
Bologna, 5 giugno 2010, Convento San Domenico

LA CHIESA DOMESTICA DAI PADRI AL VATICANO II

Erio Castellucci

Studiare l'evoluzione dell'espressione "*Ecclesia domestica*" - riammessa nel vocabolario teologico e pastorale dal concilio Vaticano II dopo molti secoli di quasi totale silenzio - significa ripercorrere le tappe principali del rapporto tra la famiglia e la Chiesa lungo i secoli.

I fondamenti neotestamentari di questa relazione sono stati illustrati puntualmente da Rinaldo Fabris nella Parte Prima del volume (1); essi rimangono i punti di riferimento imprescindibili di ogni ulteriore riflessione sull'argomento, poiché la Sacra Scrittura non fissa semplicemente la prima fase dell'esperienza cristiana, ma ne costituisce *la struttura basilare e permanente* che, pur dovendo essere attualizzata nelle diverse epoche dalla viva Tradizione (cfr. DV 8), non deve essere superata né tantomeno contrastata, se la Chiesa vuole rimanere fedele al suo Signore.

La concezione della famiglia come "Chiesa Domestica", dal II secolo al concilio Vaticano II, ha conosciuto - così almeno ci sembra - *quattro traduzioni* o "modelli" fondamentali.

1) Prima della riforma costantiniana, nell'epoca proto-patristica, la "Chiesa Domestica e ancora - sulla linea neotestamentaria - la comunità che si incontra nelle case, chiamate *Domus Ecclesiae*, ossia "case della Chiesa/della comunità".

2) A partire dal IV secolo, con la strutturazione pubblica dei luoghi di culto e il grande aumento numerico delle comunità e dei battezzati, nascono gli edifici detti "chiese", che diventano i luoghi dell'educazione cristiana e del culto; "Chiesa Domestica", allora - quando ricorre - non indica più la casa messa a disposizione dalla famiglia, ma la "famiglia cristiana" in quanto tale (così il Crisostomo).

3) La Riforma Tridentina, dopo secoli di crisi dell'evangelizzazione e pastorale territoriale - crisi denunciata efficacemente da molti riformatori e soprattutto da Lutero - individua nella parrocchia il fulcro del rinnovamento; l'ecclesialità della famiglia viene di fatto assorbita dalla comunità parrocchiale; ciò che ne resta è il dovere di accogliere i figli ed educarli alle virtù umane e cristiane, favorendone la partecipazione alla catechesi, alla liturgia e alle attività parrocchiali.

4) Il Vaticano II, come accennato, recupera la nozione di *Ecclesia domestica* (LG 11; cfr. AA 11), riportando in grande considerazione la famiglia cristiana con il matrimonio sacramentale che la fonda e mettendone in luce le caratteristiche che ne fanno una "piccola Chiesa". Il recupero conciliare avviene più sulla linea tardo-patristica e medievale che su quella neotestamentaria e proto-patristica; ma non mancano spunti che permettono di riattivare in maniera aggiornata l'esperienza della "Chiesa che si incontra nelle case".

**CHIESA DOMESTICA:
COMUNITA' RADUNATA NELLA
"DOMUS ECCLESIAE"**

Il periodo che va dall'inizio del II all'inizio del IV secolo, segnato spesso e in molti luoghi dalla persecuzione anti-cristiana, è caratterizzato per il nostro tema dai seguenti tratti: a) Le comunità cristiane si strutturano in maniera sempre più articolata, si dotano di ministeri stabili - già presenti del resto negli scritti neotestamentari più tardivi - e così si "istituzionalizzano"; ma gli stessi ministeri sono intesi come compiti di guida di comunità "formato famiglia"; b) L'esperienza ecclesiale si svolge dunque per la maggior parte ancora nelle case, in continuità con la struttura comunitaria attestata negli scritti del Nuovo Testamento; si diffondono dovunque le *Domus Ecclesiae*, o "case della Chiesa/della comunità", c) che sono case messe a disposizione in maniera stabile per le celebrazioni liturgiche, la trasmissione della fede e dell'educazione cristiana, l'esperienza della fraternità, dell'accoglienza e della carità.

1. Progressivo consolidamento delle strutture e dei ministeri ecclesiali

Già verso la fine dell'epoca apostolica, in corrispondenza della situazione registrata nelle Lettere Pastorali, si nota una certa evoluzione rispetto agli scritti più antichi del Nuovo Testamento: le comunità, una volta scomparsi gli apostoli che fungevano da "guide" anche quando erano lontani, si strutturano sempre più stabilmente attorno ad alcuni ministeri, che ben presto si concentrano attorno a *tre figure*: i vescovi (cfr. 1 Tm 3,1-7; Tt 1,7-9), i presbiteri (cfr. 1 Tm 5,17-19; Tt 1,5; alcune volte in At) e i diaconi (cfr. 1 Tm 3,8-13; ma già in Fil 1,1) (2).

Questa "istituzionalizzazione" corrisponde prima di tutto ad una legge sociologica dello sviluppo di ogni movimento, che inizialmente è molto "libero" quando ancora sono in vita i suoi *leaders* carismatici; ma successivamente, scomparsi questi, necessita di strutture più solide, guadagnando in stabilità e perdendo in spontaneità. Ma vi è anche una legge teologica che guida l'evoluzione delle strutture ecclesiali: i ministeri stabili rispondono alla necessità di figure di riferimento sicure che, dopo la scomparsa degli apostoli, garantiscano l'aggancio alla tradizione apostolica autentica, anche di fronte al moltiplicarsi delle eresie che cominciano a circolare nelle comunità (cfr. Tt 1,11; 2 Tm 3,1-9; 2 Gv 10).

a. Ministeri istituzionali nell'epoca proto-patristica

A partire dalla fine del I secolo dunque si diffonde nelle comunità cristiane la struttura ministeriale che poi le caratterizzerà per sempre, anche quando cambieranno le condizioni e le situazioni. Sono le lettere che il vescovo Ignazio di Antiochia indirizza a diverse comunità cristiane, nel suo viaggio "in catene" verso Roma (dove subirà il martirio nel

107), ad attestare per prime la strutturazione delle comunità attorno ad un unico vescovo, assistito dal presbiterio e coadiuvato dai diaconi. La nota di fondo di queste lettere è l'unità della Chiesa; il loro motivo di fondo si può indicare nelle parole stesse di Ignazio, quando a Policarpo - il vescovo di Smirne, che sarebbe a sua volta morto martire nel 155 - scrive: «Preoccupati dell'unità, di cui nulla è più bello» (3). Ignazio indica così il compito fondamentale di colui che presiede la comunità: mantenerla nella comunione, garantendone la collocazione nella tradizione degli apostoli. E' in questa prospettiva che Ignazio richiama continuamente la sottomissione dei fedeli al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi e l'armonia dei ministri tra loro, fondando la comunione nel rapporto tra Cristo e il Padre.

L'unità è talmente importante che per Ignazio senza la comunione con il vescovo non esiste eucaristia né comunità: «Nessuno senza il vescovo faccia qualche cosa che concerne la Chiesa. Sia ritenuta valida l'eucaristia fatta dal vescovo o da chi è da lui delegato. Dove compare il vescovo, ivi è la comunità, come là dove c'è Gesù Cristo, ivi è la Chiesa cattolica. Senza il vescovo non è lecito né battezzare né fare l'agape (...). Chi onora il vescovo viene onorato da Dio. Chi compie qualche cosa di nascosto dal vescovo serve il diavolo» (4). Ancora: «Come il Signore non fece nulla senza il Padre col quale è uno, né da solo né con gli apostoli, così voi nulla fate senza il vescovo e i presbiteri (...): una sola preghiera, una sola supplica, una sola mente, una sola speranza nella carità, nella gioia purissima che è Gesù Cristo, del quale nulla è meglio. Accorrete tutti come all'unico tempio di Dio, intorno all'unico altare che è l'unico Gesù Cristo che procedendo dall'unico Padre è ritornato a lui unito» (5).

b. Tonalità "familiare" dei ministeri nei primi secoli

I ministeri tuttavia, benché istituzionalizzati, mantengono quella tonalità "familiare" che già li connotava nelle Lettere Pastorali (6). Ignazio chiede alle comunità di riconoscere il vescovo come segno della paternità divina: i presbiteri - scrive - sono sottomessi saggiamente al vescovo, anzi, «non a lui, ma al Padre di Gesù Cristo che è il vescovo di tutti»; altrove afferma che tutti devono rispettare i diaconi e i presbiteri, ma soprattutto «il vescovo, che è l'immagine del Padre» (7). Si potrebbero moltiplicare le citazioni dalle lettere di Ignazio, ma il risultato non cambierebbe: egli riflette esperienze ecclesiali diffuse in gran parte del mondo cristiano, nelle quali le comunità, pur essendo già piuttosto strutturate, mantengono ancora una sorta di "conduzione familiare": il vescovo è una specie di *pater familias*, attorniato dai presbiteri che abitano con lui e lo consigliano, aiutandolo nella predicazione, nella celebrazione e nella guida pastorale della comunità; i diaconi, che probabilmente abitavano nelle loro case, aiutano a loro volta il vescovo nel "servizio" (8). Non è escluso che Ignazio, tratteggiando i tre ministeri, pensi proprio alla "famiglia" allargata, così come era concepita in quell'epoca: oltre al vescovo-*paterfamilias*, vi sono i presbiteri-figli, fratelli tra di loro, che lo aiutano nella conduzione della vita familiare, e i diaconi-servi, che portano avanti le attività pratiche e organizzano il lavoro di cui necessita la casa.

2. La “*Domus Ecclesiae*” nel II e III secolo

I tratti “familiari” del triplice ministero - che da Ignazio in avanti, pur con alti e bassi, connota la Chiesa fino ad oggi - si collocano adeguatamente entro una struttura ecclesiale che rimane comunque caratterizzata dalla “casa”. «Prima che i cristiani disponessero dei loro edifici di culto, è certo che la casa giocò un ruolo importante nell’evangelizzazione, con l’accoglienza dei missionari, l’ospitalità dei cristiani nel bisogno e la testimonianza di fede dei suoi membri» (9): le dimensioni ancora molto ridotte delle comunità cristiane e l’impossibilità per loro di disporre di luoghi pubblici per il culto facilitano il mantenimento di un ancoraggio solido dell’esperienza di fede alla “casa-famiglia”.

a. *I saluti alle “Chiese che si radunano nelle case”*

Che la “casa-famiglia” fosse ancora il perno dell’esperienza ecclesiale - nonostante l’indubbio consolidamento istituzionale delle comunità cristiane - è provato, tra l’altro, dal fatto che alcuni autori del II secolo conservano la tradizione paolina di concludere alcune lettere con i saluti alle “Chiese che si radunano nelle case”. Consideriamo di nuovo la testimonianza di Ignazio di Antiochia, essendo la più significativa del periodo dei primi Padri.

La sua *Lettera agli Smirnesi* termina con un saluto alle famiglie che avevano messo a disposizione le loro case come punti-base per i missionari: «Saluto le famiglie dei miei fratelli con la moglie e i figli e le vergini chiamate vedove. Siate forti nella potenza dello Spirito. Saluto la famiglia di Tavia che prego sia rafforzata nella fede, nella carità corporale e spirituale. Saluto Alce, nome che mi è caro; l’impareggiabile Dafno ed Eutecno e tutti col loro nome. State bene nella grazia di Dio» (10). Lo stesso Ignazio conclude la *Lettera a Policarpo* con un saluto che rivela nuovamente la rete domestica delle comunità cristiane: «Non ho potuto scrivere a tutte le Chiese dovendo imbarcarmi improvvisamente da Troade a Neapoli, come impone l’ordine ricevuto. Scriverai tu alle Chiese che ti sono davanti, conoscendo la volontà di Dio, che facciano la stessa cosa, di mandare cioè messaggeri, potendolo, o di spedire lettere a mezzo dei tuoi inviati per essere glorificati con un’opera eterna, come tu sei meritevole. Saluto tutti per nome e la donna di Epitropo con tutta la sua casa e quella dei figli. Saluto il mio amato Attalo. Saluto chi sarà ritenuto degno di andare in Siria. La grazia sarà sempre con lui e con Policarpo che lo manda. Vi prego di essere forti nel Dio nostro Gesù Cristo e in lui rimanete nell’unità e sotto la vigilanza di Dio. Saluto Alce, nome a me caro. State bene nel Signore» (11). Questi saluti di Ignazio confermano che le “case” delle famiglie cristiane servivano anche da punti di riferimento per i missionari che evangelizzavano nelle diverse Chiese.

b. *La “Domus Ecclesiae” nel II e III secolo*

Ma che cosa si intendeva con “casa”? Come nel Nuovo Testamento, anche nei primi Padri *oikos-oikia* designa sia l’edificio che ospita la famiglia sia la famiglia stessa. Dal fatto che *oikos/oikia* intesa come famiglia comprendeva di norma alcune decine di persone - padre, madre, figli, parenti prossimi, servi, salariati temporanei, clienti - si deducono

anche le dimensioni normali di *oikos/oikia* intesa come edificio, che doveva essere ovviamente tale da permettere la vita quotidiana di alcune decine di persone (12). L'espressione "Chiesa Domestica" continua perciò a indicare, come nel Nuovo Testamento, la comunità cristiana che si incontra in una casa; ma ormai non è più una semplice casa "privata" nella quale una famiglia ospita anche altri cristiani; è - si potrebbe dire - un luogo "semi-pubblico", che diventa punto di riferimento stabile della comunità. Nelle *Domus Ecclesiae* dunque non si tenevano riunioni "di famiglia", ma riunioni di gruppi di battezzati.

Un noto esempio di *Domus Ecclesiae* è stato messo in luce nel 1932 durante uno scavo a Dura Europos (13), una località dell'Impero romano situata sull'Eufrate, attualmente in Siria occidentale, a ridosso del confine con l'Iraq (cfr. immagine n. 1). Si tratta di una casa ampia che verso il 240 d.C. venne adattata, con pochi interventi architettonici, ad ospitare stabilmente le riunioni di una piccola comunità cristiana (cfr. immagine n. 2). La *Domus Ecclesiae* di Dura Europos, decorata da pitture murali, è ad un piano, con un cortile sul quale si affacciano alcune stanze. Nella sala più grande, che poteva contenere fino a una sessantina di persone, vi era la cattedra episcopale: era la sala della comunità, dove ci si riuniva per la preghiera, la lettura delle Scritture, la celebrazione eucaristica, i momenti di fraternità. Un'altra stanza più piccola era forse utilizzata come "scuola", probabilmente per i catecumeni. Un'altra stanza, infine, era certamente adibita a Battistero: ha il soffitto decorato, una lunetta dipinta con l'immagine del Buon Pastore e una vasca sormontata da una volta a botte (cfr. immagine n. 3). Questo importante ritrovamento archeologico conferma quanto già era noto dai documenti scritti.

Un ulteriore significativo esempio che può essere connesso all'esperienza dell'eucaristia celebrata nella *Domus Ecclesiae*, si trova in una delle scene rappresentate nel cosiddetto "Sarcofago Dogmatico", un sarcofago romano del IV secolo rinvenuto a Roma nei pressi della basilica di San Paolo fuori le Mura e ora conservato nei Musei Vaticani. In tale scena, la seconda da sinistra del registro superiore (cfr. immagine n. 4), Gesù consegna un fascio di spighe ad Adamo e un agnello a Eva, simboli dell'eucaristia affidata alla coppia.

Le *Domus Ecclesiae* come quella di Dura Europos non sono un'invenzione dei cristiani - basti pensare che nella stessa località, a poche centinaia di metri da essa, sono state ritrovate una sinagoga e un tempio di Mitra - ma riprendono un'esperienza diffusa nel mondo pagano e nel mondo giudaico. Già Cicerone parlava della sua casa come di un luogo "santo", in cui sono presenti l'altare e gli dèi familiari e dove si può esercitare il servizio divino e il culto; Platone e Aristotele, del resto avevano già parlato con favore degli dèi della famiglia. Buona parte della religiosità pagana, insomma, si esercitava nella casa, sia con preghiere che con atti di culto (14). Nel mondo giudaico la religiosità si esprimeva in tre luoghi: il Tempio, in cui si svolgevano i culti sacrificali; la Sinagoga, nella quale veniva trasmessa e commentata la Scrittura; la casa, entro le cui mura si pregava quotidianamente, si compivano i riti del sabato, ma soprattutto si celebrava la cena pasquale(15). La struttura "domestica" della primitiva esperienza cristiana, quindi, rappresenta anche un caso di "inculturazione", ossia di inserimento in strutture preesistenti il Cristianesimo; strutture che - appartenendo già al patrimonio religioso di ebrei e pagani - rendevano più accessibile a molti l'accostamento a questa "nuova religione".

3. L'esperienza cristiana vissuta e maturata nella "Domus Ecclesiae"

L'esperienza cristiana plasmata sulla dimensione della "casa-famiglia" comprendeva, come è emerso anche dall'archeologia, tre aspetti fondamentali: la celebrazione dei sacramenti del battesimo e dell'eucaristia; la preghiera, la lettura e lo studio della Parola di Dio con la pratica delle esigenze etiche evangeliche da essa derivanti; il rispetto reciproco, la fraternità e l'accoglienza. La fede cristiana veniva in tal modo celebrata, pensata e vissuta attraverso un'esperienza di relazioni dirette e "calde", favorite dalle dimensioni ridotte delle "case-famiglia".

a. "Dove è Cristo, lì è la Chiesa"

Prima però di documentare questi tre aspetti è bene sgombrare il campo da un possibile equivoco. Il fatto che la "casa-famiglia" fosse il centro propulsore e il fulcro dell'esperienza ecclesiale, non significa che sussistesse una visione "parcellizzata" o settaria di Chiesa, quasi che ogni *Domus Ecclesiae* bastasse a se stessa e vivesse una sorta di "intimismo comunitario". Già nel Nuovo Testamento la *ekklesia* cristiana era sia la Chiesa universale (1 Cor 10,32; 12,28; 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6; Col 1,18.24), sia la Chiesa locale (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Col 4,16), sia la comunità che si radunava nelle case (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Fm 2; Col 4,15): non si trattava certo di "tre Chiese", ma di tre dimensioni dell'unica Chiesa di Dio, e come tali erano percepite dai cristiani. Nella *Domus Ecclesiae* quindi le comunità "familiari" maturavano la consapevolezza di essere parte di una *ekklesia* più ampia, la Chiesa locale che si riconosceva in un unico vescovo e la Chiesa universale in quanto comunione delle Chiese locali.

Il fondamento teologico di questa visione ecclesiologica è costituito dalla convinzione che la Chiesa è là dove è presente Cristo. Ora, i Padri sanno che Cristo è presente nell'eucaristia (cfr. i racconti dell'Ultima cena), nei poveri (cfr. Mt 25,31-46) ma anche nelle comunità: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro" (Mt 18,20). Si incontra perciò nell'epoca proto-patristica l'idea che vi è "Chiesa" non solo dove si celebra l'eucaristia e si vive la comunione tra i vescovi e le loro comunità, ma anche là dove una famiglia vive e trasmette la fede. Tertulliano aveva scritto che «dove ci sono le tre Persone divine, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, vi si trova anche la Chiesa che altro non è se non l'assemblea riunita di almeno tre persone» (16). Nella sua polemica contro gli eretici gnostici, che negavano la dottrina della Chiesa sulla base di pretese rivelazioni spirituali esoteriche, Ireneo scrive che «dove è la Chiesa, lì è anche lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio, lì è la Chiesa ed ogni grazia. Ora lo Spirito è verità» (17). È impossibile che questi autori non pensassero anche alle comunità che si ritrovavano nelle case, data la struttura domestica dell'esperienza cristiana. Infatti Clemente di Alessandria, loro contemporaneo, arriva ad applicare in modo esplicito la parola di Gesù in Mt 18,20: «E chi sono i "due o tre" che si uniscono nel nome di Cristo, in mezzo ai quali è il Signore? Non allude forse, con quei "tre", a marito, moglie e figlio, poiché la donna si unisce all'uomo per volere di Dio?» (18).

b. Celebrazione del battesimo e dell'eucaristia

Il primo aspetto dell'esperienza cristiana vissuto e maturato nelle *Domus Ecclesiae* è la celebrazione del battesimo e dell'eucaristia. Non doveva essere un'eccezione la presenza di una vasca battesimale, come quella ritrovata a Dura Europos. Se già il Nuovo Testamento fa pensare che in alcuni casi il battesimo venisse amministrato nelle case (19), è certo che questa prassi proseguì fino al IV secolo, quando nasceranno accanto alle basiliche cristiane i battisteri. Il battesimo era del resto impregnato di richiami e simboli "familiari" che attingevano al linguaggio della "nascita": già nel Nuovo Testamento il battesimo è indicato come "nascita-rinascita-nuova nascita" (cfr. Gv 3,3.5; 1 Pt 1,3.23; Tt 3,5); un linguaggio che riecheggia, nei primi secoli, persino nella parola che indicava i neo-battezzati, ossia "neofiti" («"neonati"). Come la nascita fisica avveniva in famiglia, così la nascita o rinascita spirituale: come dunque era normale che alla nascita fisica fossero presenti i familiari di sangue, così era normale che alla nascita spirituale fosse presente l'intera "casa-famiglia", la comunità, presieduta dal *pater familias*, il vescovo, coadiuvato da presbiteri-fratelli e da diaconi-servi. Per questo Ignazio, in un passaggio già sopra citato, scrive: «Sia ritenuta valida l'eucaristia fatta dal vescovo o da chi è da lui delegato (...) Senza il vescovo non è lecito né battezzare né fare l'agape» (20).

Proprio la celebrazione eucaristica nella *Domus Ecclesiae* rappresentava fin dall'inizio il segno più grande di riconoscimento della comunità come luogo della presenza di Cristo. Solo con la nascita delle basiliche, a partire dal IV secolo, cesseranno le celebrazioni eucaristiche nelle case e si trasferiranno nel luogo pubblico del culto: allora il vescovo presiederà l'eucaristia nella basilica, dove si ritroveranno tutte le comunità familiari. Ma nel II e III secolo le *Domus Ecclesiae* sono ancora il luogo ordinario della celebrazione eucaristica. Nei primi tempi, identificabili con le più antiche comunità neotestamentarie, ogni *Domus Ecclesiae* coincide tendenzialmente con una "Chiesa locale", ossia è guidata da un ministro (apostolo o suo delegato) che ne presiede la vita e l'attività e quindi anche i sacramenti. Ma ben presto, con il moltiplicarsi delle *Domus Ecclesiae*, il ministro-vescovo delega sempre più spesso i presbiteri a celebrare l'eucaristia in diverse case. E' questa la situazione testimoniata da Ignazio, come si è appena visto: segno che già molto prima della pace costantiniana vi erano situazioni nelle quali non era sufficiente la celebrazione di una sola eucaristia per l'intera Chiesa presieduta dal vescovo.

Possiamo pensare che il moltiplicarsi delle Chiese Domestiche che si riconoscevano nel medesimo vescovo, abbia reso ben presto normale la prassi della delega della presidenza eucaristica ai presbiteri. Quando perciò lo stesso Ignazio scriveva ai cristiani di Filadelfia: «Preoccupatevi di attendere ad una sola eucaristia; una è la carne di nostro Signore Gesù Cristo e uno il calice nell'unità del suo sangue, uno è l'altare come uno solo il vescovo con il presbiterio e i diaconi, miei conservi» (21), non intendeva certo dire che tutti i cristiani dovevano ritrovarsi fisicamente presenti all'eucaristia episcopale - cosa ormai impossibile ai più - ma che tutti dovevano partecipare nelle loro Chiese Domestiche all'eucaristia presieduta dai presbiteri inviati dal vescovo.

Il senso della comunione stretta delle comunità familiari con il vescovo veniva dunque mantenuto attraverso la presenza dei presbiteri: l'idea diffusa era che il vescovo celebrava *una sola* eucaristia contemporaneamente in diversi luoghi, attraverso le persone dei presbiteri da lui inviati. È in proposito significativo l'antico uso del vescovo di Roma di

inviare una particella dell'eucaristia consacrata ai presbiteri, mandati a celebrare nelle "Chiese titolari", ossia le *Domus Ecclesiae*, come segno di unione: era il *fermentum*, che veniva distribuito perché i presbiteri non si ritenessero separati dalla comunione con il vescovo, come afferma papa Innocenzo I (22). Così tutte le comunità eucaristiche familiari si sentivano in comunione con l'unico vescovo.

c. *Meditazione della parola di Dio e deduzione delle sue implicazioni etiche*

Il secondo aspetto dell'esperienza cristiana vissuto e maturato nelle *Domus Ecclesiae* è la lettura, lo studio e la trasmissione della parola di Dio e delle sue esigenze etiche. I documenti più significativi in merito sono le cosiddette "tavole domestiche", esortazioni familiari che - sulle tracce degli scritti tardivi del Nuovo Testamento - traducono concretamente l'etica evangelica nelle relazioni all'interno della "casa".

Nella *Didaché*, una sorta di catechismo della fine del I secolo e quindi coevo a molti scritti neotestamentari, si legge: «Non alzare la mano su tuo figlio o su tua figlia, ma dalla fanciullezza li educerai nel timore di Dio. Non comandare con durezza al tuo servo o alla tua domestica, che sperano nello stesso Dio perché temano il Signore che è sugli uni e sugli altri (...). Voi servi siate sottomessi ai vostri padroni come all'immagine di Dio nel rispetto e nel timore» (23).

Nella *Prima Lettera di papa Clemente*, scritta verso l'anno 96 e quindi anch'essa contemporanea agli scritti più tardivi del Nuovo Testamento, si incontrano affermazioni pure maturate all'interno dell'esperienza familiare della Chiesa: «Veneriamo il Signore Gesù Cristo il cui sangue fu dato per noi, rispettiamo coloro che ci guidano, onoriamo gli anziani, educiamo i giovani al timore di Dio, indirizziamo al bene le nostre donne. Esse mostrino l'indimenticabile costume della purezza, manifestino la loro vera volontà di pace, rendano palese la moderazione della loro lingua mediante il silenzio ed esercitino la carità non secondo le passioni, ma santamente senza parzialità per tutti quelli che temono Dio. I nostri figli partecipino dell'educazione in Cristo: imparino che cosa possano l'umiltà e l'amore presso il Signore e come sia bello e grande il timore di Lui che salva tutti quelli che vivono santamente in Lui con mente pura» (24).

Nella *Lettera di Barnaba*, composta a cavallo tra il I e il II secolo, si legge: «Non ucciderai il bambino con l'aborto e non lo farai morire appena nato. Non allontanare la mano da tuo figlio e da tua figlia, ma dall'infanzia insegnerai loro il timore di Dio (...). Sii sottomesso ai padroni come ad immagine di Dio con rispetto e timore. Non comanderai con asprezza al tuo servo e alla tua serva che sperano nello stesso Dio perché non abbiano a perdere il timore di Dio che è sugli uni e sugli altri» (25).

Il vescovo Policarpo scrive verso la metà del II secolo ai Filippesi: «Le vostre donne camminino nella fede loro data, nella carità e nella purezza e prediligendo i loro mariti in ogni fedeltà e amando tutti nella castità, educino i figli nel timore di Dio. Che le vedove siano sagge nella fede del Signore (...). Ugualmente i giovani siano irreprensibili in tutto, considerando la purezza e frenandosi davanti ad ogni male» (26).

Nella *Tradizione apostolica* di Ippolito, composta all'inizio del III secolo, tra le condizioni da verificare per l'ammissione al percorso catecumenale vi sono le relazioni "familiari", secondo uno schema che corrisponde alle "tavole domestiche": «I nuovi venuti

siano interrogati sul loro stato di vita: Hanno moglie? Sono schiavi? Se uno è schiavo di un fedele e il padrone glielo permette, ascolti la parola; ma sia rimandato se il padrone non garantisce ch'egli è buono. Se invece è schiavo di un pagano, gli si insegna a soddisfare il padrone, affinché non gliene derivi calunnia. Se un uomo ha moglie o una donna ha marito, gli si insegna a contentarsi, il marito della moglie, la moglie del marito. Se uno non ha moglie, gli si insegna a non fornicare, ma a contrarre matrimonio secondo la legge o a rimanere come è» (27).

Queste “tavole” dimostrano che la dimensione domestica dell'esperienza ecclesiale, maturata nella meditazione della parola di Dio e nella pratica delle sue derivazioni etiche, favoriva lo sviluppo di relazioni ordinate all'interno della famiglia. Ma non basta: questa esperienza, che prendeva le mosse dalla celebrazione del battesimo e dell'eucaristia e si rafforzava nello studio delle Scritture, faceva maturare nei membri della Chiesa Domestica *l'ospitalità e l'accoglienza delle diversità*. È questo il terzo aspetto fondamentale dell'esperienza ecclesiale vissuta “a misura di casa-famiglia”.

d. Esperienza di ospitalità e accoglienza delle diversità

Il fatto che la *Domus Ecclesiae* non fosse un luogo d'élite, ma fosse aperto a tutti i battezzati, faceva sperimentare nel concreto la nota sentenza paolina di Gal 3,27-28: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (cfr. anche 1 Cor 12,13; Col 3,11). Nelle Chiese Domestiche si incontravano fianco a fianco, pregavano assieme, celebravano e discutevano: “giudei e greci”, ossia cristiani provenienti dall'ebraismo e altri dal paganesimo; “uomini e donne”, poiché le comunità domestiche erano ovviamente miste e, anzi, spesso guidate e organizzate da donne dato il legame stretto tra donna e casa; “schiavi e liberi”, poiché se già la *oikia/domus*, come sappiamo, era una famiglia di sangue allargata, la *Domus Ecclesiae* comprendeva battezzati di tutti gli strati sociali - cittadini o schiavi, ricchi o poveri, intellettuali o illetterati - che si riconoscevano nella comune categoria teologica di “fratelli” (28).

Fu dunque nelle Chiese Domestiche che maturò a poco a poco la coscienza di una vera “uguaglianza” di fondo tra tutti i battezzati, a qualunque etnia, sesso, condizione sociale appartenessero. Le *Domus Ecclesiae* furono in un certo senso le “culle” in cui sorse, attraverso la solidarietà quotidiana, la consapevolezza di una medesima dignità degli esseri umani. Dalla relazione interpersonale, e non solo dalla riflessione, emerse quella “rivoluzione” silenziosa che, nei secoli, porterà a fare “esplosione” strutture e mentalità ingiuste, quali la xenofobia, l'inferiorità naturale della donna, l'istituto della schiavitù. I cristiani delle comunità neotestamentane e patristiche non si preoccupano ancora di denunciare l'ingiustizia delle strutture; cercano piuttosto di inserire dentro a queste strutture il grande principio della “carità”, incarnato da Gesù; sarà proprio *l'agape*, vissuta dentro le relazioni tra cittadini e stranieri, tra uomo e donna, tra schiavi e liberi, a corrodere gradualmente *dall'interno* le ingiuste strutture, creando quella consapevolezza della fondamentale uguaglianza di tutti gli esseri umani, che è uno dei regali più apprezzati del Cristianesimo all'umanità. Ora: questo regalo è stato preparato, sperimentato e

confezionato proprio all'interno delle Chiese Domestiche.

In sintesi

Prima della libertà religiosa inaugurata da Costantino la struttura delle comunità cristiane continua ad essere quella impostata negli ultimi scritti del Nuovo Testamento: i battezzati si riunivano a gruppi di poche decine nelle case più grandi (*Domus Ecclesiae*), messe a disposizione sempre più stabilmente da qualche famiglia. Nel periodo proto-patristico dunque la Chiesa Domestica è il germe della “parrocchia”, così come la *Domus Ecclesiae* è il germe dell'edificio di culto o “chiesa” parrocchiale. L'esperienza cristiana in questa dimensione “domestica” comportava: relazioni primarie dirette e “calde”; celebrazioni del battesimo e dell'eucaristia nelle case; momenti di preghiera comuni; lettura, ascolto e commento della parola di Dio; accoglienza di missionari itineranti; possibilità di vivere la fede cristiana senza rischiare persecuzioni; un ruolo primario della donna, anche per il suo rapporto stretto con la “casa” (29).

In definitiva la famiglia era il centro nevralgico dell'attività ecclesiale: l'evangelizzazione e la pastorale, «invece di suggerire un ampliamento delle strutture dell'istituzione familiare, cercarono di appoggiarsi su ciò che tali strutture potevano offrire ad esse di più solido. Così la famiglia, con il suo tessuto di relazioni umane, con la sua pratica dell'ospitalità, con il matrimonio che assicurava la permanenza, offriva dei contesti che permettevano il servizio della Parola, dell'eucaristia e dell'impegno per i fratelli» (30).

VI
**CHIESA DOMESTICA:
“FAMIGLIA CRISTIANA” COME
“PICCOLA CHIESA”**

La pace costantiniana favorì un ingresso massiccio nella Chiesa e questo fenomeno produsse conseguenze molto rilevanti anche nelle strutture ecclesiali e nell'esperienza di fede.

a) Il primo effetto della libertà religiosa fu la nascita delle parrocchie, che assorbì le *Domus Ecclesiae* e ne determinò ben presto la scomparsa, influenzando inoltre sullo sviluppo dei ministeri ecclesiali.

b) L'esperienza cristiana si scisse, per così dire, in diversi ambienti: in famiglia si riceveva la testimonianza di fede e si pregava; in parrocchia si partecipava alla catechesi e alle liturgie, in luoghi di culto e di riunione pubblici; vi era poi una terza esperienza comunitaria, nata come reazione all'inevitabile scadimento qualitativo dei cristiani sempre più numerosi: il monachesimo, che eredita in parte i tratti dell'antica *Domus Ecclesiae*.

c) In questo nuovo contesto, mentre si approfondiva il solco tra sfera religiosa e sfera laica - con il rischio effettivo che l'ambito familiare fosse relegato nella categoria del "profano" - grandi Padri come Crisostomo e Agostino tentarono di mantenere viva l'idea della *Ecclesia domestica*, intesa però non come *Domus Ecclesiae* ma come "piccola Chiesa", luogo in cui si favoriva un'educazione cristiana che veniva poi portata avanti nelle parrocchie. Questa situazione, tra alti e bassi, caratterizza l'intera epoca medievale fino alle soglie del concilio di Trento.

1. La nascita delle parrocchie e l'evoluzione dei ministeri

La nascita delle comunità parrocchiali, in seguito alla cessazione delle persecuzioni anti-cristiane ad opera dell'imperatore Costantino, determinò un riassetto delle strutture pastorali e, di riflesso, dei ministeri ecclesiali.

a. L'origine delle parrocchie in seguito alla pace costantiniana

Scrivendo uno dei maggiori conoscitori della storia della parrocchia, V. Bo:

«L'accelerato movimento di conversioni che, a partire dalla pace costantiniana del 313,

si opera lungo tutto il IV secolo non solo nelle *civitates* ma anche negli insediamenti minori, in particolare nei *vici* e nei *pagi*, determina nella comunità cristiana un ripensamento della propria strutturazione interna e territoriale per rispondere adeguatamente alle esigenze pastorali create dalla disseminazione di gruppi consistenti di fedeli lontani dalla città vescovile (...). Per cui tra la fine del IV secolo e i primi decenni del V, la creazione di parrocchie nel senso classico e moderno del termine è accettata e, soprattutto, attuata ovunque come soluzione al problema dell'assistenza ai fedeli residenti nelle zone rurali o negli insediamenti minori» (31).

Numerosi Sinodi locali, in Spagna e in Gallia, regolano l'istituto parrocchiale, cosicché - come scrive un altro autorevole storico - è

«lecito ipotizzare che intorno alla metà del secolo VI siano esistite parrocchie rurali in tutto l'Occidente cristiano, anche se la rete dell'organizzazione parrocchiale andò costantemente infittendosi nei secoli seguenti (...); la vita religiosa si è trasferita, per la maggioranza dei credenti, nelle parrocchie» (32).

Dalla delega sempre più frequente del vescovo a diversi presbiteri come suoi "rappresentanti" per le celebrazioni e la predicazione nelle zone rurali, si passò dunque in pochi secoli ai *presbiteri residenziali*. Fu un grande guadagno per la missione ecclesiale: attraverso le parrocchie, il Vangelo e i sacramenti raggiunsero tutte le comunità, anche quelle più decentrate. Fu tuttavia una perdita sia lo smembramento del presbiterio, sia la lontananza fisica del vescovo dalle comunità eucaristiche.

b. Riflessi della struttura parrocchiale sui ministeri ecclesiali

A poco a poco scomparve la consapevolezza di quella "famiglia ministeriale" che caratterizzava le comunità dei primi secoli, con il *vescovo-pater familias*, i presbiteri-fratelli e i diaconi-servi. Non è un caso che la dissoluzione della "famiglia ministeriale" abbia causato una pratica sempre più individualistica del sacerdozio ministeriale: non si parlerà più, ad es., di "presbiterio", inteso come grandezza teologica (ossia come insieme dei presbiteri che partecipano del sacerdozio e del ministero episcopale), fino al Vaticano II (cfr. PO 7-8). I singoli presbiteri, ormai lontani dalla sede episcopale, avevano una preparazione approssimativa: non dovevano necessariamente essere in grado di sostenere dispute teologiche, ma dovevano semplicemente sapere leggere e scrivere. Essi assumevano infatti per lo più compiti sacramentali, mentre perdevano gradualmente l'abitudine alla predicazione, anche a motivo di una spesso illusoria convinzione che tutti o quasi fossero "cristiani".

Il vescovo, nel Medioevo, «perdette una buona parte della sua autorità religiosa e cercò di compensarla altrove, appoggiandosi cioè sui signori feudali» (33). Egli diventò a poco a poco un "amministratore", che abitava da solo al centro della diocesi e visitava le parrocchie in occasione delle cresime, quando andava bene; oppure non risiedeva neppure in diocesi, ma si limitava a percepirne le rendite, quando andava male. E questo «è un

fenomeno che va ricondotto probabilmente al fatto che dalla metà del secolo (V, *ndr*) in poi era stato instaurato il sistema parrocchiale, e i vescovi non avevano più alcun compito da assolvere attivamente all'interno della Chiesa» (34).

I *diaconi*, infine, perderanno sempre di più la loro ragion d'essere e saranno ridotti dapprima a diplomatici o economi e poi a semplici liturghi, fino a scomparire - nella loro figura permanente - dalla fine del primo millennio, per ricomparire solo con il Vaticano II (cfr. LG 29). S. Zardoni ha efficacemente descritto la parabola discendente del diaconato nella seconda metà del primo millennio:

«Partito come ministro della mensa per vedove, è rimasto come ministro della mensa eucaristica; ha certamente guadagnato in dignità: invece di cingersi un grembiule, come Cristo per lavare i piedi ai poveri (*cfr.* Gv 13,4), ora può indossare la dalmatica; ma si è smarrito il “ministero dei poveri” legato sacramentalmente alla struttura della Chiesa (...). I compiti, oltre a quelli liturgici, sono norarili o diplomatici o finanziari; dove l'amministratore delle opere di carità diviene l'amministratore dei beni ecclesiastici» (35).

2. L'esperienza ecclesiale tra parrocchia, famiglia e monastero

Nel millennio che va dalla pace costantiniana alla fine del Medioevo i cristiani che volevano coltivare la loro fede avevano a disposizione due luoghi “ordinari” e uno “straordinario”, ossia il centro parrocchiale, la famiglia e il monastero. L'esperienza della “casa-famiglia” non è del tutto perduta, poiché sia la parrocchia che il monastero ne riecheggiano almeno intenzionalmente alcuni tratti; e tuttavia la famiglia in quanto tale non è più il perno dell'esperienza cristiana, bensì un luogo - possiamo dire - “propedeutico” al percorso del battezzato verso la maturità cristiana.

a. La parrocchia, luogo ordinario per un'esperienza cristiana completa

Il nucleo della parrocchia è indubbiamente l'edificio pubblico del culto, detto inizialmente “basilica” e poi sempre più spesso, semplicemente, “chiesa”. Con la libertà religiosa è possibile costruire veri e propri luoghi di culto, come avevano pagani ed ebrei. Ma i luoghi di culto cristiani non ricalcano a quell'epoca l'architettura dei templi pagani, bensì quella delle “basiliche” imperiali, da cui prendono anche il nome. I templi, infatti, erano costruzioni gigantesche all'esterno, ma all'interno poco adatte per l'incontro: servivano per compiere il culto davanti alle statue della divinità. Mentre le basiliche erano i luoghi dell'incontro e del mercato; luoghi quindi adatti per comunicare, fraternizzare, fare “comunità”. Questa scelta denota la volontà dei cristiani di non perdere la dimensione relazionale della fede. E gli altari, nel IV-V secolo, sono ancora visibilmente anche delle mense, sia che si trovino verso il fondo della basilica, come in quelle a croce latina, sia - ancora più chiaramente - che si trovino al centro della basilica, come in quelle a croce greca. La celebrazione dell'eucaristia avveniva esclusivamente nelle basiliche e quella del battesimo nei battisteri annessi alle basiliche stesse.

Attorno alla basilica e alla chiesa parrocchiale (pieve) e diocesana (cattedrale) sorsero poi fin dall'inizio locali a disposizione della comunità: per la catechesi, la ricreazione, le riunioni organizzative e l'accoglienza verso i poveri. Nel Medioevo nacquero molte confraternite laicali, che ruotavano attorno ai luoghi di culto e costituivano delle occasioni di incontro, preghiera ed esercizio della carità (36). Sempre attorno ai luoghi di culto - prima le basiliche e le pievi parrocchiali, poi anche le altre chiese e le cattedrali - nacquero, specialmente nella prima metà del secondo millennio, anche centri di formazione intellettuale, come le Università (37), o di attenzione alle diverse povertà, come gli orfanotrofi, i lebbrosari, gli ospedali (38).

b. La famiglia, luogo ordinario per una propedeutica all'esperienza cristiana

Nelle case private inizialmente ci si continuava ad incontrare per leggere la parola di Dio, fraternizzare, impostare alcuni aspetti della vita comunitaria. Ma, a poco a poco, correlativamente allo sviluppo delle parrocchie, le case saranno sempre meno luoghi di esperienza cristiana. L'assorbimento delle attività di culto e di catechesi da parte dei centri parrocchiali sottrasse alle "Chiese Domestiche" due delle tre funzioni basilari che svolgevano nei primi secoli: la celebrazione dei sacramenti e la trasmissione della parola di Dio.

Ma anche la terza funzione, quella di accoglienza ed esercizio della carità, venne fortemente ridotta. Mentre infatti nei primi tre secoli le *Domus Ecclesiae* praticavano, come si è accennato, l'accoglienza dei missionari itineranti che, seguendo alla lettera le indicazioni di Gesù (cfr. Mc 10,29-30), lasciavano la loro famiglia d'origine per andare ad annunciare il Vangelo e venivano normalmente ospitati dalle famiglie per il periodo dedicato all'evangelizzazione, dopo la nascita delle parrocchie i presbiteri che si dedicavano al ministero si fermavano stabilmente nelle canoniche e nei luoghi pubblici di culto. Alle diverse povertà inoltre, come si è accennato, facevano fronte i centri parrocchiali e le confraternite. Alla famiglia restò il compito della testimonianza cristiana e della preghiera, ma per tutto il resto essa doveva convergere nella parrocchia (39).

Per questo si può parlare di un compito ormai solamente "propedeutico" della casa rispetto alla parrocchia: i genitori, in particolare, devono *favorire* la formazione cristiana dei figli, che però essi riceveranno nel centro parrocchiale. Prende avvio a poco a poco una prassi pastorale che non solo prescinde dalla "casa-famiglia" come luogo di formazione cristiana, ma rischia di prescindere persino dalla "famiglia" come soggetto ecclesiale; la famiglia appare piuttosto come l'ambito dal quale "pescare" volta per volta i diversi soggetti della pastorale parrocchiale: i bambini da battezzare, i fanciulli da catechizzare, i giovani da sposare e - almeno i migliori - da impiegare come catechisti e collaboratori, gli uomini a cui chiedere i vari servizi più adatti ai maschi e le donne quelli più adatti alle femmine, i malati e gli anziani da assistere, i morti da seppellire. Ovviamente in questa pastorale si riconoscono tratti preziosi, come l'attenzione a tutte le fasce d'età e alle diverse condizioni, ma si corre il rischio di "vivisezionare" la famiglia, trattandola da "insieme di battezzati" ma trascurando le potenzialità del sacramento del matrimonio in quanto tale.

c. Il monastero, luogo straordinario per un'esperienza cristiana completa

Accanto alla parrocchia e alla famiglia esisteva, come si è accennato, un terzo luogo in cui era possibile coltivare la fede: il monastero. Preceduto da esperienze-pilota come quella degli anacoreti già alla metà del II secolo, il monachesimo vero e proprio si sviluppa solo a partire dalla pace costantiniana e si spiega anche come reazione al calo qualitativo del livello dei cristiani, conseguenza inevitabile dell'enorme sviluppo quantitativo. I monaci lasciavano le loro famiglie d'origine, interpretando una sequela radicale di Gesù, e lasciavano anche i nascenti centri parrocchiali, dove questa sequela non era possibile. E tuttavia le comunità monastiche mantennero dei tratti di entrambe le realtà.

I monasteri riproducevano in piccolo e più intensamente tutte le attività che via via si concentravano nelle parrocchie: dalla catechesi alla liturgia, dalla fraternità all'attenzione verso i bisognosi. I monasteri, così, nel corso del Medioevo divennero sempre di più luoghi di "eccellenza" della proposta cristiana, laddove le parrocchie ne erano i luoghi "ordinari". Così furono i monasteri a trasmettere al massimo livello la cultura classica (attraverso gli amanuensi) e cristiana: si pensi solo ai grandi monaci medievali e alla pratica della *lectio divina*; nei monasteri si arricchirono le liturgie, nei simboli, nei testi e nei canti. Attorno ai monasteri si svilupparono strutture caritative e di accoglienza, oltre che possibilità di lavoro per molti: agricoltura nei terreni di proprietà dei monasteri, cibi e bevande che venivano anche posti in commercio, allevamento e conciature di pelli, edilizia, ecc. Fu attorno ai monasteri, poi, che in alcune zone si svolse di fatto la vita pastorale: ad es. nelle Gallie, in Inghilterra o in Irlanda i veri centri della vita pastorale furono proprio i monasteri e non le parrocchie; erano essi a scandire i tempi della preghiera del popolo di Dio, a celebrare per i cristiani il culto, ad organizzare la vita comunitaria, l'assistenza e il lavoro (40).

Ma i monasteri riproducevano anche, in grande, le dinamiche della famiglia. La comunità monastica infatti si presentava come "nuova famiglia", ricalcando anche nella terminologia elementi propri della famiglia stessa e persino della *Domus Ecclesiae* dei primi secoli: un/a responsabile che fa da padre/madre (abate/abbadessa), relazioni di "fraternità" fra i componenti della comunità, momenti comuni di lavoro, pasto, preghiera; celebrazione eucaristica e meditazione della parola di Dio; assistenza verso i bisognosi, sia dentro che fuori della comunità; ospitalità verso i forestieri e gli evangelizzatori itineranti. Può apparire paradossale che una scelta implicante l'abbandono della famiglia d'origine e la rinuncia a costituire una famiglia propria ricalchi poi le modalità "familiari" e quelle dell'esperienza ecclesiale di fede proprie della *Ecclesia domestica* dei primi secoli. Ma questo "surrogato" di famiglia è strano solo in apparenza: Gesù stesso aveva promesso il centuplo a chi avesse lasciato casa, fratelli, sorelle, padre, madre, figli, campi per il suo nome (cfr. Mt 19,29). I monaci e le monache perciò lasciavano la famiglia ritenendo non di perderla ma di guadagnarne una nuova e più grande.

Si può dire quindi, in conclusione, che mentre le famiglie perdevano la caratteristica di *Domus Ecclesiae*, questa esperienza veniva trasferita alle parrocchie come cammino generale e ordinario, aperto a tutti; e ai monasteri come cammino radicale e straordinario, rivolto ad alcuni.

3. La “famiglia cristiana” al crocevia tra sacro e profano

Nel corso del Medioevo si approfondisce la distanza tra il mondo “sacro”, di pertinenza dei ministri, e il mondo “profano”, di pertinenza dei laici. La famiglia, che rischia di essere estromessa dalla sfera sacra-ecclesiale, per opera di grandi Padri come Crisostomo e Agostino viene invece indicata come “piccola Chiesa”, punto di incontro tra Chiesa e società.

a. Sacralizzazione dei ministeri e secolarizzazione del laicato

Uno degli effetti della nascita di spazi pubblici per il culto e l’educazione cristiana e del sorgere dei monasteri fu una *separazione marcata tra spazio sacro e spazio profano*: l’edificio pubblico del culto - fosse una basilica, una pieve, una cattedrale o la chiesa del monastero - divenne il luogo del “sacro”; mentre non solo l’ambito del lavoro ma anche quello della famiglia rischiò di essere relegato alla sfera “profana”; fu perciò sempre più difficile riconoscere nella “casa” una valenza “ecclesiale” (41). Mentre il lavoro, gli affari, la politica divennero lo spazio del “profano pubblico maschile”, la casa rischiò di diventare, per così dire, lo spazio del “profano privato femminile” (42).

La concentrazione del sacro nei centri parrocchiali e monastici e l’identificazione del profano con la famiglia e la società andò di pari passo con la *sacralizzazione* dei ministri ecclesiali e la *secolarizzazione* del laicato. Se già nel III secolo vi erano accenni di una sacerdotizzazione dei ministri cristiani, con la definizione del vescovo come “sommo sacerdote” e dei presbiteri come “sacerdoti”, è però a partire da IV secolo, con il diffondersi delle parrocchie, che *sacerdos diventa* il titolo tipico e caratterizzante dei presbiteri (43). Correlativamente si attenua la consapevolezza del “sacerdozio comune” o battesimale, pure attestato chiaramente in 1Pt 2,5-9 e Ap 5,10: i laici, nel corso del Medioevo - specialmente nei secoli XI-XIV con la “lotta per le investiture” tra il potere “sacerdotale” del papa e quello “laico” dell’imperatore - sono praticamente estromessi da qualunque compito direttamente religioso, che invece viene riservato ai sacerdoti; i quali a loro volta assumono stili di vita sempre meno laicali e sempre più sacrali (44).

Due grandi vescovi e geniali Padri della Chiesa, Crisostomo in Oriente e Agostino in Occidente, a cavallo tra il IV e il V secolo, percepiscono che questa separazione netta tra luoghi sacri e luoghi profani ha tra l’altro il doppio effetto di attenuare *il carattere ecclesiale della famiglia*, a danno della crescita cristiana nella vita quotidiana, e *il carattere familiare della Chiesa*, a danno dell’intensità e freschezza delle relazioni tra i battezzati.

b. Crisostomo: la famiglia “piccola Chiesa”

Per ridurre questi rischi, Giovanni Crisostomo (+ 407) prima di tutto riprende l’idea protopatristica della presenza di Cristo nella famiglia; presenza che le dà una chiara connotazione ecclesiale: «Là dove il marito, la moglie e i bambini vivono nella concordia, nell’affetto (*philia*) e sono uniti dai vincoli della verità, là dimora il Cristo» (45). Ma il

Crisostomo si spinge oltre: dopo avere esortato i padri di famiglia ad allestire nelle case non solo la mensa del corpo ma anche quella della Sacra Scrittura, conclude: «Fate, ciascuno di voi, della vostra casa una Chiesa (*Ekklesian poieson sou ten oikian*)»(46). Questa esortazione ha destato interesse, come si comprende dall'omelia del giorno seguente: «Ieri in effetti, quando vi ho detto “fate, ciascuno di voi, della vostra casa una Chiesa”, voi avete espresso grandi acclamazioni di gioia» (47).

Lamentandosi, in un'altra occasione, di alcuni cattivi comportamenti nella comunità cristiana, osserva non senza ironia: «Le case particolari erano in altri tempi delle Chiese (*tote hai oikiai Ekklesiai esan/tunc domus Ecclesiae erant*) e le Chiese di oggi non sono altro che delle case particolari» (48). Egli successivamente esorta i padri a praticare l'ospitalità specialmente verso i poveri, in modo che l'amore trasformi la loro famiglia: «Così la vostra casa, che prima era un teatro, diventerà una Chiesa» (49). Fino all'affermazione più nota: «se noi amministriamo così le nostre case, noi ci rendiamo adatti a dirigere così la Chiesa, poiché la famiglia è una piccola Chiesa (*he oikia gar Ekklesia estì mikrà/domus enim est parva Ecclesia*)» (50). E ancora: «Fai della tua piccola casa una Chiesa. Dove infatti ci sono il salmo, la preghiera, i cantici dei profeti, non sbaglierà chi voglia chiamare tale riunione una Chiesa» (51). Si tratta solo di immagini o di esagerazioni oratorie? «Mi sembra che egli ritenga che la famiglia è realmente una Chiesa, perché vi si trovano degli elementi importanti di Chiesa: la tavola della Parola, l'ospitalità, la testimonianza della fede, la presenza del Cristo» (52).

c. Agostino: il padre di famiglia come “vescovo” della sua casa. oa

Il vescovo di Ippona Agostino (+ 430) conserva una visione “familiare” del ministero episcopale e una visione “episcopale” del padre di famiglia. Dice rivolto ai padri:

«Voi (...) non potete dispensare la parola di Dio da questo luogo più elevato (= la cattedra episcopale), ma potete farlo dovunque vi troviate. Dove Cristo è offeso, difendetelo; controbattete le critiche, rimproverate i bestemmiatori, tenetevi lontano dalla loro compagnia. In tal modo voi sarete dispensatori se guadagnerete qualcuno. Fate le nostre veci nella vostra casa. Il vescovo è chiamato così perché sovrintende, perché si prende cura dei fedeli vigilando su di essi. Ciascuno dunque nella propria casa, se è a capo della propria famiglia, deve riguardare come suo l'ufficio del vescovo: deve cioè vigilare sulla fede dei suoi, perché nessuno di loro cada nell'eresia, né la moglie, né il figlio, né la figlia, nemmeno il servo perché è stato comprato a caro prezzo (...). Non disprezzate i più piccoli tra voi, ma procurate la salvezza dei vostri familiari con ogni sollecitudine» (53).

La funzione “ministeriale” del padre di famiglia emerge anche in un'altra esortazione agostiniana:

«O fratelli, quando sentite il Signore che dice: “Dove sono io, ivi sarà anche il mio servo”, non vogliate pensare solamente ai vescovi e sacerdoti degni. Anche voi, ciascuno a suo modo, potete servire Cristo, vivendo bene, facendo elemosine, facendo

conoscere a quanti vi è possibile il suo nome e il suo insegnamento. E così ogni padre di famiglia si senta impegnato, a questo titolo, ad amare i suoi con affetto veramente paterno. Per amore di Cristo e della vita eterna, educi tutti quelli di casa sua, li consigli, li esorti, li corregga, con benevolenza e autorità. Egli eserciterà così nella sua casa una funzione episcopale (*quodammodo episcopale implebit officium*), servendo Cristo per essere con lui in eterno (...). Tanti che non erano né vescovi né chierici, tanti fanciulli e vergini, giovani e anziani, sposi e spose, padri e madri di famiglia, hanno servito il Cristo fino alla suprema testimonianza del sangue; e poiché il Padre onora chi serve il Cristo, hanno ricevuto fulgidissime corone» (54).

d. La famiglia, luogo di crescita sociale

Con queste esortazioni Crisostomo e Agostino cercano di mantenere viva la relazione tra famiglia e Chiesa, riconoscendo nella famiglia una “piccola Chiesa” e nel capofamiglia l’ufficio episcopale. Anche se ridotta nelle sue caratteristiche ecclesiali rispetto alla *Domus Ecclesiae*, la Chiesa Domestica immaginata da Crisostomo e Agostino è un luogo di maturazione della fede cristiana, di esercizio della carità, di conoscenza della parola di Dio e di preghiera. Il fatto che i due grandi vescovi attribuiscano solo al padre la funzione di guidare la famiglia, oltre che rispondere alla concezione patriarcale dell’autorità, risponde all’esigenza di stabilire il parallelo con il vescovo. Ma rimane vero, come si è accennato, che la conduzione quotidiana della casa è di fatto affidata alla madre, è il “regno della donna”. Si può dire che l’autorità appartiene al padre, a cui spettano le decisioni di fondo, ma le scelte quotidiane e la guida spicciola della casa sono di pertinenza della madre.

La famiglia medievale continua così ad essere il luogo in cui si sperimenta concretamente una fondamentale uguaglianza nella dignità dei suoi membri: uomini o donne, schiavi o liberi. La Chiesa medievale, con la sua teologia del matrimonio sacramentale e con il relativo diritto canonico, reagiva sia alle norme del diritto romano che vietavano il matrimonio tra schiavi e liberi (55), sia alla prassi - diffusa specialmente tra le famiglie ricche e nobili - di “destinare” la sposa fin dalla più tenera età ad uno sposo prestabilito e, a volte, di celebrare addirittura le nozze tra una bambina e un uomo adulto (56). Nel primo caso, la Chiesa stabiliva che non vi fosse alcun ostacolo sociale al matrimonio una volta che i contraenti fossero battezzati; dal matrimonio canonico erano esclusi solo coloro che volontariamente vi rinunciavano attraverso il voto di castità o l’impegno del celibato. Nel secondo caso, essa stabiliva la validità del matrimonio canonico solo in presenza del “libero consenso” personale, in modo che la donna doveva avere raggiunto almeno l’età dell’adolescenza (57).

In questo modo, oltre all’esperienza di molteplice relazione e solidarietà vissuta tra gli abitanti della stessa casa, anche la teologia e il diritto canonico contribuirono a fare della “famiglia cristiana” una “piccola Chiesa”, una scuola di fede e di sensibilità civile. Sacro e profano, nonostante la separazione dei luoghi, continuavano ad incrociarsi nella famiglia.

In sintesi

Con la libertà religiosa inaugurata da Costantino e l'aumento massiccio del numero dei battezzati, la struttura delle comunità cristiane muta notevolmente rispetto a prima: i fedeli convergono sempre di meno nelle case e sempre di più nei centri parrocchiali; qui ricevono i sacramenti e la formazione catechistica e collaborano nelle opere di carità. I fedeli chiamati a vivere con maggiore radicalità la sequela di Cristo entrano nei monasteri, che diventano luoghi ecclesiali "di eccellenza".

Avvertendo il rischio di una separazione troppo marcata tra l'esperienza religiosa, concentrata nei centri parrocchiali e monastici, e la vita profana, che si svolge nelle case e nella città, grandi pastori come Crisostomo e Agostino cercano di valorizzare la trasmissione della fede nelle famiglie, l'educazione cristiana dei figli e la vita di fraternità che vi svolge nelle case, come piccole esperienze ecclesiali, arrivando - come fa il Crisostomo - a definire in questo senso la famiglia "piccola Chiesa".

VII
**“FAMIGLIA CRISTIANA”:
UTENTE E COLLABORATRICE
DELLA CHIESA PARROCCHIALE**

Il periodo che va dalla fine del Medioevo alle soglie del Vaticano II è connotato, per quanto concerne il nostro argomento, dai tratti seguenti.

a) Molte parrocchie e diocesi si trovano in uno stato di pratico abbandono: la formazione cristiana è in esse ridotta al lumicino, limitandosi per lo più all'amministrazione dei sacramenti, mentre la predicazione è portata avanti quasi completamente dai religiosi, che mutuano dal monachesimo i tre voti e la vita comunitaria, ma diversamente dai monaci assumono compiti diretti di annuncio del Vangelo nelle città e nelle campagne: così francescani e i domenicani nel XIII secolo e i gesuiti nel XVI, per limitarci a due esempi di primo piano.

b) I riformatori del XVI secolo - Lutero in testa - denunciano questa depressione pastorale e rilanciano l'importanza della predicazione; l'annuncio della Parola, per loro, non deve essere appannaggio né dei preti né dei monaci o dei frati, ma deve essere opera di tutta la comunità cristiana. Questo decentramento della predicazione porta alcuni riformatori, nei secoli XVI-XVII, a recuperare la concezione della famiglia come “piccola Chiesa”.

c) La cosiddetta “Controriforma” o Riforma tridentina cerca di arginare gli abusi e di rilanciare l'attività pastorale, facendo leva sulle parrocchie. La famiglia fondata sul matrimonio continua a godere in questo periodo di grande prestigio nella Chiesa cattolica, ma non è *soggetto* ecclesiale vero e proprio - il soggetto ecclesiale è il “parroco” -: essa costituisce piuttosto l'*utenza* della parrocchia; essendo la parrocchia erogatrice di servizio religiosi, dai sacramenti alla predicazione, dalla carità alla preghiera, la famiglia è invitata a usufruire di tali servizi e contribuirvi, crescendo così nell'esperienza cristiana e rendendo viva la parrocchia.

1. Il degrado delle parrocchie alla fine del Medioevo

La lontananza dei vescovi dalle comunità territoriali e lo smembramento del presbiterio favorirono lo sbandamento delle parrocchie, che nella prima metà del secondo millennio raggiunsero a volte livelli preoccupanti di incuria.

a. *Situazione delle parrocchie nell'epoca basso-medievale*

E' ancora V. Bo, con il supporto di un'ampia documentazione, a descrivere la situazione delle parrocchie alla fine dell'epoca medievale. Egli nota come le prime visite pastorali, istituite dal concilio di Trento, registrassero una situazione generale che «rasenta i confini tra disordine e anarchia» (58).

Questa la fotografia delle parrocchie tra l'epoca carolingia e il concilio di Trento:

«La catechesi è pressoché inesistente; l'omelia domenicale sporadica. Dietro e dentro le righe dei canoni conciliari di questo periodo si tocca con mano questo stato di abbandono delle popolazioni anche da parte dei parroci. Simili sono le condizioni materiali in cui versano gli edifici di culto. Non solo, ma in parecchie chiese - specie rurali - mancano arredi, paramenti, vasi sacri, rituali, messali..., le finestre sono scompagnate, i tetti fatiscenti, le mura decrepite... Solo qua e là si nota un risveglio e un'animazione religiosa di qualche rilievo (...). Se si accentua infatti in questo periodo il fenomeno dei vescovi che non risiedono nelle loro diocesi, si manifesta un'analogia tendenza dei parroci - specie quelli che sono titolari di parrocchie dotate di pingui rendite - a seguirne l'esempio. Non sono rari i casi di cronache locali che descrivono come sulla piazza della chiesa si sia proceduto all'asta, da parte del titolare, per assegnare la *cura animarum* di una parrocchia al prete che faccia la migliore offerta. Un po' tutta la regione italiana è percorsa da preti in cerca di sistemazioni del genere»(59).

b. *Preti, vescovi, relzkiosi, famz~glie a ridosso del concilio di Trento*

Il motivo fondamentale del degrado era dunque legato alle condizioni generali del clero secolare. Alla fine del Medioevo l'ingresso nello "stato clericale" non avveniva con l'ordinazione, ma con la tonsura, che indicava completa donazione a Dio e rinuncia al mondo. Il tonsurato poteva usufruire di vari privilegi tra cui, in primo luogo, quello di ricevere benefici, quasi sempre uguali a quelli del "basso clero" (parroci e "preti da messa"). Si comprende come moltissimi desiderassero diventare chierici: si stima che alla fine del Medioevo, in molte città, almeno un decimo degli uomini fosse entrato nello stato clericale, secolare o regolare.

Quanto ai parroci, non solo normalmente abitavano fuori del territorio della parrocchia, ma in alcuni casi si limitavano a ritirare le rendite che la parrocchia offriva senza mettervi piede. Non esistendo ancora i seminari, la formazione dei candidati al sacerdozio era affidata ai parroci, i quali trasmettevano le nozioni che essi stessi avevano ricevuto e che talvolta si limitavano alla capacità di leggere il latino. L'ignoranza dei preti secolari nella prima metà del secondo millennio è proverbiale.

I vescovi poi, membri del cosiddetto "alto clero" e provenienti per lo più dalla nobiltà, detenevano benefici rilevanti, ma non sempre erano ordinati sacerdoti: a molti di essi non interessava tanto il progresso pastorale del gregge quanto la rendita dell'ovile e perciò trascurarono di risiedere nelle diocesi loro affidate. Diverso è il discorso per quei vescovi - purtroppo non moltissimi - che venivano invece scelti non tra i nobili ma tra gli abati: nei monasteri si trovavano infatti persone preparate culturalmente e impegnate spiritualmente,

che poi diventavano pastori generosi e lungimiranti.

La predicazione della parola di Dio era generalmente trascurata dal clero secolare e venne di fatto affidata agli *ordini mendicanti* (60). Offrendo il servizio di una predicazione qualificata, i religiosi sono stati davvero provvidenziali per la diffusione del Vangelo. Come tuttavia è facile pensare, questa situazione creò talvolta frizioni e contrasti, fino ad aperte battaglie, tra i parroci e i religiosi responsabili delle altre chiese presenti nel territorio. Sul ruolo pastorale della *famiglia*, in questo periodo di decadenza della parrocchia e della diocesi, non esistono molte informazioni; è però verosimile che le “famiglie cristiane”, avendo come modello spirituale l'ideale indicato da Crisostomo e Agostino, continuassero ad essere luoghi di trasmissione della fede, di pratica della preghiera, di assimilazione dei valori fondamentali di solidarietà e accoglienza. Laddove le parrocchie e le diocesi erano latitanti, dunque, l'esperienza ecclesiale veniva vissuta e tramandata in parte dai religiosi, sia nei loro conventi sia con la predicazione itinerante, in parte nelle case delle famiglie cristiane.

2. La reazione dei riformatori protestanti e il recupero della famiglia come luogo di esperienza ecclesiale

La Riforma luterana ebbe tra i suoi effetti un certo recupero della dimensione familiare dell'esperienza cristiana. Ma più ancora che Lutero, furono alcuni riformatori dei secoli successivi a rivalutare l'opera della famiglia per la maturazione dei battezzati.

a. L'ecclesiologia di Lutero e il ruolo della famiglia nella pastorale

Nel 1520 Lutero denunciò con parole fortissime il degrado della pastorale e specialmente della predicazione; a proposito dei pastori, egli scrisse:

“Non predicano, non insegnano, non proibiscono, non puniscono e non v'è più autorità spirituale nella cristianità (...). La cupidigia è al governo. E l'autorità ecclesiastica insegna proprio ciò che dovrebbe proibire. E salta agli occhi come gli ecclesiastici siano in tutte le cose più mondani del mondo (...). Non soltanto tutto il denaro e tutti i beni del mondo vengono fatti affluire verso Roma - il che sarebbe il minimo danno - ma le parrocchie, le diocesi, le prelature rimangono abbandonate e desolate, mentre il popolo viene trascurato, la parola di Dio, il nome e l'onore di Dio vengono vilipesi” (61).

Avendo maturato la convinzione che la Chiesa nasce dalla parola di Dio, che ha al suo centro il primato della fede e della grazia, e che il compito dei cristiani è unicamente quello di meditare e predicare la parola di Dio, Lutero riduce fino a negare lo spessore “istituzionale” della Chiesa universale e prospetta invece una struttura fatta di piccole “comunità”. C'è Chiesa non dove c'è il papa o ci sono i vescovi, ma dove alcuni battezzati si riuniscono per ascoltare, interpretare liberamente (secondo la dottrina del “libero esame”) e proclamare la parola di Dio. In questo contesto Lutero riabilita il “sacerdozio

comune” dei fedeli:

“Siamo dunque tutti sacerdoti, se siamo cristiani. Quelli che noi chiamiamo sacerdoti sono ministri eletti da noi, per agire a nostro nome, e il sacerdozio non è altro che un ministero. Ne deriva che chi non predica la parola di Dio, essendo chiamato proprio per questo nella Chiesa, non è affatto sacerdote e il sacramento dell’ordine non è altro se non il rito attraverso il quale si elegge nella Chiesa il predicatore “ (62).

Idea, quest’ultima, sviluppata da Lutero pochi anni dopo in un breve scritto dal lungo titolo che ne riassume la tesi principale: *Secondo la Scrittura una assemblea o comunità cristiana ha il diritto e la facoltà di giudicare ogni dottrina e di chiamare, insediare e destituire i dottori* (63). Ogni cristiano è sacerdote e quindi annunciatore ed interprete della parola di Dio; ma questo non esclude che vi debba essere un ufficio di predicatore: anzi, pur non basandosi su un sacramento, esso risulta necessario nella pratica e in base al mandato missionario di Cristo. Lutero esclude che possano svolgere questo ufficio alcune categorie di persone per lui meno adatte, come i bambini, le donne e le persone non virtuose; piuttosto è necessario che la comunità elegga un uomo a svolgere questo compito per un certo periodo: «la comunità che possiede il Vangelo può e deve eleggere e chiamare dal suo seno chi al suo posto insegna la parola» (64). La critica luterana verso un ministero sacramentale e la sua riconduzione al solo compito di garantire la predicazione, la concezione dei sacramenti come espressioni della predicazione stessa, la critica alla Chiesa come “istituzione” e il fatto di privilegiare le piccole comunità raccolte attorno a laici delegati a presiederle, rappresentarono elementi favorevoli al recupero di una esperienza “familiare” di Chiesa. Così Lutero nel 1526 si espresse in maniera esplicita in favore delle riunioni dei cristiani nelle case, per pregare, leggere le Scritture, battezzare, ricevere i sacramenti ed esercitare la carità (65). Tuttavia, di fronte ai gruppi anabattisti che portavano all’estremo le premesse della Riforma ponendosi in alternativa alle stesse comunità protestanti e facendo base proprio nelle case, Lutero finì per invocare l’aiuto dell’autorità statale perché reprimesse queste tendenze particolaristiche (66).

6. I riformatori dei secoli XVI-XVII e la famiglia come «Chiesa nella casa»

Nel secolo successivo questa stessa impostazione venne assunta da altri protestanti. Il puritano William Perkins (+ 1602) poté così definire le famiglie in cui si pratica il servizio divino “piccole Chiese”, dei paradisi in terra. E il ministro presbiteriano Matthew Henry (+ 1714), in un sermone significativamente intitolato «Una Chiesa nella casa», indicava i capi-famiglia che presiedono gli affari nella casa come «profeti, sacerdoti e re nelle loro stesse famiglie; e come tali essi sono responsabili della dottrina familiare, del culto familiare e della disciplina familiare»; anch’egli tuttavia, come Lutero, escludeva le donne da questo compito, riservando ad esse l’educazione dei figli.

Più aperto al ruolo delle donne era stato il riformatore Thomas Becon (+ 1567), che aveva esteso anche alle donne l’intuizione agostiniana sul padre di famiglia come vescovo: «Ogni uomo e ogni donna è un vescovo nella sua casa, e deve assumere il compito di insegnamento nella sua famiglia» (67).

Di fronte però ad abusi da parte di alcune comunità sorte dalla Riforma, come aveva già fatto Lutero anche gli altri riformatori corsero ai ripari, fissando delle limitazioni all'autonomia delle comunità familiari. Lo stesso Henry sentì ad un certo punto il bisogno di precisare che «queste Chiese familiari (che sono Chiese solo in senso figurato) devono essere istituite e gestite in subordinazione a quelle istituzionali (*establishments*), più sacre e solenni» (68). Evidentemente Henry temeva che l'esperienza ecclesiale familiare fosse vissuta in contrasto con l'esperienza istituzionale.

3. La Riforma tridentina e la centralità della parrocchia

L'immagine globale della Chiesa data dal concilio è molto lontana da quella luterana. La Chiesa, per Trento, si definisce attorno a tre assi: il Vangelo, del quale essa è custode fedele ed autentica con la sua Tradizione; i sacramenti, specialmente l'eucaristia celebrata dal sacerdote come vero sacrificio di Cristo; la gerarchia, fondata sul sacramento dell'ordine, garante della fedeltà al Vangelo e della disciplina ecclesiastica. Alcuni elementi fondamentali dell'ecclesiologia luterana restano vistosamente ai margini di quella tridentina: il primato della parola di Dio e il ruolo della comunità nell'interpretazione e predicazione di questa parola. Nei testi conciliari non compare mai la nozione di sacerdozio comune o battesimale; il "sacerdozio" vi risulta infatti assorbito dal sacramento dell'ordine (69).

All'interno di questo quadro ecclesiologico, il concilio di Trento individua il fulcro del rinnovamento della Chiesa non nel monastero o nel convento, né tantomeno nella famiglia, bensì direttamente nella parrocchia e indirettamente nella diocesi: il concilio di Trento colloca infatti in un radicamento territoriale "forte" l'asse del rinnovamento e l'avamposto della controriforma.

I decreti pastorali tridentini cercano perciò di andare alle cause del degrado pastorale delle parrocchie e delle diocesi: stabiliscono l'obbligo di residenza dei parroci nei centri parrocchiali loro affidati; istituiscono i seminari per un'adeguata formazione dei candidati al sacerdozio; fissano alle parrocchie e alle diocesi confini territoriali ben precisi in modo da evitare conflitti di giurisdizione; cercano di stabilire le dimensioni medie delle parrocchie, così da evitare che comunità troppo grandi impediscano al parroco la conoscenza diretta dei suoi fedeli; elaborano criteri per affrontare la relazione tra la parrocchia e le chiese degli ordini religiosi presenti nel suo territorio; istituiscono le visite pastorali biennali del vescovo nelle parrocchie della sua diocesi e il sinodo diocesano annuale (70).

Le decisioni del concilio di Trento non rimangono sulla carta, ma rinnovano effettivamente la vita pastorale:

“Molte parrocchie, sotto l'impulso di vescovi nutritisi nello spirito della Riforma tridentina, organizzarono per l'infanzia e l'adolescenza (e anche per la gioventù) corsi sistematici e regolari di catechismo (alcune diocesi pubblicarono pure piccoli testi catechistici in forma di domande e risposte), istituirono luoghi e locali di convegno e ricreazione per completare la formazione religiosa di questa parte consistente della parrocchia: esemplari in questo senso gli oratori maschili e femminili dell'Italia

settentrionale. Ma non furono dimenticati i fedeli di età maggiore, per la cui istruzione si diede avvio al catechismo degli adulti con frequenza domenicale (...). In sostanza la parrocchia - tra l'inizio del XVII e poco oltre la metà del XVIII secolo - conosce una vitalità e una fioritura straordinarie. Le visite pastorali, ormai regolari e frequenti, e i numerosi sinodi diocesani (per tutta l'area italiana ne furono celebrati quasi duemila e di oltre 1500 si conservano gli atti pubblicati a stampa) ne fanno esplicita testimonianza, proprio anche quando denunciano carenze e ritardi» (71).

Il rinnovamento della parrocchia e della diocesi tuttavia non promuove la soggettività pastorale della famiglia e quindi neppure la sua "ecclesialità". Ormai la "Chiesa" è la parrocchia: "andiamo in Chiesa" significa semplicemente "andiamo nel centro parrocchiale".

b. Matrimonio e famiglia nel "Catechismo tridentino"

Il *Catechismo tridentino*, o *Catechismus ad parochos*, frutto del concilio di Trento, riflette questa situazione di rinnovamento pastorale attorno alla parrocchia senza il coinvolgimento attivo della famiglia. Quest'ultima appare più "destinataria" che "soggetto" dell'azione parrocchiale. E destinataria oltretutto non nella sua *globalità ma* nella individualità dei suoi componenti: neonati, bambini, fanciulli, giovani, adulti, malati, anziani. Quando il *Catechismo* tratta della famiglia lo fa, come era tradizione dall'inizio del Medioevo in avanti, enucleando gli aspetti teologico-giuridici del matrimonio: definizione, beni, fini, elementi essenziali (unità e indissolubilità), effetti, celebrazione del rito. L'unico passo che potrebbe riguardare la relazione famiglia-parrocchia si trova dove il *Catechismo* parla del "bonum proles" (n. 295) (72); qui, a parte una generica esortazione rivolta ai genitori perché educino i figli alla pietà, il testo rimanda alla trattazione del IV comandamento.

Andando in questa sezione, tra i «doveri dei genitori verso i figli» (n. 326), si incontra quello di «inculcare nei figliuoli le discipline sante e i costumi integri, di suggerire loro i sani precetti del vivere, affinché, religiosamente istruiti, onorino pienamente e indefettibilmente Dio» (73). Il compito dei genitori, in altre parole, è di testimoniare la fede, favorendo la partecipazione dei figli alla vita della comunità parrocchiale. La famiglia continua ad essere il luogo "propedeutico" alla vita ecclesiale, la quale ha il suo perno nella parrocchia. È la parrocchia, poi, che da una parte "preleva" dalla famiglia coloro che deve formare e assistere e dall'altra "chiede" ai singoli una collaborazione nei diversi settori della sua attività pastorale (catechesi, liturgia, carità).

c. Una felice eccezione: il vescovo de Saint-Vallier

Non manca però almeno un'eccezione a questa impostazione generale. Il vescovo cattolico di New France (Canada), Jean Baptiste de Saint-Vallier, nel 1688 così commentava lo stile di vita delle famiglie del Québec, dove si trovava la sua diocesi:

«Ogni casa è una piccola e bene ordinata comunità, dove si prega insieme sera e mattina, dove si recita il rosario (...) e dove i padri e le madri della famiglia colmano l'assenza dei preti prendendosi cura della condotta dei loro figli e servi» (74).

Rispetto al suo contemporaneo, il riformatore Henry, de Saint-Vallier, come si vede, omette il riferimento ai compiti “profetici” e “sacerdotali” dei genitori verso i figli e i servi: il concilio di Trento aveva infatti ricondotto alla parrocchia sia la formazione dottrinale, anche per evitare i rischi della dottrina riformata del “libero esame”, sia la celebrazione e il culto eucaristico, che dovevano essere presieduti dai sacerdoti. Le famiglie cattoliche, quindi, erano esortate a praticare nelle case la preghiera e a vegliare sulla disciplina: in questo senso - certo molto ridimensionato rispetto all'epoca patristica - de Saint-Vallier riecheggia la nozione della famiglia come “piccola Chiesa”.

d. L'impostazione generale: i singoli membri della famiglia come utenti e collaboratori della parrocchia

Tolta però questa eccezione, e forse poche altre di cui non ci resta documentazione, l'insistenza della Chiesa cattolica non era sulla “ecclesialità” della famiglia cristiana, bensì sulla sua “santità”, intesa - per dirla con le parole di Leone XIII - come contributo che essa deve dare alla Chiesa, attraverso la coltivazione della virtù e il rifiuto delle dottrine false nei suoi membri (75). Il magistero, come la teologia, il diritto e la pastorale, trattavano della famiglia più che altro in chiave di sacramento del matrimonio e di esortazione alla santità dei coniugi e dei familiari.

Esempi di questa impostazione si incontrano nelle pubblicazioni ad uso dei parroci, che si moltiplicano sull'onda della Riforma tridentina e si diffondono soprattutto dalla seconda metà dell'Ottocento, quando nascono diverse riviste di teologia e pastorale. Una di queste, che avvia le pubblicazioni nel 1891, è intitolata *Il Zelatore*. In una catechesi sul sacramento del matrimonio, si consiglia ai preti di esortare così gli sposi:

«voi (...) adempite ai doveri del vostro stato: amore e fedeltà, obbedienza e pazienza, castità e mortificazione, cristiana educazione dei figli, orazione e frequenza ai sacramenti e ad ascoltare la divina parola. Ecco le virtù e i mezzi, che il Signore vi propone per esser santi in quello stato del matrimonio, che nella sua Chiesa è un gran sacramento ed è perciò santo» (76).

Accanto all'apprezzabile sottolineatura della “santità” alla quale sono chiamati gli sposi, si nota come la relazione della famiglia con la comunità cristiana consiste nella pratica e testimonianza delle virtù, nel favorire l'educazione cristiana dei figli, nella pratica della preghiera; per quanto riguarda la frequenza ai sacramenti e l'ascolto della Parola di Dio, il ruolo della famiglia è limitato a favorire la partecipazione in parrocchia.

Un altro esempio è costituito da un manuale molto diffuso tra i parroci della prima metà del secolo scorso, intriso di buon senso e di una visione “pastorale” del ministero del parroco: è il *Manuale pratico del parroco novello* di don Giuseppe Frassinetti, priore a S. Sabina in Genova e Fondatore dei Figli di S. Maria Immacolata (77). In questo volume di

oltre 600 pagine l'autore raccoglie tutte le indicazioni utili per un parroco che inizia il suo ministero: dai consigli per la predicazione a quelli per la celebrazione dei sacramenti; dal contatto con le persone all'organizzazione parrocchiale; dall'ammobiliamento della casa parrocchiale ai "voti" di povertà, castità e obbedienza, ecc. Ora, la famiglia in questo manuale è praticamente inesistente come tale; si parla di bambini, giovani, adulti; delle confraternite maschili e femminili; del catechismo (svolto interamente dal parroco) e di tanti altri aspetti che vanno a toccare la realtà della famiglia. Ma *mai* la famiglia *in quanto tale* compare come soggetto attivo della parrocchia. Emblematica è la sezione riguardante «la benedizione delle case» (78) (non "delle famiglie"), che - pur venendo correttamente inquadrata come «mezzo efficacissimo di buon regime per la cura pastorale» e non come «un mezzo di semplice statistica, oppure di provento e rendita parrocchiale» (79) - è considerata come il modo migliore offerto al parroco per rendersi conto della situazione delle case e delle famiglie, aiutandolo a verificare: se nelle famiglie della sua parrocchia «sieno disordini di matrimoni separati, di concubinati, ecc.» (80); se vi siano dei fanciulli non ancora ammessi al catechismo o alla prima comunione pur avendone l'età; se nella casa vi sia un numero dilette sufficiente, perché non si verificino promiscuità inopportune; se alle pareti siano appesi «quadri, stampe, o altri generi scandalosi» (81); se vi siano situazioni di povertà e indigenza. Tra gli obiettivi della "benedizione delle case" come si vede, alcuni sono effettivamente utili al parroco; però la famiglia in quanto tale è vista solo come un "ambito" dell'azione pastorale del parroco, che ne registra la condizione e i bisogni.

In sintesi

Per mettere fine allo stato di degrado pastorale nel quale si trovavano molte parrocchie e diocesi alla fine del Medioevo - mentre l'esperienza cristiana continuava ad essere comunque vissuta e trasmessa in famiglia e nei conventi - prima i riformatori protestanti e poi il concilio di Trento intervennero con massicci progetti di rinnovamento. Lutero e gli altri riformatori, criticando la Chiesa-istituzione, favorirono la trasmissione della fede e della parola di Dio nelle piccole comunità e nelle famiglie, pur reagendo ad un'eccessiva autonomia che rischiava l'anarchia. Il concilio di Trento diede avvio ad una grandiosa riforma pastorale che faceva perno sulle parrocchie e sulle diocesi, qualificando i preti attraverso una formazione adeguata, stabilendo l'obbligo di residenza dei parroci e dei vescovi e le regole per un'assidua cura pastorale.

I risultati della Riforma tridentina non mancarono: le diocesi rifiorirono e le parrocchie tornarono ad essere, come molti secoli prima, centri di raduno dei battezzati, per la formazione, la celebrazione e la fraternità. Tolle alcune eccezioni, le famiglie non erano più tanto luoghi di esperienza ecclesiale quanto luoghi "propedeutici" all'esperienza cristiana che si svolgeva appunto nelle parrocchie. Il sospetto verso la "lettura privata" della Bibbia, lanciata dai protestanti, determinò la sottrazione alla famiglia di uno dei compiti ecclesiali più importanti sia all'epoca della *Domus Ecclesiae* sia nel periodo tardo-medievale del degrado parrocchiale: il compito di leggere e trasmettere la parola di Dio. La famiglia, pur onorata e apprezzata in quanto fondata sul sacramento del matrimonio, non è considerata *in quanto famiglia* "soggetto" ecclesiale, ma "ambito" al quale la parrocchia si rivolge per avere utenti e collaboratori.

VIII
**CHIESA DOMESTICA:
“FAMIGLIA CRISTIANA” SOGGETTO
ECCLESIALE CONVERGENTE
NELLA COMUNITÀ EUCHARISTICA**

Le riflessioni seguenti, riguardanti la dottrina del concilio Vaticano II, cercano di illustrare alcuni aspetti connessi con la famiglia in quanto Chiesa Domestica.

a) Attingendo a piene mani alla Scrittura e all’antica Tradizione, l’ultimo concilio rinnova la dottrina ecclesiologicala, trattando sia della natura misterica della Chiesa sia del suo soggetto storico. La Chiesa come mistero affonda le sue radici addirittura nell’opera trinitaria; è la presenza di Cristo vivo nello Spirito, inviato dal Padre, a definire la Chiesa. Per questo la dottrina conciliare prevede diverse dimensioni in cui la Chiesa si realizza a differenti livelli: universale, locale, parrocchiale e anche familiare. Il soggetto storico della Chiesa, in secondo luogo, è il popolo di Dio nella sua globalità; è attraverso la rivalutazione della realtà battesimale della Chiesa che il Vaticano II può inquadrare il suo rapporto con il mondo in termini sostanzialmente positivi, rivalutare il “sacerdozio comune”, definire “missione” l’impegno di ogni battezzato nella Chiesa e nel mondo e la vocazione cristiana come via di santità.

b) Sono proprio queste ampie prospettive a rendere possibile il recupero della dimensione ecclesiale della famiglia, con la tradizione della famiglia come Chiesa Domestica, intesa come soggetto pastorale attivo e non più solo come utente e collaboratrice della parrocchia. Oltre al testo basilare di LG 11, si devono menzionare almeno altri quattro passaggi conciliari: LG 41, AA 11, GS 48 e GE 3.

c) Facendo leva sulle prospettive del Vaticano II sarà possibile trarre un bilancio generale dalla vicenda storica della famiglia come Chiesa Domestica, raccogliendo alcuni elementi che possono essere utilmente considerati anche nell’attuale prassi pastorale.

1. Le grandi idee ecclesiologicalhe del Concilio Vaticano II

La Chiesa, per il Vaticano II, è mistero e storia insieme: ha un soggetto divino che è la Trinità e un soggetto storico che è il popolo di Dio.

a. La Trinità, soggetto divino della Chiesa

La vera “storia della Chiesa”, come illustra LG 2, inizia nell’atto stesso della creazione dell’universo, prosegue nella volontà di Dio di radunare gli uomini non singolarmente ma come popolo e nell’elezione di Israele. Questa medesima storia, poi, trova il suo apice nel-

l'incarnazione del Figlio di Dio, nella sua vicenda storica e nella sua morte e risurrezione (cfr. LG 3) e continua dopo la Pasqua: LG 4 ricorda gli innumerevoli risvolti dell'azione dello Spirito nella vita della Chiesa.

Il tutto si può riassumere con queste affermazioni:

la Chiesa

«Già prefigurata sino dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica alleanza e istituita “negli ultimi tempi”, è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli» (LG 2) (82); essa, come afferma Cipriano, è «un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (LG 4) (83).

b. Il popolo di Dio, soggetto storico della Chiesa

La Trinità da sola, però, non è ancora Chiesa: è la presenza della Trinità in un Popolo che “costituisce” la Chiesa. Concretamente, vi è Chiesa là dove vi è un popolo in cui è presente Cristo, Figlio di Dio Padre, risorto e vivo nello Spirito. La presenza trinitaria del Signore risorto si verifica a diversi livelli di intensità nel suo popolo. Cristo risorto è presente nell'*universalità del popolo di Dio*, che già dall'antichità è chiamato “Chiesa”: un popolo pellegrinante (cfr. LG 9), che non “è” il Regno di Dio ma ne costituisce in terra il “mistero”, l'inizio e il germe (cfr. LG 3 e 5); un popolo che “sussiste nella Chiesa cattolica” (cfr. LG 8) e si riconosce nella parola di Dio, nei sacramenti, nella comunione dei vescovi sotto la guida del vescovo di Roma (cfr. LG 25-27).

La presenza del Signore risorto raggiunge un particolare livello di intensità nella *Chiesa particolare o locale*.

«La principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo, circondato dal suo presbiterio e dai ministri» (SC 41) (84).

Cristo, in altre parole, è presente in modo privilegiato là dove il popolo di Dio celebra l'eucaristia, sua presenza reale e sostanziale, sotto la presidenza del vescovo (cfr. anche LG 23 e 26; CD 11). La Chiesa locale guidata dal vescovo, quando è in comunione con le altre Chiese locali gode dunque del massimo grado di ecclesialità.

La Chiesa locale si articola normalmente a sua volta in quelle cellule territoriali che sono le *parrocchie*, le quali godono di un alto grado di ecclesialità, poiché in esse risuona la parola di Dio, si celebra l'eucaristia, si vive la carità. Per le parrocchie il Vaticano II spende parole molto impegnative:

«Poiché nella Chiesa il vescovo non può presiedere personalmente sempre e ovunque l'intero gregge, deve necessariamente costituire delle assemblee di fedeli, tra cui hanno un posto preminente le parrocchie organizzate localmente sotto la guida di un pastore che fa le veci del vescovo: esse infatti rappresentano in certo modo la Chiesa visibile

stabilita su tutta la terra» (SC 42) (85).

Il fatto che alle parrocchie venga assegnato un «posto preminente», in quanto Cristo vi è presente con l'intensità massima del sacramento dell'eucaristia, non esclude che vi siano altre «assemblee di fedeli» nelle quali la Chiesa si realizza ad un certo livello: il concilio pensava certamente alle associazioni e a quelle realtà aggregative poi chiamate «movimenti»; pensava alle comunità religiose e monastiche; ma pensava anche alla famiglia, come emergerà tra poco.

La connotazione «popolare» che il Vaticano II ha attribuito al mistero della Chiesa deriva non da categorie sociologiche, ma da motivi teologici: approfondendo la natura della Chiesa, infatti, il concilio l'ha liberata da quella strettoia nella quale la teologia post-tridentina l'aveva racchiusa, ossia la sua concentrazione nella «gerarchia». Pur stabilendo, ovviamente, che la dimensione gerarchica è essenziale alla Chiesa (cfr. LG cap. III, nn. 18-29), i testi conciliari la inquadrano in una più ampia cornice che è quella appunto del «popolo di Dio» (cfr. LG cap. II, nn. 9-17).

c. Sacerdozio battesimale, missione e santità universale

Da queste premesse il Vaticano II trae alcune conseguenze. In primo luogo, dopo avere ribadito l'esistenza del «sacerdozio ministeriale», richiama la realtà basilare del «sacerdozio ministeriale» di tutti i battezzati (cfr. LG 10), che consiste nell'offrire come sacrificio spirituale, culminante nell'eucaristia, «le preghiere e le iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale (...) e persino le molestie della vita» (LG 34) (86). Inoltre il Vaticano II, mentre ribadisce la specificità della «missione» gerarchica dei vescovi (cfr. LG 25-27), dei presbiteri (cfr. LG 28; PO 2) e dei diaconi (cfr. LG 29), richiama la realtà fondamentale della missione come caratteristica di tutto il popolo di Dio, poiché la Chiesa «per sua natura è missionaria» (AG 2) (87), per cui in essa vi è «diversità di ministero ma unità di missione» (AA 2) (88). Infine il concilio, mentre ribadisce la vocazione religiosa come scelta che «meglio testimonia la vita nuova ed eterna acquistata dalla redenzione di Cristo e meglio preannunzia la futura risurrezione e la gloria del Regno celeste» (LG 44) (89), richiama la realtà basilare della santità come vocazione universale di tutti i battezzati: «tutti i fedeli di qualsiasi stato e grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» (LG 40) (90). Queste grandi idee permettono al Vaticano II di «reintegrare» il laicato nell'assetto della Chiesa e di valorizzare, di riflesso, anche la famiglia nel suo spessore ecclesiale.

2. La famiglia «Chiesa Domestica» nella dottrina conciliare

Anticipato dall'espressione di Giovanni XXIII, che definì la famiglia una vera «cellula della Chiesa» (91), il recupero letterale dell'espressione *Ecclesia domestica* avviene con LG 11; ma vi sono altri testi importanti che, senza ripetere l'espressione, la suppongono o la illustrano.

a. *Interventi determinanti sullo schema "De Ecclesia": Fiordelli... e Wojtyla*

In aula conciliare alcuni vescovi si erano espressi in favore del riconoscimento della famiglia come "Chiesa". L'intervento più approfondito fu quello dell'allora vescovo di Prato, monsignor Pietro Fiordelli, che nell'ottobre del 1963 dedicò un'approfondita riflessione alla "ecclesialità" della famiglia' (92). Fiordelli iniziava lamentando che, nello schema *De Ecclesia* (quello che poi sarebbe diventato la Costituzione *Lumen Gentium*), venisse trascurato il carattere ecclesiale della famiglia. Egli ricordava che la Chiesa universale, guidata dal romano pontefice, si articola nelle Chiese particolari, dai latini chiamate diocesi e dagli orientali eparchie, rette dai vescovi; e che le Chiese diocesane, a loro volta, si articolano nelle parrocchie guidate dai parroci, che sono esse stesse "piccole Chiese" (93). Ora, continuava il vescovo di Prato, la stessa

«comunità parrocchiale si articola ulteriormente, per volontà di Cristo, in comunità ancora più piccole, che sono le famiglie cristiane, guidate dall'uomo e dalla donna, il padre e la madre cristiani, in forza del sacramento del matrimonio» (94).

Per questo, concludeva Fiordelli, lo schema dovrebbe inserire un riferimento alla famiglia come

«organo ultimo o ultima sacra comunità nella Chiesa, per disposizione di Cristo. Ultima comunità santificata direttamente da Cristo Signore, che elevando il matrimonio alla dignità di sacramento la rese porzione eletta di Chiesa, la costituì fonte della vita divina, le assegnò una funzione sublime nel suo corpo mistico e la dotò di una grazia adeguata» (95).

Fiordelli concludeva il suo intervento chiedendo che venisse inserita nel documento sulla Chiesa non l'espressione paolina *Ecclesia domestica*, in quanto essa non indicava direttamente la famiglia ma il raduno della comunità nelle case; bensì l'espressione patristica *parva Ecclesia*, che invece indicava la famiglia cristiana in quanto esperienza di Chiesa (96). Come emergerà tra poco, i testi conciliari recepiranno la prospettiva del vescovo di Prato, riportando però l'espressione "Chiesa Domestica" (in LG 11) - con minore precisione rispetto a Fiordelli - non secondo il senso paolino, ma secondo il significato patristico di "piccola Chiesa".

Alla prospettiva di Fiordelli si unì, tra gli altri, anche un giovanissimo vescovo, monsignor Karol Wojtyla, il quale consegnò un testo scritto in cui affermava:

«Vorrei anche aderire con convinzione alle parole che in quest'aula sono già state dette da un altro padre circa l'importanza della famiglia cristiana nella struttura del popolo di Dio. Non senza fondamento da alcuni antichi la famiglia fu chiamata anche "Chiesa"» (97).

b. “*Lumen Gentiun*” 11 e 41

In LG 11 per la prima volta il Magistero utilizza l’espressione *Ecclesia domestica*. Il contesto nel quale l’espressione viene inserita è la trattazione del “sacerdozio comune” proprio di tutti i fedeli, alla cui luce il concilio rilegge tutti e sette i sacramenti nella loro valenza ecclesiale.

A proposito del *matrimonio* LG 11 afferma:

«I coniugi cristiani, in virtù del sacramento del matrimonio, coi quale essi sono il segno del mistero di unità e di fecondo amore che intercorre fra Cristo e la Chiesa e vi partecipano (cfr. Ef 5,32), si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale, nell’accettazione e nell’educazione della prole, e hanno così, nel loro stato di vita e nel loro ordine, il proprio dono in mezzo al popolo di Dio» (98).

In una sintesi ben riuscita, questo passaggio enuncia:

- il senso teologico del matrimonio sacramentale come segno e partecipazione dell’amore tra Cristo e la Chiesa;
- i cosiddetti “fini” del matrimonio, che sono per meglio dire le due dimensioni dell’amore coniugale, ossia l’unità tra i coniugi e l’apertura alla fecondità;
- ma soprattutto la dimensione ecclesiale del matrimonio, che non sempre veniva evidenziata prima del Vaticano II; dimensione la cui sorgente è la partecipazione al mistero dell’amore tra Cristo e la Chiesa, la cui espressione consiste nell’aiuto reciproco a realizzare la santità nella vita coniugale e nell’accoglienza-educazione dei figli, e il cui esito è il contributo all’edificazione del popolo di Dio.

Fino a questo punto il concilio non fa che riprendere la dottrina teologico-pastorale classica del matrimonio; ne evidenzia però meglio le implicazioni ecclesiali, laddove aggiunge che i coniugi, nell’aiuto vicendevole per raggiungere la santità e nell’accoglienza-educazione dei figli, compiono già un atto “ecclesiale”, cioè offrono il loro dono in mezzo al popolo di Dio. Dunque già esplicitando la grazia racchiusa nel sacramento del matrimonio - e prima ancora di pensare a un suo contributo all’“esterno” - la famiglia offre il proprio dono specifico alla Chiesa.

Questa idea viene esplicitata nella seconda parte della riflessione, che passa dal matrimonio alla *famiglia*:

«Da questo matrimonio, infatti, procede la famiglia, nella quale nascono i nuovi cittadini della società umana, i quali per la grazia dello Spirito Santo sono elevati col battesimo allo stato di figli di Dio, per perpetuare attraverso i secoli il suo popolo. In questa che si potrebbe chiamare “Chiesa Domestica”, i genitori devono essere per i loro figli, con la parola e con l’esempio, i primi annunciatori della fede, e favorire la vocazione propria di ognuno e quella sacra in modo speciale» (99).

Si può aggiungere a questo testo anche quello di LG 41, che parla del cammino di santità degli sposi e della famiglia con parole molto impegnative:

«I coniugi e i genitori cristiani, seguendo la loro propria via, devono con un amore

fedele sostenersi a vicenda nella grazia per tutta la vita e istruire nella dottrina cristiana e nelle virtù evangeliche la prole, che hanno con amore ricevuto da Dio. Così infatti offrono a tutti l'esempio di un amore instancabile e generoso, edificano una fraternità di carità e diventano i testimoni e i cooperatori della fecondità della madre Chiesa, in segno e in partecipazione di quell'amore, con il quale Cristo ha amato la sua sposa e si è dato per lei» (100).

Come risulta chiaramente dai due passi della LG, il recupero della nozione di *Ecclesia domestica* da parte del Vaticano II avviene nella linea di Crisostomo e non in quella neotestamentaria e proto-patristica: "Chiesa domestica", cioè, è per LG 11 non il gruppo che si incontra in una casa messa a disposizione da una famiglia di battezzati, ma la "famiglia cristiana" in quanto tale, quando vive coerentemente il sacramento del matrimonio. Sono infatti questi gli elementi che per il concilio caratterizzano la Chiesa Domestica:

- Il suo contributo alla crescita della società: nella famiglia nascono i nuovi cittadini;
- il suo contributo alla crescita del popolo di Dio: nella famiglia, attraverso il battesimo, nascono nuovi figli di Dio;
- il suo contributo nella trasmissione della fede: i genitori devono essere per i figli annunciatori della fede e favorirne la vocazione.

c. "Apostolicam Actuositatem" 11

Dopo LG 11, è certamente AA 11 il passo conciliare più significativo per il nostro argomento (101). Del den sissimo paragrafo accostiamo solo le parti più pertinenti.

«Poiché il Creatore di tutte le cose ha costituito la società coniugale quale principio e fondamento della società umana, e con la sua grazia l'ha resa sacramento grande in Cristo e nella Chiesa (cfr. Ef 5,32), l'apostolato dei coniugi e delle famiglie acquista una singolare importanza sia per la Chiesa sia per la società civile» (102).

Il passo evidenzia la duplice dimensione del matrimonio, visto comunitariamente come "società coniugale": quella creaturale che ne fonda la rilevanza sociale, e quella soprannaturale-sacramentale, che ne fonda la rilevanza ecclesiale.

«I coniugi cristiani sono cooperatori della grazia e testimoni della fede reciprocamente e nei confronti dei figli e degli altri familiari. Essi sono per i loro figli i primi araldi della fede ed educatori; li formano alla vita cristiana e apostolica con la parola e l'esempio, li aiutano con prudenza nella scelta della loro vocazione e favoriscono con ogni diligenza la vocazione sacra eventualmente in essi scoperta» (103).

Il passo si concentra sul contributo che la famiglia offre alla Chiesa: la testimonianza reciproca di fede tra i suoi membri e in particolare dei genitori verso il figlio; la formazione alla vita cristiana e l'aiuto nel discernimento e nella realizzazione della loro

vocazione.

«La famiglia stessa ha ricevuto da Dio questa missione affinché sia la prima e vitale cellula della società. Adempirà tale missione se, mediante il mutuo affetto dei membri e l'orazione fatta a Dio in comune, si presenta come il santuario domestico della Chiesa (*domesticum sanctuarium Ecclesiae*); se tutta la famiglia si inserisce nel culto liturgico della Chiesa; se infine la famiglia offre una fattiva ospitalità, se promuove la giustizia e le altre opere buone a servizio di tutti i fratelli che si trovano in necessità» (104).

Il testo continua elencando «varie opere dell'apostolato familiare»: adozione dei bimbi abbandonati, accoglienza dei forestieri, coinvolgimento nelle scuole, assistenza degli adolescenti, aiuto ai fidanzati in preparazione al matrimonio, collaborazione nella catechesi, sostegno alle famiglie in difficoltà e agli anziani. È la descrizione conciliare più completa della famiglia in quanto “Chiesa Domestica”: come la Chiesa nella sua globalità esercita la propria missione non limitandosi agli aspetti “interni” ma rivolgendosi al mondo, così la famiglia è “domestico santuario della Chiesa” non solo quando vive la preghiera, favorisce la partecipazione alla liturgia e alla catechesi comunitaria, pratica la fraternità al suo interno; ma anche quando si apre alle necessità esterne, coinvolgendosi nelle strutture e iniziative sociali ed offrendo il proprio contributo per la soluzione dei problemi che affliggono tante persone nel mondo. Nell'elenco delle diverse opere dell'apostolato familiare si nota la cura con la quale i redattori si sforzano di individuare esempi in cui la famiglia agisce, appunto, “come famiglia”, e non come “insieme di individui”: nei problemi che riguardano bimbi, alunni, fidanzati, famiglie in difficoltà, anziani, una famiglia può infatti dare un contributo di esperienza e sensibilità “vissute” a partire dal suo interno e non “per sentito dire”.

“Le famiglie cristiane che in tutta la loro vita si mostrano coerenti al Vangelo e offrono l'esempio di un matrimonio cristiano, danno al mondo una preziosissima testimonianza di Cristo, sempre e dovunque ma in modo speciale nelle regioni in cui vengono sparsi i primi semi del Vangelo o la Chiesa si trova ai suoi inizi, o versa in grave pericolo» (105).

Il documento individua così due condizioni - spesso correlate - nelle quali la testimonianza del “santuario domestico della Chiesa” è particolarmente incisiva dal punto di vista pastorale: quella delle comunità cristiane “in formazione” o appena sorte (situazione di “primo annuncio” della fede) e quella delle comunità cristiane insidiate (situazione di “persecuzione”). Sono i due contesti nei quali la famiglia si presenta come luogo “privilegiato” dell'esperienza ecclesiale, non sussistendo (ancora o più) la possibilità per l'annuncio cristiano di avvalersi di strutture e luoghi pubblici.

d. “*Gaudium et Spes*” 48

All'interno della densa sezione che GS dedica al matrimonio e alla famiglia (nn. 47-

52) vi sarebbero molti elementi connessi al nostro argomento. Ma un passaggio in particolare, al n. 48 (106), si riferisce alla “Chiesa Domestica” pur senza riprendere letteralmente la nozione:

«La famiglia cristiana, poiché nasce dal matrimonio che è l’immagine e la partecipazione del patto d’amore del Cristo e della Chiesa, renderà manifesta a tutti la viva presenza del Salvatore nel mondo e la genuina natura della Chiesa, sia con l’amore, la fecondità generosa, l’unità e la fedeltà degli sposi, sia con l’amorevole cooperazione di tutti i suoi membri» (107).

Il testo sintetizza in tal modo i tre elementi che creano l’indole “ecclesiale” della famiglia cristiana: essa si fonda sul matrimonio, che attinge al mistero d’amore tra Cristo e la Chiesa; rende manifesta la presenza del Signore nel mondo (“là dove due o tre sono riuniti”... Mt 18,20) e mostra a tutti la “genuina natura della Chiesa”.

Sono parole molto impegnative: da esse si deduce che *chi guarda la famiglia cristiana vede la Chiesa* nella sua natura più profonda e autentica, poiché comprende che la Chiesa nasce dal patto indissolubile d’amore stretto da Cristo con il suo popolo; che il Signore non è un lontano ispiratore della Chiesa, ma si rende presente in essa; che la natura della Chiesa non è di autocompiacersi e ripiegarsi su se stessa, ma di praticare un amore fecondo, contribuire a creare unità nel mondo, testimoniare la fedeltà, tenere desta la cooperazione.

e. “*Gravissimum Educationis*” 3

Trattando dell’educazione cristiana, la dichiarazione conciliare non può lasciare in ombra la famiglia, primo luogo di crescita e formazione dell’uomo e del cristiano:

«Soprattutto nella famiglia cristiana, arricchita della grazia e della missione del matrimonio, i figli fin dalla più tenera età devono imparare a percepire il senso di Dio e a venerarlo e ad amare il prossimo secondo la fede che hanno ricevuto nel battesimo: lì anche fanno la prima esperienza di una sana società umana e della Chiesa; sempre attraverso la famiglia, infine, vengono pian piano introdotti nella convivenza civile e nel popolo di Dio. Perciò i genitori si rendano esattamente conto della grande importanza che la famiglia autenticamente cristiana ha per la vita e lo sviluppo dello stesso popolo di Dio» (108).

L’importanza della famiglia cristiana per la crescita del popolo di Dio è inquadrata a vari livelli:

- sacramentale: il matrimonio e il battesimo, accolti e vissuti, sono i fondamenti della famiglia cristiana;
- pedagogico: è nella famiglia che l’uomo impara a coltivare il duplice comandamento dell’amore, verso Dio e il prossimo;
- spirituale: nella famiglia i figli fanno la prima esperienza di Chiesa e imparano gradualmente a sentirsene parte viva;

- sociale: nella famiglia i figli fanno anche la prima esperienza di società e imparano gradualmente ad entrarvi come componenti attivi.

f. Sintesi della dottrina conciliare

Il Vaticano II, riecheggiando l'espressione di Crisostomo *Ecclesia domestica* (LG 11) e il suo equivalente "santuario domestico della Chiesa" (AA 11), intende recuperare la gravidanza teologica della "famiglia cristiana", illustrandola come una sorta di "piccola Chiesa», che rende accessibili a tutti le caratteristiche della "grande Chiesa". Come accennato, non è dunque tanto nella linea neotestamentaria e proto-patristica della *Domus Ecclesiae* che il Vaticano II riprende l'espressione, quanto nella linea tardo-patristica e medievale della *familia christiana* come luogo e testimonianza viva dell'essere-Chiesa. Gli elementi che fanno della famiglia cristiana una Chiesa Domestica sono per il concilio i seguenti:

- *il sacramento del matrimonio*: come segno e partecipazione del mistero che costituisce la Chiesa, ossia l'alleanza indefettibile di Cristo con il suo popolo (cfr. LG 11; LG41; AA 11; G5 48);
- *l'amore mutuo degli sposi e la cooperazione dei membri della famiglia*: come prima e più intensa traduzione del comandamento dell'amore che Gesù presenta come segno di riconoscimento della sua Chiesa e della sua presenza viva in mezzo ad essa: cfr. Gv 13,35; Mt 18,20 (cfr. LG 11; LG 41; GS 48);
- *l'amore fecondo degli sposi aperto all'accoglienza dei figli*: come segno della fecondità della Chiesa che continuamente genera nuovi figli di Dio con il battesimo, e contributo alla Chiesa stessa che riceve dai genitori il dono di nuovi cristiani (cfr. LG 11; LG 41);
- *l'educazione cristiana dei figli da parte dei genitori*, che li avviano e li preparano ad essere buoni cristiani con la testimonianza della fede, la preghiera, l'esperienza comunitaria, la fraternità: come segno e strumento della maternità della Chiesa, che non solo genera i figli di Dio nel battesimo ma li educa con la catechesi, la liturgia, la carità (cfr. LG 11; LG 41; AA 11; GE 3); i genitori sono poi chiamati a favorire il discernimento e la realizzazione della vocazione dei loro figli (cfr. LG 11; AA 11).
- *l'educazione civile dei figli da parte dei genitori*, che li avviano e li preparano ad essere buoni cittadini: come segno e strumento del contributo di promozione umana che la missione della Chiesa offre al mondo (cfr. LG 11; AA 11; GE 3).
- *le situazioni di primo annuncio e di persecuzione*: come contesti nei quali il Vaticano II individua la famiglia come luogo "privilegiato" (non "esclusivo") dell'esperienza ecclesiale (cfr. AA 11).

Il Magistero successivo riprenderà, approfondirà e completerà questi spunti conciliari, come mostra Francesco Scanziani nel contributo che segue.

3. Bilancio storico e rilancio pastorale della Chiesa Domestica

I dati del Nuovo Testamento e lo sviluppo storico fino al Vaticano II costituiscono punti di riferimento promettenti sia dal punto di vista teologico che pastorale.

a. L'insegnamento della storia

Considerando la vicenda storica della "Chiesa Domestica", possiamo concludere con Provencher, che questa nozione non è

«una semplice immagine o un paragone vago, utile magari per incoraggiare la vita cristiana delle famiglie. Senza essere una Chiesa locale o particolare, la famiglia cristiana è una vera cellula di Chiesa, perché noi ritroviamo in essa molteplici realtà essenziali alla stessa costituzione della Chiesa intera: la presenza di Cristo, la missione evangelizzatrice, la vita di preghiera e di carità. Essa rappresenta in qualche misura un'unità fondamentale della Chiesa e ne realizza la presenza concreta in un luogo determinato» (109).

Lo sviluppo storico della Chiesa Domestica mostra in effetti che da una parte questa espressione non può essere intesa in senso puramente metaforico, bensì come un "grado" di Chiesa, una realizzazione vera e propria della Chiesa; dall'altra parte però la Chiesa Domestica non è "Chiesa in senso pieno, poiché essa deve rimanere aperta alle altre comunità e in particolare deve confluire nella più ampia comunità eucaristica, che da molti secoli ormai è la parrocchia; questa del resto, a sua volta è "Chiesa" con e dentro la diocesi; la quale infine e a sua volta è "Chiesa" in senso pieno se vive la comunione con la Chiesa universale. Scrive giustamente Domenico Sartore, sintetizzando questi due aspetti:

«La famiglia è la manifestazione più originaria del mistero della Chiesa, un'immagine in piccolo della Chiesa universale (...). Tuttavia la famiglia cristiana sarà sempre consapevole di essere una Chiesa., incompleta: essa non ha l'eucaristia e il sacerdozio ministeriale; è chiamata ad aprirsi alle altre espressioni della Chiesa: sa di essere immagine di una Chiesa pellegrinante e spesso peccatrice, incamminata verso un amore più grande, verso una più totale fedeltà» (110).

Senza dare spazio a nostalgiche "riproduzioni" del passato, che finirebbero per tradire sia il passato che il presente - e dunque senza sognare il ritorno alle *Domus Ecclesiae* come comunità in cui si celebravano anche il battesimo e l'eucaristia - è però non solo possibile ma anzi molto promettente il recupero della comunità familiare come Chiesa Domestica: sia per quanto concerne gli altri elementi della *Domus Ecclesiae*, purtroppo andati spesso persi negli alti e bassi delle vicende storiche, come il clima di fraternità e di prossimità, la lettura e trasmissione della parola di Dio in comunione con i pastori, la pratica dell'accoglienza e dell'attenzione ai bisognosi; sia per quanto riguarda la "piccola Chiesa" intesa come "famiglia cristiana" che si fa soggetto ecclesiale in quanto famiglia fondata sul matrimonio e non solo "utenza" e (si passi l'espressione) "manovalanza" in quanto somma di battezzati.

b. Contesti più opportuni per il recupero della Chiesa Domestica

Dalla storia antica e recente possiamo raccogliere tre contesti nei quali il recupero della Chiesa Domestica, in entrambi i sensi emersi, può assumere una particolare efficacia pastorale: l'esperienza della persecuzione, il clima di spersonalizzazione, il dialogo ecumenico.

Laddove, nelle Chiese dei primi secoli e in molte nazioni ancora oggi, è impossibile e pericoloso esprimere pubblicamente la fede cristiana, la forma delle Chiese Domestiche permette di coltivare e trasmettere la fede, pregare insieme, leggere e studiare le Scritture, esercitare la carità. Nell'Est Europa, ad esempio, fino a due decenni fa era questa la struttura dell'esperienza cristiana; ancora oggi lo è in Cina, in altre nazioni dell'Estremo Oriente, dove il Cristianesimo non è ammesso, e in alcuni paesi islamici. In qualche caso, là dove la libertà religiosa è totalmente negata ai cristiani e l'unica possibilità ragionevole di celebrare i sacramenti e l'eucaristia è di farlo in clandestinità, l'esperienza della *Domus Ecclesiae* viene riprodotta in senso letterale.

Il clima spersonalizzato e anonimo di alcune società industriali e post-industriali rende sempre più necessario creare ambienti "caldi" e accoglienti di testimonianza della fede; ambienti nei quali siano possibili relazioni dirette coinvolgenti; ambienti nei quali il piccolo numero permetta un'effettiva attenzione agli altri e favorisca un "osservatorio" spontaneo delle povertà e dei disagi (112). Il Cristianesimo, del resto, ha al suo centro l'amore, e sarebbe un controsenso se fosse vissuto prescindendo dalle relazioni e privilegiando l'organizzazione. Questo non significa che l'esperienza cristiana debba ridursi a quella del "nido", che la farebbe soffocare in una sorta di auto-compiacimento comunitario. Al contrario: più si sperimenta l'amore di Dio, più si avverte la spinta interiore ad uscire da se stessi e dal proprio ambiente ristretto per comunicare questo amore a tutti. Non a caso le *Domus Ecclesiae* erano, come è emerso, i punti di riferimento basilari anche per i missionari itineranti.

La *Ecclesia domestica* è una tradizione che appartiene a tutte e tre le grandi confessioni cristiane. Oltre al fatto che esse si riconoscono nel Nuovo Testamento e nei Padri - e quindi la tradizione della Chiesa Domestica del primo millennio è comune alla Cristianità ancora unita -, tutte e tre le confessioni hanno valorizzato questa forma ecclesiale. I protestanti mostrano una certa predilezione per questa dimensione della Chiesa, che favoriva la lettura e la predicazione capillare della Scrittura, secondo la dottrina del "libero esame"; i cattolici l'hanno riscoperta sull'onda della dottrina conciliare ed hanno riconosciuto in essa un grado incompleto ma vero di ecclesialità; gli ortodossi vedono nel matrimonio e nella famiglia un'impronta trinitaria che, dalla prima coppia alle nozze escatologiche, racchiude il mistero stesso della Chiesa (113). Quando nelle case, poi, si incontrano cristiani di diverse confessioni religiose che pregano insieme, si confrontano sulla parola di Dio e fraternizzano, cresce quell'ecumenismo "dal basso" che contribuisce alla realizzazione del sogno di Gesù, che i suoi discepoli diventino una cosa sola" (cfr. Gv 17,21).

In sintesi

Si sta facendo strada, tra teologi e pastoralisti, la convinzione che il contesto della

“famiglia” sia da recuperare come esperienze di “Chiesa”.

«I cristiani che si sposano e costituiscono una famiglia cessano in qualche maniera di essere “individui” cristiani. Essi entrano in una situazione del tutto nuova. È ormai *in quanto coppia e famiglia*, e dunque anche in forza della nuova rete di relazioni umane che si intesse a partire da questo evento, che essi sono chiamati a vivere la loro adesione a Cristo e la loro appartenenza alla Chiesa» (114).

Poiché il sacramento del matrimonio non è un semplice avvenimento puntuale, ma inaugura *uno stato di vita permanente*, la famiglia è un luogo privilegiato di questa via di grazia, una vera cellula della Chiesa che, a fianco di altre (comunità parrocchiali, comunità religiose, ecc.), contribuisce alla vitalità e alla diffusione di tutta la Chiesa (115).

Quanto più le famiglie vivono la dimensione della “Chiesa Domestica”, tanto più la Chiesa parrocchiale, diocesana e universale potrà vivere la dimensione “familiare” della Chiesa. Quanto più la famiglia è una “piccola Chiesa”, tanto più tutta la Chiesa può diventare una “grande famiglia”. Il recupero dell’esperienza ecclesiale vissuta nelle case ha una funzione missionaria promettente: offre un’immagine e un’esperienza di Chiesa “a misura d’uomo”, capace di offrire luoghi e occasioni di relazione, di incontro fuori dal “luogo sacro” per eccellenza. Molte persone che, pur essendo battezzate, avvertono per diversi motivi “lontana” la Chiesa, possono riscoprire la bellezza della fede passando attraverso il contesto di relazioni familiari cordiali e aperte.

Bibliografia

Aubert J.M., «La famille cellule d’église», in *Divinitas* 26, n. 3 (October 1982), pp. 305-314.

Beyer J., «Ecclesia domestica», in *Periodica* 79 (1990), pp. 295-300.

Evdokimov P., «Ecclesia domestica», in *Anneau d’Or*, n. 107 (1962), pp. 353-362.

Foley M.A., «Toward an Ecclesiology of the Domestic Church», in *Eglise et Théologie* 27 (1996), pp. 351-373.

Guerreau-Jalabert A., «Famiglia», in Vauchez A. (ed.), *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, voi. II, Du Cerf-Città Nuova-Clarke & Co. Ltd, Paris-Roma-Cambridge 1998, p. 696.

Guerreau-Jalabert A., «Matrimonio», in Vauchez A. (ed.), *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. II, cit., pp. 1158-1161.

Klapisch-Zuber Ch., “La donna e la famiglia”, in J. Le Goff (ed.), *L’uomo medievale*, Euroclub, Bergamo 1989, pp. 273-299.

Klauck H.J., «Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum», in *Münchener Theologische Zeitschrift* 32 (1981) n.1, pp. 1-15.

Id., “The house-church as a way of life», in *Theology Digest* 30 (1982) n. 3, pp. 153-157.

Lodi E., «Famiglia - Chiesa Domestica nella tradizione patristica», in *Rivista di Pastorale Liturgica* 18 (1980) n. 5, pp. 19-24; sul Crisostomo: pp. 21-23.

Lorenzen T., «Die christliche Hauskirche», in *Theologische Zeitschrift* 43 (1987) n. 4, pp.

333-334.

Peelman A., «La famille comme réalité ecclésiale», in *Église et Théologie* 12 (1981), pp. 95-114.

Provencher N., «Vers une théologie de la famille: l'Église domestique», in *Eglise et Théologie* 12 (1981), pp. 9-34.

Id., «The family as domestic church», in *Theology Digest* 30 (1982) n. 3, pp. 149-152.

Sartore D., «La famiglia "Chiesa Domestica"», in *Rivista di Pastorale Liturgica* 18 (1980) n. 5, pp. 25-30.

Note

(1) Cfr. *supra*, pp. 9-123.

(2) Cfr. 1. Coppens, «Il sacerdozio cristiano. Origini e sviluppo», in Id. (ed.), *Sacerdozio e celibato. Studi Storici e teologici*, Ancora, Milano 1975, pp. 63-136.

(3) Ignazio di Antiochia, *Lettera a Policarpo*, I,2: in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1978, pag. 139.

(4) Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Smirnesi*, VIII, 1 - IX,1; in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, cit., p. 136-137.

(5) Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesii*, VII, 1-2; in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, cit., p. 111.

(6) Cfr. *supra*, il contributo di R. Fabris, pp. 102-107.

(7) Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Tralliani*, 111,1; in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, cit., p. 116.

(8) Cfr. Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesii* VI, I; *Lettera ai Tralliani*, 11,3; in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, cit., p. 111 e 116.

(9) N. Provencher, «Vers une théologie de la famille: L'Église domestique», in *Eglise et Théologie*, 12 (1981), pp. 9-34; qui p. 17; cfr. anche la sintesi dello stesso articolo: Id., «The family as domestic church», in *Theology Digest*, 30 (1982) n. 3, pp. 149-152; qui p. 150.

(10) Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Smirnesi* 13,1-2; in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, cit., p. 138.

(11) Ignazio di Antiochia, *Lettera a Policarpo* 8,1-3; in A. Quacquarelli, pp. 142-143.

- (12) Cfr. H.J. Klauck, «Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum», in *Munchener Theologische Zeitschrift* 32 (1981) n. 1, pp. 1-15; qui pp. 2-3.
- (13) Cfr. *ibid.*, p. 1; cfr. anche la sintesi dello stesso articolo in H.J. Klauck, «The house-church as a way of life,>, in *Theology Digest*, 30 (1982) n. 3, pp. 153-157; qui p. 153.
- (14) Cfr. H.J. Klauck, «Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum, cit., pp. 10-12 (con abbondante documentazione relativa agli autori citati).
- (15) Cfr. *ibid.*, cit., pp. 13-14.
- (16) Tertulliano, *Il battesimo*, VI, 1; in PA. Gramaglia (ed.), Edizioni Paoline, Roma 1979, pp. 137-138.
- (17) Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, III,24,1; in E. Bellini (ed.), Jaca Book, Milano 1981, p. 296.
- (18) Clemente Alessandrino, *Gli Stromati. Note di vera filosofia* III,10; in G. Pini (ed.), Edizioni Paoline, Roma 1985, p. 397.
- (19) Cfr. *supra*, pp. 56 e 61.
- (20) Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Smirnesi*, VIII,1-2; in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, cit., p. 136.
- (21) Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Filadelfesi*, 4: in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, cit., p. 128.
- (22) Cfr. *PL* 20,556.
- (23) *Didaché* 4,9-11; in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, cit., p. 32.
- (24) *I Clemente* 21,6-8; in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, cit., p. 64.
- (25) *Lettera di Barnaba* 19,5.7; in A. Quacquarelli (ed.), *I Padri apostolici*, cit., p. 212.
- (26) Policarpo di Smirne, *Lettera ai Filippesi* 4,2-5,2; in A. Quacquarelli, *I Padri apostolici*, cit., pp. 155-156.
- (27) Ippolito di Roma, *La Tradizione apostolica*, n. 15; Tateo R. (ed.), Edizioni Paoline, Roma 1979, pp. 74-75.
- (28) Cfr. j. Ratzinger, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005 (*Giornale di Teologia* 311).

(29) Cfr. T. Lorenzen, «Die christliche Hauskirche», in *Theologische Zeitschrift*, 43 (1987) n. 4, pp. 333-334; H.J. Klauck, «Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum», cit., p. 15; H.J. Klauck, «The house-church as a way of life», in *Theology Digest*, 30 (1982) n. 3, p. 157.

(30) N. Provencher, «Vers une théologie de la famille: L'Eglise domestique», cit., pp. 18-19.

(31) V. Bo, «La storia della parrocchia», in V. Bo, S. Dianich, C. Cardaropoli, *Parrocchia e pastorale parrocchiale*, EDB, Bologna 1986, pp. 12-53; qui pp. 16.18.

(32) J. Vogt, «Organizzazione ecclesiastica e clero», in H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa. La Chiesa tra Oriente e Occidente (V-VII secolo)*, vol. III, Jaca Book, Milano 1975, pp. 257-281; qui p. 269.

(33) *Ibid.*, p. 272.

(34) *Ibid.*, p. 278.

(35) S. Zardoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, EDB, Bologna 1983, p. 46.

(36) Cfr. H. Wolter, «Movimenti laicali nel XII secolo», in H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa. Civitas medievale*, vol. V/1, Jaca Book, Milano 1983, pp. 150-161.

(37) Cfr. H. Wolter, «La prima Scolastica e la prima canonistica. I primordi dell'Università medievale», in H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa. Civitas medievale*, vol. V/1, cit., pp. 129-139.

(38) Cfr. H. Wolter, «L'ospedale in Occidente durante l'Alto Medioevo», in H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa. Civitas medievale*, vol. V/1, cit., pp. 260-266.

(39) Cfr. A. Guerreau-Jalabert, «Famiglia», in A. Vauchez (ed.), *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, vol. II, Du Cerf - Città Nuova - Clarke & Co. Ltd, Paris - Roma - Cambridge 1998, p. 696; cfr. anche Guerreau Jalabert Anita, «Matrimonio», in Vauchez André (ed.), *Dizionario Episcopale del Medioevo*, vol. II, cit., pp. 1158-1161; qui p. 1161.

(40) Cfr. Garcia M. Colombàs, *Il monachesimo delle origini. La spiritualità*, Jaca Book, Milano 1990.

(41) Cfr. M.A. Foley, «Toward an Ecclesiology of the Domestic Church», in *Eglise et Théologie*, 27 (1996), pp. 351-373; qui p. 353.

- (42) Cfr. Ch. Klapisch-Zuber, «La donna e la famiglia», in J. Le Goff (ed.), *L'uomo medievale*, Euroclub, Bergamo 1989, pp. 273-299; qui p. 295.
- (43) Cfr. O. Barlea, «Dai presbiteri ai sacerdoti», in G. Concetti (ed.), *Il prete per gli uomini d'oggi*, AVE, Roma 1975, pp. 159-192; J.-M. Tillard, «La "qualité sacerdotale" du ministère chrétien», in *Nouvelle Revue Théologique*, 95(1973), pp. 481-514.
- (44) Cfr. G. Magnani, «La cosiddetta teologia del laicato ha uno statuto teologico? », in R. Latourelle (ed.), *Vaticano II Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962/1987)*, Cittadella, Assisi 1987, vol. 1, pp. 493-543; qui 500-501.
- (45) Giovanni Crisostomo, *Sermone sulla Genesi 7,5*; PG 54,616. 46
- (46) Giovanni Crisostomo, *Sermone sulla Genesi 6,2*; PG 54,607. (47) Giovanni Crisostomo, *Sermone sulla Genesi 7,1*; PG 54,608.
- (48) Giovanni Crisostomo, *Omelia sul vangelo di Matteo 32,7*; PG57,385.
- (49) Giovanni Crisostomo, *Omelia sul vangelo di Matteo 48,7*; PG 58,495.
- (50) Giovanni Crisostomo, *Omelia sulla Lettera agli Efesini 20,6*; PG 62,143.
- (51) Giovanni Crisostomo, *Omelia sulla Lettera ai Romani 24,3*; PG 60,626.
- (52) N. Provenchet, «Vers une théologie de la famille: L'Eglise domestique», cit., p. 21. Sulla stessa linea anche le osservazioni di E. Lodi, «Famiglia - Chiesa Domestica nella tradizione patristica», in *Rivista di Pastorale Liturgica*, 18 (1980) n. 5, pp. 19-24; sul Crisostomo: pp. 21-23.
- (53) Agostino di Ippona, *Discorso 94*; *Nuova Biblioteca Agostiniana XXX/2*, Città Nuova, Roma 1983, pp. 154-157.
- (54) Agostino di Ippona, *Commento al vangelo di Giovanni 51,13*, in *Nuova Biblioteca Agostiniana, XXIV/2*, Città Nuova, Roma 1968, pp. 1026-1027.
- (55) A. Guerreau-Jalabert, «Matrimonio», cit., p. 1160.
- (56) Cfr. Ch. Klapisch-Zuber, «La donna e la famiglia», cit., p. 282.
- (57) Cfr. A. Carpin, *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale. Da Isidoro di Siviglia a Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.
- (58) V. Bo, «La storia della parrocchia», cit., p. 28.
- (59) *Ibid*, pp. 23.25-26.
- (60) Cfr. H. Wolter, «Gli Ordini mendicanti», in H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa. Civitas medievale*, vol. V/1. cit., pp. 242-259.

- (61) M. Lutero, «Delle buone opere», in V. Vinay (ed.), *Scritti religiosi*, UTET, Torino 1967, pp. 40 1-403.
- (62) M. Lutero, «La cattività babilonese della Chiesa», in G. Panzeri Saija e L. Firpo (edd.), *Lutero, Scritti politici*, UTET, Torino 1959, p. 334.
- (63) In V. Vinay (ed.), *Lutero, Scritti religiosi*, cit., pp. 639-651.
- (64) *Ibid.*, p. 648.
- (65) Cfr. T. Lorenzen, «Die christliche Hauskirche», cit., p. 343.
- (66) Cfr. *Ibid.*, p. 343.
- (67) Testi citati in M.A. Foley, «Toward an Ecclesiology of the Domestic Church», cit., pp. 356-357; altre testimonianze dal mondo della riforma protestante in T. Lorenzen, «Die christliche Hauskirche», cit., pp. 343-344.
- (68) Testo citato in M.A. Foley, «Toward an Ecclesiology of the Domestic Church», cit., p. 358.
- (69) Cfr. ad es. DS 1740-41; 1752; 1764; 1771; ecc.
- (70) Cfr. V. Bo, «La storia della parrocchia», pp. 28-29.
- (71) *ibid.*, pp. 30-32.
- (72) Cfr. *Catechismo Tridentino* (trad. ir. di T.S. Centi), Cantagalli, Siena 1981, pp. 385-386.
- (73) *ibid.*, p. 455.
- (74) Testo citato in M.A. Foley, «Toward an Ecclesiology of the Domestic Church», cit., p. 359.
- (75) Cfr. Leone XIII, Enciclica *Inscrutabili* in occasione dell'inizio del pontificato, del 21 aprile 1878: FE 3/14-15; Leone XIII, Enciclica *Sapientiae Christianae* sui doveri fondamentali dei cittadini cristiani, del 10 gennaio 1890: EE 3/792.
- (76) «Catechesi sul Sacramento del Matrimonio», in *Il Zelatore della fede di Cristo nella famiglia e nella Società. Periodico popolare*, 6 (15 marzo 1896), p. 139.
- (77) G. Frassinetti, *Manuale pratico del parroco novello*, Pia Società San Paolo, Alba-Roma 1928.

(78) Cfr. *ibid.*, pp. 141-144.

(79) *Ibid*, p. 141.

(80) *Ibid.*, p. 142.

(81) *Ibid.* p. 142.

(82) *EV* 1/285.

(83) *EV* 1/288.

(84) *EV* 1/73.

(85) *EV* 1/74.

(86) *EV* 1/373.

(87) *EV* 1/1090.

(88) *EV* 1/917.

(89) *EV* 1/1407.

(90) *EV* 1/389.

(91) Giovanni XXIII, *Allocuzione all'Equipages Notre-Dame*, del 3 maggio 1959; in *Scritti e discorsi di S.S. Giovanni XXIII nel 1959 (maggio-giugno)*, Cantagalli, Siena 1959, p. 24.

(92) Testo integrale in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (d'ora in poi: *AS*) *II/III*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1972, pp. 21-24.

(93) *AS* II/III, p. 21.

(94) *AS* II/III, pp. 21-22.

(95) *AS* II/III, p. 22.

(96) Cfr. *AS* II/III, pp. 22-23.

(97) In *AS* II/III, p. 157. L'intervento di monsignor Wojtyła, consegnato in occasione della 52ma Congregazione generale che discusse dello schema *De Ecclesia*, porta la data del 21 ottobre 1963.

(98) *EV* 1/314.

(99) *EV* 1/314.

(100) *EV* 1/394

(101) Cfr. il commento dettagliato a questo testo di J. Beyer, “Ecclesia domestica”, in *Periodica* 79 (1990), pp. 295-300.

(102) *EV* 1/952.

(103) *EV* 1/953.

(104) *EV* 1/955.

(105) *EV* 1/956.

(106) Cfr. Il commento dettagliato a questo testo di J. Beyer, “Ecclesia domestica”, cit., pp. 300-303,

(107) *EV* 1/1474.

(108) *EV* 1/826.

(109) N. Provencher, “vers une théologie de la famille: l’Eglise domestique”, cit. , p.33; Cfr. anche Id., “The family as domestic church”, cit., p.152.

(110) D. Sartore, “La famiglia “chiesa domestica”, in *Rivista di pastorale liturgica*, 18 (1980) n.5, pp. 25-30; qui p. 27.

(111) Cfr. T. Lorenzon, “Die christliche Hauskirche”, cit., pp.345-349.

(112) *Ibid.*, pp. 349-350.

(113) Cfr. P. Evdokimov, “Ecclesia domestica”, in *Anneau d’or*, n.107 (1962), pp.353-362.

(114) A. Peelman, «La famille comme réalité ecclésiale», in *Église et Théologie*, 12 (1981), pp. 95-114; qui p. 113.

(115) Cfr. J.M. Aubert, «La famille cellule d’église», in *Divinitas* 26, n. 3 (October 1982), pp. 305-314, qui p.313.

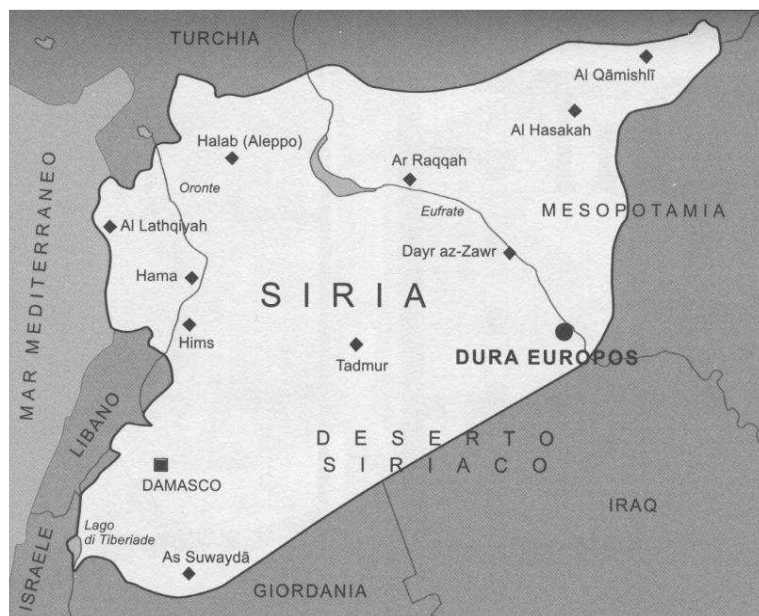


Immagine n. I: collocazione geografica di Dura Europos

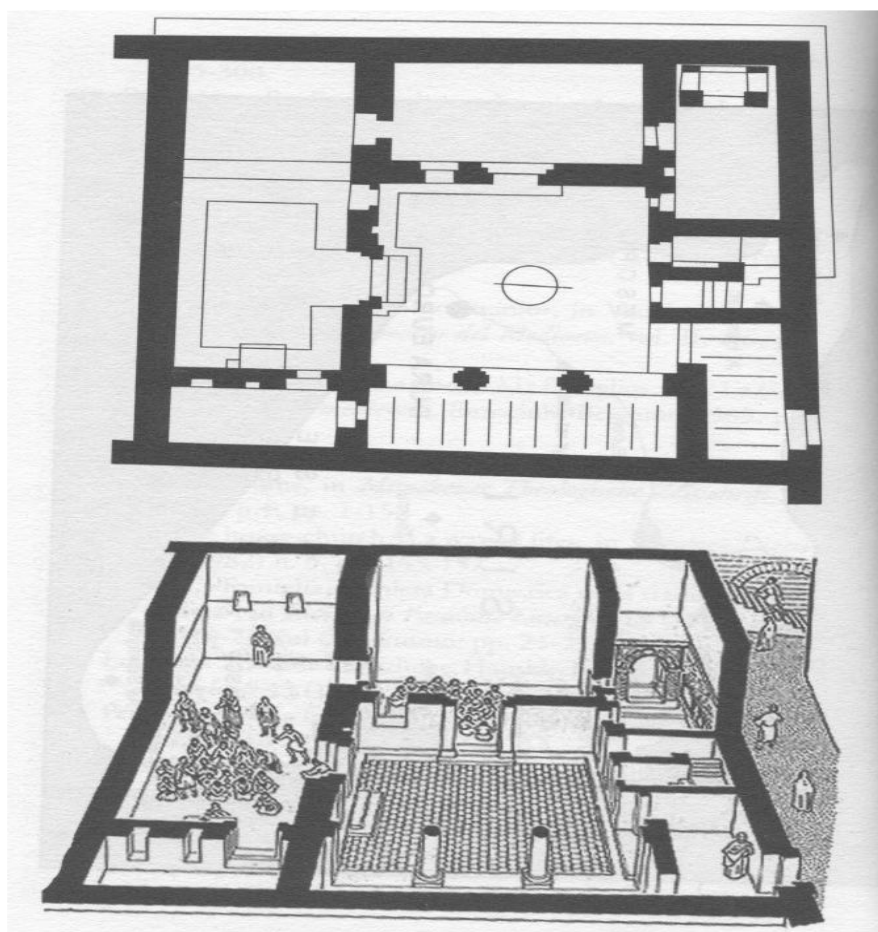


Immagine n. 2: spaccato della "Domus ecclesiae" con destinazione degli spazi

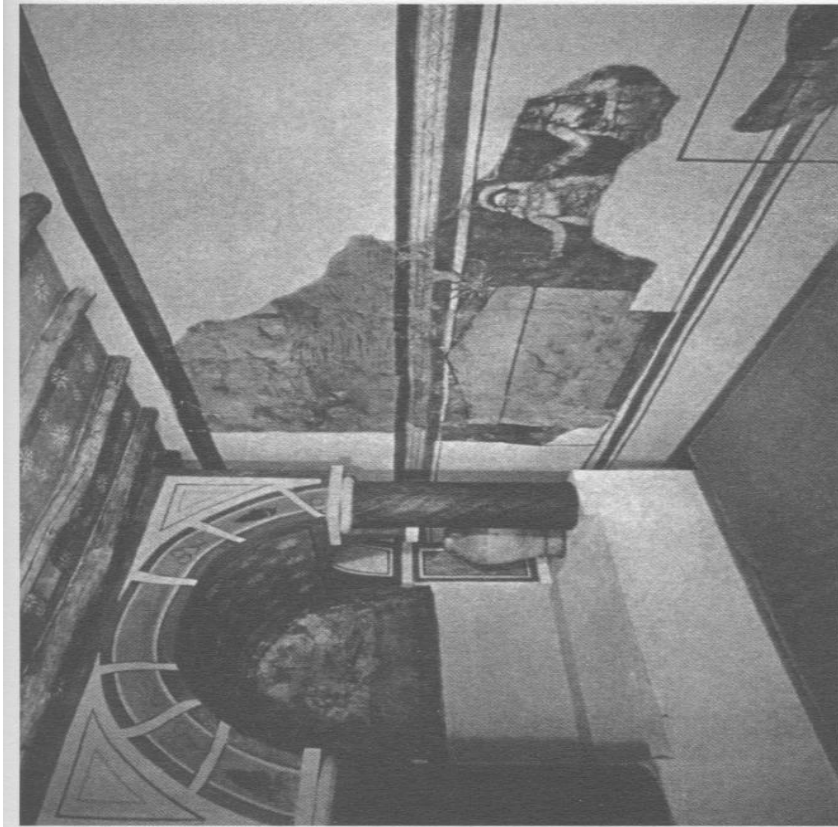


Immagine n. 3: ricostruzione del Battistero con resti di pitture murali esistenti (Pontificia Commissione di archeologia sacra)



**Immagine n. 4: il particolare del "Sarcofago Dogmatico" (IV sec. d. C.) che raffigura Gesù mentre consegna un fascio di spighe ad Adamo e un agnello ad Eva, simboli dell'eucarestia.
© 1990, Foto scala, Firenze**